

**Jean-Paul
Coujou**

**Institut Michel
Villey, Paris**

jp.coujou@wanadoo.fr

Recibido: 20.11.17

Aceptado: 16.03.18

Maquiavelo y Suárez o un encuentro inesperado-esperado

Machiavelli and Suárez, or an expected-unexpected encounter

Resumen: El siguiente trabajo enfrenta las posiciones de Francisco Suárez y Nicolás Maquiavelo acerca del poder político y legislativo. Si bien entre estos autores existen algunas coincidencias, como el hecho de que ambos entienden que el poder legislador tiene su origen en el conjunto de los hombres y de que la política tiene que ser renovada de acuerdo con las nuevas condiciones sociales y culturales del mundo moderno, Maquiavelo piensa que el arte político debe dejar de lado su justificación teológica, cuadro en el que, por el contrario, se inserta el modelo suareciano, que sigue la tradición aristotélica y escolástica del poder. Por otro lado, Suárez concibe el poder como una fuerza subordinada al recto gobierno de los hombres en la virtud. Maquiavelo, por su parte, sostiene que el poder se encamina a la mayor fortuna del gobernante. A esto responde Suárez que la inmoralidad —en que pudiera caer la autoridad para conseguir mayor fortuna— no puede ser un objeto legítimo de la ley.

Palabras clave: Francisco Suárez; Nicolás Maquiavelo; poder político; leyes.

Abstract: This paper aims to confront Francisco Suárez and Niccolò Machiavelli's positions towards political and legislative powers. Both authors agree that legislative power originates from men coming together and that politics must be renewed according to the new social and cultural conditions of the modern world. Despite these coincidences, Machiavelli believes that the art of politics must leave its theological justification aside, whereas the Suarecian model follows the Aristotelian and scholastic tradition of power. In addition, Suárez conceives power as a subordinate strength to the righteous government of men and virtue. Differently, Machiavelli affirms that power leads to the ruler's enrichment. Suárez answers to this position that the authority's immoral practice to become wealthier cannot be a legitimate object of the law.

Keywords: Francisco Suárez; Niccolò Machiavelli; political power; laws.

Cuando estudiamos la filosofía política y jurídica tal y como se desarrolló en el *De legibus*, vemos que en este solo existe una referencia sucinta al pensamiento de Maquiavelo en el libro III, capítulo XII, n. 2 (Suárez, 1856-1877, p. 215), lo que remite al lector al capítulo 18 de *El príncipe* (Suárez, 2003, p. 473), con el fin de proponer otra formulación de la relación entre la moral y el poder político. Suárez titula el párrafo que trata esta cuestión como: “Doctrina errónea de Nicolás de Maquiavelo y de otras doctrinas políticas en cuanto que al gobierno temporal, no es necesario tomar en consideración lo espiritual”. Esta refutación se inscribe en la progresión lógica de la argumentación de Suárez que había determinado previamente la causa eficiente y final de la ley civil, explicitando qué tipo de ley es posible y ello en conformidad con la naturaleza del hombre: ser libre, razonable y finito (2003, p. 473). La ley humana positiva constituye el derecho específico de una comunidad o de un Estado. ¿Cómo concebir, entonces, el poder para que pueda promulgar el derecho civil conforme al modo de ser humano propio al estado de naturaleza pura? (Suárez, 1856-1877, p. 211). En efecto, en función de este último, el hombre originalmente es libre, no está sometido a nadie más que a su Creador (esto es, por derecho natural) y, en consecuencia, el poder de un hombre sobre otro es contrario al derecho natural. Sin embargo, el hombre es un animal político tendente a vivir naturalmente en comunidad, como lo muestra la familia y la ciudad. Por consiguiente, la autoridad política ayudada del poder temporal, con el fin de gobernar a los hombres, conforme a la naturaleza humana (Suárez, 1856-1877, p.176), tiene como finalidad buscar y asegurar el bien común.

Las leyes civiles, en lo que concierne a su origen, deben estar referidas al poder que las establece; ellas no han surgido directamente de la naturaleza, sino que han sido instauradas por un poder inherente al hombre,

por oposición a las leyes canónicas que son dadas a los hombres por la mediación de un poder sobrenatural (Suárez, 1856-1877, p. 175). Desde el momento que el poder político es necesario para dirigir el Estado ¿es necesario decir que las leyes solo tienen por objeto lo que es moralmente recto y ordena los actos relativos al conjunto de las virtudes, o les compete prohibir los vicios que se oponen a estas últimas? Para Maquiavelo, como para Suárez, el poder legislativo que no tiene otro origen que el conjunto de los hombres (Suárez, 1856-1877, p.181), la asociación humana, para conservarse, se confronta a la siguiente alternativa: la fuerza o la ley (Machiavel, 1952, p. 341)¹. Y solo la ley en su conformidad a lo que son los hombres, tiene la capacidad de impedir que no se destruya la sociedad que forman necesariamente los individuos, pero que no son capaces de mantener.

La crítica que realiza Suárez a la teoría de Maquiavelo sobre la fundación y el ejercicio del poder, aunque breve en su desarrollo, no hace olvidar la complejidad del debate que aquí está presente². Sus causas son múltiples en su origen, en su naturaleza y en sus consecuencias: 1.º) el cambio de la organización sociopolítica (el derecho a la guerra, el origen del ejercicio del poder civil y eclesiástico) acompañada de los trastornos vinculados al descubrimiento del Nuevo mundo y a sus implicaciones internacionales; 2.º) el acontecimiento de la mundialización económica y la extensión internacional de los intercambios; 3.º) la recentralización del hombre en el mundo legado por el humanismo y la renovación de la cuestión de su esencia y de su libertad; 4.º) la refundación de los principios de la fe después de las rupturas operadas por la Reforma y la renovación teológica que la acompaña, revelando la emergencia de una teología moral como disciplina autónoma; 5.º) la descomposición progresiva de la representación cosmológica y la reconfiguración de la relación entre el hombre y la totalidad.

¹ “Il faut donc savoir qu’il y a deux manières de combattre, l’une par les lois, l’autre par la force : la première sorte est propre aux hommes, la seconde propre aux bêtes; mais comme la première bien souvent ne suffit pas, il faut recourir à la seconde”.

² No nos es posible desde los propios límites del trabajo, desarrollar este punto. Señalamos las siguientes obras: Iglesias-Rondina, C. (2014). *Maquiavelo y los Jesuitas. Una introducción*, Serie Los Anti-Maquiavelo, Libro I, Dierkens, A. (ed.). (1997). *L’antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières*, Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles; Baldini, A. E. (director de ed.). (1995). *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, Firenze: Olschki; De Mattei, R. (1969). *Dal premachiavellismo all’antimachiavellismo*, Firenze: Sansoni; Thuau, E. (1966). *Raison d’Etat et pensée politique à l’époque de Richelieu*, Paris: Albin Michel.

