



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



Unidad Iztapalapa

Posgrado en Humanidades

Línea Filosofía Moral y Política

LA DISCUSIÓN DE LA RAZÓN DE ESTADO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO



Presenta: Mitzi Elizabeth Robles Rodríguez

Director: Dr. Jesús Rodríguez Zepeda

Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1. Consideraciones preliminares sobre conceptos fundamentales.....	3
1.1 Sobre el concepto de Estado.....	4
1.2 Sobre el término “razón de Estado”.....	7
1.2.1 Del arte del buen gobierno al arte del Estado.....	8
1.2.2 La raíz histórica de la razón de Estado y su transformación.....	11
Capítulo 2. Del realismo político a los fundamentos de la doctrina de la razón de Estado.....	15
2.1 Relación entre el realismo político y la razón de Estado.....	15
2.2 Maquiavelo: precursor del realismo político y fundador de la doctrina de la razón de Estado.....	21
2.2.1 La <i>verità effettuale della cosa</i>	22
2.2.2 Maquiavelo y la <i>necesidad política</i> : los principios de la razón de Estado.....	25
Capítulo 3. La razón de Estado como doctrina y como concepto político moderno: la razón de Estado secular frente a la razón de Estado cristiana.....	35
3.1 Razón de Estado y religión.....	35
3.1.1 Maquiavelo: la utilidad de la religión y razón de Estado.....	36
3.2. Giovanni Botero y el concepto de la razón de Estado: crítica a Maquiavelo y defensa de la guerra justa.....	39
Capítulo 4. Evolución y crítica de la razón de Estado: del absolutismo al liberalismo.....	50
4.1 Hobbes y el estado absolutista.....	51
4.1.1 El realismo de Thomas Hobbes.....	51
4.1.2 Razón de Estado y poder absoluto: de los súbditos y el Soberano.....	54

4.2	Contra la razón de Estado y el absolutismo: el desarrollo del liberalismo y la fundación del Estado de Derecho.....	67
4.2.1	Fundamentos del liberalismo: John Locke.....	68
4.2.2	Sobre el poder de prerrogativa en Locke.....	76
4.2.3	Evolución del liberalismo y el surgimiento del Estado de Derecho.....	80
	Capítulo 5. ¿Toda defensa del Estado es razón de Estado?.....	91
5.1	La libertad republicana: Rousseau y el logro de la voluntad general.....	92
5.2	Una aportación realista-republicana: Friedrich Meinecke y su “fundamento de la idea de la razón de Estado”. Cuando la defensa del Estado culmina en la razón de Estado.....	99
5.2	Crítica a la razón de Estado y defensa de la virtud cívica.....	108
	Consideraciones finales.....	112
	Bibliografía.....	116

Introducción

Probablemente de entre todos los problemas discutidos en el campo de la filosofía y la política el de la <<razón de Estado>> es de los más polémicos. Su comprensión siempre se ha dado a la par del análisis histórico que no sólo fortalece las ideas, las definiciones y los conceptos, sino que además contribuye con el proceso de revelación de la dinámica y complejidad de la vida política.

En el escenario de la discusión sobre el concepto de política, la teoría de la razón de Estado se ha posicionado como un instrumento indiscutible de la acción política caracterizado por su eficacia, que emerge como la máxima del obrar político que se encuentra en el conocimiento de la esencia del Estado. Así y dado que lo político adquiere diversas formas en su concepción, la razón de Estado puede aparecer como una particular expresión de la política en lo estatal.

El problema es amplio y complejo pues la razón de Estado se inscribe en un proceso teleológico que redefine los valores que guían el quehacer político. Desde esta perspectiva, la idea de la razón de Estado no se aísla de las discusiones morales o de Derecho, pues son éstas las que ponen mayor énfasis en las motivaciones y límites que permiten o no el desarrollo de la teoría de la razón de Estado, es decir, plantean la cuestión de hasta qué punto dicha teoría se construye con fines puramente utilitarios o hasta qué punto se establecen objetivos afines a ideales tales como los del buen gobierno o el bien público, por ejemplo.

Este trabajo tiene como objetivo no sólo desentrañar las implicaciones de la idea de la razón de Estados, sino que también pretende analizar cuáles son los discursos filosóficos con los que entra en debate. Siguiendo este propósito, no sólo se discute la conceptualización del problema que se plantea, sino que se hace también un breve análisis del tema a partir de las bases teóricas que dan cuenta de su génesis, y se presentan las principales lecturas, propias del pensamiento político moderno, de las cuales es posible obtener una articulación crítica de éste. Lo que queremos mostrar es que la razón de Estado es un recurso del gobernante para legitimar acciones que están fuera del alcance de las normas jurídicas y éticas, y que lo discutible no sólo es que se viole el ordenamiento al que los ciudadanos están obligados a obedecer, invocando la voz del bien común cuando, en la mayoría de las ocasiones, la decisión es de uno o unos pocos individuos, sino también, que se asuma desde esta idea que la situación excepcional es prácticamente inevitable.

Es importante decir que, por la amplitud y densidad del tema, en esta ocasión se ha tratado de explorar sólo las propuestas que, creemos, funcionan como base de esta cuestión,

por lo que queda pendiente un análisis posterior más profundo y extensivo. De esta manera, en el Capítulo 1 tratamos las consideraciones elementales sobre el concepto de Estado recurriendo a autores como Georg Jellinek, Mario de la Cueva o Max Weber, esto con el objetivo de clarificar un poco respecto a dicho concepto. Del mismo modo, se ofrecen los antecedentes teóricos del concepto de razón de Estado que irá problematizándose a lo largo de todo el trabajo. En el Capítulo 2 desarrollamos los fundamentos de la doctrina de la razón de Estado, particularmente revisamos la influencia del realismo político y analizamos los cimientos teóricos que ofrece Nicolás Maquiavelo, quien es considerado el precursor de dicha doctrina. Ahora bien, en el Capítulo 3 abordamos el encuentro inicial de dos posturas distintas, a partir del cual el tratamiento del tema de la razón de Estado toma dos direcciones de reflexión distintas; dicho debate está dado entre Maquiavelo y Giovanni Botero, precursores de la razón de Estado secular y la razón de Estado cristiana, respectivamente. En este caso, aparece la religión como un elemento de debate en la definición y justificación de la situación excepcional.

En el Capítulo 4 se muestra la evolución teórica de la razón de Estado que proponen tanto Maquiavelo como Botero y que se convierte en la expresión más clara del ejercicio del poder político en el Estado absolutista defendido por Thomas Hobbes; pero también se reconstruye la principal postura crítica de la razón de Estado que se elabora desde los inicios del liberalismo, específicamente con John Locke. El resultado del aporte liberal es el surgimiento del Estado de Derecho que se constituye sobre el principio del poder político limitado y la obediencia indiscutible a las normas jurídicas, pretendiendo ser el remedio a los excesos políticos de quienes gobiernan, el cual se consolida teóricamente en una parte de la filosofía de Immanuel Kant. Finalmente, una vez expuesto el aporte crítico respecto al problema que nos ocupa, en el Capítulo 5 intentamos ver si es posible estructurar una defensa del Estado que no necesariamente tenga que ser definida como razón de Estado. Para ello, recuperamos las tesis fundamentales del republicanismo de Jean-Jacques Rousseau; igualmente reconstruimos brevemente la aportación de Friedrich Meinecke, un teórico de la razón de Estado que recupera postulados centrales del realismo político para justificar las acciones realizadas bajo el criterio de la “necesidad política”. Asimismo, concluimos este último apartado con la crítica a la razón de Estado que hace Maurizio Viroli y la defensa de la comunidad política que descansa sobre de la virtud cívica y la justicia.

Así pues, sirva el presente trabajo como esbozo de una parte del mapa teórico que nos ofrece el problema de la razón de Estado.

Capítulo 1. Consideraciones preliminares sobre conceptos fundamentales

Lo problemático del concepto de razón de Estado se percibe desde su falta de univocidad semántica. Aunque históricamente se han construido definiciones que pretenden abarcar su variedad teórica, a veces es más seguro hablar de la *idea* de la razón de Estado, sobre todo cuando se nota que en el lenguaje político constantemente se recurre a distintos términos para referirse a ésta más como problema o contenido que como concepto. Así, el concepto puede devenir en otro, modificarse, pero el contenido sigue siendo sustancialmente el mismo. “Razón de Estado”, “teoría de los intereses del Estado”, “necesidad política” o “excepcionalidad”, se refieren siempre a recursos, formas y estrategias de las que se vale el Estado para garantizarse a sí mismo estabilidad y expansión. Actualmente es más común oír hablar de “las cuestiones de interés nacional”, “interés de todos” o “salud pública”, justamente para hacer referencia a las <<razones>> que esgrimen los gobernantes para justificar acciones que tienen fines específicos y que sin el argumento de “fuerza mayor” o “imperativa necesidad” no serían reconocidas como legítimas dentro de un orden político y social constituido a partir del establecimiento de normas éticas y jurídicas. Como dice Rafael del Águila: “... el tema de las razones de Estado (y, más en general, de las razones “de orden político”) nos pone en contacto con un “conocimiento prohibido” que nos hace percibir que hay circunstancias en las que es patente la falta de armonía entre la ética y la política”.¹

Las notas que a continuación se presentan ayudan a estructurar un marco teórico a partir del cual es posible replantear la idea de la razón de Estado como problema filosófico. Tal como lo sugiere Manuel García Pelayo, es fundamental distinguir a la idea de la razón de Estado como una construcción puramente conceptual y la razón de Estado en su desarrollo histórico² que, como se verá a lo largo de este trabajo, provoca el despliegue de una multiplicidad de interpretaciones y tendencias teóricas.

¹ Del Águila Tejerina, Rafael, “Política, Derecho y razón de Estado”, en *Erytheis*, número 2, noviembre de 2007, p. 36.

² Manuel García Pelayo, en el estudio preliminar que realiza a la obra de Giovanni Botero, retoma y adapta la idea weberiana del concepto típico ideal el cual establece una especie de utopía mental o conceptual que establece “cómo sería una realidad (institucional o espiritual) si se estructurase con todo rigor de acuerdo al principio que la informa y sin perturbación alguna de errores u obstáculos en su desarrollo”. En Botero, Giovanni, *La razón de Estado y otros escritos*, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973, p. 7.

1.1 Sobre el concepto de Estado

Pensar en la razón de Estado implica pensar en los intereses propios del Estado. El intento de entender cuáles son esos intereses, nos lleva a preguntarnos qué entendemos por éste. El término Estado, tal como lo sugiere Jellinek, puede rastrearse hasta la antigüedad.³ Entre los griegos era utilizado para designar al Estado-ciudad, es decir, a un conjunto específico de habitantes; o a la *polis* en tanto comunidad de ciudadanos. Para los romanos, por ejemplo, el Estado era la *civitas* (también comunidad de ciudadanos) o la *res publica*, es decir, la cosa pública o común al pueblo. En la Edad Media el significado del concepto de Estado se modifica radicalmente, de tal forma que se le da una connotación territorial importante y, con ello, su identificación con la idea del poder político como dominio.

Sin embargo, es hasta el siglo XVI que <<Estado>> aparece como concepto político propio, es decir, moderno, de tal modo que, como dice Jellinek, “con la aparición de la idea moderna del Estado nace igualmente la voz que le corresponde.”⁴ Es Maquiavelo quien introduce en la literatura política el concepto de Estado. El florentino inicia su obra *El príncipe* diciendo: “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados.”⁵ Con lo anterior, el florentino ilustra la formación histórica de comunidades autónomas con un poder político que centraliza todos los poderes públicos existentes dentro de ella, esto es, “comunidades territoriales con un poder político unitario”⁶ que incluso pueden tener una forma particular de gobierno -no es gratuito que Maquiavelo haga del Estado un concepto genérico que comprenda dos maneras específicas de gobierno, a saber, la república o el principado-. Así, el Estado ya no es sólo la comunidad de ciudadanos, ni tampoco la dominación particular de un territorio, ahora es también poder y dominio políticos a través de los cuales se gobierna una comunidad política.

Entendido así el Estado, se ubica el punto de partida para la definición de Estado moderno, el cual representa el “nuevo aparato de poder”.⁷ Mario de la Cueva realiza una breve

³ Nos excusamos con el lector por simplificar terriblemente el desarrollo histórico del concepto de Estado. Sin embargo, creemos que no ha sido necesario hacer una reconstrucción exhaustiva al respecto, ello porque el problema que abordamos sólo ha de remitirse al Estado moderno.

⁴ Jellinek, Georg, *Teoría general del Estado*, México, FCE, p. 155.

⁵ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, España, Alianza Editorial, 2011, p. 47.

⁶ De la Cueva, Mario, *La idea del Estado*, México, FCE-UNAM, p. 43.

