

FRANCISCO SUÁREZ Y LA RAZÓN DE ESTADO EN EL CONTEXTO DE LA LITERATURA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII *

Francisco Suárez and the Reason of State in the Context of the Spanish Literature of the 17th Century **

FRANCO TODESCAN

Università degli Studi di Padova

Email: franco.todescan@unipd.it

Fecha de recepción: 22/03/2017

Fecha de aceptación: 20/04/2017

Anales de la Cátedra Francisco Suárez

ISSN 0008-7750, núm. 51 (2017), 49-65

RESUMEN Este ensayo estudia la actitud asumida por Francisco Suárez frente al pensamiento de Nicolás Maquiavelo y la razón de Estado, en el marco de los estudios históricos sobre el pensamiento español de los siglos XVI y XVII (Maravall, Tierno Galván, Fernández Santamaría), los cuales han establecido una distinción entre autores "tácitos mayores" y "tácitos menores", tradicionalistas e innovadores, "moralistas" y "arbitristas". En el estudio se examinan dos tesis: la más radical de Carlo Giacon, quien contrapone el pensamiento del Teólogo de Coimbra al del Secretario florentino, y la más ponderada de Cintia Faraco, que vislumbra cierto nexo entre la prudencia maquiavélica y la suareciana. A juicio del Autor, el problema se resuelve desde su raíz teniendo en cuenta que la ley del Príncipe debe ser siempre justa y recta, es decir, conforme a valores éticos, particularmente, a los expresados en la ley natural.

Palabras clave: Razón de Estado, Prudencia, Moral, Ley positiva, Ley natural.

ABSTRACT This essay analyses Francisco Suárez's attitude with regard to the thought of Niccolò Machiavelli and the *Reason of State*. In the frame of historical studies on Spanish political thought in the XVI and XVII century (Maravall, Tierno Galvan, Fernández Santamaria), which divided the authors between «*tacitistas mayores*» and «*tacitistas menores*», traditionalists and *innovadores*, «*eticistas*» and «*arbitraristas*», two thesis are examined: the more radical by Carlo Giacon, who opposes the thought of the theologian of Coimbra to that of the Florentine Secretary, and that more soft of Cintia Faraco, who believes to discern a sort of link between the prudence of Machiavelli and that of Suárez. In the Author's opinion the problem should be resolved considering that the Prince's law ought to be always just and right, i.e. in conformity with the ethical values, especially with those contained in the natural law.

Key words: Reason of State, Prudence, Ethics, Positive law, Natural law.

* Traducido por Enrique César Pérez-Luño Robledo.

** Para citar/citation: Todescan, F. (2017). Francisco Suárez y la razón de estado en el contexto de la literatura española del siglo XVII. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, pp. 49-65.

1. INTRODUCCIÓN

La expresión *razón de Estado*. El origen de la expresión “razón de Estado” fue habitualmente atribuida por los escritores del los siglos XVI y XVII tanto en España como en Italia a Nicolás Maquiavelo.

Sin duda el concepto de la superioridad indiscutible de las instancias políticas, es algo que halla un firme partidario en el autor del *El Príncipe*. Sin embargo en las obras de Maquiavelo tal expresión está ausente. La expresión “razón de Estados” se lee en el diálogo guicciardiniano *Del Reggimento di Firenze*; y de la “razón de Estados” seguirán hablando también otros politólogos como Apollinare de Calderini, Francesco Patrizi, mons. Giovanni Della Casa, Gabriele Zinano, Giovanni Antonio Palazzo. El núcleo fundamental de la “razón de Estado” está presente en Guicciardini con suficiente claridad: se trata de que el *interés político*, tal como sostiene Maquiavelo, supera cualquier otra consideración, no acepta limitaciones y autoriza también la violación de la ley moral (como el recurso a crueldad), lo que contradice inequívocamente a los preceptos del Decálogo. Se trata de una elección muy clara: o seguir la lógica propia de la política, o renunciar a la vida política y observar los dictados de la conciencia; por tanto, no existe término medio (De Mattei, 1979: 1-6).

Literatura Española de la razón de Estado de los siglos XVI y XVII. La actitud frente a la doctrina de Maquiavelo, sustentada por los escritores españoles de los siglos XVI y XVII, será, tendencialmente, de neta hostilidad.

El autor del *Príncipe*, bien directamente o a través de la obra de sus seguidores, se convirtió rápidamente, en el símbolo de una visión politológica de contornos nítidos. La distinción se hará entre esta visión general, el maquiavelismo, que debe su nombre al Secretario florentino, y aunque puede ser útil, no siempre resulta de fácil comprensión. Para nuestros propósitos es suficiente subrayar que la actitud de los escritores españoles frente a Maquiavelo atendió, sobretodo, a la doctrina política que se estaba realizando en su nombre, y porque en ello se pensaba que residía el núcleo de la obra del escritor florentino.

En este periodo España ofrece, en general, una literatura de gran riqueza y profundidad. Las obras de Jerónimo Osorio, Fox Morcillo, Juan Ginés de Sepúlveda, Pedro de Ribadeneyra y Juan de Mariana en el siglo XVI; así como las de Alvia de Castro, Barbosa Homem, Blázquez Mayoralgo, Agustín Carrillo, Saavedra Fajardo, Márquez, Juan de Santa María, Quedo y Juan de Torres en el XVII, constituyen un elocuente testimonio de la particular atención por la ciencia de la política. Tampoco hay que olvidar los tratados de gran alcance de los teólogos de la Segunda Escolástica, como

Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Juan de Lugo y Francisco Suárez (Ceñal de 1951: 61-62).

El maquiavelismo combatido por algunos de estos autores, representa para ellos, *en primer lugar* una visión antropológica profundamente pesimista. Suponiendo, por tanto, la presencia ineludible de la malicia del Príncipe, su ambición de poder y gloria, lo que reduce el fin de la política al arte de la miseria moral como instrumento eficaz para la conservación y el desarrollo del Estado.