Si buscamos el más mínimo denominador común de las perspectivas desarrolladas por Maquiavelo y Suárez en este contexto, podría formularse el siguiente interrogante: ¿cómo fundar y preservar la unidad política cuando se reconoce como un hecho infranqueable el riesgo permanente de división social, siendo esta última constitutiva de la esencia de lo político? Desde la mirada de la herencia de Maquiavelo, la emergencia de la modernidad se presenta de forma indisoluble con la ausencia de un pensamiento político autónomo que se articula con un espacio político que posee sus propiedades específicamente políticas. Se trata en ambos autores de hacer posible de nuevo una filosofía política en un momento en que históricamente la relación del hombre con su propia condición, con el mundo, ya no puede satisfacerse más con el modelo teórico en vigor. Por una parte, es necesario crear las condiciones de una vuelta al pensamiento racional en el terreno del orden político y reconfigurar los lazos que hay que instaurar entre una naturaleza humana tradicionalmente concebida de forma caduca³ y el mundo político. Desde esta perspectiva, el examen crítico de la historia hace imposible una concepción de la virtud teórica separada del terreno político.

La mínima convergencia entre las propuestas de Suárez y Maquiavelo no alcanza para disimular la distancia que existe entre dos de las orientaciones más divergentes de la filosofía política. Será solo en la economía donde Maquiavelo podrá construir, en su teoría acerca de la génesis del Estado, los conceptos de derecho natural, ley natural y pacto social, los cuales, en el caso de la política de Suárez, tienen una importancia

de primer orden. Esta divergencia es también reveladora al menos de las diferentes problemáticas presentes en la determinación del origen del poder político y de la función dada al poder legislativo del que se puede dar cuenta aunque sea recurriendo: 1.º) a acuerdos contractuales, 2.º) a formas naturales de cooperación, 3.º) a procesos conflictivos que parecen asegurar el fundamento histórico del poder de Estado sobre la fuerza. Para Maquiavelo, se trata de restituir a sí mismo la política produciendo las condiciones de su alejamiento de lo teológico-político e inscribiéndolo en una dialéctica histórica de la *virtù* y de la fortuna en la que se revela decisiva la articulación entre libertad y necesidad. La perspectiva de Suárez se formula en un marco antro-po-teológico fiel a la herencia aristotélica según la cual el hombre es un animal político; en esta representación del mundo, le interesa actualizar, conforme a la lógica de un devenir jurídico de la humanidad, tanto la génesis ético-política del Estado, como su finalidad, el bien común por la paz social⁴ y la justicia.

En este encuentro —inesperado en relación a la hostilidad y con el rechazo suscitado por la descomposición de lo teológico-político iniciado por Maquiavelo, y, sin embargo, a su vez esperado, ya que ninguna teoría política puede, en pleno Renacimiento, hacer caso omiso de la revolución maquiavélica— se impone al teórico político un desafío intelectual: conciliar una problemática técnica del fin y de los medios en la constitución y la preservación del poder de Estado con una problemática moral de la libertad y de la responsabilidad requerida en la afirmación de una legitimación de un poder político conforme a los principios de una antropología teológica.

³ “Notre argumentation antérieure doit s’appliquer y compris à l’état d’innocence car il ne repose ni sur le péché, ni sur un désordre quelconque, mais sur la condition naturelle de l’homme. Cette dernière consiste dans le fait pour l’homme d’être un animal social et d’exiger par nature une forme de vie communautaire devant nécessairement être régie par un pouvoir politique” (Suárez, 1856-1877, p. 179).

⁴ Conforme a la fórmula emblemática de San Agustín, “La paix de toutes choses, c’est la tranquillité de l’ordre. L’ordre, c’est cette disposition qui, suivant la parité ou la disparité des choses, assigne à chacune sa place” (1994, p. 121).

1. Moral y política: ¿Fin de la cuestión interminable de su dualidad?

Para Suárez es preciso, en la teoría de la constitución de la sociedad política, determinar en qué condiciones la ley civil, conforme a la naturaleza del hombre, puede delimitar legítimamente la esfera de lo que debe ser pedido o prohibido. La ley civil, “regla de la acción” (Suárez, 1856-1877, p. 226), tiene por objeto los actos humanos, clasificados de tres: buenos, malos o indiferentes. Se nos imponen, consecuentemente, según su extrema diversidad expresada por la multiplicidad de tipos de vicios y de virtudes, sus implicaciones internas o externas, su relación a la temporalidad, su carácter ordinario o excepcional (p. 215). Si la moral reenvía a la práctica contemplada desde el punto de vista de su interioridad, la legalidad implica la dimensión externa de una práctica y únicamente parece remitirse a la libertad en su uso exterior⁵. Existiría, sin embargo, en el terreno de la práctica una diferencia que posiblemente nos llevaría a una dualidad entre la moralidad de una acción cuyo valor residiría en su principio interior y su legalidad que se identificaría con una conformidad externa a los principios racionales (p. 222, 1)⁶.

A partir de este punto de partida, Suárez extrae dos orientaciones centrales decisivas. Estas no están exentas de consecuencias en lo que concierne la relación que implican entre la teoría y la práctica o la tesis de la fundación del poder político que ahí se presenta. En efecto, la primera perspectiva —que corresponde a las doctrinas de las políticas actuales (p. 215, 2)— provoca que el poder político y el derecho civil estén sujetos a los imperativos del Estado, tanto en lo que concierne a su conservación, como a su extensión. La guerra, en este horizonte, se identifica históricamente con la

situación política de los Estados que tienden a aumentar indefinidamente su poder de influencia, una vez que se ha instaurado la paz dentro del o con el fin de silenciar oportunamente una amenaza que se cierne sobre su propio poder. El origen del Estado a partir de la historia política solo puede buscarse en la necesidad y la fuerza. En efecto, con tiempo, los hombres reconocen la necesidad, a fin de mantener y de proteger la asociación que crearon, de darse leyes y de disponer de normas susceptibles de garantizar que toda práctica contraria a los intereses de la comunidad será castigada; desde ahí se explica el origen de la justicia. El establecimiento de las leyes solo se concibe a partir de la consideración de los hechos, así como de la constatación que se impone cualquier espíritu razonable según la cual el futuro está marcado por la incertidumbre, como lo recordaba Tácito (1990a, p. 517)⁷.