⁷ *Ibíd.*, p. 49.

caracterización del Estado moderno que ayuda bastante en la comprensión del concepto. Dice que éste se caracteriza por ser territorial, nacional, (en su origen) monárquico, centralizador de todos los poderes públicos y soberano. Tal caracterización remite inmediatamente a la evaluación conceptual del Estado. Como bien advierte Jellinek, el Estado puede conocerse de distintos modos, sin embargo, lo fundamental es reconocerlo desde dos vertientes: como concepto social y como concepto jurídico.

Según Jellinek, el Estado como concepto social “es la unidad de asociación dotada originariamente de poder de dominación, y formada por hombres asentados en un territorio.”⁸ Esta definición parte de la idea de que el Estado entraña un poder que tiene todo que ver con los seres humanos y con su arbitrio, es decir, que aquello que lo engendra se vincula directamente con enseñanzas y experiencias acumuladas en la esfera de la conciencia, de tal modo que la existencia del Estado resulta ser de un modo similar a la existencia de los individuos, es decir, “es efecto no sólo de las fuerzas naturales que se crean de una manera inconsciente, sino también de las acciones voluntarias, reflexivas, conscientes.”⁹ De esta manera, el Estado debe entenderse como la consecuencia de relaciones voluntarias entre los seres humanos que se determinan en la jerarquía dominio-dominación y que están circunscritas dentro de un territorio determinado. El asunto del territorio es fundamental en la comprensión del concepto social del Estado -para Jellinek este sólo tiene sentido por el desarrollo de la vida de los hombres-; las relaciones de voluntad a partir de las cuales los seres humanos desarrollan acciones de diversa índole es lo que transforma una superficie de tierra en territorio, el cual representa el dominio limitado en el cual se ejerce el poder.

En este tenor, el Estado es una unidad de asociación voluntaria entre seres humanos plurales que persiguen fines coherentes entre sí. De esta manera, cada individuo participa desde una posición dual: es miembro del Estado en tanto unidad de asociación y es, al mismo tiempo, una individualidad libre. A ésta asociación que describe Jellinek, se sustraen cualquier otro tipo de asociación menor y es, por ende, la que mayor fuerza y poder coactivo tiene.¹⁰ Así pues, el Estado tiene el poder de mandar y dominar, lo cual significa que tiene “la capacidad de poder hacer ejecutar incondicionadamente su voluntad a otras voluntades.”¹¹ Max Weber ofrece

⁸ Jellinek, Georg, *op. cit.*, p. 194.

⁹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰ Para Jellinek, puesto que toda asociación está contenida en el Estado, nadie puede sustraerse a éste, de tal manera que cualquier ser humano siempre está sometido al poder de éste.

¹¹ *Ibid.*, p. 193.

una definición del Estado que se acerca bastante a la propuesta por Jellinek, él dice que “el Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio [...] reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima [...] Éste se considera, pues, como fuente única del “derecho” de coacción.”¹² Para Weber el poder de dominación es lo que diferencia al Estado de cualquier otro tipo de dominación y, de la misma manera que Jellinek, considera que es una sola voluntad la que tiene la autoridad legítima.

Hasta este punto parece ser que el poder del Estado es ilimitado y deriva fundamentalmente de sí mismo, es decir, de la propia asociación. Los individuos son causa e instrumento del Estado. Este elemento fundamental sobre el que reflexiona Jellinek resulta ser de enorme importancia para el tema que nos ocupa, pues justamente lo que se trasluce es una vena muy clara que se teje desde la doctrina de la razón de Estado y que se irá desentrañando en el curso de este trabajo. Vale la pena señalarlo porque es justamente el poder ilimitado del Estado lo que está en el centro de nuestro debate.

Ahora bien, como se ha apuntado, para Jellinek, el concepto social del Estado está vinculado con el concepto jurídico del mismo el cual lo define como “la corporación formada por un pueblo, dotada de un poder de mando originario y asentada en un determinado territorio.”¹³ El Estado, en una situación paradójica, opone a su poder ilimitado su propia autolimitación jurídica, es decir, se somete a un orden basado en leyes, convirtiéndose así en un sujeto de derechos y deberes.

Es esta elaboración conceptual la que permite ver con cierta sutileza la ambigüedad que subsiste a la propia definición del Estado, la cual curiosamente es la que permite, como veremos, que el ejercicio del poder político se articule dentro del discurso de la doctrina de la razón de Estado. Así pues, el problema no se agota en su aparente contradicción, pues logra desplegarse justamente cuando se vincula directamente con el tema de la soberanía, de ahí que no resulte extraño que los teóricos de la razón de Estado dirijan su reflexión hacia dicho horizonte. Quizás resulte necesario decir un poco más al respecto, de tal forma que pueda verse el modo cómo interactúa la anterior dualidad conceptual y el problema que recién se indica.

La soberanía marca la autonomía y capacidad de deliberación política y jurídica, en este sentido, como señala Heller, el Estado se configura como una “unidad decisoria universal”. De

¹² Weber, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1992, p. 1056.

¹³ *Ibíd.*, p. 196.

este modo “la naturaleza de la soberanía debe buscarse menos en los hechos reales cuanto en la posibilidad de imponer, no sólo a los miembros del estado, sino a todos los habitantes del territorio, una decisión definitiva y efectiva, siempre que se trate de cuestiones que afecten a la cooperación social, y de hacerlo aún en contra del derecho, en los casos de necesidad.”¹⁴ No hace falta indagar mucho sobre este punto, pues es evidente que la soberanía cataliza el discurso de la razón de Estado al establecer que el Estado es quien debe de establecer el mínimo de condiciones para conservar el orden y poder políticos. El asunto de la decisión es fundamental, justamente porque aparece como criterio de la soberanía, el cual tiene que realizarse incluso en contra del derecho si así lo requiere la situación: “El estado soberano y solamente él, no conoce la posibilidad de la denegación de la decisión.”¹⁵ Así pues, la razón de Estado puede constituirse como un instrumento fundamental de la soberanía, tal como se verá cuando se desarrollen las distintas lecturas del problema. Mientras tanto, es necesario decir que junto con la configuración del Estado como sujeto soberano, el poder político se constituye como medio y como fin: es el monopolio de los recursos que garantizan la dominación a través de la cual es posible la conservación del Estado. La razón de Estado, por su parte, es vehículo de la acción política soberana.

1.2. Sobre el término “razón de Estado”

No se puede negar que, a pesar de que la idea que aquí se analiza se perfila como un concepto filosófico-político, se le debe mucho a algunos intelectuales de la historiografía política que han realizado una labor exhaustiva para reconstruir su desarrollo histórico, a través de numerosos autores y obras que han reflejado preocupaciones centrales de su tiempo. Puesto que el objetivo no es realizar una reconstrucción histórica del concepto, por ahora sólo se busca encontrar en dichas aportaciones elementos teóricos a partir de los cuales sea posible problematizar a la razón de Estado. Maurizio Viroli, Friedrich Meinecke y el propio Manuel García Pelayo son autores que nos pueden ayudar a crear el marco teórico que necesitamos, sin bien sus respectivos métodos se distinguen entre sí por los distintos caminos de reflexión

¹⁴ Heller, Hermann, *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, FCE/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, p. 204.

¹⁵ *Ídem.*

que cada uno toma, los tres logran darnos el preámbulo teórico que necesitamos para cumplir con nuestro objetivo trazado.¹⁶

1.2.1 Del arte del buen gobierno al arte del Estado

Maurizio Viroli reconstruye la historia de la transición de la filosofía cívica a la razón de Estado, cabe decir, la evolución de la política entre los siglos XIII y XVII. Lo que hace el pensador italiano es una historia conceptual del pensamiento político para mostrar cómo la modificación de un concepto es capaz de afectar las estructuras sociales y políticas a lo largo de las distintas épocas. El trabajo de Viroli muestra la aparición del concepto de razón de Estado como detrimento del ideal de la política entendida como el arte del buen gobierno; su propuesta por tanto consiste en regresar a los principios fundamentales de la vida pública, más allá de las pasiones e intereses de los hombres.

Por ahora basta con señalar el cambio de valores políticos y éticos que Viroli documenta. A partir de las tradiciones de la virtud política, el derecho civil y el aristotelismo, él demuestra que el concepto de política ha significado cosas muy distintas a lo largo del tiempo. El problema para él es que la política se simplifique a tal punto que pueda terminar significando cualquier cosa que tenga que ver con las prácticas de gobierno. De ahí que Viroli no coincida en que la política se equipare con la razón de Estado, tal como lo han propuesto los pensadores realistas. Es importante mencionar esto porque avanzada la investigación se podrá hacer un balance conceptual según las distintas lecturas que se pueden hacer del tema. Seguramente habrá muchos autores que coincidan con el historiador italiano cuando dice que el objeto de la política es la república y el de la razón de Estado el Estado: “ahí donde la política –dice Viroli– intenta conservar mediante la justicia y la razón, la razón de Estado admite cualquier medio que

¹⁶ Tanto a Friedrich Meinecke como a Maurizio Viroli hemos de regresar en la parte última de este trabajo. La razón es que en su tratamiento encontramos la síntesis de la evolución teórico-histórica del concepto, de tal forma que es posible ver en ella una actualidad tal que nos permite reflexionar sobre el tema desde circunstancias mucho más contemporáneas. Además, nos colocan en uno de los ejes que pueden marcar una nueva discusión al respecto. Es la aportación de Meinecke la que desarrollamos específicamente al final, en este pequeño apartado sólo mencionamos brevemente pequeñas consideraciones que apoyan esta presentación conceptual.

resulte útil para lograr sus fines.”¹⁷ En efecto, como se verá más adelante, la razón de Estado se caracteriza justamente por establecer mecanismos autónomos para la acción política.

Puede ser que la idea de política que tiene Viroli resulte un tanto problemática porque pareciera que descarta la idea del conflicto dentro del campo de la política; en este sentido, la depuración puede resultar un tanto engañosa en la medida en que, justamente, el lenguaje político nos demuestra con su evolución que es muy difícil comprender a la política como una esfera depurada de conflictos y sujeta sólo a principios éticos.

Viroli sostiene que el arte del gobierno mutó en el arte del Estado, es decir, se instrumentalizó y dejó en segundo término el tema de la justicia y la virtud cívica, sepultando así el discurso de la política clásica. La separación de la ética y la política representó la necesidad de establecer una razón alternativa que estuviera cercana a las exigencias pragmáticas que surgirían de la nueva política. Se trata de la razón de la fuerza y del dominio de aquellos que han logrado consolidar Estados, es la razón que rechaza el fruto intelectual de la ética y el derecho. Pese a que Viroli no presenta una definición clara y delimitada, más allá de la reconstrucción histórica, parece ser que para él la razón de Estado tiene que ser entendida como un instrumento que consiste en prácticas específicas del gobernante que no pueden ni deben asimilarse con la Política en general que se concreta, según él, en los intereses del Estado, entendido éste como la totalidad de la comunidad política, sino sólo en las motivaciones del aparato gubernamental. Por ello, para el pensador italiano, no hay justificación suficiente para aquellas acciones que, pretendidamente “políticas”, se realicen al margen de los principios éticos y jurídicos que regulan el orden de una determinada comunidad política.

El que la política y la razón de Estado puedan ser tratados como sinónimos, depende en gran medida de la posición teórica que se asuma, lo que no se puede negar es que el concepto de razón de Estado hizo de la política una senda escabrosa que muchos pensadores se han atrevido a cruzar y que hasta nuestros días parece difícil de abandonar.

En síntesis, para Viroli, la aparición de la razón de Estado representa el fin de la filosofía cívica; así, la política deja de comprenderse como una ciencia noble basada en la virtud cívica y la justicia, y se entiende como el arte de conservar el poder. Para el pensador italiano, la equiparación de la política con la razón de Estado no sólo significa un problema lingüístico, además, representa la deformación total de la primera en la teoría y en la práctica.

¹⁷ Viroli, Maurizio, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Akal, Madrid, 2009, p. 38.

Como ya se ha dicho, razón de Estado es, para este pensador, arte de Estado, es decir, un entramado estratégico complejo a través del cual se establecen los lineamientos que debe seguir el gobernante –que no necesariamente tiene que ser el más bueno, como bien anticipa Maquiavelo, sino el más astuto y virtuoso en lo que atañe a la consecución, conservación y ampliación del poder político-. Con la razón de Estado, lo que se pretende es formar gobernantes aptos que, si bien son guiados por reglas generales, también deben tener la capacidad de conseguir o crear los medios necesarios para enfrentar problemas concretos en circunstancias específicas, aunque ello implique dejar de seguir principios éticos universales –tal como Giucciardini lo sugiere-. Viroli ve con claridad que para los tratadistas de la razón de Estado, a pesar de estar sumamente influenciados por Maquiavelo, lo que cobra mayor importancia, en lo que respecta a los asuntos cívicos, es la práctica y no tanto, como suele pensarse, el conocimiento y la comprensión de aquellas reglas universales que se han establecido para dirigir la acción del gobernante.