En segundo lugar, todo ello se reputa como la negación de la Providencia: todo se debe a la casualidad o a un determinismo naturalista ligado a un destino que opera a ciegas.

En tercer lugar el maquiavelismo, por su negación de cualquier ley moral o religiosa, se considera como una concepción destinada necesariamente a conducir a la tiranía y a la desintegración del Estado.

En cuarto lugar, esta doctrina se ve como el resultado de la proyección de un concepto político basado en una razón autónoma, claramente separada de la fe y la moral cristiana. En general, muchos verán en todo ello, una doctrina herética; Francisco Suárez, irá más lejos, al considerar que los seguidores de Maquiavelo deben ser acusados de ateísmo (Cañal, 1951: 63). En este estudio intentaré confrontar idealmente tres interpretaciones históricas y otras tantas interpretaciones filosóficas del maquiavelismo, centradas en el pensamiento Suareciano, con la esperanza de trazar una imagen final, simétrica e ilustrativa, como la que se podría obtener usando un hipotético calidoscopio.

2. MAQUIAVELO Y TÁCITO: EL ENFOQUE DE JOSÉ ANTONIO MARAVALL

Un estudio crítico detallado dedicado al pensamiento político Ibérico en la época de la Contrarreforma está representado por la obra de José Antonio Maravall (1944, 1975). Su investigación ha tratado de reconstruir el movimiento general de las ideas desarrolladas en la sociedad castellana, insertando la categoría de la *ratio status* en las nuevas coordenadas filosóficas y políticas que, desde el siglo XVI, habían llevado, progresivamente, a la aparición de un nuevo sujeto político, surgido de la desintegración del Sacro Imperio romano y destinado a ser consagrado en los Tratados de Westfalia: el Estado moderno. Según Maravall, el pensamiento castellano del siglo XVII habría heredado elementos que ya estaban presentes desde la Baja Edad Media, reelaborándolos con injertos del Humanismo renacentista. En particular, el nacimiento del empirismo desde Leonardo a Galileo, la propagación de la doctrina de Maquiavelo, y la rica floración

de traducciones y comentarios de los clásicos, especialmente Tácito y de Séneca, contribuyeron a desarrollar una nueva forma de pensar y de hacer la política (Della Peruta, 2001: 6).

Maquiavelo. Según Maravall, la principal novedad consiste en el alejamiento progresivo en toda Europa, de las ciencias políticas respecto a los valores morales y legales medievales, mientras persistieron con firmeza los legados de la tradición escolástica dominicana y franciscana. La aparición en la escena de la obra de Maquiavelo había marcado un punto de no retorno en la tradición política, como lo demuestra la controvertida fortuna de *El Príncipe* en España, apreciado y estudiado por Carlos V, pero incluido en el Índice de libros prohibidos por el cardenal Quiroga en 1583. Los mismos autores españoles de este período se han comprometido en gran medida a rechazar sus doctrinas en el plano ideológico, pero al mismo tiempo, están casi obligados a asimilar algunos aspectos del realismo. Estos autores equiparan a Maquiavelo y la *razón de Estado* e intentan distinguir entre una buena y una mala *razón de Estado*.

Tácito. Junto a Maquiavelo, se erige como figura controvertida el historiador romano Cornelio Tácito, de cuya obra Maravall subraya su gran influjo en el plano ideológico. La reconstrucción del tacitismo se puso de relieve aplicada a España, a través del esquema hermenéutico elaborado en Italia por Giuseppe Toffanin (1921): es decir, la tesis según la cual los comentarios a las obras de Tácito, habrían ofrecido a los escritores políticos del siglo XVII una excelente oportunidad para valerse de un saber histórico de origen clásico que habría facilitado la inclusión de las tesis de Maquiavelo bajo el falso pretexto de referirse a un autor latino. La intención principal de los tacitistas habría sido permitir al Soberano la utilización de técnicas de gobierno adecuadas para la conservación del poder incluso cuando éstas estaban en contraste con los principios de la moral católica. El secreto, el ocultamiento, y sobre todo el conjunto de *técnicas prudentiales* constituirían el patrimonio más conspicuo que el historiador latino, a través del análisis de la conducta política del emperador Tiberio, legó en herencia a los intérpretes de la Contrarreforma (Della Peruta, 2001: 6-7).

3. PRUDENCIA Y RAZÓN DE ESTADO: LA TESIS DE CINTIA FARACO

Prudencia y “buena” razón de Estado. *Las técnicas prudentiales*, como se ha dicho, ponen de relieve en los tratados de los siglos XVI y XVII, la insuficiencia de la definición de la *razón de Estado* elaborada en Italia por Giovanni Botero, en su famosa obra maestra, quedaba abierta la cuestión relativa al núcleo esencial de la *razón de Estado*, a la que muchos se referían sin

preocupaciones excesivas de profundizar su significado. Para distinguir una “buena” de una “mala” *razón de Estado*: cuestión sobre la que gravitaron también en España, como se ha visto, las discusiones de todos los críticos que todavía apelaban al aristotelismo. En el fondo de estas investigaciones surge el tema de la “prudencia”, como idea clarificadora de la esencia de la *razón de Estado*. En el ámbito del aristotelismo la prudencia se halla en el primer plano de las virtudes cardinales.

Con la separación, cada vez más clara de la prudencia, respecto a la sabiduría y a la *razón de Estado*, esta virtud surgía de su ambiguo limbo: si a la sabiduría le correspondía el conocimiento de los universales, a la prudencia se le adjudica la competencia para acceder a lo particular, y, en consecuencia, la *iurisdictio* sobre la *civitas hominum*. Esta coincidía ahora, por definición, con el Estado, la prudencia se convertirá inexorablemente, en prudencia de Estado, *razón de Estado* (De Mattei, 1979: 142-144 y 148-149).