Por lo tanto, la materia de la ley se identifica con este objetivo. Este último no está exento de consecuencias ya que la ley ordena bien las acciones conforme con los principios de la moralidad, bien las acciones cuya moralidad permanece “ficticia o aparente” (Suárez, 1856-1877, p. 215, 1), y en las que la injusticia, si es necesaria como medio de las exigencias de la razón de Estado, no será rechazada. Para Suárez, esta es la tesis que encarna Maquiavelo según lo cual, por una parte, la política es deudora de la fortuna en tanto que el conjunto de fuerzas brutas que impulsan el curso de los acontecimientos y, por otra parte, de la acción humana que se esfuerza por dominar la fortuna con los medios que le son dados. Según Suárez, desde esta perspectiva, no habiendo otra posibilidad para asegurar la perennidad

⁵ “L’acte humain est uniquement ce qui peut être objet immédiat de la loi”. Y 2: “La loi spécifiquement humaine ne peut ordonner directement et par elle-même un acte purement interne”.

⁶ “Les lois humaines peuvent établir le juste milieu pour les actes humains” (p. 221).

⁷ Todavía más: “Les droits diminuaient chaque fois que s’accroissait la puissance, et il ne fallait pas recourir à l’autorité lorsqu’il était possible de recourir aux lois” (p. 517).

del Estado, se puede pervertir la racionalidad política. En efecto, esto supone decir que no podría haber ejercicio y preservación del poder, para cualquier gobernante, si se sujetara a las leyes de la virtud (p. 215, 1).

La doctrina de las políticas contemporáneas, confirmada por el *tacitismo*⁹ (sin que este último pueda ser identificado sin embargo con las posiciones de Maquiavelo¹⁰), afirma que la única moral realista se identifica con una moral fundada en la habilidad en la utilización de la combinación de las relaciones de fuerza. En efecto, el *tacitismo* político se presenta paradójicamente como un sustituto realista a las posiciones de Maquiavelo (para quien la referencia histórica principal es Tito Livio) engendrando una relación con la práctica política que no pretende emanciparse radicalmente de la moral y de la religión. La prudencia política tiene como función, bajo esta perspectiva, de manera análoga a Maquiavelo, poner la astucia al servicio de la fuerza para producir un discurso realista sobre el presente basado principalmente en las referencias al historiador romano Tácito. El *tacitismo* profundiza, en la prolongación de la revolución maquiavélica, la dualidad entre la concepción de una política pragmática y la de una moral cristiana de la política que —confrontada con la lógica de la razón de Estado, con el cisma religioso y con los conflictos entre los Estados— pone por delante los principios de la justicia y del catolicismo como normas directoras de la unidad europea y, como objetivo, la restauración de la paz. Es propio del *tacitismo* efectuar una reducción de la teoría política a las reglas generales de la acción, de “hacerse hacer” y de principios lógicos sacados del conocimiento y de la experiencia histórica para los que los *Anales* de Tácito constituyen un referente emblemático. En política, focalizarse en la eficacia supone, a fin de cuentas,

identificarla con una práctica teórica, con una técnica gubernamental que pretende adquirir su independencia frente a un orden de valores o de principios que no se articula necesaria y directamente con una exigencia de conquista y de ejercicio del poder. En esta perspectiva, la utilidad común se identifica con la razón de Estado. Por consiguiente, el fundamento legítimo de las virtudes morales reside en el hecho de que constituyan los medios para la organización efectiva del bien vivir juntos.

Para Suárez, el resultado es, tanto en Maquiavelo como en el *tacitismo*, una moral ficticia o de circunstancia, al servicio de los intereses del soberano que logra el uso de la fuerza mediante la astucia confiriendo así los medios para legalizar los abusos de autoridad mediante los cuales el gobernante aumenta su poder. Así, quien ejerce la política adopta un camino que consiste en poner en marcha las técnicas más eficaces de dominación para justificar a *posteriori* las prácticas que descansan en el uso de la fuerza¹¹. La voluntad común requerida para que la sociedad civil constituya una totalidad estable reenvía a un problema que encuentra su solución solo en el uso de la fuerza presentada como la única causa susceptible de devolver la unidad al conjunto de las voluntades particulares.

Se trastoca el fundamento tradicional del derecho, ya que su origen no reside en la razón, sino en los hechos, a saber, en la limitación ejercida por la fuerza. El derecho no es sino la máscara de la institucionalización de la fuerza en un establecimiento político gobernado por las leyes, es decir en un derecho positivo que se efectúa según un doble movimiento: por una parte, el abuso de autoridad inicial (el de los más fuertes que acaparan el poder) se perpetúa bajo la apariencia del derecho;

⁸ “Certaines lois civiles peuvent avaliser cette erreur, occasionnellement, en protégeant et en encourageant des actes manifestement mauvais pour des raisons d’utilité politique” (Suárez, 1856-1877, p. 215, 1).

⁹ Podemos caracterizar brevemente el *tacitismo* como un movimiento político de corte europeo basado en los comentarios de la obra de Tácito y sus traducciones; los primeros representantes de esta orientación son Charles Paschal (1581), Hannibal Scoto (1594), Scipion Ammirato, Trajan Boccalini. En España, entre las figuras predominantes del movimiento, encontramos a Baltazar Alamos de Barrientos, Jerónimo Zeballo y Antonio de Herrera. El *tacitismo* se identifica a una tendencia política pragmática ordenada al éxito en el gobierno; su finalidad es la siguiente: sacar a la monarquía de la crisis militar y económica en la que está inmersa en el siglo XVI.

¹⁰ Sobre ese problema específico, ver: Toffanin, G. (1921). *Machiavelli e il “Tacitismo”*. La “Politica storica” al tempo de la Contrariforma, Padova, (reed. 1972) Napoli: Guida; Ed. Luce, T. J. & Woodman, A. J. (ed.) (1993). *Tacitus and the Tacitean tradition*, Princeton: N.J.; Etter, E.L. (1966). *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16 und 17 Jahrhunderts*, Basel-Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn; B. Antón Martínez, B. (1991). *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid.

¹¹ “La paix et la concorde servent les vaincus, pour les vainqueurs, elles ne sont qu’un beau geste” (Tacite, 1990b, p. 275).

por otra parte, con el establecimiento de las leyes, la fuerza queda regulada en lo sucesivo y, por así decirlo, domesticada. Por consiguiente, tanto para Maquiavelo como para el tacitismo, el derecho es posterior al uso de la fuerza, teniendo en cuenta que es necesario constituir un pueblo partiendo de voluntades particulares que, por naturaleza, se oponen entre sí en lugar de unirse, porque, como recuerda Tácito: “[...] En medio de los disturbios y de la discordia, son los más malos quienes tienen más fuerza, mientras que la paz y el orden descansan en las conductas honradas” (1990, pp. 286-287). Para Suárez, no podemos esperar que un Estado, que necesariamente sitúa su comienzo en la fuerza y que se reduce a ella, se desarrolle dirigido por los principios de libertad. Quien ejerce la política solo puede darse como modelo de su práctica el curso de los acontecimientos históricos cuya comprensión se limita a constatar el antagonismo natural de las pasiones y de los egoísmos y que, por eso mismo, hacen problemática la función de la libertad en la planificación de las relaciones entre los hombres.