Maurizio Viroli destaca oportunamente que en la época del auge de la doctrina de la razón de Estado, se pone gran énfasis en la formación de gobiernos capaces de regirse por la ley y el derecho, y no por sus intereses particulares, sin embargo, también se señala constantemente que quien detenta el poder político debe de ser capaz de actuar según las reglas del arte de Estado, aun cuando éstas sean contrarias al orden jurídico prevaleciente. De esta manera, para el pensador italiano, la política deja de ser la ciencia que determina “la buena conducta de los hombres por medio de las leyes.”¹⁸ Aunque, efectivamente, como dice Maquiavelo, el político debe saber tanto del bien como del mal, para Viroli éste sólo debiera ser capaz de hacer el bien -cosa que no sucede si se está bajo el amparo de la razón de Estado-; sin embargo, él mismo advierte lo complicado que resulta volver a la comprensión de la política como filosofía cívica. El historiador italiano dice que, al establecerse como criterio fundamental la <<necesidad>>, el vínculo entre la política, la justicia y las leyes se disuelve por completo.

Así, advierte Viroli, la razón de Estado logra posicionarse en la base de la estructura que sostiene la esfera de la política. Si, como tendremos oportunidad de observar en líneas posteriores, con Maquiavelo se le atribuyen a ésta un sinnúmero de connotaciones negativas debido a su tajante asimetría con los principios morales, con Botero logra despojarse de ellas al establecerse un puente directo con la fe y la moral católica –de tal modo que se asume la posibilidad de hablar de una buena y una mala razón de Estado-. Así, “Tras vencer a la filosofía

¹⁸ *Ibíd.*, p. 285.

cívica, el arte de Estado adopta el nombre que una vez perteneciera a su adversario.”¹⁹ Pese a todos los detractores de la razón de Estado –como Boccacini o Campanella-, ésta logra posicionarse como la nueva política, la cual se transforma en el “conocimiento de los medios (justos o injustos) aptos para conservar cualquier Estado.”²⁰ En este sentido, de lo que se trata es de explicar, de algún modo, las acciones que los gobernantes consideran como necesarias para conservar el Estado, fuera de todo principio legitimador. Al menos así parece verlo Viroli, quien, desencantado por lo que considera la destrucción de la verdadera política, ve en la razón de Estado la más radical simplificación de la acción política.

1.2.3 La raíz histórica de la razón de Estado y su transformación

Pese a que nuestro propósito no es hacer una reconstrucción histórica del concepto, resulta pertinente ver, a gran escala, la formación histórico-conceptual de la razón de Estado, esto con la finalidad de entender las razones y las circunstancias que la incuban. Con la ayuda de Manuel García Pelayo y, posterior y brevemente, de Friedrich Meinecke, es posible llegar a dicho punto, rápida pero sustanciosamente.

Es un buen punto de partida decir que, para García Pelayo, la razón de Estado debe ser entendida como un “*logos* propio de la política”²¹ que gira en torno al poder, es decir, en torno a la posibilidad real de ejercer el dominio sobre los seres humanos. Dicho *logos* es el reflejo de un conocimiento de la política que tiene cabida en un mundo de hechos, en el que impera la necesidad. Lo que demanda el *logos* político es la transformación de cualquier norma, ya sea moral o jurídica, en una regla técnica “cuya violación no tiene como sanción un reproche de la conciencia o una pena ultraterrena, sino el fracaso del objetivo planteado”.²² Tal idea de la razón de Estado encuentra su presupuesto histórico, según García Pelayo, en lo que se conoce como *signoria* –propia de la Baja Edad Media-, es decir, una corporación política que ya tiene arraigada una relación de dominación entre el llamado *señor* y el pueblo. Dicha corporación

¹⁹ *Ibíd.*, p. 298.

²⁰ *Ibíd.*, p. 305.

²¹ García Pelayo, Manuel, *op. cit.*, p. 8.

²² *Ibíd.*, p. 10.

pone de manifiesto una organización basada en el dominio de un solo hombre, que es quién adquiere el poder a través de la transferencia total de los poderes del pueblo y que es designado como *Dominus Generalis*.

La característica fundamental de la *signoria*, es el poder ilimitado que no requiere justificarse, ni tampoco ejercerse con otras finalidades que no sea el poder mismo. Es la clásica fórmula del <<poder por el poder>> y se fundamenta prácticamente sólo en las cualidades personales de quien es portador de éste, así como en “su disposición de medios e instrumentos adecuados para fundar y mantener un *dominio fermo*.”²³ El pueblo se cosifica y se convierte en un medio a través del cual se hace visible dicho poder.

Según García Pelayo, la *signoria* logra proyectarse en ideas políticas posteriores, de tal forma que permanece esta concepción en las ideas de imperios y principados que surgen posteriormente. Así, según nos dice el autor, la obra de Maquiavelo “representa, en primer término, la profunda adquisición de conciencia del fenómeno de la *signoria* y, en segundo término, y precisamente por tratarse de una profunda toma de conciencia, el intento de superarla”.²⁴ En el fondo, Maquiavelo no trata de reproducir esquemas arcaicos, lo que busca es entender la política desde sus formas y razones más elementales, para así poder enfrentarla con la realidad. En la *signoria* están las raíces del supuesto aquel que concibe al hombre como dueño de todas las cosas, capaz de crear Estados e imperios. Maquiavelo añade, además, una tendencia natural del hombre a la maldad.

Así es como se va dibujando la idea de la razón de Estado, la cual irá siendo valorada como una vertebra fundamental del saber político. Así, al posicionarse la razón de Estado como indispensable para la comprensión del actuar político, se percibe en ésta la posibilidad de ordenar las acciones de tal forma que el logro del objetivo sea un hecho consumado, al mismo tiempo que se disponen los medios más efectivos para obtener los resultados óptimos. La razón de Estado se constituye, con Maquiavelo, en una técnica propia de la política, la cual se escinde de cualquier problema o dilema ético y jurídico; en este tenor, la única preocupación que subsiste es la de hallar los medios más exitosos para resolver una situación específica: “la razón de Estado es la respuesta a la necesidad de una técnica política [...] se origina en la vida

²³ *Ibid.*, p. 22.

²⁴ *Ibid.*, p. 24.

diaria para transformarse más tarde en concepto teóricamente elaborado.”²⁵ Como se verá posteriormente, el vocablo se forja con la aportación de Giovanni Botero.

Como Manuel García Pelayo indica, la razón de Estado no sólo ilustra ampliamente el orden político italiano de los siglos XV y XVI, además, ésta llega a convertirse en el sustento teórico y práctico de la tradición absolutista europea, poniendo así de manifiesto su principal objetivo: “aclarar las formas y los fines del Estado y [...] lograr una técnica de la acción política que [...] pudiera aplicarse tanto a un fin como a otro”.²⁶ De este modo, la razón de Estado no sólo ve nacer al Estado moderno –un supraindividuo dotado de su propia razón-, además, al ser una doctrina puesta para legitimar y garantizar el poder del Estado, asciende como el principal dispositivo político, prácticamente al mismo tiempo que surge el derecho positivo.

La tratadística de la razón de Estado, nos recuerda García Pelayo, surge en la Contrarreforma –con Botero, específicamente-, lo que representa la adaptación de un pensamiento político moderno y secular a los intereses de la Iglesia católica. Justamente, con el surgimiento de la razón de Estado cristiana se inaugura una discusión que va a dar lugar a una nueva corriente de la doctrina de la razón de Estado –nos referimos a la tratadística española del barroco-, a partir de la cual el problema se vuelve dual y se empieza a hablar de una “buena” y una “mala” razón de Estado. Evidentemente, la designada como “buena razón de Estado” es la defendida por la Iglesia católica, aunque al final, nos parece, haya más coincidencias que diferencias entre ambas formas. La Contrarreforma, señala García Pelayo, ilustra muy bien la tensión entre el orden moral y el político pues el ejercicio del poder de la Iglesia constata que “para mantener la religión es preciso mantener el reino y éste tiene una propia lógica que puede entrar en oposición con el logos religioso; para que el rey salve su alma es preciso que salve su reino, pero una y otra salvación pueden contradecirse.”²⁷ En este sentido, no hay oposición entre razón y fe, por lo tanto, la buena razón de Estado consiste en un esfuerzo racional complementado por la fe y, por lo tanto, por la razón divina y natural, ya que Dios es el origen de toda razón”.²⁸ La cuestión que preocupa a los pensadores de la Contrarreforma no es la situación de excepcionalidad moral y jurídica, evidentemente, sino que se llegue hasta este punto por intereses ajenos y contrarios a los de la Iglesia.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 29-30.

²⁶ *Ibíd.*, p. 34.

²⁷ *Ibíd.*, p. 38.

²⁸ *Ibíd.*, p. 40.

Pero la doctrina de la razón de Estado no se reduce solamente al debate sobre la buena y la mala razón de Estado, a partir del siglo XVII se hace más evidente la multiplicidad de tratamientos teóricos que pueden ofrecerse al respecto, lo cual exige que el problema deje de ser abstracto y se concrete. De ahí que no se pueda decir que sólo hay una razón de Estado, de hecho, ésta se adapta a la particularidad histórica de las circunstancias. Por eso es posible que surja una razón de Estado según el tipo de gobierno en el que se invoque. Manuel García Pelayo advierte que con la diversificación de la razón de Estado llega el fin de su literatura, sin embargo, ello no impide que el concepto continúe vigente y, por ende, surta efectos en el quehacer político.

Con la razón de Estado se objetiva al Estado, señala García Pelayo; con ello, emerge una política calculadora, tendiente a racionalizar excesivamente los fines estatales y a expulsar emociones y “grandes ideales”. Además, se descubre que la religión opera ideológicamente y colabora en el enmascaramiento de proyectos e intereses políticos. Por eso en el Absolutismo naciente, después de la Contrarreforma, se ve una relación más estrecha entre la religión y el Estado. A partir de este momento histórico, la razón de Estado se reconoce como parte de la realidad política, incluso en el desarrollo paralelo del derecho político moderno, establece las condiciones para que se reconociera la “situación excepcional”²⁹ como un elemento válido dentro del orden político, obligando así, de cierto modo, que el derecho se articule desde la idea de la necesidad política.

Por esto, para pensadores como Meinecke, es fundamental que las leyes de la excepción participen del orden jurídico, pues éstas permiten “legalizar los medios físicos que el Estado necesita en determinadas situaciones”;³⁰ puesto que el Estado tiene el interés de obedecer y hacer obedecer el Derecho que él mismo estipula, se busca una vía en la que la moral, el Derecho y la fuerza se articulen de manera efectiva, pues, según Meinecke, “el Derecho sólo es observado cuando existe un poder que tiene la suficiente fuerza para garantizarlo.”³¹ Definitivamente, para los teóricos de la razón de Estado, no es discutible si ésta forma parte, o no, de la política; lo que verdaderamente les importa son los modos en cómo se articula, así como los efectos de su articulación.

²⁹ *Ibíd.*, p. 56.

³⁰ Meinecke, *op. cit.*, p. 15.

³¹ *Ídem.*

Capítulo 2. Del realismo político a los fundamentos de la doctrina de la razón de Estado

Trazar el lugar teórico en el que surge la razón de Estado es elemental, conocer las raíces teóricas nos ayuda a entender cuál es la estructura interna que subyace a un problema tan complejo. La polémica que rodea a la razón de Estado encuentra sus antecedentes en la polémica primigenia del realismo político. Por ello, no resulta extraño que nos resulte pertinente dar un breve contenido al respecto, sobre todo, porque como se irá percibiendo a lo largo de todo este trabajo, el concepto de razón de Estado siempre deja ver su constitución realista. De hecho, creemos que la razón de Estado es uno de los problemas más trascendentes de toda la reflexión teórica de la política; su expresión manifiesta los principios realistas por excelencia. Sea pues este capítulo la muestra de lo que aquí se anticipa.

2.1 Relación entre el realismo político y la razón de Estado

El planteamiento del problema de la razón de Estado tiene como punto de partida la develación de la realidad, como resultado de la construcción de una perspectiva pesimista de la naturaleza humana que adolece de un criterio moral, es decir, del criterio del <<deber ser>>. Dicha visión se funda en el llamado realismo político clásico.³² Por esto se puede decir que el tema de la razón de Estado germina en el núcleo de los principios políticos y filosóficos de esta teoría. De ahí que resulte indispensable examinar, aunque sea de manera general, los supuestos teóricos del realismo político, así como su alcance en el desarrollo de la racionalidad específica del Estado, la cual se constituye, justamente, a partir de los límites que impone la política a la moral y al Derecho.

³² Nos referimos al realismo político *clásico* justamente con la elaboración teórica de Maquiavelo. Es importante hacer esta aclaración porque el realismo político como término político y como escuela no aparece sino hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX en Europa Central. Su precursor es Hans Morgenthau, él fue el primero en caracterizar la noción de realismo político, es decir, de la *Realpolitik*. Tal expresión hace alusión a la política internacional y expresa “una construcción teórica de una política exterior racional que la experiencia nunca llega a asumir por completo.” Morgenthau, 1990: 50 En Oro Tapia, Luis R., “En torno a la noción de realismo político”, *Revista Enfoque*, volumen VII, número 10, 2009, p. 22.