Maquiavelo: la virtud de la prudencia. Maquiavelo también había hecho hincapié en el papel de la prudencia en *El Príncipe*, afirmando que: “li è necessario essere tanto prudente, che sappi fuggire l’infamia di quelle (cattive qualità) che li torrebbono lo Stato, e da quelle che non gnene tolgano guardarsi, se elli è possibile, ma non possedendo, vi si può con meno rispetto lasciare andare” (*Il Principe*, XV).

La prudencia desempeña un papel estratégico en el gobierno de un Estado: constituye el núcleo esencial y, por esta razón, el recomendaba a su Príncipe consultar sólo a personas sabias y todas las veces que su estado de ánimo se lo sugiriese. Ya que: “li buoni consigli, da qualunque venghino, conviene naschino dalla prudenza del Principe; e non la Prudenza del Principe da’ buoni consigli” (*Il Principe*, XXII; cfr. Faraco, 2014a: 256-257). Para integrarse, de manera efectiva en el curso de la historia, del príncipe debe estar dotado de “virtud”: la virtud maquiavélica, sin embargo, no se inscribe en el ámbito de la moral tradicional, no designa la capacidad del individuo para regular su conducta de acuerdo con las reglas de la moral, sino la concentración total de sus energías en el objetivo peculiar de la política, es decir, la conquista y defensa del poder. De esa concentración nace la prudencia, entendida como capacidad de modelar racionalmente su comportamiento, para dirigirlo sistemáticamente a la consecución del fin y seguir los cambios de la historia, para entender lo que debe o no debe hacer (D’Addio, 1996: 296-297).

Suárez: la prudencia en general. De acuerdo con Cintia Faraco, el pensamiento político de Suárez merece una aproximación, referente al concepto de prudencia, respecto a la visión extremadamente dúctil del Secretario florentino. En la tercera *disputatio* del tratado sobre los actos humanos, titulada *De virtutibus en general*, el teólogo Coimbra se ocupa de

modo especial, de la prudencia. El contexto teológico es muy rico, porque este trabajo se refiere no sólo a la clasificación de los actos humanos, sino también de una reconstrucción de las virtudes y los vicios que llevan al hombre, respectivamente, para la salvación o la condenación eterna. Como resultado de ello, el objetivo de Suárez en este trabajo es aclarar, además de los aspectos generales, cuales y cuantas virtudes ayudan al hombre para lograr su perfección en esta vida terrenal. En la tercera sección de la *disputatio*, el jesuita español se hace cargo de la división de las virtudes *dianoéticas* o *intelectuales*, las cuales según la enseñanza de Aristóteles permiten distinguir lo verdadero de lo falso. De una parte, las *intellectus*, *sapientia* y *scientia* se consideran virtudes especulativas, mientras que *la prudencia e ars* se consideran virtudes prácticas.

La prudencia y el arte se hallan en condiciones, en efecto, de dirigir hacia lo mejor a las virtudes especulativas “*quia non sunt proprie cognoscitivae, sed veluti dirigentes et imperantes*”; en particular “*volunt prudentiae munus non esse judicare quod verum sit, sed post illud iudicium imperare, quid agendum sit*” (*De actibus, qui vocantur passiones*, III, III, 2; cfr. Faraco, 2014b: 127-128).

Suárez: la prudencia del hombre común. Para el *Doctor eximius* la prudencia no pertenece, como calidad, *en primera instancia*, a un hombre específico, el legislativo o el gobernador, sino que es connatural al que *hombre en cuanto tal*, ya que se trata de la capacidad de dirigir adecuadamente al individuo en su vida social. El hombre suareciano, sin embargo, no se puede concebir al margen de la presencia de sus semejantes y, en este sentido, este autor puede tener algún punto de coincidencia con el “hombre” de Maquiavelo. Por lo tanto, la diferencia principal con Maquiavelo se mantiene en la idea de que el hombre-criatura está íntimamente relacionada con su Creador y se refirma en su enseñanza sobre su modelo social y político, la diferencia mitigará si nos fijamos en la definición que el teólogo de Coimbra ofrece en el tratado *de voluntario et involuntario*, acerca de la ignorancia como excusa de la acción humana: “*est enim prudentia optima regula humanorum actuum*”. La similitud entre la fórmula de la definición de la ley en la *Suma Teológica* de Santo Thomas: “*lex est regula et mensura actuum*”, la similitud entre y esta definición de prudencia que ofrece Suárez, es clara. Y se refleja también en los términos *eubolia*, *synesis* y *gnomi*, utilizada por el *Doctor Eximius* para identificar formas en las que trabaja la prudencia para juzgar correctamente las acciones de los hombres. La prudencia acompaña a la *eubolia*, para un buen consejo, como había afirmado el Aquinatense, o bien a la *synesis*, perspicacia, y a la *gnomi*, o bien al goniometro, un instrumento de precisión utilizado para calcular la magnitud de los ángulos. El conjunto de todas estas características induce

a Cintia Faraco a estimar que la prudencia, para Suárez, no es tan sólo una virtud en el sentido teológico, sino más bien representa la herramienta para descifrar ese mundo lleno de contradicciones que de otra manera no podría ser comprendido y superado. La prudencia de Maquiavelo sería conducida por Suárez dentro de las coordenadas teológicas, de las que se había alejado. En otras palabras, el teólogo de Coimbra intenta situarse en un ámbito teológicamente compatible con el que había teorizado el Secretario florentino, exclusivamente para el “buen gobierno” del Príncipe.