Para Maquiavelo, hay que suponer la existencia de hombres malvados¹², precisamente a causa del carácter desmesurado de sus deseos y de la imposibilidad que ello conlleva de conseguir una satisfacción perenne. Por consiguiente, no pueden ser naturalmente llevados hacia la vida social y política, que requiere el reconocimiento del deseo del otro como límite a su propio deseo. Sin embargo, lo que amenaza la existencia entre los hombres

es también lo que la hace posible. Si los hombres solo cumplen el bien obligados¹³, debemos, pues, tener en cuenta que “la pobreza y la necesidad hacen que los hombres sean laboriosos y que las leyes originen a la gente del bien” (p. 389). Esta naturalidad del mal se articula históricamente en Maquiavelo con la posibilidad para los hombres de volverse relativamente buenos bajo el imperio de la necesidad. El peso de esta última, indisociable de la dinámica de los deseos egoístas, utiliza las pasiones destructoras contra sí mismas, permitiendo así tender hacia lo que es bueno para los hombres. La necesidad, esa fuerza más fuerte que la fuerza humana, orienta el egoísmo individual hacia un saludable egoísmo colectivo, el patriotismo. Al hacer los egoísmos intolerables por su exasperación, asegura su superación dialéctica y se impone como el medio del que se sirve la naturaleza para hacer inevitable la concordia; tal medio es desviado por la práctica política a su provecho que lo hace instrumento de su dominación. Ya que “la bondad es impotente, la fortuna inconstante, la maldad insaciable” (p.685), la única moral requerida para el ejercicio político, es la que determina las reglas de la habilidad para el uso de la necesidad natural. La política elabora por sí misma una moral al servicio del interés de los gobernantes que implica una complementariedad del uso de la fuerza con la utilización de la astucia; tal es la condición de posibilidad de la legalización instrumental de los abusos de autoridad mediante los cuales el Príncipe aumenta su poder.

¹² “Tous les écrivains qui se sont occupés de politique (et l'histoire est remplie d'exemples qui les appuient) s'accordent à dire que quiconque veut fonder un Etat et lui donner des lois doit supposer d'avance les hommes méchants” (*Le prince*, 1952, pp. 388-389).

¹³ “...les hommes ne font le bien que forcément; mais dès qu'ils ont le choix et la liberté de commettre le mal avec impunité, ils ne manquent de porter partout la turbulence et le désordre” (p. 389).

2. Moralidad social y poder político: significado de su acuerdo en su finalidad

Para Suárez, es una tesis que “es absolutamente falsa y errónea” (Suárez, 1856-1877, 216, 4). El examen de la finalidad de las leyes civiles en la constitución de la sociedad no puede tener otro objeto sino: 1º) lo que es justo y bueno respecto al hombre, y 2.º) prohibir lo que representa un mal o abstenerse de pedirlo (2014, pp. 214-215, 4). Esto requiere tener en cuenta la diferencia que no se obvia entre un poder de derecho y un poder de hecho. Conforme a la herencia agustiniana¹⁴, hay que reafirmar que una ley injusta e inmoral no podría identificarse con una ley. La inmoralidad no puede constituir un objeto posible y legítimo para la ley civil¹⁵, a partir del momento en que este último toma su razón de ser de su conformidad con la ley natural. Esta última se identifica con una ley ética. Su principio, la luz de la razón natural, expresa la condición suprema de la moralidad, ya que tiene la posibilidad de determinar lo que es adecuado a la naturaleza humana. Es lo visible en el texto escrito invisible lo que constituye la naturaleza humana; da testimonio en la inmanencia, de la interioridad de la conformidad o no conformidad, al dictado de la recta razón. Así, prohíbe todo lo que es malo en sí y manifiesta el conjunto de los principios de la moral a los que conviene obedecer conforme a la razón natural.

La ley civil supone, sin embargo, una extensión distinta debida a su aplicación histórica (Suárez, 1856-1877, p. 219, 12). En efecto, ella constituye respecto a la práctica política que implica, el único medio del que disponen los hombres para regular las relaciones entre sí, forzando a los individuos determinados originalmente a buscar su interés particular, a dirigirse progresivamente hacia el bien común (Suárez, 1856-1877, p. 217-218, 7). La

conformidad con esto último representa el fundamento de la legitimidad de la ley civil¹⁶.

Tal como lo recordaba Ulpiano, frecuentemente citado por Suárez (1856-1877, p.218, 7), pertenece a la ley “separar lo justo de lo injusto, discernir lo lícito de lo ilícito, esperando devolver los bienes a los ciudadanos” (Ulpian, Digeste, I, I, 1); esto confirma los preceptos del derecho: “vivir honestamente, no perjudicar al prójimo y dar a cada uno lo que le pertenece” (Digeste, I, I, 10). La ley humana, por medio de la justicia legal, proporciona al bien común un valor transindividual que, por su universalidad, sobrepasa la pura suma de los bienes particulares. Da por sí misma una efectividad política al poder moral que manifiesta¹⁷, la prosperidad de la comunidad política solo puede esperarse en y por la preservación de las virtudes morales; tal es el caso de la justicia que tiene implicaciones políticas a partir del momento en que se pone en práctica por la disposición a ser y actuar con otro conforme a la búsqueda del bien común. En política, las virtudes morales requieren la prudencia que no puede producir sus efectos según la rectitud y a la moralidad, sin estar relacionadas con las virtudes morales de la voluntad. Las leyes que prohíben y castigan los vicios contrarios a la naturaleza incitándolos a la mesura y a la moderación (en la relación al otro y a sí mismo) tienen por objeto las virtudes, implicando el ejercicio de la prudencia. Así, la justicia no puede observarse si no está acompañada, por ejemplo, de una represión de los excesos y, con el fin de abstenerse de la injusticia, es también necesario recurrir a la mansedumbre, a la sabiduría o a la firmeza de espíritu. Tales virtudes son necesarias para la moralidad social cuya justicia manifiesta el cumplimiento y participan

¹⁴ “...car, selon moi, une loi qui ne serait pas juste, ne serait pas une loi” (Saint Augustin, 1993, p. 115).