En principio, se pueden establecer como ejes esenciales del realismo político tres aspectos generales que se encuentran en el núcleo de su debate teórico: 1) una concepción negativa de la naturaleza humana, 2) el conflicto como elemento fundamental de la política, y 3) la autonomía de la política y su tendencia a evaluar las acciones según los resultados. Es importante tener en cuenta que el realismo político se construye desde una visión historicista de la realidad, es decir, gran parte de su contenido es el resultado del análisis de hechos históricos, así, cada tesis planteada busca ser constatada con acontecimientos específicos.³³ Es por eso que los realista políticos pregonan que su interés teórico radica en la revelación de *lo que la realidad es* y no de lo que ésta *debería ser*. Principio fuerte en tanto que enfrenta como obstáculos los valores religiosos y morales que pretenden dar estructura al orden civil y político y que, valga mencionarlo, con el Renacimiento empezaron a ser cuestionados y trascendidos por un pensamiento racional ya con elementos realistas y, hasta cierto punto, empírico y mecánico. Ahora bien, frente a la concepción renacentista del mundo, lo que el realismo político hace es volver a la idea de la naturaleza humana pero con una vigencia y fuerza tales, que es digna de ser acompañada -más nunca superada- por la razón: las pasiones del hombre no son negadas sino potencializadas y mediadas por elementos civiles y políticos que resultan del ejercicio racional de los hombres.

Debido a las distintas discusiones que se dan respecto al realismo político, resulta importante advertir que éste no se analiza como doctrina, más bien, se recurre a éste como método de análisis que permite esclarecer contenidos propios de la razón de Estado. De hecho, es importante justamente porque es la doctrina de la razón de Estado la que sintetiza y consolida los principios políticos realistas. Es así como el resultado del análisis del realismo político pretende ser parte fundamental del desarrollo de la misma doctrina de la razón de Estado, en este sentido el primero es, al mismo tiempo, estructura y contenido de la segunda.

El realismo político no sólo tiene la función de describir y explicar la realidad, además, tiene la cualidad de prescribir, desde un horizonte pragmático (técnico) principios directivos de las acciones políticas. Como bien dice Pier Paolo Portinaro: es un móvil de interpretación que

³³ Rafaél del Águila afirma que en Maquiavelo se puede encontrar a la “memoria” como un elemento fundamental de la política en tanto que es necesario recordar cómo nuestros actos inciden en la construcción de una forma de vida. Lo paradójico es que frente al recuerdo de lo acontecido también emerge el olvido, esto es, el olvido más o menos parcial de ciertos valores que tienen que ser restituido por otros diferentes, es decir, “*el arte de la amnesia política*.” Del Águila, Rafael, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, España, Taurus, 2000, p. 90.

“elabora máximas para la acción y formula previsiones sobre la base de la experiencia.”³⁴ Esta idea elemental se vitaliza en el ejercicio de la razón de Estado, la cual, como se verá, pretende establecer principios políticos a los cuales recurrir en situaciones en las que el poder requiera ser reforzado o protegido. El propósito del realismo político es sacar a la luz todo aquello que se oculta bajo la apariencia, de esta forma, la política se concibe como un escenario en el que la simulación y el engaño son el ingrediente corriente que permite alcanzar los fines establecidos.

Con el realismo político se hace patente la necesidad del Estado que se configura como figura última de la máxima expresión del poder capaz de contener la naturaleza malvada del ser humano. Por los objetivos que se ha planteado esta investigación, es importante reflexionar sobre realismo político desde su impulso en la modernidad. La justificación es evidente: el concepto de razón de Estado nos remite precisamente a la aparición del Estado moderno. Como bien señala Portinaro, el paradigma de la modernidad intenta destruir los presupuestos realistas, de tal modo que otorga a la voluntad humana poder sobre el curso de la historia, deja a un lado la percepción cíclica del tiempo y plantea una perspectiva teleológica en la que la mayor confianza está puesta en la idea de la perfectibilidad humana, así como en la superación del conflicto y la violencia, lo cual significa la construcción de un proyecto civilizatorio en el cual sobresalen el derecho y la economía, ambos como órdenes de contención del poder político. En este sentido, se pretende que la política ya no se asuma como el arte del poder y del dominio, sino como “ciencia de las condiciones de posibilidad de la praxis racional”,³⁵ de esta forma, todo conflicto y toda violencia quedan confinados al ámbito de lo prepolítico y lo irracional. La paz y el consenso son ideas que forjan la nueva visión de la realidad.

Evidentemente, la razón de Estado es una doctrina reconocida por el pensamiento moderno debido a que está contemplada, explícita o implícitamente, en el pensamiento político de los embajadores de la modernidad, es decir, de Maquiavelo y Hobbes. Dicha doctrina contribuye a que, pese a los esfuerzos puestos en el proyecto de la modernidad, resulte difícil aceptar la desaparición del realismo político. Por el contrario, empezando por Maquiavelo, pasando por Hobbes y llegando hasta pensadores contemporáneos como Schmitt, puede comprobarse una revitalización del realismo y, por ende, de la razón de Estado, la cual sigue funcionando como discurso legitimador de las acciones de quien detenta el poder político. En la modernidad, advierte Portinaro, el realismo se reactiva y se contrapone al “idealismo, al

³⁴ Portinaro, Pier Paolo, *El realismo político*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 24.

³⁵ *Ibid.*, p. 49.

moralismo, al normativismo, al utopismo, al anarquismo, al liberalismo, al pacifismo, al cosmopolitismo”.³⁶

El criterio de utilidad es fundamental en la perspectiva del realista en aras del aumento y conservación del poder garante del orden político, sin embargo, no hay criterio más importante que el de la fuerza, la cual resulta ser indispensable para que sea efectivo cualquier otro instrumento estabilizador. Incluso la ley o las instituciones requieren, desde la visión realista, de la sombra de la fuerza que garantice su efectivo ejercicio. Ahora bien, como ya se mencionó al inicio de este apartado, la autonomía de la política frente a la moral es la característica más recurrente que se reconoce en el realismo, la cual consiste en una visión estratégica e instrumental de las acciones políticas, en otras palabras, las acciones no son juzgadas sino por su eficacia para alcanzar el objetivo planteado. Si son buenas o malas, según la visión moral, no importa, lo único que importa es que funcionen para el establecimiento del poder. El realismo político asume que las razones o justificaciones para que determinada acción se realice no tienen nada que ver con su legitimidad moral, sino con la idea de que se actúa de tal o cual modo porque simplemente no hay otra mejor opción que sea coherente con el interés o fin establecido.

La discusión sobre la autonomía de la política está dada en función de tres supuestos: 1) la amoralidad; 2) la inmoralidad y 3) la eticidad de la política. Según Portinaro, esto es importante tomarlo en cuenta para observar el esquema completo de la relación u oposición de la ética con la política. En este sentido, la amoralidad de la política señala un distanciamiento rotundo con la moral, es decir, se reconoce pertinencia y legitimidad en la violación de ciertas normas o valores, debido a que la máxima superior que rige toda acción política es la preservación del Estado, y en cumplimiento de ésta, es posible y necesario ir en contra de cualquier otro orden: el éxito de las acciones políticas es su propio criterio de validación. Respecto de la inmoralidad de la política no se detecta gran diferencia respecto a la amoralidad, a no ser que ésta connotación surja de la oposición entre la ética cristiana que promueve valores como los de compasión, la caridad la fraternidad y la solidaridad, y que, además, pretende monopolizar todo el sistema de normas morales que rigen tanto la conducta cotidiana de los seres humanos como la esfera de la política en donde impera la idea de leyes e instituciones seculares y del poder soberano.

³⁶ *Ibíd.*, p. 55.

Ahora bien, con la defensa de la eticidad política se identifica una relación entre la ética y la política, pero esto sólo en función de una ética que sea funcional a la política, es decir, no se trata de una ética privada o del individuo, sino de una ética acorde con los intereses de la colectividad. Así pues, “El supremo mandato ético para el Estado es el deber de la autoconservación.”³⁷ Evidentemente, en los tres modos de ver la política confluye la doctrina de la razón de Estado, pero es en el vínculo que establece con la ética donde se encuentra uno de los momentos más paradójicos, pues la idea que subyace a esta relación es que para alcanzar un fin ético superior antes se tiene que actuar en contra de toda norma moral, es claro que lo que está en juego es la legitimación del poder supremo del Estado. Aunque es importante reconocer que, por lo menos teóricamente, el realismo político intenta construir una concepción de la política que no sea puramente técnica, lo que lleva a plantear que si bien el fin ha de justificar a los medios, éste debe ser un fin superior que sea capaz de fluir pese a la pluralidad y oposición de valores. En este sentido, a la aspiración al poder por el poder mismo es necesario darle un contenido, un propósito, de tal manera que sea posible plantear la técnica y la estrategia en concordancia con un ejercicio responsable de éste. Es así como el realista político pretende regular las acciones. Se trata, en otras palabras, del desarrollo de una ética de la responsabilidad, tal como la que propone Weber, en la que el poder no se degenera, por el contrario, se mantiene con una idea del “deber” y la “disciplina” particular. Con esto se revela el peculiar carácter normativo del realismo político.

Ahora bien, el realismo político no sólo concibe al cálculo y a la estrategia como elementos definitivos de la acción política. Si detrás de todo el aparato de poder está la astucia y la fuerza, significa entonces que el miedo es también trampolín de los instrumentos de poder. Evidentemente, esto supone un manejo calculado de las emociones y las pasiones de los seres humanos, las cuales, irracionales, tal como se conciben, resultan incontenibles, de ahí que, sobre la idea de una naturaleza humana invariable y, por lo tanto, irremediable, se funda el miedo como medio de contención de las acciones humanas. Llegados a este punto, aparece el tema de la necesidad. En este aspecto, lo que debe tenerse claro es que no se trata de cualquier tipo de necesidad, sino sólo de aquella que surge cuando los valores, las normas y los ordenamientos institucionales se muestren incapaces de dominar las pasiones de los seres humanos.

³⁷ *Ibíd.*, p. 65.

La necesidad a la que se refiere el realismo político responde a una concepción cíclica de la historia en la que la constante es el conflicto; así pues, la necesidad aparece para ejecutar determinadas acciones políticas que buscan parar, contrarrestar o evitar el conflicto; sin embargo, esto sólo es temporal porque se supone que surgirán nuevas situaciones que harán resurgir los conflictos. Esto es así porque la naturaleza humana nunca cambia, es constante. Como hemos señalado, la política, tal como se concibe desde el realismo, necesariamente está vinculada a una concepción antropológica pesimista. Portinaro lo explica muy bien:

“el desplégue de la antropología política del realismo puede reconstruirse en tres niveles: a) presupuestos que tienen que ver con los hombres en general, en tanto excluidos de –y sometidos al- poder, pero expuestos al deseo constante de conseguirlo; b) presupuestos que tienen que ver con quienes poseen el poder, en tanto individuos dotados de cualidades, competencias y recursos particulares, c) presupuestos que, deducidos del análisis de la acción individual, se adaptan al comportamiento de los sujetos colectivos, los Estados.”³⁸

Lo que líneas arriba se señalaba respecto al miedo cobra mayor sentido: el realismo político remite constantemente a la idea de la supervivencia y la autoafirmación, de ahí que el poder esté siempre ligado al miedo, pues éste último resulta ser un mecanismo natural que lleva al logro de la supervivencia, la autoafirmación viene de la mano de ésta: “El poder más absoluto es también aquel que maximiza, en sentido activo y pasivo, el miedo”³⁹ -a autores como Hobbes no les resulta difícil aceptar esta sentencia-.

Es importante reconocer en el realismo político riesgos muy claros como el abuso del poder y, por ende, un uso excesivo del recurso del miedo. Por lo anterior es que en el realismo se reconoce un matiz normativo que ya se ha señalado. Así, el tema de la antropología no se reduce solamente a la descripción de los seres humanos, también abarca un aspecto orientador que pretende dar al político formas, sugerencias o indicaciones respecto a lo que debe ser su comportamiento –tal como lo hace Maquiavelo-. Pero lo que *debe ser* su comportamiento no siempre es evidente, es decir, lo es para el político pero no para quienes están sujetos a las acciones de éste. El cálculo, la estrategia y la simulación de las técnicas del poder se desarrollan, muchas veces aparentando lo que no es, todo según sean los intereses del actor político quien, sin dejar de guiarse por el principio de develación de la realidad, es capaz de introducirse ventajosamente a la dinámica de la apariencia. Realismo político es razón de

³⁸ *Ibíd.*, p. 77.

³⁹ *Ibíd.*, p. 78.

Estado, y razón de Estado es *secreto*, lo que se oculta detrás de la apariencia, la cual se cuida intencionalmente.