Suárez: la prudencia del legislador. Se aborda, de este modo, en *segundo lugar*, el complejo problema del *hombre legislador*. En la actividad legislativa, en efecto, hay un primer momento *constitutivo* que se expresa en el juicio sobre la bondad de una ley positiva para ser propuesta a los súbditos; existe luego, un segundo momento *expositivo* que se expresa en la promulgación de la norma. Ambos momentos deben responder a los requisitos de la prudencia y racionalidad: “*Hoc manifestum est, quia sine tali iudicio non potest lex prudenter et rationaliter ferri*”. Al legislador suareciano se le exige un especial equilibrio en el uso de la inteligencia (y, consecuentemente, de la lógica), como en el individuo se exige la prudencia, al mandar a uno mismo o a otros, así en el Príncipe se requiere una “*prudencia política, seu architectonica ad leges ferendas*”. La *iurisdictio* del Príncipe, se concreta en la búsqueda de la ley *justa*, se proyecta sobre la acción de los súbditos los cuales representan el auténtico banco de pruebas de la bondad de las normas queridas por el soberano (Faraco, 2014a: 259-260).

¿Es posible, en este punto, vislumbrar alguna afinidad con la doctrina de Maquiavelo? En Maquiavelo, como marco de referencia, en lugar de la ley natural prevalece inalterable el principio de la “verdad real”. No se olvide que el bien esencial del hombre, para Santo Tomás y también para Suárez, es el siguiente: que “la razón se ha perfeccionado con el conocimiento de la verdad”, lo que conecta íntimamente el querer y el actuar del hombre. En este principio básico del Aquinatense (cfr. Pieper, 1999: 27-28), se halla contenida toda la doctrina de la prudencia del *Doctor Eximius*. Tema que será objeto de ulterior tratamiento.

4. TRADICIONALISTAS E INNOVADORES: EL ENFOQUE DE ENRIQUE TIERNO GALVÁN

Tacitististas “mayores” y tacitististas “menores”. Enrique Tierno Galván (1971), profundizando en el estudio sobre la presencia y el significado de la importancia de Tácito en España, mediante el análisis de los denominados “escritores tacitistas”, ha reconstruido con particular agudeza, la genealogía

de la aproximación entre Maquiavelo y Tácito. La obra del historiador latino había penetrado en España a principios del siglo XVII a través de los trabajos de Andrea Alciato y Justo Lipsius; y fueron proseguidos, durante todo el siglo, por traducciones y comentarios de autores definidos por Galván como “tacitistas mayores” (Antonio de Herrera, Álamos de Barrientos, Juan Alfonso Fuertes y Biota y Juan Alfonso Lancina). Junto a estos, Galván coloca a aquellos escritores que, sin traducir o comentar directamente la obra de Tácito, dicen estar inspirados por ella y extraen de la misma algunas máximas políticas. Estos son los “tacitistas menores”, entre los cuales se citan los nombres de Eugenio de Narbona, Saavedra Fajardo, Diego de Luz y Granada, Pedro de la Puente y Francisco Sandoval Quijano. Las obras de los tacitistas, tanto “mayores” como “menores”, contribuyeron a hacer de Tácito alguien más que el principal historiador del antiguo Imperio Romano de Tiberio, insertando su nombre y su pensamiento en el centro del debate sobre la *razón de Estado*.

Tradicionalistas e “innovadores. Tierno Galván, como antes Maravall, hace observar que a menudo el nombre de Tácito se asocia en la condena a Bodino y a Maquiavelo, subrayando como en España podemos hablar de una *doble Contrarreforma*: la primera de carácter ético-religioso (principalmente en el siglo XVI); la segunda, más específicamente política (prevalente en siglo XVII). De acuerdo con el historiador español, en el primer período Maquiavelo era tolerado en el plano político y crítico y rechazado solamente por sus afirmaciones contrarias a la Iglesia católica.

El ataque propiamente político comenzó cuando se asoció su nombre a la tiranía que, de acuerdo con los jesuitas caracterizaba a los gobiernos nacidos de la Reforma protestante. En ese momento, Tácito comienza a asociarse con Maquiavelo como defensor de la tiranía como forma política. El antimachiavelismo se convirtió en un *topos*, mientras Tácito, aunque de forma controvertida, fue el escritor al que hizo referencia una parte significativa de los tratados políticos españoles en el desarrollo de su propia propuesta política original. A partir de esta actitud adoptada por los escritores políticos ibéricos del siglo XVII, Galván distingue entre dos “Escuelas”, una ligada a la tradición escolástica medieval, la otra formada por los *innovadores*. Para diferenciar estas dos distintas sensibilidades, se parte de su respectiva actitud a los posibles desarrollos de la ciencia politológica: para captar las mutaciones políticas en curso o para confirmar la sujeción de la política a los dictámenes de la moral católica (Della Peruta, 2001: 9-10).

5. MORAL Y RAZÓN DE ESTADO: LA TESIS DE CARLO GIACON

Tradicionalistas negadores de la *razón de Estado*. Frente a los *innovadores* existieron en España, muchos tratadistas adversos a cualquier intento

de cristianización de la *razón de Estado*. Después de todo, el decidido rechazo de cualquier *razón de Estado* representaba la mejor manera de evitar cualquier malentendido, para ser coherentes con aquel antimachiavelismo, al cual (al menos formalmente), se atenían no pocos autores propensos a aceptar una fórmula que estaba de moda. Ellos se hallaban cansados, como hemos indicado *supra*, para encontrar una *razón de Estado* “buena”, tratando de demostrar que en este caso no había necesidad de violar las leyes naturales y divinas. No obstante, para llegar a este punto, lo mismo valía, según los *tradicionalistas*, invocar una vía más directa, o mejor, no alejarse del sólido terreno ético-religioso, ateniéndose a la moral cristiana que podía perfectamente inspirar una política sabia y prudente (De Mattei, 1979: 152-153).