¹⁵ “La loi civile, à condition d’être promulguée avec prudence, non seulement ne doit pas ordonner ce qui est mal mais ne pas non plus créer un danger moral de péché” (Suárez, 1856-1877, p. 217, 6).

¹⁶ “... La loi doit exister en raison du bien commun” (Suárez, 2003, p. 188).

¹⁷ “...Le pouvoir législatif de l’Etat ne peut parvenir à sa fin propre si son objet n’est pas étendu à l’ensemble des vertus” (Suárez, 1856-1877, p.218, 8).

en el buen gobierno del Estado como lo explicaban Aristóteles (*Ethique à Nicomaque*, V, I, 1129 b 14-24), y Tomás de Aquino (*Somme théologique* Ia-IIae, Q. 96, art. 3.). Suárez concluye que las leyes civiles, sin ordenar de manera general que hay que poner en práctica tales virtudes, están legitimadas para imponer el modo para cumplirlas, así como las normas que las hacen efectivas. Es, precisamente, en el sentido que las virtudes son parte activa de la ley humana.

Sin embargo, no se puede poner entre paréntesis el hecho de que la ley humana está sujeta al imperativo de la moderación y que esta le pertenezca, si no quiere caer en la contradicción de referirse a lo que es moralmente posible para la mayor parte de los miembros de la comunidad; en ningún caso, es posible avanzar que la ley humana debería ordenar los actos del conjunto de las virtudes para cumplir el fin de la ley humana. Para Suárez, esta restricción debe permitir aclarar los límites propios del ejercicio del poder. La moralidad social buscada por Suárez (1856-1877, p. 219, 12) no pretende hacer del conjunto de las virtudes (discreción, templanza, pudor) el objeto de aplicación de las leyes civiles, lo que solo podría conducir a una dualidad entre la moral y la política, así como a un desconocimiento de la distinción necesaria entre espacio privado y espacio público. Hay unos vicios como la fornicación, la maledicencia, la gula o la prodigalidad que no constituyen un perjuicio superior para la comunidad. Por consiguiente, teniendo en cuenta que es inconcebible evitar todo vicio, hay que decir que la ley deberá ajustarse a la comunidad humana tomando nota de la condición natural del hombre, es decir, reconociendo su imposibilidad de prohibir todos los vicios. En caso contrario, el poder de obligación del Estado caería en la ilusión de exceder los datos de la condición humana o de pensar que lo que deberían ser los hombres moralmente, debe ser la medida y la condición de la organización política. Pertenece a la ley

civil participar en la mejora moral de los hombres sin pretender hacerlos absolutamente buenos, así como lo entiende la esfera privada de la moral¹⁸.

La ley civil no posee el poder de liberar totalmente a los hombres de los vicios. Solo puede contribuir a ello, sabiendo que nunca lo conseguirá del todo. Pese a esto, según Suárez, todo acto virtuoso necesario para el cumplimiento de la ley podrá constituirse como materia de la misma. De esto resulta una regla de gobierno político: la finalidad de la ley civil consiste en prohibir los vicios que pueden engendrar un perjuicio para la comunidad y cuando esto es posible, teniendo en cuenta lo que son los hombres, de prohibirlos y de castigarlos con vistas a una utilidad moral para la comunidad.

Sin embargo, si tales vicios no inducen un riesgo para la paz social y la libertad común, y si se teme que su castigo engendre males superiores a los que crean tales vicios, entonces la sabiduría política requiere, conforme a una máxima simple de la prudencia (que debe guiar al legislador), que las leyes deben tolerar estos vicios. No solo la moralidad social, en Suárez, pretende producir un acuerdo entre la finalidad moral y política sin renunciar a la exigencia de la prudencia y de la eficacia, sino que reafirma, contra el ejercicio político, la necesidad de lo que se podría llamar según Kant “una política moral” (1975, p. 59), susceptible de determinar una prudencia política adecuada a la moral comprendida civilmente como una teoría de la ley y del derecho. Contra Maquiavelo, no se trata tanto de una prudencia que hace de la astucia la herramienta de la fuerza, cuanto, más bien, de la prudencia, como puesta en práctica de la ley natural, y el respeto de la ley natural que descansa en ambas propiedades universales del hombre, la libertad y la razón. Conforme a estos valores, la política moral deberá hacer derivar la instauración de un estado de paz.

¹⁸ “...Le pouvoir législatif humain est uniquement ordonné à la paix sociale morale et civique de la communauté humaine. (...) Et aucune raison ne commande que la communauté humaine puisse autoriser directement et immédiatement un pouvoir sur les actes purement internes puisqu'ils restent intégralement extérieurs à sa connaissance et, par là même, également extérieurs à sa juridiction” (Suárez, 1856-1877, p. 223, 3).

3. Filosofía de la historia y libertad humana

En este sentido, la política como práctica legisladora que actúa en la historia, no puede tener otro fin para Suárez que la humanidad del hombre en tanto que razón y libertad. La ley civil tiene precisamente por función, por la mediación de la justicia legal, fundar la adecuación de la moral social y de lo político en su finalidad. Establece que los fines de la política no podrían ser externos a la moral social sin amenazar el cumplimiento histórico del género humano. Las máximas de quien ejerce la política no pueden conducir, para Suárez, sino a una negación de la moral social. Ellas llevan 1.º) a la invención de la moral más propicia para la política. Engendran 2.º) la práctica de una teoría de la prudencia profundamente inmoral que descansa en la tesis de una perversión infranqueable de la naturaleza humana¹⁹. Vemos aquí cómo se produce una cierta distanciamiento entre la teoría y la práctica, distanciamiento que tiene su origen en las tendencias desordenadas del hombre, como el egoísmo y la codicia. Esa debilidad y corrupción de la naturaleza son pensadas como obstáculos infranqueables para alcanzar el triunfo de los principios de la razón y de la libertad sobre las pasiones. El postulado promovido por Maquiavelo consiste —según Suárez— en basarse en que la naturaleza humana prohíbe el cumplimiento de la ley y del derecho como reglas racionales de la práctica. Esta orientación no queda exenta de consecuencias en cuanto a la inflexión inducida sobre la historia de la política, y dificulta la idea de una progresión hacia lo mejor por la persistencia perenne de la transgresión del derecho que esta implica.

Si miramos con atención la concepción de la historia defendida por Maquiavelo y por Suárez, podemos observar una divergencia esencial. Para que se explicita esta divergencia es necesario determinar el significado que atribuyen ambos autores a la condición humana. Para Maquiavelo, como para Suárez, resulta que la fuerza

de la ley contribuye en el tiempo a hacer que las pasiones engendren su propia superación y a transformar lo que amenaza la existencia de las comunidades políticas en aquello que las haga igualmente posibles. No hay otra solución para la condición humana que la existencia política. La constatación del enfrentamiento pasional debe también articularse con el reconocimiento de la formación histórica de los Estados y de su eventual prosperidad.