Es una ventaja porque el político no ha de ignorar nunca que el conflicto y la hostilidad son lo que está de fondo en el escenario político. En suma, para el realismo político, como dice Portinaro, la política “es ante todo el ámbito de la violencia y la coerción: no el *logos* sino el *kratos* decide la relación entre los hombres en la arena política”,⁴⁰ esto significa que en el origen y la consumación de los órdenes políticos es la violencia la que nunca deja de estar presente. Es así como el Estado se concibe, según la postura realista, como el aparato de la violencia legalizada, esto porque se considera que ante la naturaleza humana, sólo un poder coercitivo es capaz de dominar y establecer orden. De acuerdo con esto, puesto que la violencia parece ser indispensable, entonces no ha de eliminarse, sino de monopolizarse y legitimarse.

Aun cuando, una vez establecido el poder, se construya un orden jurídico que tenga como propósito garantizar la estabilidad del Estado, siempre es necesario que se sepa que éste tiene la capacidad de actuar fuera de cualquier orden jurídico o moral, siempre que la situación lo amerite. Por esto es que se considera que la razón de Estado es el contenido de peso del realismo político: todo orden distinto al político es considerado solamente en términos instrumentales; la fuerza que es capaz de coaccionar, de dominar, es el verdadero recurso en el escenario político. Así, es vital un análisis anticipado de los momentos de conflicto para que el realismo pueda cumplir con su función normativa. De lo que se trata es de la “dialéctica del poder, o sea, una doctrina de la moderación estratégica [...] la dialéctica del poder está destinada a romperse ante el desafío de la excepción.”⁴¹ Esto es, a situaciones excepcionales, remedios de la misma índole. Por esto, cobra relevancia en este trabajo tener en cuenta los supuestos del realismo político.

2.2 Maquiavelo: precursor del realismo político y fundador de la doctrina de la razón de Estado

Nicolás Maquiavelo es, sin duda, el primer teórico realista que debemos abordar, no sólo porque es en su pensamiento donde se da la revelación más clara del problema de la razón de

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 91.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 93.

Estado sino, además, porque él es el pionero de un nuevo proyecto del pensamiento: la política secularizada. Como se ha dicho, para los pensadores del realismo político la historia es el cristal a través del cual se constata la realidad que se reflexiona e interpreta, por tanto, es ésta el lugar donde emergen las ideas que se pretende se conviertan en las máximas prácticas que puedan orientar el curso de las acciones políticas venideras. Es evidente que Maquiavelo sigue fielmente el método realista que Tácito inaugura. Gracias al amplio periodo en que se desempeñó como Secretario de la República en Florencia –lo que le permitió involucrarse suficientemente en los asuntos políticos y militares-, y un profundo y constante estudio de los textos de los historiadores antiguos, logró desentrañar lo que constituye el eje medular de lo que para él es la política: la idea de la <<necesidad política>> como dispositivo de justificación de las acciones, la importancia de hacer coexistir la fuerza, la astucia y el engaño con los fundamentos del orden político, así como la vinculación directa de estos elementos con otros de igual importancia como son la *virtú* y la *fortuna*, son las aportaciones que Maquiavelo hace, justamente desde su propia experiencia y reflexión históricas –ya sea como espectador o como actor inmediato.⁴²

2.2.1 *La verità effettuale della cosa*

El pensador florentino muestra su percepción realista de la política cuando se ocupa en señalar cuál debe ser el comportamiento de un príncipe frente a los súbditos. Maquiavelo es tajante en su disertación. Para él, gran parte de todo lo que se ha dicho respecto del ámbito de la política está fundado más en la imaginación de los hombres que en *la verità effettuale della cosa*, de ahí que afirme lo siguiente: “Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son.”⁴³

⁴² En el apartado dedicado a Maquiavelo tendremos más oportunidad de profundizar más en estos detalles.

⁴³ Maquiavelo, Nicolás, *op. cit.*, p. 110.

Tal afirmación esclarece su visión realista de la política y abre una brecha que resulta muy difícil de cerrar: la ética dualista propia del cristianismo se transforma en una ética menos rígida, la distinción entre el bien y el mal es eliminada por la nueva ciencia calculadora de la política. La naturaleza humana convierte lo ético en pragmático. De ahí que resulte necesario que lo real se asuma desde nuevos valores que liberen la conciencia de los hombres de todo tipo de carga moral. Es posible notar que el realismo de Maquiavelo no se agota en el ámbito del ser –es decir, de lo que es-, por el contrario, se extiende hasta un nuevo campo del deber ser pero ya no en términos éticos sino políticos. En este sentido, parece ser posible desplegar un elemento que, por lo menos en principio se vislumbra opuesto, aunque en principio parezca paradójico que la política realista se mire hasta cierto punto normativa, tiene que entenderse que no lo es para nada en términos morales o jurídicos, es decir, el deber ser de la política se construye como algo exclusivo de ésta. Es justo a partir de este matiz que se puede hablar de la posibilidad de la autonomía de la política respecto a la moral, o bien, de una ética propia de la política la cual se comprende en términos de efectividad y de resultados óptimos. Cuando la oposición entre ética y política se desvanece es sólo por pragmática pura.

El hecho de que Maquiavelo presagie la ruina de quien pretende conducirse siempre por el deber ser moral -es decir, que sólo busque llevar a cabo una acción si ésta se presume acorde con la idea de lo bueno-, expresa la necesidad de modificar la valoración del obrar político, que comúnmente se considera bueno o malo, y se planteé en término de efectividad o ineffectividad. Es por esta razón que la regla superior que un príncipe debe de seguir, según el decir del florentino, consista en un “saber actuar” sin miramientos de lo que es bueno o de lo que no lo es porque, según el pensamiento maquiavélico, en política no hay ni bueno ni malo, ni bello ni feo, sólo existe aquello que se considera óptimo para las circunstancias. En otras palabras, es imperativo para el príncipe desarrollar la capacidad de actuar de uno u otro modo, según demande la necesidad del momento. El toque realista del florentino renueva la concepción de los valores y, como se verá más adelante, construye nuevos fundamentos para el desarrollo de una nueva virtud.

Desde esta perspectiva, aquello que es catalogado como absolutamente bueno está más próximo a las cosas imaginadas que a las verdaderas. La postura política de corte realista que se cimienta sobre la idea maquiavélica de la naturaleza humana y el punto de vista antropológico que sustenta la poca efectividad de la moral permite entender pasajes como el siguiente:

“Dejando, pues, a un lado las cosas imaginadas a propósito de un príncipe, y discurriendo acerca de las que son verdaderas, sostengo que todos los hombres cuando se habla de ellos –y especialmente los príncipes, por estar puestos en un lugar más elevado- son designados con alguno de los rasgos siguientes que les acarrearán o censura o alabanza: uno es tenido por liberal, otro por tacaño [...]; uno es considerado generoso, otro rapaz; uno cruel, otro clemente, uno desleal, otro fiel; uno afeminado y pusilánime, otro fiero y valeroso; el uno humano, el otro soberbio; el uno lascivo, el otro casto; el uno íntegro, el otro astuto [...] Yo sé que todo el mundo reconocerá que sería algo digno de los mayores elogios el que un príncipe estuviera en posesión, de entre los rasgos enumerado, de aquellos que son tenidos por buenos. Pero, puesto que no se pueden tener ni observar enteramente, ya que las condiciones humanas no lo permiten, le es necesario ser tan prudente que sepa evitar el ser tachado de aquellos vicios que le arrebatarían el Estato y mantenerse a salvo de los que no se quitarían, si le es posible; pero si no lo es, puede incurrir en ellos con menos miramientos”⁴⁴

Como forjador de una herencia política que cobra sentido a lo largo de la historia, no puede verse a Maquiavelo sólo como el creador de la gran guía práctica del arte de gobernar, es además quien pone en cuestión la urgencia de construir los principios de una nueva política, es decir una política secularizada que puede prescindir de los valores morales y religiosos y que da cuenta del inicio del proceso de constitución del Estado moderno que surge como remedio a las complejidades que se producen cuando se pretenden mezclar los horizontes de la política con los de la moral, lo cual desde la posición histórica y política del florentino no puede significar otra cosa que, como dice Luis Salazar, “el fracaso del pensamiento político tradicional [...] que no reconoce la verdadera condición o naturaleza de los seres humanos.”⁴⁵

En este sentido, ante las circunstancias más complejas, quien se convierte en gobernante de un Estado parece no tener salida; por un lado querer ser siempre bueno abre la posibilidad de errar en la empresa para la que ha sido designado; y por el otro, ser enteramente virtuoso –por ende, permanecer alejado de todo vicio- contradice de facto a la naturaleza humana. Así pues, tal como lo comprueba la reflexión histórica de Maquiavelo, todo hombre con pretensiones de ser bueno se aleja de la posibilidad de convertirse en un buen príncipe. Como se puede ver, en Maquiavelo no hay indicio de remordimiento alguno al revelar su antropología pesimista: un hombre nunca puede ser enteramente bueno pues está lleno de pasiones, aun cuando se propone serlo la necesidad lo obliga a lo contrario. De esta manera el florentino,

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 111.

⁴⁵ Salazar Carrión, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM-I, 2004, p. 161.

dice una vez más Salazar, “simplemente se limita a mostrar su *“verità effettuale”*, como premisa indispensable de un entendimiento adecuado de lo que la política es y puede ser, y de lo que son, por ende, sus imperativos irrenunciables.”⁴⁶ Efectivamente, Maquiavelo “vive toda una época de transición; una época, por ello, que promueve la creación, en la que se disuelve lo viejo y se forja lo nuevo.”⁴⁷ Con el florentino, es a través de la política que se enfrentan los tiempos complicados con la fuerza y astucia instintiva de los seres humanos.

De aquí en adelante resulta claro el punto de engranaje de los fundamentos del realismo político con los fundamentos de la razón de Estado. Por ahora, baste decir que la crítica que Maquiavelo hace a las aquellas visiones que entienden a la condición humana desde términos sumamente positivos y alentadores, sirve para colocar la reflexión política bajo el criterio de la efectividad de los resultados, respecto a un fin último: la prioridad de conservar y fortalecer el poder político a partir de la estrategia y el uso de la fuerza frente a la enorme posibilidad del conflicto político.

No está demás señalar que en Maquiavelo los fines esencialmente políticos se justifican por sí mismos; para él la política es expresión de conflicto y no le interesa tanto solucionarlo como aprovecharlo para fortalecer al poder. El conflicto político se convierte en la fuente a través de la cual se instituye el orden y establecen las bases para la construcción de un Estado que, desde los imperativos del realismo político, pueda representar el *vivere civile*. Para ello, es necesario que el príncipe sea portador de la fuerza y de las armas, que tenga el reconocimiento de los súbditos, y posea una sabiduría pragmática que se conjugue con la astucia, la *virtú* y la fortuna, que no niegue sus pasiones y sus instintos de tal manera que los haga funcionar tal como si fueran principios racionales.

2.2.2 Maquiavelo y la *necesidad política*: los principios de la razón de Estado

Los orígenes de la política moderna se caracterizan por haber traído consigo una discusión intempestiva sobre lo que a partir de ese momento debía de entenderse por política. Nicolás Maquiavelo, como ya se dijo, es quien inaugura el nuevo umbral del pensamiento político y

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 164.

⁴⁷ Córdova, Arnaldo, *Sociedad y estado en el mundo moderno*, México, UNAM, 1973, p. 63.

preside los fundamentos del Estado moderno, abriendo así una nueva senda en la historia de la filosofía política. Precursor del realismo político, Maquiavelo es el primer pensador en desarrollar lo que posteriormente se convertirá en la doctrina de la razón de Estado. Si bien no fue él quien acuñó el concepto, sí estableció con claridad los principios básicos a partir de los cuales se discute abiertamente el problema.

Tal vez por eso no se equivoque quien lo señale como el padre espiritual de la teoría de la razón de Estado. La esencia de su teoría radica en la justificación de aquello a lo que comúnmente se le denomina como “lo malo”, lo inmoral o lo que contradice los principios éticos cristianos de su época. Para el pensador florentino, cuando se trata de política, lo malo es excusable si existen razones extraordinarias y no arbitrarias. En términos concretos, resulta lógico que a lo largo de su obra filosófica esgrima argumentos que intentan salvar a quien detenta el poder político, de los reproches o acusaciones de las que puede ser objeto cuando se aleja de los actos moralmente aceptables; así pues quien detenta la autoridad, dice Maquiavelo, “aunque le acusen los hechos, le excusan los resultados, y cuando estos sean buenos [...] siempre le excusarán, porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer.”⁴⁸ De lo que se trata, o debiera tratarse, no es de cualquier fin: los medios se excusan *sólo sí* a través de ellos se pueden alcanzar aquellos fines que se consideran buenos para el Estado. Es justo por esta aseveración que se entiende que la valoración de los medios es positiva si de ellos se obtiene lo que se pretende alcanzar. Entonces cobra sentido el énfasis técnico y estratégico que el florentino da a la política; se trata de saber escoger y manejar los mejores medios para garantizar resultados *políticamente* positivos.