Suárez: las leyes civiles. Suárez, según Carlo Giacon, pertenece a este grupo de autores. En su estudio de las leyes civiles, el *Doctor Eximius* afirma que existe en la organización social y política, querida de la naturaleza y de Dios, una autoridad que tiene la facultad de establecer y hacer cumplir las normas de obligado cumplimiento para el logro del bien común. Esta autoridad y su poder de *iusdictio* existen aparte de la cristianidad, y, por lo tanto, también en los estados no cristianos, que se guían sólo por la recta razón y los preceptos de la ley natural. En este punto, el teólogo de Coimbra se pregunta cuál puede ser el objeto de las leyes, es decir, que materias pueden ser reguladas por la ley. Así como las leyes se refieren a las acciones humanas a cumplir u omitir, y tales acciones pueden ser posibles o imposibles, buenas, malas o indiferentes, internas o externas, de fácil o difícil ejecución, él se propuso afrontar analíticamente el su problemática (Giacon, 1951: 186). Aquí hace su aparición el nombre de Maquiavelo.

“Circa propositam ergo quaestionem duplex potest referri opinio. Una est potestatem laicam et ius civile per se primo intendere statum politicum eiusque conservationem et augmentum, ac subinde materiam legum esse illam quae statui politico inservit et conservationi vel augmento eius; et in ordine ad hunc finem has leges ferri sive in eis vera honestas inveniantur sive tantum simulata et apparens, dissimulando etiam illa quae iniusta sunt, si reipublicae temporali sint utilia. Haec est doctrina politicorum huius temporis, quam praecipue persuadere conatus est principibus secularibus Machiavelus solumque fundatur in hoc: quod non potest aliter temporalis respublica conservari. Unde illius iudicium perversum est: non posse esse verum regem et stabilem qui legibus virtutis astringitur eisque omnino subicitur” (*Tractatus de legibus*, III, 12, 2).

Maquiavelo: la autonomía de la política respecto de la moral. Suárez parece haber captado la esencia genuina del pensamiento político maquiavélico: la autonomía de la política respecto de la moral. La política para

el Secretario florentino, mira exclusivamente al bienestar del Estado, por tanto, su preservación y su crecimiento: todo lo que se necesita para este propósito debe ser ordenado por la ley, todo lo que lo pone en peligro debe ser prohibido. Por tanto, los criterios para juzgar una ley positiva no son los de la moral. La ley, no tiende a mandar o prohibir acciones moralmente buenas o malas, sino que manda o prohíbe acciones útiles o perjudiciales para el Estado. Por tanto, en caso de conflicto entre la política y la moral, entre las necesidades de consolidación del Estado y las de las *lex naturalis* o las de las *lex divina*, o entre la *razón de Estado* y la religión, es necesario ocultar el conflicto haciendo aparecer lo que está mandado o prohibido como útil o perjudicial para el Estado, como conforme o disconforme a la moral y a la religión. Tal opinión se basa en la radical convicción, de que sólo de esta manera es posible preservar y fortalecer realmente al Estado.

Si el príncipe quiere mantenerlo vivo y hacerlo prosperar, no puede plantearse como principios inspiradores de su actividad los de la moral y la religión; de acuerdo con estos principios, un Estado se debilitaría y estaría destinado a perecer. El poder político, podrá servirse instrumentalmente de la moralidad y de la religión en la medida en que éstas puedan ser útiles para el bienestar del Estado, único fin del poder político: la religión se reduce entonces a puro *instrumentum regni* (Giacon, 1951: 186-187).

Suárez: la subordinación de la política a la moral. El teólogo de Coimbra rechaza esta opinión. Objeto de las leyes civiles pueden ser solo acciones honestas o acciones indiferentes, las cuales devienen buenas por hallarse dirigidas a la obtención del bien común. En cualquier caso, la ley positiva no puede mandar nunca acciones deshonestas. Las acciones deshonestas están prohibidas por la *lex naturalis*, y la ley civil no puede prevalecer sobre ella, porque lo inferior no puede prevalecer contra lo superior.

“Unde constat politicos qui doctrinam illam suadent principibus secularibus, si sentiant id eis licere et iure posse talia ferre praecepta quae sint contraria religioni verae (de his enim legibus illi [Apostoli] potissimum loquebantur), haereticos esse vel certe atheos, quod verisimilius est. Nam qui credit Deum esse, non potest non credere praecepta eius esse praeferenda mandatis hominum, cum Dei iurisdictio sit longe superior [...] Quod autem politici dicunt non posse rempublicam temporalem vel regnum temporale conservari si in omnibus regulam honestatis aut divinae legis sequatur, omnino falsum est. Nam si loquamur de honestate naturali, potius illa necessaria est ad pacem et felicitatem politicam reipublicae humanae, ut etiam ipsa iura civilia fatentur, quae statim referemus. Si vero sit sermo de integritate fidei et religionis, ipsa experientia constat nulla re melius conservari regna, etiam in temporali felicitate, quam obedientia et conservatione catholicae fidei ac religionis” (*Tractatus de legibus*, III, 12, 5).

De acuerdo con sus premisas, Suárez, citando en su apoyo, entre otros, a Pedro de Ribadeneyra, sólo podía admitir la subordinación del derecho y de la política a la moral, tanto a la moral racional como a la moral cristiana. La política, *qua talis*, era la ciencia y el arte de gobernar un pueblo, y en este sentido, dotada laicamente de principios, métodos, objetivos y medios propios e inconfundibles; no era, por tanto, ni moral ni religión. Al ser una actividad humana entre las diversas actividades humanas, para no dañar al hombre por sí mismo, era necesario coordinar las diferentes actividades, situando la acción política en el puesto que le correspondía jerárquicamente, es decir, después de la moral y la religión. La sociedad civil y el estado no existen antes de los individuos, sino que son el fruto de la unión de varios individuos, dotados de dignidad personal y, por tanto de propósitos precedentes, a los fines de la sociedad y del Estado. La vida espiritual y moral de los individuos no debía ser perturbada por las leyes civiles en conflicto con ellas; la autoridad política, querida por Dios para la unificación de voluntades individuales en la consecución del bien común, no podía, por lo tanto, prescindir de las normas morales y de la religión (cfr. Giacon, 1951: 187-189).