Sin embargo, el significado y el contenido que se atribuyen a esta condición humana no sabrían disimular la divergencia de fondo que indica, desde el principio, la desviación que existe entre ambos autores, y cuyas implicaciones se revelan decisivas en cuanto al pensamiento histórico y sus cuestiones. Para Maquiavelo, las costumbres y las leyes que el ejercicio del poder no puede dejar de introducir, con el fin de asegurar la fundación del Estado e inscribir al gobierno en lo perenne, llevan progresivamente a los hombres de su estado inicial de brutalidad e inmoralidad a una situación política y tendente hacia lo moral, mediante un progreso que contradice su naturaleza. En este sentido —contrariamente a Suárez que se inscribe en una perspectiva antro-po-teológica, articulando en la historia natura y sobrenatura—, el modo de ser político constituye para Maquiavelo el fin infranqueable de la condición humana. Por una parte, ambos autores coinciden en su crítica de la utopía y de la ilusión de considerar a los hombres tales y como deberían ser; por otra parte, sin embargo, para Maquiavelo, comprender la política como fin infranqueable, declinando toda sociabilidad natural que descansa por añadidura en un principio que excede la existencia política, supone reconocer que la realización de un mundo que sea viable y no del mejor posible, equivale precisamente a lo que el mundo puede tener de mejor para los hombres²⁰. La política confirma el carácter

¹⁹ Las máximas de la práctica de la política son resumidas por Kant así: *Fac et excusa; Sifecisti, nega; Divide et impera* (1975, pp. 63-64).

²⁰ "Plusieurs se sont imaginés des Républiques et des Principautés qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies. Mais il y a si loin de la sorte qu'on vit à celle selon laquelle on devrait vivre, que celui qui laissera ce qui se fait pour cela qui se devrait faire, il apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver" (*Le prince*, 1952, p. 335).

indefinidamente maleable del hombre, como lo prueba la acción efectiva de las leyes y de las instituciones. En ello se manifiesta el poder humano de desligarse, en los límites que son los suyos, de los fines naturales, para realizar su influencia sobre la naturaleza mediante las técnicas y las ciencias; la política traduce con otro nombre posible la construcción de un espacio humano que expresa el progreso de su poder en cuanto se dio cuenta de que “la acción descubre oportunidades que la inacción habría dejado ocultas” (*Histoires florentines*, 1952, p. 1245).

La cuestión de la fundación de la sociedad civil exige también, tanto para Maquiavelo como para Suárez, referirse a lo que puede ser una situación presocial y prepolítica. Ahora bien, ¿qué le pasa a Maquiavelo (quien niega la tesis de la sociabilidad natural del hombre) cuando somos reenviados a una instancia previa al estado específicamente social? Los hombres están sometidos a la inseguridad y su existencia es la de los brutos, tal es esta construcción teórica precisamente destinada a recordar que este origen solo puede ser apolítico y amoral. Los hombres confrontados con la dispersión y con el aislamiento, alienados por la pobreza y el hambre, abandonados a la inseguridad provocada por los desastres naturales, sometidos a la necesidad, viven en el terror y se asemejan a seres desprovistos de razón. La constatación de la necesidad se acompaña de la exclusión de toda finalidad, de toda cosmología teleológica, la lucha contra la necesidad se vincula a la búsqueda de la seguridad que constituye, al principio, la única respuesta posible ante la indigencia deshumanizante.

Esta condición miserable en la que la desgracia domina, mueve a los hombres por una necesidad natural a constituir sociedades para conservar la existencia y lograr sobrevivir. Por esto mismo, la política al crear las condiciones de seguridad, se impone efectivamente

como un momento insalvable de la condición humana en el que lo que se impone por necesidad contribuye al advenimiento de una liberación. Sin embargo, esta última no podría ocultar la emergencia de otro orden de necesidad, el de la necesidad social que implicaría un poder coercitivo ejercido por las leyes y las instituciones a partir del cual la pacificación entre los hombres, siempre precaria, abre un camino a la expresión del deseo ilimitado de posesión manifestado por la ambición y el deseo de gloria. Solo la inmoralidad, que acompaña inevitablemente el ejercicio del poder, hará posible una moralización de los individuos confirmada progresivamente por la costumbre, permitiendo por ella misma integrar la ventaja que existe al ser menos malo. Por lo tanto, podríamos decir que, para Maquiavelo, la humanidad ha sido liberada menos de la servidumbre, que por la servidumbre.

De lo señalado resulta una teoría de la historia política. Por una parte, el curso de los fenómenos de la naturaleza y de los acontecimientos humanos se revela inmutable. De las reiteraciones cosmológicas se hace eco el carácter intangible de los males y de las pasiones humanas²¹. Luego, si este mundo se impone en su inmutabilidad, ¿cómo se puede concebir su transformación? Sin embargo, hay que tomar nota de tal inmutabilidad para hacer inteligible el curso de la historia²². Por otra parte, la historia humana como la cosmología, atestiguan que: 1.º) todo está sometido a un flujo perpetuo en el que lo que no pasa nunca es precisamente el paso y 2.º) la inestabilidad nos confronta con una necesidad imprevisible. Hagamos lo que hagamos, la regla inmutable de la temporalidad histórica, es que las circunstancias y los hombres cambian, que lo único previsible es que existirá lo imprevisible. Consecuentemente, solo podría haber una vía para conseguir la eficacia de la acción: considerar los hechos teniendo en cuenta que el razonamiento no igualaría a la autoridad todopoderosa de los hechos (Machiavel, *Discours*, s.f. pp. 590-593). Para que la historia sea fuente de comprensión de la

²¹ Machiavelo dice en *Discours sur la première décade de Tite Live* (s.f., pp. 510-511): “En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j’estime que le monde demeure dans le même état où il a été de tout temps; qu’il y a toujours la même somme de bien, la même somme de mal; mais que ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées”. Y en *L’âne d’or*, Chant V, p. 69 (s.f.): “On a vu, on voit et l’on verra toujours le mal succéder au bien et le bien remplacer le mal, et toujours l’un sera la cause de l’autre”.

²² “L’effet le plus ordinaire des révolutions que subissent les empires est de les faire passer de l’ordre au désordre, pour les ramener ensuite à l’ordre” (*Histoires florentines*, 1952, p. 1169).

política, debería poder servir de sus lecciones y, por consiguiente, establecer analogías entre el presente y el pasado²³. La práctica política es indisoluble del estudio y de la comprensión de la historia de las que se sirve.