Evidentemente Maquiavelo ve en lo trágico una oportunidad de crecimiento positivo en el ámbito de la acción política; el desgarramiento de lo moralmente bueno constituye el núcleo de la “herida maquiavelana.”⁴⁹ Ahora bien, en la reflexión del florentino la razón de Estado debe de ser entendida a partir de tres vertientes: 1) necesidad política, 2) cálculo y estrategia política, y 3) trasgresión de la moral para obtener éxito en el despliegue de la acción política y el uso de la fuerza como consecuencia de la excepcionalidad en la ley. La lógica de la razón de Estado es la lógica de lo *necesario* y lo *excepcional* que necesariamente se opone a los principios éticos

⁴⁸ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, España, Alianza Editorial, 2008, p. 61.

⁴⁹ Del Águila, Rafael, *op. cit.*, p. 91.

de lo bueno y lo justo: el bien político no es el bien ético. De este modo, la legitimidad de las acciones políticas está dada en función de la legitimidad de los fines.

Dentro de la doctrina de la razón de Estado lo que importa es la supervivencia del Estado y no la valoración ética de los medios. Respecto a lo anterior, la claridad y fuerza del florentino es contundente. Para él “nunca se debe dejar que un mal progrese por respeto a un bien, cuando aquel bien puede ser fácilmente aniquilado por ese mal.”⁵⁰ Pero, ¿existen realmente circunstancias en las que se puede justificar la suspensión de la ley y la aplicación deliberada de la fuerza? Para Maquiavelo la respuesta es un sí rotundo. Siempre que esté en peligro la integridad del Estado o del poder político existe la licencia para obrar fuera de cualquier marco jurídico. Pero esto sólo puede entenderse si se sabe por qué resulta vital, para el florentino, anteponer el poder político a cualquier otra esfera humana. A continuación se ve cuáles son sus razones para abrir una brecha entre la política, la moral y el derecho.

Bajo este esquema Maquiavelo se perfila como un estudioso auténtico de su tiempo que procura responder de una forma distinta y novedosa a los asuntos que tienen que ver con la política. Quizás es por esto que historiadores como Maurizio Viroli colocan al pensador florentino como un eslabón fundamental en el proceso de transformación del lenguaje político, y en este tenor de la política misma. Dejando a un lado aquella concepción de la política como el arte de establecer y conservar un buen gobierno, Maquiavelo piensa en ésta como técnica del poder, en otras palabras, como el arte de establecer las estrategias más efectivas para lograr conservar y fortalecer el Estado. Así pues, la estrategia está más allá de lo moralmente bueno o malo y el político maquiavélico no siempre –o casi nunca- coincide con el buen hombre propio del pensamiento antiguo.

Ahora sí la preocupación central de Maquiavelo se revela con claridad; *El príncipe* nos muestra que lo que le interesa al florentino son los modos o formas para gobernar y para conservar el poder del Estado. Por supuesto, el arte del Estado germina con la instauración de un principado, la representación específica del poder político que el florentino analiza y que al final resulta ser una estructura de poder que se superpone a todo orden. Por eso resulta importante para Maquiavelo aleccionar incluso sobre el modo en cómo obtener el dominio de un Estado. Es justo a partir de este punto que inicia su disertación estratégica, la cual vale para destacar el contenido del tema que ahora nos interesa.

⁵⁰ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 314.

Pues bien, para él son pocas las vías por las cuales se puede lograr el dominio de un Estado; éste puede obtenerse por medio de las armas –ya sea por las propias o por las ajenas– o gracias a la buena fortuna y a la virtud. Si bien los principados hereditarios no enfrentan mayores dificultades para continuarse y conservarse, no sucede lo mismo con los que son nuevos. El principado nuevo está condenado a enfrentar obstáculos variados pues al ser un Estado ganado y no heredado, el príncipe tiene que legitimarse, por decirlo de algún modo, algunas veces dejando que en el territorio recién conquistado sus habitantes conserven sus formas de vida; otras, el príncipe tiene que trasladar su residencia al lugar conquistado de tal forma que pueda proteger él mismo lo ganado y así prevenir futuros males.

El tema de la prevención encierra en sí mismo el carácter polémico del pensamiento maquiavélico y la concepción realista de la política aflora desde el inicio de la exposición: a veces el remedio radica en algo que se considera reprobable y Maquiavelo no lo ignora, es sólo que lo que se considera negativo para él resulta ser la mejor manera de evitar que el problema crezca. En pocas palabras, de todos los males es siempre preferible el menor; por ejemplo, dice el autor del *Príncipe*, “no se debe jamás permitir que continúe un problema para evitar una guerra porque no se la evita, sino que se le retrasa con desventaja suya.”⁵¹ Al final el mal al que tanto se teme resulta inevitable, por lo tanto resulta necesario aplicar el remedio por más doloroso o poco benévolo que éste sea, pues de esto depende el control de los problemas a los que se enfrenta el príncipe. Sin embargo, el príncipe tiene que mostrarse lo suficientemente cauto para garantizar que el remedio no se convierta en un problema.

Al mismo tiempo tiene que vigilar que, en medio del conflicto, otras instancias no alcancen tanto poder o más del que tiene el príncipe pues de lo contrario esto constituirá su ruina. El control del poder es la fuente máxima de la autoridad de la que goza un príncipe y no se reconoce a nadie superior a él, este es un principio fundamental para el desarrollo de los mecanismos de poder. Por eso es tan importante que el Estado tenga el control absoluto sobre todas las instituciones, lo cual sólo es posible si posee el monopolio de la fuerza y de las armas. La astucia y la fuerza son la mezcla ideal que funciona como garantía de la estabilidad del Estado, así, el poder alcanza su máxima demostración en la grandeza de la fuerza de un príncipe estratega que se sabe con todos los recursos para contrarrestar los peligros a los que está expuesto su principado.

⁵¹ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, *op. cit.*, p. 58.

Recurrir a la fuerza cuando sea necesario puede representar una de las principales consignas del maquiavelismo. Esta idea del control de la fuerza y de las armas, siempre encuentra coyunturas cuando se inicia el debate sobre los límites de la demostración del poder político. No puede negarse que el mensaje de Maquiavelo es que no hay principado seguro si este no se reivindica en la dinámica de la fuerza y si la política no se transforma en demanda del conflicto, sobre todo porque éste último implica el despliegue de los recursos para conquistar y fortalecer un Estado.

Las enormes dificultades que resiste un príncipe, para quien sus propias armas y su prudencia son el elemento clave, exigen que deje precedente respecto a la fuerza de su Estado. Es la dinámica de advertencia y amenaza, es el desfile del poder. El objetivo es que el príncipe logre establecer cimientos firmes y duraderos. Así pues, dice Maquiavelo: “quien juzgue necesario para su principado asegurarse frente a los enemigos, ganarse amigos, vencer o con la fuerza o con el engaño, hacerse amar y temer por los pueblos, seguir y respetar por los soldados, destruir a quienes te pueden o deben hacer daño, [...] ser severo y apreciado, magnánimo y liberal, [...] conservar la amistad de reyes y príncipes de forma que te recompensen con cortesía solícita o se lo piensen antes de hacerte daño”⁵²; es un hombre deseoso de dominio y grandes ambiciones políticas, es un verdadero estratega.

El modelo estratégico que surge con el pensamiento maquiavélico dibuja el escenario político como el espacio en el que la lucha por la conquista y conservación de los estados es inminente; la acción política del príncipe revela una constante tensión de fuerzas que pone al descubierto por qué resulta tan importante permanecer siempre en posición de defensa y ataque, aún en las épocas de paz⁵³. El fin último de la política es el poder, el cual puede ser entendido, dice Rafael del Águila, en términos maquiavélicos, como “el conjunto de estrategias que constituyen los mecanismos de obtención de obediencia.”⁵⁴ Poder es estrategia y, por ende, astucia y prudencia. Tales mecanismos son los engranajes de la maquinaria de la conquista; el príncipe busca a toda costa la obediencia y lealtad de sus súbditos así como el

⁵² *Ibid.*, pp. 77-78.

⁵³ En una versión más contemporánea de esta tesis, podemos remitirnos a Carl Schmitt y su definición de lo político como una constante tensión que se define en la relación amigo- enemigo, y que ilustra un estado de guerra constante. Para Schmitt: “El significado de la distinción amigo enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una separación o de una disociación”. Schmitt, Carl, *El concepto de lo “político”*, Argentina, Folios Ediciones, 1984, p. 23.

⁵⁴ Del Águila, Rafael, *La senda... op. cit.*, p. 68.

reconocimiento y respeto del enemigo, sin importar que el elemento clave sea el temor que éste sea capaz de infundir.

Todo lo anterior prepara el escenario de lo que posteriormente será reconocido como los fundamentos de la doctrina de la razón de Estado. En Maquiavelo el criterio central de justificación de toda acción orientada al poder es la *necesidad política*, concepto fundamental para comprender los principios de la razón de Estado. Nos parece fundamental hacer especial énfasis en el perfil estratégico del príncipe maquiavélico. Por necesidad política hasta la crueldad se legitima. En la búsqueda del poder Maquiavelo no aprueba o reprueba el acto cruel por sí mismo, sino por el modo en que es realizado para él: “Bien usadas se pueden llamar aquellas crueldades (si del mal es lícito decir bien⁵⁵) que se hacen de una sola vez y de golpe, por la necesidad de asegurarse, y luego ya no se insiste más en ellas, sino que se convierten en lo más útiles posibles para los súbditos. Mal usadas son aquellas que, pocas en principio, van aumentando, sin embargo, con el curso del tiempo en lugar de disminuir.”⁵⁶ Como podemos ver, es la necesidad lo que convierte un mal en algo útil y legítimo, los castigos son efectivos si basta con aplicarlos una sola vez para que la lección que pretende dar el príncipe sea aprendida, de tal manera que resulte innecesario repetirlos y pueda obtener lealtad y obediencia de forma pacífica. Porque, ante todo, es la responsabilidad del príncipe que sus súbditos sean constantes con las conductas favorables para el Estado; la manera en cómo el príncipe procede con sus súbditos influye suficientemente en las acciones de éstos.

Lo anterior establece la pauta para considerar al pueblo como cimiento esencial de la fortaleza y el poder del Estado. Y cuando el florentino aborda el tema del principado civil, reconoce que trae mayor beneficio llegar a ser príncipe con ayuda del pueblo que con ayuda de los grandes, la razón estriba en que entre el pueblo no encuentra competencia alguna, ni personas que se creen iguales a él, además de que “el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido.”⁵⁷ Así, el mayor mal que puede enfrentar un príncipe si se apoya en el pueblo es que éste lo abandone, los grandes –los nobles o ricos- por el contrario no sólo lo abandonan, también se vuelven en su contra. Para

⁵⁵ Maquiavelo se da cuenta que hablar de un *mal bueno* es contradictorio, sin embargo, constantemente recurre a este tipo de expresiones para mostrar la efectividad de aquellas acciones que generalmente son rechazadas por considerárseles malas o perjudiciales. Así que cuando el florentino habla de lo bueno, debemos interpretarlo como lo efectivo.

⁵⁶ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe... op. cit.*, p. 83.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 85.

que esto no suceda, Maquiavelo recomienda que la prudencia del príncipe esté encaminada a hacer que el pueblo sea lo más dependiente que se pueda del Estado y de esta manera conserve su fidelidad en cualquier circunstancia. Al mismo tiempo, el Estado debe mostrarse siempre capaz de superar todas las dificultades que puedan presentarse, tanto que los súbditos permanezcan tranquilos y seguros. Pero una necesidad lleva a otra pues para dar seguridad al pueblo es imperativo que el príncipe sea capaz de organizar y mantener un ejército adecuado para hacer frente a cualquier situación de combate. El ejército y la lealtad del pueblo abren enormes posibilidades de prosperidad.

La importancia de que un Estado tenga el monopolio de la fuerza y de las armas, se justifica en gran medida porque para Maquiavelo es a través de la guerra que se garantiza el dominio y poder sobre un Estado, y por eso ésta siempre debe ser la empresa más grande que persiga un príncipe, el cual debe poner todas sus aptitudes al servicio del arte de la guerra. Aún en tiempos de paz se tiene que continuar e incluso aumentar el adiestramiento militar. Con todo lo anterior puede verse por qué el buen político define la efectividad de su desempeño lejos del buen comportamiento de los hombres que concibieron los antiguos, la intención ética no coincide necesariamente con la astucia, la estrategia y la prudencia política –la cual tampoco se asemeja a la prudencia ética-.