6. MORALISTAS Y ARBITRISTAS: EL ENFOQUE DE JOSÉ FERNÁNDEZ SANTAMARÍA

El estudio de José A. Fernández Santamaría (1983), a través de un amplio recorrido analítico, retoma y reelabora algunas de las tesis de Tierno Galván entorno al tacitismo y la *razón de Estado* en España a finales de los siglos XVI y XVII. Divide la producción politológica en función de sus temas predominantes (éticos, políticos o económicos) que la caracterizan, definiendo a sus autores, respectivamente, como idealistas y realistas, o bien, “moralistas” y “arbitristas.” Estos últimos se caracterizaron por la atención prestada a las cuestiones de un nuevo saber económico, de carácter protomercantilista, sostenido con la explícita finalidad de intervenir en las causas de la crisis política, militar y la situación financiera de la monarquía católica.

En la doctrina de los jesuitas, fuertemente influenciada por el marco teológico y moral, se contraponen una orientación marcadamente “laica” sostenida por autores que, sensibles a la recepción de nuevos conocimientos y códigos de comportamiento, desarrollan una perspectiva sustancialmente libre de preocupaciones éticas. Aunque, hasta las últimas décadas del siglo XVII, permanecen en muchos escritores la referencia a las virtudes cardinales y al *cuero místico* del Estado elaborado a partir del modelo del *cuero místico* de la Iglesia. Sin embargo, la utilización del saber histórico y el desa-

rrollo de los conocimientos científicos bajo el influjo de Tácito, ofrecerán una contribución decisiva a la construcción de las técnicas de gobierno. La obra de Fernández Santamaría se halla presta a captar, en este enfoque, los elementos, a veces imperceptibles de términos propios de la *razón de Estado* como la prudencia, la justicia y el disimulo.

Los jesuitas: contra la tiranía. La cuestión del antimachiavelismo es insertada por Fernández Santamaría, en el contexto de la lucha política entre Francia, Inglaterra y España y sobre todo en el contexto de la solución de la tolerancia que Francia estaba empezando a adoptar frente a los lace-rantes conflictos confesionales. En este marco, para los jesuitas, Maquiavelo había justificado el poder del tirano y de sus consejos se sirvieron herejes y *politiques*. La obra del Secretario florentino representaba una doctrina favorable al absolutismo regio, que fue imponiéndose en Francia e Inglaterra. El tirano se identificó *tout court* con el soberano absoluto, o bien, no sólo con quien despreciaba las leyes naturales y divinas, sino también con quien pensaba que podía gobernar sin el consentimiento y la participación en el poder de la burocracia y las clases privilegiadas. Además, de poner en segundo plano la defensa de los principios religiosos, en nombre del Estado y de la paz social, corría el riesgo de eliminar la referencia religiosa en la práctica de la vida cívica, al tiempo que abría la puerta a un uso sin prejuicios de la ley por parte del soberano (Della Peruta, 2001: 12-13).

7. DERECHO Y RAZÓN DE ESTADO: EL “VOLUNTARISMO JURÍDICO” SUÁREZ

Suárez: la democracia. Contrario a la tiranía, el principal objetivo polémico de Suárez, en el plano político, fue el de refutar el argumento herético según el cual la instauración del Estado había sido querida directamente por Dios.

Al hacer hincapié en la capacidad innata de todas las personas para entender la ley natural, el teólogo de Coimbra afirma que todos los Estados fueron fundados originalmente por las personas como un medio para satisfacer sus propósitos puramente seculares. De acuerdo con Suárez nunca ha existido una condición pre-social, del hombre puramente individual, eso implica que cualquier poder sobre una sociedad humana viene de los hombres como individuos “en virtud del derecho natural, el poder político reside sólo en la comunidad de los hombres”.

En efecto, el poder “reside en los hombres (pero) no en los individuos, o en algún individuo en particular” (*Tractatus de legibus*, III, 2, 4). Este punto es de la máxima importancia para entender el alcance de la democracia política como fundamento de la sociedad.

El *Doctor eximius* reconoce que “la condición natural del hombre” es la de “un animal político que por naturaleza requiere vivir en una comunidad, que necesariamente debe ser gobernada por un poder público” (*Tractatus de legibus*, III, 1, 12). La idea de comunidad es del todo posible, de acuerdo con la naturaleza humana y es la condición fundamental, cuyos aspectos fundamentales están tan claramente definidos: una comunidad natural, que se rige por la ley natural, fundado en el reconocimiento de la libertad y la igualdad de todos sus miembros. Sin embargo, “la paz y la justicia nunca se pueden conservar sin leyes apropiadas” ya que “el hombre común tiene dificultades para entender lo que es necesario para el bien común y apenas hace un intento de perseguirlo”. De acuerdo con Suárez, si los hombres hubieran seguido viviendo en comunidades pre-política, sin someterse a los preceptos de la ley natural y la ley positiva, sus vidas habrían estado plagadas de incertidumbre creciente y de injusticia (Cedroni, 1996: 81-84).

¿Puede que en este punto Suárez admita una ley “tiránica” o, adecuada a la *razón de Estado*? El problema político remite, a su vez al problema jurídico, y, en particular, a la relación entre el derecho natural y el derecho positivo.

Suárez: la esencia de la ley. Es importante profundizar en este problema, a partir de la consideración de la esencia de la ley. El teólogo de Coimbra aborda el problema de si la ley consiste en un acto de la inteligencia o de la voluntad del legislador. Después de una extensa discusión del tema, reconoce la mayor plausibilidad de la tesis más integradora, porque la ley consta de un acto del intelecto y de la voluntad, y no puede concebirse sin la concurrencia de ambas. Reconoce, asimismo, que ninguna de las dos tesis extremas puede ser demostrada apodícticamente: las pruebas presentadas a favor de los argumentos intelectualistas demuestran solamente que una ley no puede darse sin dirección de la prudencia, y la pruebas presentadas en favor de la tesis voluntarista demuestran solo que la obligación surge de la voluntad del legislador.