Solo la teoría cíclica de la historia defendida por Polibio (1977, VI, 3-10)²⁴, debe permitir para Maquiavelo una *Aufhebung*²⁵ de la contradicción, es decir del reconocimiento de la legitimidad de una inmutabilidad universal, que es, no obstante, compatible con la producción de la inteligibilidad de la inestabilidad de un devenir incesante. Metafóricamente, es necesario invocar la rueda del tiempo en vez de la flecha del tiempo como en Suárez. El fin inmanente de lo político no es solo la conservación del poder sino un combate perpetuo contra la inestabilidad de lo que es terrestre, el devenir de las cosas contingentes que constituyen la contrapartida de la inmutabilidad de la naturaleza humana y de la reiteración de los ciclos, el nacimiento, el apogeo, la corrupción y la destrucción de las sociedades. La experiencia histórica de lo político conduce a no establecer una diferencia radical entre el presente o el futuro y el pasado, de modo que se vuelva a investigar las regularidades y las reiteradas fuentes de inteligibilidad de los acontecimientos y a excluir la idea de un progreso.

La génesis ético-política del Estado y su finalidad histórica implican en Suárez, en su confrontación con Maquiavelo, la imposibilidad de acogerse a los únicos testimonios de los hechos en la historia; para Suárez ya no es pertinente considerar que la experiencia de estos últimos no basta para producir la inteligibilidad y la inferencia según la cual si se quiere percibir lo que debe ser, se debería considerar lo que ha sido. A fin de emanciparse de la consideración empírica de la historia como el flujo perpetuo de cosas que pasan, conviene contemplar un perfeccionamiento de la civilización como esquema posible de un devenir racional de la coacción, reduciendo esta última a anomalías de la fortuna, en

Maquiavelo. En cierta manera, conviene para Suárez tomar nota del silencio de la historia tanto más cuando se contempla la idea de un perfeccionamiento del que no se puede esperar una prueba de la existencia o de la no existencia. En efecto, el espíritu humano no puede ir más allá del encadenamiento de las causas y de los efectos una vez que ha reconstituido el curso de los acontecimientos. Sin embargo, es concebible el hecho de encontrar indicios de tal existencia. Si se considera el estado de naturaleza bajo esta perspectiva, este tiene como función presentar la condición natural del hombre como una condición inevitablemente social, lo que supone una ontología antropológica de la política que precisamente recusaba Maquiavelo invocando el azar como Epicuro.

Para Suárez, históricamente, el Estado es la actualización de esta condición natural. Traduce la orientación teleológica de la naturaleza humana. Sin embargo, la dimensión naturalmente social del hombre no induce a poner entre paréntesis la voluntad humana contemplada como causa secundaria en el proceso de génesis del Estado. La función del estado de naturaleza no consiste, bajo esta perspectiva, en expresar un estado prepolítico, sino más bien en manifestar la realidad inmanente de la creación social: la imperfección y el carácter finito de la criatura como ente racional. Este carácter requiere necesariamente al otro para realizarse en su humanidad. Así, la sociabilidad constituye el fondo originario de toda manifestación de la naturaleza humana. Como esta, esta es la que se impone al hombre y no resulta de una decisión simple. De hecho, la condición natural de los hombres los lleva a vivir en sociedad y a instaurar un Estado. Esta necesidad fundadora es a su vez el punto de partida de un espacio de libertad y de acuerdo entre los hombres. Según Suárez, el acuerdo y el artificio en la comunidad política provocan el prolongamiento del dato irreductible de la naturaleza humana. Lo último nos recuerda que solo hay comunidad política organizada,

²³ "...il est facile par une étude exacte et bien réfléchie du passé, de prévoir dans une république ce qui doit arriver, et alors il faut ou se servir des moyens mis en usage par les anciens..." (Machiavel, 1952, p. 467).

²⁴ El autor describe un ciclo histórico de seis fases por el cual pasamos de la monarquía a la tiranía, y de esta a la aristocracia. Ahora bien, una vez que se corrompe la aristocracia se da paso a la oligarquía; y es entonces cuando adviene la democracia, cuyo objeto es remediar la oligarquía, pero que se hunde y degenera, ya en una sexta fase, en la forma de gobierno más perjudicial, a saber, la oclocracia, donde no queda más que esperar la llegada del hombre providencial, o sea, del que será capaz de restablecer la monarquía.

²⁵ "Il n'a point été donné aux choses humaines de s'arrêter à un point fixe lorsqu'elles sont parvenues à leur plus haute perfection ; ne pouvant plus s'élever, elles descendent" (Machiavel, 1952, p. 1169).

y que la condición de posibilidad de esta organización reside en el poder político. Tal poder es inmanente a la naturaleza humana, lo que quiere decir que si su origen es independiente de la voluntad humana, su ejercicio permanece dependiente.

La génesis del Estado revela históricamente que cada cuerpo político tiende a convertirse por sí mismo en una sociedad universal que suplanta las formas de comunidades primitivas que se encontraban materialmente en el origen. Desde el punto de vista intraestatal, se ha establecido que la legitimidad moral de los actos de obediencia civil es indisociable de la búsqueda del bien común. El deber generalizado de la subordinación a las leyes del Estado existe en virtud de este ordenamiento al bien común. Este último aparece históricamente como el resultado de los valores y de las condiciones sociales cuyo cumplimiento crea la matriz de una situación de paz, de justicia y de prosperidad públicas. De todo esto resulta que, temporalmente, el bien común circunscribe la autonomía de la política. Este bien manifiesta históricamente la realización material y espiritual propia de cada Estado y constituye una referencia también propia de la esfera política. Se encarna en el derecho a la verdad, a la cultura, a la libertad, a la religión, a la prosperidad y a la paz. Los derechos naturales realizados históricamente en el Estado que representan el primer momento de este bien común identificado al bien de las personas, definidas como seres libres.

El devenir de los Estados revela también una dinámica de la paz históricamente tensa entre el orden natural y la institucionalización del poder. En este sentido, el orden de la paz se revela indisociable de un ordenamiento jurídico. Incluye en su fundamento y su devenir los derechos de la persona, del Estado y de la comunidad internacional, las condiciones de posibilidad del avance de las naciones. Las relaciones económicas, la búsqueda de la equidad en la política fiscal, constituyen por ejemplo un elemento determinante en la efectividad de tal devenir.