Lo que tenemos es la destrucción del ideal del hombre bueno que ahora se sabe a sí mismo como un sujeto de instintos que debe ser capaz de subsistir en el gran universo político estigmatizado por la tragedia de la necesidad. Para Maquiavelo, saber obrar políticamente es saber que el mecanismo natural del hombre es imposible de abandonar. Aquí pues el fundamento de la doctrina de la razón de Estado: el fin del político puro es conservar el Estado, por ello es legítimo, si es necesario, incurrir en uno que otro vicio que le ayude a alcanzar tal fin, después de todo esto no contradice el fluir natural del ser humano. Así pues, hasta la crueldad llega a ser una característica positiva si con ella se logra mantener unidos y leales a los súbditos. Por eso es bueno para el príncipe maquiavélico establecer unos pocos castigos ejemplares para hacer prevalecer el orden. En los *Discursos* la idea del castigo es retomada positivamente por Maquiavelo y apunta lo siguiente: “cuando una persona, o toda una ciudad comete un crimen contra el Estado, el gobernante por su propia seguridad y para dar ejemplo, no tiene otro remedio que castigarla [...] el príncipe que no castiga a quien yerra, para que no pueda volver a hacerlo, es considerado ignorante o cobarde.”⁵⁸ De tal modo que el castigar no

⁵⁸ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 269-270.

sólo alecciona a quien comete el error, sino también a quienes son testigos de dicho castigo. De ahí que convenga más ser temido que amado, pues “el temor emana del miedo al castigo, el cual jamás te abandona –dice Maquiavelo-”⁵⁹, infundir temor es también una respuesta emanada de la necesidad, aunque lo óptimo para el príncipe sea buscar el respeto de sus súbditos y así contrarrestar cualquier posibilidad de ser odiado.

Todo lo anterior es contenido de la doctrina de la razón de Estado, la cual aunque no sea expresada abiertamente, se convierte en el instrumento fundamental para regular los mecanismos del poder político. Si la razón de Estado se traduce en términos de la necesidad política y ésta en excepcionalidad, entonces a continuación encontramos su más clara y primaria constitución. Para Maquiavelo sólo existen dos formas de luchar por la preservación del Estado: una es a través de las leyes, la otra, por medio de la fuerza. Respecto a la efectividad de una u otra forma el florentino coloca a la primera en una relación de dependencia con la segunda y advierte lo siguiente: “La primera –la ley- es propia del hombre; la segunda, de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre.”⁶⁰ El despliegue de las dos naturalezas es necesario para cumplir con los propósitos que el príncipe se ha planteado.

Indudablemente el instinto natural se impone, se reivindica en la medida en que la condición natural se transforma en condición política del hombre. Basta volver a la metáfora de la zorra y el león que Maquiavelo construye para representar lo que para él es el contenido de todo comportamiento político. Así pues, el hombre sin dejar de serlo debe ser capaz de hacer mutar su naturaleza y actuar con la astucia y la prudencia propias de la zorra para prever trampas y peligros, pero también con la fuerza y la temeridad del león para no detenerse ante ningún obstáculo. Si no nos apartamos del discurso de Maquiavelo, entendemos entonces que la naturaleza del político, hasta ahora aparentemente dual –asumiendo que éste sólo puede ser aquel que detente el poder-, sólo se manifiesta en aquellas situaciones dominadas por la necesidad pero, ¿cuán fuerte ha de ser la ley que sea capaz de contener a la bestia que, una vez en libertad, resulta complicado volver a sujetar? Lo que parece una dualidad natural en realidad es una naturaleza compleja que alcanza su máxima expresión en el desarrollo de la *virtú* política: ahí donde lo natural se unifica con el poder de la voluntad y la razón, la cual es

⁵⁹ *Ibíd.*, *El príncipe... op. cit.*, p. 116.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 119.

capaz de atemperar los distintos instintos para dirigirlos a los fines supremos del político, separándolo así de todo camino azaroso.

Es claro que Maquiavelo ve en el príncipe cualidades extraordinarias que le dan cabalidad a la hora de deliberar excepcionalmente. Justo los criterios de excepcionalidad y necesidad pretenden excusar al actor político cuando éste viola toda regla moral y jurídica, al mismo tiempo, lo separa de cualquier idea de arbitrio intransigente. Pero si esto es justificación suficiente, se evaluará más adelante. Por ahora basta con decir que, como dice Meinecke, la teoría de la razón de Estado contiene los fundamentos de una individualización política, en tanto que el control del poder político recae en un solo sujeto. Así, la *decisión* compete única y exclusivamente al príncipe para quien la razón de Estado también significa faltar a sus propias promesas, después de todo, dice el florentino, “jamás faltaron a un príncipe *razones legítimas* con las que disfrazar la violación de sus promesas.”⁶¹ Las verdaderas intenciones se disimulan con las apariencias. Por ello, advierte el florentino, conviene al príncipe parecer siempre un hombre bueno -y, de hecho, esforzarse por serlo-, pero con toda la disposición para no serlo y, así, cuando sea necesario, “moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna”.⁶² Lo que se juzga es siempre lo que se ve y casi nunca lo que de verdad es; además, “el fin excusa los medios”. Para el autor de *El Príncipe*, siempre que el fin sea el poder político por el cual se logra y consolida un Estado, no hay duda de que los medios deber ser juzgados buenos y honrosos.

Tras la elección y ejecución de los medios efectivos, la necesidad política adquiere verdadera significación por la *virtú* política. Si bien el individuo no puede emanciparse de su condición natural si puede agregarle voluntad y racionalidad, de tal modo que no le cueste asumir el carácter abrupto de la necesidad. En la *virtú* se encuentra el voluntarismo y racionalismo que, para el florentino, dan cauce a la fuerza de la propia naturaleza. Es por esto que el príncipe tiene que asumir que la defensa es buena y duradera en la medida en que es producto de su propia virtud y no de la fortuna, de lo contrario habrían sido innecesarias tantas lecciones sobre el obrar político.

Por ello el florentino dice lo siguiente: “para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras,

⁶¹ *Ídem*.

⁶² *Ibíd.*, p. 121.

pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control.”⁶³ Quien está al frente de un Estado debe saber cambiar de acciones tantas veces como la fortuna cambie y actuar sin entrar en contradicción con los tiempos, ¡he ahí la primacía de la *virtú*!: inteligencia, cálculo y decisión superan cualquier hecho circunstancial favorable. Por eso Maquiavelo cree que “vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla.”⁶⁴ La *virtú* regula las fuerzas naturales y “siempre es posible actuar, autoafirmarse y encontrar en ello la respuesta a quienes somos y por qué merece la pena luchar [...] La lucha contra la contingencia define la *virtú*.”⁶⁵

⁶³ *Ibíd.*, p. 151.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 155. Desafortunada analogía, pero propia de la temporalidad de Maquiavelo.

⁶⁵ Del Águila, Rafael, *La senda... op. cit.*, p. 82.

Capítulo 3. La razón de Estado como doctrina y como concepto político moderno: la razón de Estado secular frente a la razón de Estado cristiana

Como se recomienda en todas las investigaciones, es importante saber cuáles son los lugares teóricos en los que surge el problema sobre el cual se reflexiona. Plantear cuestiones generales sobre el concepto central es imprescindible para entender el punto de partida del análisis. Por esta razón, hemos decidido reconstruir los principales argumentos de aquellos autores que consideramos son los pilares de la doctrina de la razón de Estado, justamente porque presentan las dos líneas teóricas distintas a partir de las cuales se articula la discusión filosófica. El debate originario sobre la razón de Estado se da entre Nicolás Maquiavelo y Giovanni Botero, éste último con una pretensión crítica respecto al primero. Ambos autores son guías para establecer un desarrollo más claro de la noción de la razón de Estado y, por lo menos al principio, antagónica al desarrollo teórico que el primero realiza al respecto. Como se verá más adelante, Botero cuestiona duramente la postura maquiavélica que tecnifica a la política a tal grado que los medios para alcanzar los fines del poder político, se valoran y justifican en función de los impulsos y motivaciones de la acción política, y que se cree emanan del orden civil.

Las críticas que se hacen a Maquiavelo tienen que ver con el tipo de interpretaciones que se hacen de su concepción de la política. Algunas veces lo acusan de haber creado una ciencia política inmoral y bárbara, en otras ocasiones sólo lo señalan como amoral, o bien como el fundador de una moral propia de la política. La perspectiva sobre la estructura axiológica del pensamiento maquiavélico resulta elemental para tomar una postura al respecto. Está claro que Botero se encuentra entre los que interpretaron a la política maquiavélica como inmoral. El criterio que escinde una postura de la otra es la religión y, por lo tanto, la ética cristiana.

3.1 Razón de Estado y religión

Maquiavelo es arquitecto del nuevo “quehacer político”, su pensamiento irrumpe violentamente en el escenario de la política cuando los restos de la unidad moral y religiosa de la época medieval intentaban volver a colocarse como directrices de las esferas de la vida. El florentino

cimbra la conciencia de los hombres y revela el juego de los intereses en el que para ganar antes es necesario perder. Todas sus disertaciones son primicia de los fundamentos de la doctrina de la razón de Estado; si bien no es el florentino quien aporta el vocablo, sí es quien establece las condiciones teóricas a partir de las cuales se puede reflexionar el problema.

Después de identificar con el florentino las huellas teóricas e históricas del discurso de la razón de Estado como recurso para validar determinadas acciones políticas, es necesario preguntar a los teóricos de dicha doctrina si cuentan con los elementos suficientes para evitar que ésta se convierta en un discurso legitimador tan sólo de los intereses y decisiones particulares de quien controla el poder político, pues como bien lo señala Leonardo Curzio: “Por motivos personales o impulsos facciosos, el gobernante puede soslayar el objetivo superior (el fin) y entregarse a la corrupción y a la tiranía.”⁶⁶ Efectivamente, cuántas veces hemos constatado cómo los fines supremos del Estado se degradan en los intereses del gobernante. Se cree que ésta es una de las cuestiones fundamentales y la respuesta que se da depende en gran medida desde la trinchera teórica desde la que se conciba la doctrina de la razón de Estado. Evidentemente, esta preocupación ha estado presente a lo largo del desarrollo histórico del tema y ha sido el elemento principal de planteamientos filosóficos que intenta abordar el asunto justo del lado opuesto, es decir, desde aquel lugar teórico en el que se cree que todavía es posible potenciar las virtudes de los gobernantes frente a los actos de abuso de poder. El tema no es sencillo y, como sabemos, no siempre es posible alcanzar el objetivo.

3.1.1 Maquiavelo: la utilidad de la religión y razón de Estado

El pensamiento de Maquiavelo significa el rompimiento tajante con las antiguas esferas de la religión y la moral que forjaban la lógica del poder político. Maquiavelo inaugura un nuevo modo de entender el papel de la religión que representa el desligue de la acción política de la moral. Como ya hemos tenido oportunidad de ver, la perspectiva realista de la política le da a ésta un margen de autonomía dentro del cual los valores políticos se configuran con independencia de los religiosos y morales, de tal manera que, en cuanto a los asuntos de Estado se refiere,

⁶⁶ Curzio, Leonardo, “La forja de un concepto: la razón de Estado”, Estudios Políticos, número 2, Octava época, mayo-agosto, 2004, p. 31.

adquiere prioridad la esfera de la política. Maquiavelo devela la religión con un valor específico que se define en términos de necesidad y efectividad.

Recurriendo constantemente al ejercicio de la constatación histórica,⁶⁷ el florentino ve en la religión uno de los más certeros catalizadores de la obediencia y la unión civil. No es que la religión en sí misma contenga la verdad de las cosas, más bien, lo que se encuentra es una serie de condicionamientos a través de los cuales es más sencillo alcanzar los fines políticos propuestos. Para muchos esto representa la degradación de la religión, su mera instrumentalización. Los ejemplos de la historia a los que recurre Maquiavelo⁶⁸ le sirven como revelación de la utilidad de la religión en la búsqueda, conservación y fortalecimiento del dominio político; la necesidad de ésta no es más que efecto de un interés pragmático que pone énfasis en la importancia de contar con los mejores y más eficaces medios para lograr los fines de un Estado conducido por la *virtú* política.

En definitiva, la religión es considerada por el florentino como un elemento indispensable para mantener la vida civil; para él la idea del poder de Dios es más consistente que la idea sobre el poder de los hombres, el primero es mucho más respetado que el segundo, por eso tiene sentido recurrir a la idea de Dios para dar así sustento a las leyes creadas por los hombres y para que sean aceptadas y respetadas sin restricción alguna. No hay duda del ideario pragmático del florentino; la religión es útil “para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos.”⁶⁹ La moral se convierte en un producto del temor a Dios y de las costumbres religiosas. Así, los preceptos morales emanados de la religión cobran vital importancia, las reglas del dominio exigen de los súbditos no sólo su reconocimiento sino también su “buen comportamiento”, tal como lo exige la buena convivencia civil; el camino óptimo para lograrlo es el que se construye desde la religión.

En el tenor del problema de la razón de Estado expresado a través de la idea de la necesidad política con que irrumpe el pensamiento maquiavélico, el carácter utilitario de la religión tiene que ser perfilado únicamente por quien detenta la dirección y el poder en un Estado; ahí radica la lógica del dominio político. Maquiavelo ve a la religión como generadora

⁶⁷ Como bien apunta Meinecke, en Maquiavelo se alcanza a realizar “la antigua fe en la uniformidad eterna de la vida histórica”, de tal manera que el pasado no deja de ser una lección previsiva de los acontecimientos presentes y futuros. Meinecke, Friedrich, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁸ Los cuales, por supuesto, retoma de la historia que escribe Tito Livio (por ejemplo, la historia de los romanos en tiempo de Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, o la derrota de los samnitas en la batalla de Sentino en el año 195 a. C.)