En este punto, parecería natural que Suárez estuviese a favor de la opinión intermedia “*satis facilis et plausibilis*”: en lugar de ello, aún admitiendo que para que haya una ley, es necesario un acto del intelecto y un acto de voluntad, el *Doctor Eximius* concluye: “*melius intellegi, et facilius defendi, legem mentalem (ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum voluntatis justae ac rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum*” (*Tractatus de legibus*, I, 5, 24).

La ley es esencialmente un acto de la voluntad, es el acto de un superior que quiere obligar a un inferior: “*lex est commune praeceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum*” (*Tractatus de legibus*, I, 12, 5).

Para el *Doctor Eximius*, la voluntad juega un papel esencial y primordial en la formación de una ley, en todo precepto positivo es necesario que el legislador quiera obligar un determinado comportamiento. Pero esta voluntad, debe indicarse de inmediato, que no puede ejercerse de manera arbitraria: en este sentido, Suárez no acepta la “arbitrariedad”, dicha voluntad debe decidirse tras una madura reflexión, y la nueva esfera de su ejercicio se halla limitada por múltiples normas extraídas de la propia naturaleza del hombre y de la sociedad (Recaséns Siches, 1927: 86). La libertad del legislador, lejos de ser ilimitada, se halla estrictamente condicionada por los límites intrínsecos de cualquier ley humana: no sólo no puede prescribir nada en contra de la ley divina o natural, lo que comportaría su radical invalidez, sino que, para ser obedecida, debe ser razonable y justa. La voluntad no tiene el derecho de decidir en contra de lo que la razón ha mostrado cómo recto y honesto (Fernández Castañeda, 1967-1968: 105 y ss.).

El “voluntarismo jurídico” suareciano. Desde esta perspectiva: ¿Es correcto hablar de “voluntarismo” respecto a Suárez? En torno a este problema ha surgido, en efecto una viva controversia: se ha reprochado al teólogo de Coimbra de haber invertido la definición tomista, haciendo de la ley un acto de la voluntad, y abriendo así el camino para el subjetivismo y el positivismo jurídico¹. Mientras Vitoria defendió una concepción objetiva, racional y orgánica del derecho y del Estado, Suárez habría provocado una fractura en el desarrollo de la genuina tradición tomista, proponiendo y sistematizando los principios individualistas y voluntaristas, inspirados en el pensamiento occamista, que aún hoy inspiran y rigen las relaciones internacionales.

Estas acusaciones de “voluntarismo”, que han sido dirigidas, también, a otros aspectos del pensamiento moral y jurídico suareciano, como la costumbre (Janssens, 1931) o el propio fundamento de la ética (Ibranyi, 1931), sin embargo, requieren una consideración más cuidadosa y una crítica más profunda. Si nos situamos, exclusivamente, en el plano de la definición de la ley, la acusación de voluntarismo, al menos en la acepción occamista,

1. La tesis del “voluntarismo suareciano” en el plano jurídico y político ha sido sustentada, con particular énfasis, por Delos (1929: 231 ss.) y más recientemente por Vicent (1962: 237 ss.). La crítica que comúnmente se hace respecto a la interpretación voluntarista de Delos, la compartimos, y por ello, que la ley constituye para Suárez un acto de la voluntad, pero que debe tratarse siempre de un “actus voluntatis justae et rectae”, y que, por tanto, una ley posee valor no en tanto que expresa la voluntad de un superior, sino en la medida en que este acto es conforme a la justicia y a la rectitud, es decir, a un orden axiológico objetivo: cfr. de Blic (1930: 213-230), Jombart (1932: 34-44), Esteban Romero (1944: 89-94), Guerrero (1945: 448-460), Messineo (1949: 630-643), Apellaniz Valderamma (1960: 449-462), Specht (1965: 143-151), Fernandes (2005: 43-60).

se revela, en su conjunto, más bien superficial (Giacon, 1950: 126; Maciá Manso, 1967: 44). Aunque es cierto que para Suárez la ley es esencialmente un acto de la voluntad, no sería justo olvidar que se trata de un “*actus voluntatis justae et rectae*” y que una ley, por lo tanto, tiene valor no como un acto de voluntad de un superior, sino en cuanto tal acto es conforme a la justicia y a la rectitud, es decir, a un orden axiológico objetivo. Para el *Doctor Eximius*, en efecto, como buen “moralista”, el juicio práctico que condiciona, cualificándola, tal voluntad, no es justo ni recto, sino en cuanto traduce las exigencias del bien común: el bien común es una realidad ontológicamente objetiva, sustraída, por tanto, del arbitrio del legislador (Catry, 1931: 312).

Además, la ley positiva debe ser conforme a la ley natural. En este aspecto, excluidas las dos opiniones extremas, la de Gregorio de Rimini, que veía en la ley natural, una ley meramente *indicans* y la de Ockham, para el cual ésta consistiría, exclusivamente, en un acto de la voluntad divina (ley, por tanto, meramente *praecipiens*), que a la razón le incumbe solo comprobar (Villey, 1985: 184 ss.), el *Doctor Eximius* elabora una solución intermedia: la ley natural no se limita a indicar la bondad o la maldad de una acción, sino que también contiene la prohibición (por parte de Dios) del mal y el mandato del bien: “*lex naturalis non tantum est indicativa mali et boni, sed etiam continet propriam prohibitionem mali et praeceptionem boni*” (*Tractatus de legibus*, II, 6, 5). La inserción del elemento preceptivo permite a Suárez, a diferencia de lo que había sostenido el también jesuita Gabriel Vázquez, de considerar a Dios como legislador, y no sólo como Creador: todo lo que la ley natural indica como bueno (o malo) es mandado (o prohibido) por Dios con un especial acto de voluntad, como exige, su divina Providencia. Por lo tanto, la ley natural es verdaderamente “*lex praeceptiva, seu insinuativa proprii praecepti*”.