Si primitivamente el Estado fue el producto de puras relaciones de fuerza, implicando por ello una inestabilidad propia de la reversibilidad de estas mismas relaciones,

la transición de esta precariedad hacia el ejercicio estable de un poder que descansa en la autoridad legítima del derecho natural es el indicio de un progreso. Históricamente, pero también ontológicamente, cada Estado es una parte del todo en devenir que representa el género humano. En este sentido, una sociedad universal de los Estados que se impone a los Estados, constituye una necesidad moral. Esta última implica la exigencia de ayuda mutua y de referencia al bien común universal. En conformidad con esta perspectiva, será legítimo evocar una sociedad de naciones y un derecho internacional. Tal sociedad es regida por el derecho de gentes, derecho positivo de origen esencialmente consuetudinario que gobierna soberanamente las relaciones entre naciones (Suárez, 2003, p. 627, 9).

La creación del Estado es de derecho natural; se efectúa en la historia que aparece al principio de forma ininteligible porque presenta una intrincación confusa de acontecimientos. Sin embargo, si la historia constituye un misterio, ¿eso provoca que le sea imposible al discernir en ella una evolución general o momentos de un devenir orientado? Esta creación del Estado como persona moral soberana (que depende, sin embargo, de otros Estados) revela en su plan y su necesidad, perspectivas de la sabiduría divina. Esto supone reconocer que el orden humano que regula su existencia colectiva en el corazón de las repúblicas y de las naciones recoge el orden de Dios. Este último no anula el ejercicio libre de la voluntad humana en la historia, implicando por ello que la acción política encuentre su referencia en la acción providencial. Esta debe fundar la idea de la unidad de la historia y de su desarrollo teleológico garantizando la tesis de la perfección escatológica (Suárez, 1856-1877, p. 211-212, 3). El Estado se inscribe en una historia en la que cumple la función que le es asignada por la providencia divina que hace que los soberanos se ajusten a designios que les sobrepasan.

El cosmopolitismo suareziano traduce, por la mediación del derecho de gentes, el derecho al devenir jurídico de las naciones, así como un derecho a un modo de gobierno que hace la conformidad con el derecho natural la razón de ser del Estado. Históricamente, las naciones deben atribuirse de modo recíproco el derecho a existir

allí donde están establecidas y, por eso, se reconocen como entidades separadas de un mundo común al género humano. La exigencia cosmopolítica lleva en sí el advenimiento de una unidad humana conforme a su finalidad originaria, la que la providencia pudo manifestar. En este sentido, el derecho de gentes exige, en la perspectiva suareziana, encargarse del inacabamiento del género humano, a saber, la irreductibilidad del ser del hombre a su ser empírico, su finitud significada por su impotencia actual para realizar lo que no es y lo que solo verdaderamente puede definirlo, su destino racional y moral. Con el derecho de gentes, la humanidad aparece como siendo su propio futuro: tiene el deber de contribuir a la construcción del devenir de las generaciones futuras.

A fin de cuentas, a partir del momento en que, desde el punto de vista interestatal, las naciones se definen por su independencia y su igualdad natural, el único origen concebible de la ley común residirá en la voluntad divina. La distinción operada desde el punto de vista ontológico, ético e histórico entre el derecho natural y el derecho de gentes no induce a su separación, conduce a reconocer en la lógica del sistema la prioridad axiológica del primero. Por consiguiente, la ética le asigna su valor y garantiza su ser integrándolo en el orden teleológico universal. A cambio, la esfera teológico-política confirma que existe un vínculo en el mundo humano entre el derecho natural, que la ley natural determina en su obligación inmanente, y los acuerdos convencionales que instauran los hombres y los Estados. Según la orientación suareziana, el derecho de gentes permite revelar bajo un ángulo innovador la complementariedad entre naturaleza y convención para

repensar la extensión del terreno ético-político en la historia.

En conclusión, en este encuentro Maquiavelo/Suárez, la apuesta es a la vez ontológica y ético-política. Ontológica por el modo de ser humano que estas dos posiciones implican con respecto al cosmos y a la constitución de un mundo humano regido bien —en el primero— por el azar y la necesidad, bien —en el segundo— por la razón y la providencia. De un lado, tenemos una teoría de la práctica política que quiere pensarse sin soporte ontológico clásico, el de una totalidad organizada conforme a un fin; del otro, una política ontológica que se esfuerza por pensar racionalmente la historia como progreso.

Esta apuesta es igualmente ético-política por la relación que se establece —por la mediación de la ley y del derecho— entre el orden de hecho y el del valor. Con o sin pacto social, con o sin derecho natural y ley natural, lo que se juega es el sentido del ser histórico de la política ya que la razón que lo dirige no puede dejar de ser remitida a sus propios límites. Para Maquiavelo, la política es el horizonte infranqueable de la existencia humana. Para Suárez, la política debe comprenderse como el cumplimiento ético de la razón metafísica, la razón de ser de la razón, en el que el ejercicio de la razón traza una vía hacia lo que es lo mejor para el ser del hombre y aparece de golpe como ética.

(Traducción del francés al castellano por Manuel Lázaro Pulido)

Referencias

- Augustin, Saint. (1993). *Le libre arbitre*, Madec, G. (trad.). Paris: Nouvelle Bibliothèque augustinienne.
- Augustin, Saint. (1994). *La cité de Dieu*, Moreau, L. (trad.). Paris: Editions du Seuil.
- Aquin, T. D. (1984-1986). *Somme théologique*, Raulin, A. (éd.), Roguet, A. M. (trad.). Paris: Cerf.
- Aristote. (1959). *Ethique à Nicomaque*, Tricot, J. (trad.). Paris: Vrin.
- Kant, I. (1975). *Projet de paix perpétuelle*, Gibelin, J. (trad.). Paris: Vrin.
- Machiavel, N. *Discours sur la première décade de Tite Live, Livre II*.
- Machiavel, N. (1952). *Histoires florentines* in *Œuvres*. Paris: Gallimard, La Pléiade.
- Machiavel, N. *L'âne d'or, Chant V*.
- Machiavel, N. (1952). *Le prince* in *Œuvres*. Paris: Gallimard, La Pléiade.
- Polybe. (1977). *Histoires*, Weil, R. (trad.), Paris: Les Belles Lettres.
- Suárez, F. (1856-1877). *De legibus ac Deo legislatore in Opera Omnia*. Paris: Vivès.
- Suárez, F. (2003). *Des lois et du Dieu législateur. I-II*, Coujou, J. -P. (trad. e intr.). Paris: Dalloz.
- Tacite. (1990a). *Annales* in *Œuvres complètes*, Grimal, P. (trad.). Paris: Gallimard, La Pléiade.
- Tacite (1990b). *Histoires* in *Œuvres complètes*, Grimal, P. (trad.). Paris: Gallimard, La Pléiade.