En conclusión, el rechazo suareciano de la *razón de Estado* confirma todos los límites de su pretendido “voluntarismo” que viene, al propio tiempo, confirmado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apellániz Valderamma, F. S. (1960). Sobre el pretendido voluntarismo jurídico de Suárez. En *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al profesor L. Legaz y Lacambra*, vol. I, 449-462. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Catry, J. (1931). La doctrine du droit public et du droit international d'après Suárez, *Revue Apologétique*, 53: 296-312.

- Cedroni, L. (1996). *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma: Studium.
- Ceñal, R. (1951). Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII. En *Umanesimo e scienza politica. Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici (Roma-Firenze, 1949)*, a cura di Enrico Castelli, 61-67. Milano: Marzorati Editore.
- D'Addio, M. (1996). *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, Genova: ECIG.
- Della Peruta, G. (2001). Note preliminari ad un progetto di ricerca sulle scritture politiche castigliane del XVII secolo. *Archivio della Ragion di Stato*, 9: 5-30.
- de Blic, J. (1930). Le volontarisme juridique chez Suárez?. *Revue de Philosophie*, 30: 213-230.
- de Urrutia, P. X. (1964). *El fundamento del valor jurídico de la costumbre, según Santo Tomás, Suárez y Savigny*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Delos, J. T. (1929). *La société internationale et les principes du droit public*. Paris: A. Pédone.
- De Mattei, R. (1979). *Il problema della ragion di Stato nell'età della Controriforma*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.
- Esteban Romero, A. (1944). *La concepción suareciana de la ley. Estudio teológico-crítico*. Sevilla.
- Faraco, C. (2014a). Suárez versus Machiavelli? Un confronto sul concetto di *prudentia politica*. En *La filosofia politica di Machiavelli*, a cura di Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti, 254-262. Milano: Franco Angeli.
- Faraco, C. (2014b). Tra saggezza e realismo politico: machiavellismi di Suárez. *Heliopolis. Culture Civiltà Politica*, 12: 119-133.
- Fernandes, J. M. A. (2005). *Die Theorie der Interpretation des Gesetzes bei Francisco Suárez*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Fernández Castañeda, J. (1967-68). Right Reason in F. Suárez. *The Modern Schoolman*, 45: 105-122.
- Fernández de la Mora, G. (1949). Maquiavelo, visto por los Tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma. *Arbor*, 12: 417-449.
- Fernández Santamaria, J. A. (1983). *Reason of State and Statecraft in Spanish political thought. 1595-1640*. Lanham-New York-London: University Press of America.
- Fernández Santamaria, J. A. (1986). *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Garzón Valdés, E. (2001). Die Wörter des Gesetzes und ihre Auslegung. Einige Thesen von F. Suárez. En *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, a cura di F. Grunert e K. Seelmann, 109-122. Tübingen: De Gruyter.
- Giacon, C. (1950). *La Seconda Scolastica, III: I problemi giuridico-politici*. Suárez, Bellarmino, Mariana, Milano, F.lli Bocca.
- Giacon, C. (1951). Machiavelli, Suárez e la ragion di Stato. En *Umanesimo e scienza politica. Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici (Roma-Firenze, 1949)*, a cura di Enrico Castelli, 185-199. Milano: Marzorati.

- Guerrero, E. (1945). Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez. *Pensamiento*, 1: 448-460.
- Ibranyi, F. (1931). *Ethica secundum S. Thomam et Kant*. Romae: Angelicum.
- Janssens, Ed. (1931). La coutume, source formelle de droit, d'après st. Thomas d'Aquin et d'après Suárez. *Revue Thomiste*, 14: 681-726.
- Jombart, E. (1932). Le 'volontarisme' de la loi d'après Suárez. *Nouvelle Revue Théologique*, 59: 34-44.
- Larrainzar, C. (1982). La naturaleza del 'derecho consuetudinario' según F. Suárez. *Ius Canonicum*, 22: 763-782.
- Legaz y Lacambra, L. (1934). Die Rechtsphilosophie des Franciscus Suárez. *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 14: 273-317.
- Maciá Manso, R. (1967). *Juridicidad y moralidad en Suárez*. Oviedo: Instituto de Estudios Jurídicos.
- Maravall, J. A. (1944). *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Maravall, J. A. (1975). La corriente doctrinal del tacitismo político en España. *Cuadernos Hispano-Americanos*, 238-240 (1969). En *Estudios de historia del pensamiento español: siglo XVII*, 84-91. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Messineo, A. (1949). Il voluntarismo suareziano. *La Civiltà Cattolica*, 100, I: 630-643.
- Pieper, J. (1999). *La prudenza*, trad. it., Brescia: Morcelliana-Massimo.
- Recaséns Siches, L. (1927). *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
- Schnepf, R. (2013). Suárez über *das Gewohnheitsrecht (DL VII)*. En "Auctoritas omnium legum", a cura di Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening, 311-331. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.
- Specht, R. (1965). El sentido del llamado voluntarismo en Suárez. *Revista de Estudios Políticos*, 144: 143-151.
- Suárez, F. (1975). *De legibus* (III, 1-16): *De civili potestate*, Estudio preliminar y edición crítica por L. Pereña y V. Abril, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Francisco de Vitoria.
- Tierno Galván, E. (1971). El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español. *Anales de la Universidad de Murcia*, 1947-48. En *Escritos (1950-1960)*, 13-93. Madrid: Tecnos.
- Toffanin, G. (1921). *Machiavelli e il tacitismo*. Padova: Draghi.
- Villey, M. (1985). *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it., Milano: Jaca Book.
- Vincent, A. (1963). La notion moderne de droit naturel et le volontarisme. De Suárez à Rousseau. *Archives de Philosophie du Droit*, 8: 237-259.