⁶⁹ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *op. cit.*, 68.

de las buenas costumbres capaces de traer buena fortuna y, por ende, feliz realización de los objetivos políticos planteados; de hecho, él mismo augura a través de la ruina de la religión, la ruina de un príncipe o de un Estado. Por eso recomienda que quienes “quieran mantenerse incorruptos deben sobre todo mantener incorruptas las ceremonias de su religión, y tener a ésta siempre en gran veneración.”⁷⁰ Así pues, bien empleada la religión y en favor de los fines políticos, no resulta difícil presuponer el bienestar que puede venir al Estado por medio de ella.

La principal función que atribuye Maquiavelo a la religión tiene que ver con la cohesión e integración social que se logra a partir de la identificación de la fe con la buena fortuna; puesto que el mandato divino es de la observancia y participación de todos, resulta positivo, si se saben ligar las leyes divinas con las leyes civiles, recurrir siempre que sea necesario al favor que produce el carisma religioso. Tal es así que el florentino no duda en dar el siguiente consejo⁷¹: “Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y hecho esto, les será fácil mantener al país religioso, y por tanto bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas, y precisamente pondrán más cuidado en hacerlo cuanto más prudentes y versados en las ciencias de la naturaleza sean.”⁷²

Justo el anterior argumento demuestra lo poco que importa a Maquiavelo que la religión sea considerada una especie de espejismo, después de todo el príncipe o gobernante está excusado si acaso rompe con cualquier “auténtico sentimiento religioso” –como dice Meinecke-, pero siempre y cuando la vaciedad de la religión sea suplida por su vigencia “como medio para un fin”.⁷³ Al final, lo que importa es resguardar el poder político sin importar que sea a costa de creencias (morales y religiosas) que, en tiempos anteriores a Maquiavelo, se consideraban absolutamente verdaderas. Para el pensador florentino, la acción política que atenta contra la moral, el Derecho o la religión, está plenamente justificada si el fin último es el mantenimiento del poder del Estado. He ahí la realización más clara de la razón de Estado.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 71.

⁷¹ El cual, según Meinecke, “había de tener un eco terrible en los siglos siguientes y que había de incitar a los hombres a un fingido escepticismo.” Meinecke, Friedrich, *op. cit.*, p. 37.

⁷² Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 72.

⁷³ Meinecke, Friedrich, *op. cit.*, p. 38.

3.2 Giovanni Botero y el concepto de la razón de Estado: crítica a Maquiavelo y defensa de la guerra justa

Ante la “herida maquiavelana” que separa la moral de la política, aparece un contradiscurso que cuestiona de fondo los argumentos que esgrime Maquiavelo respecto de la política. Tal propuesta es la que desarrolla Giovanni Botero, un jesuita piemontés nacido poco antes de la primera mitad del siglo XVI, que fue capaz de arremeter en contra del poder temporal de los papas. Caracterizado por su pensamiento contrarreformista, no pudo despojarse del todo de argumentos propios de la Compañía de Jesús, los cuales eran evidentemente opuestos al pensamiento maquiavélico. Botero, nos dice Curzio, coincide con la idea de “la insoluble dependencia entre el poder del príncipe y el poder espiritual; la devoción obligada del monarca y sumisión al clero, para poder conseguir así la prosperidad y el éxito, así como la advertencia de que la desventura puede golpear en la esfera mundana a quienes reniegan de los principios generales de la iglesia.”⁷⁴ De ahí que toda la obra del piemontés consista en el despliegue teórico de la razón de Estado propia del poder eclesiástico, que intenta contrarrestar la simplificación pragmática de la religión que Maquiavelo abiertamente propone.

Si bien el término no es una creación original de Botero, pues era de uso cotidiano en años anteriores,⁷⁵ si fue él quien lo presentó con un contenido teórico específico. En su obra *La razón de Estado*⁷⁶, Botero no duda en manifestar desde el inicio su desacuerdo e indignación con la obra de Maquiavelo así como con la enorme influencia que tuvo en el quehacer político de los príncipes. Que “Maquiavelo funda la razón de Estado en la poca conciencia”⁷⁷ es de las afirmaciones más rotundas del piemontés; para él, el florentino es un pensador impío que contradice a la ley universal divina. Botero, a diferencia del florentino, considera que es posible alejar los asuntos útiles de los nocivos. A los ojos del religioso, lo que dicta la razón y la conciencia del hombre -y que es aquello que lo ayuda a discernir entre el bien y el mal-, no puede estar dissociado de los asuntos públicos. Para Botero, Maquiavelo se equivoca en la tecnificación de la política y, sobre todo, en la degradación de la religión a mero instrumento.

⁷⁴ Curzio, Leonardo, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁵ Rafael del Águila dice que Guicciardini es en realidad el creador del término “razón de Estado”, quien en su *Dialogo del reggimento di Firenze* (1521-2) “se refiere a las *ragioni degli* stati entendidas como las normas de conducta de un Estado guiadas por la utilidad y separadas de cánones morales”. Del Águila, Rafael, *La senda... op. cit.*, p. 101.

⁷⁶ Botero, Giovanni, *op.cit.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 89.

Los argumentos que da para sustentar tal acusación son los que se desarrollarán a continuación.

El punto de partida del trabajo de Botero es lo que él mismo entiende por razón de Estado: “El Estado –dice él- es un dominio establecido sobre los pueblos y razón de Estado es el conocimiento de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar tal dominio.”⁷⁸ Se puede pensar, hasta este momento, que cuando Botero se refiere a “medios aptos” está pensando en aquellos que no contradicen los principios de la moral cristiana, por lo menos, no arbitrariamente, como sí sucede con Maquiavelo para quien los medios justamente están más allá de los límites impuestos por el orden religioso. En Botero, la doctrina de la razón de Estado concibe al príncipe como artífice del Estado. Ya se ha dicho que la razón de Estado es un mecanismo para ganar y conservar el poder político que mantiene próspero e íntegro a un Estado; pues bien, hay que señalar que para Botero lo que realmente debe preocupar al príncipe no es tanto engrandecerlo, sino conservarlo. Es lo que Jorge Velázquez llama la “prudencia conservativa” boteriana⁷⁹.

A diferencia de Maquiavelo, el religioso piemontés desdeña el asunto de la adquisición de territorio por considerar que esto sólo se logra a través de la fuerza, mientras que lograr mantener lo que ya se tiene es producto del desarrollo de una gran virtud. Para Botero: “Se adquiere con la fuerza, se conserva con la sabiduría, la fuerza es común a muchos, la sabiduría es de pocos.”⁸⁰ Y aunque él reconoce que siempre las empresas de adquisición son más virtuosas y reconocidas por sus efectos, se descarta que sean superiores a las de conservación. Para Botero, la fuerza y la acción militar están en un nivel inferior que el arte de mantener lo adquirido, en otras palabras, la sabiduría de un hombre debe ser siempre superior a su fuerza. Así, la política como técnica del poder pretende ser reubicada en el sendero aquél en el que el carácter axiológico de la religión es compatible con el quehacer político, por ello no resulta absurdo para el piemontés que la grandeza de un Estado no se determine por su tamaño sino por su estabilidad.

La mayor exigencia de Botero está puesta en las capacidades del príncipe para lograr y mantener el equilibrio que libre al Estado de la ruina en la cual sólo puede ser responsable quien detenta el poder político –lo mismo piensa Maquiavelo- y que puede ser posible, dice el

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 91.

⁷⁹ Velázquez Delgado, Jorge, *Antimaquiavelismo y razón de Estado. Ensayos de filosofía política del Barroco*, México, Ediciones del Lirio, 2011.

⁸⁰ Botero, Giovanni, *op. cit.*, p. 94.

piamontés por: “la incapacidad del príncipe, ya sea por niñez, ineptitud o idiotez, o por pérdida de la reputación, la cual deviene de muchos modos [...] la crueldad con los súbditos y la concupiscencia que mancha el honor, especialmente de los hombres nobles y generosos.”⁸¹ De ahí que la conservación dependa en gran medida de la conquista de la paz y del aniquilamiento de la posibilidad del conflicto político interno –el cual puede tomar la forma de guerra civil o de rebelión-. Para Botero, el arte de guerra que Maquiavelo promueve como “la gran hazaña” del gobernante, no es lo que entraña el esplendor político de los Estados, todo lo contrario, es la tranquilidad y la paz el mayor síntoma de prosperidad.

Botero no ignora que la conservación del poder político pueda ser posible por métodos anti pacifistas, sin embargo, el discurso del piamontés se da en función de la recuperación de la clásica distinción entre lo bueno y lo malo, según la moral cristiana. Como se verá a continuación, lo efectivo no siempre es compatible con lo adecuado, la apuesta está dada en la dirección de los “buenos” o “malos” métodos por los que se puede alcanzar el fin supremo del Estado, lo cual depende del rumbo que toma el actuar del príncipe. Lo que le interesa a Botero son los actos regidos por la virtud que ya nada tiene que ver con la *virtú* maquiavélica –es decir, la síntesis de la fuerza y la sabiduría que hace de la norma moral una regla para el actuar político-. La del jesuita piamontés es la virtud cristiana cuya trasgresión tiene gran impacto en la conciencia. Por eso, él incita a buscar más la reputación que el amor de los súbditos, la reputación es sinónimo de excelencia y no una “mediana virtud” que redundaría en la amabilidad. Así pues, la reputación consiste en una estima lograda a partir de la perfección de un hombre en el arte político y militar, y puesto que el reconocimiento de los gobernados para con el gobernante es pieza clave para lograr la obediencia de los primeros, es fundamental poner todo el empeño en lograr una extraordinaria reputación. Para Botero la fuente de la obediencia se encuentra justo en la excelencia del príncipe que emana de las virtudes como la bondad, la cortesía y la *clemencia*, la justicia y la liberalidad –todas éstas dispuestas a dar un beneficio-, así como otras que tienen que ver más con el ingenio y el ánimo, como la fortaleza, la constancia y el vigor del alma, la prudencia y el valor.⁸²

⁸¹ *Ibíd.*, pp. 92-93.

⁸² Para Maquiavelo, ser un príncipe temido y amado es fundamental para alcanzar cualquier empresa; para Botero el amor es un “buen método” para conservar el poder pero no es lo más importante. En este sentido, en el pensamiento del piamontés la virtud se impone al sentimiento: lo que la razón ordena es el camino recto de la moral.

Desde la perspectiva del jesuita, la obediencia es proporcional al grado de excelencia que representa la virtud del príncipe que, por cierto, siempre está interesado en hacer el bien a sus súbditos, pero, ¿cómo puede un príncipe hacer el bien a sus gobernados? Para Botero el bien se realiza a través de la justicia –“el fundamento de la paz y el establecimiento de la concordia de los pueblos”⁸³- de tal manera que cada quien conserve y asegure lo que es suyo.⁸⁴ Asimismo, el príncipe también hace el bien con la liberalidad, y es capaz de luchar contra las carencias de los más necesitados al mismo tiempo que estimula la virtud,⁸⁵ además se ocupa de actuar con prudencia y con valor, los principales fundamentos de un gobierno. De una manera similar a la empleada por Maquiavelo, el piamontés concibe a la prudencia como el conducto de la inteligencia, el gobernante es su principal portador, y ésta florece a partir del conocimiento profundo que se puede tener del Estado, empezando por su historia y su situación geográfica, así como con la indagación sobre la naturaleza e inclinaciones de los gobernados.

De esta manera, la prudencia guía la acción del príncipe. Un gobernante prudente evita ignorar cualquier desorden por pequeño que parezca, atiende un asunto a la vez, no realiza cambios repentinos que pueden desencadenar acontecimientos violentos, no arriesga innecesariamente lo que se tiene por seguro, evita hacer la guerra a las repúblicas más poderosas si no se tiene la victoria segura, no destruye el vínculo armonioso con la Iglesia⁸⁶ y, aún en tiempos de paz, permanece armado como símbolo de fuerza.⁸⁷ Además, señala Botero,

⁸³ *Ibíd.*, p. 103.

⁸⁴ La justicia, según Botero, se desarrolla en dos dimensiones: la primera es aquella que sucede entre el rey y los súbditos, dado que, dice él, los pueblos están obligados a dar todo lo que sea necesario para conservar el Estado, el rey por su lado debe cuidar de no perturbar a los súbditos “con gabelas insólitas y desproporcionadas a sus posibilidades; ni permitirá que los gravámenes ordinarios y convenientes sean ásperamente recaudados o aumentados por ministros rapaces.” *Ibíd.*, p. 103. Además, el rey tiene que distribuir justamente los honores siempre por mérito y no por simpatía. La segunda dimensión de la justicia está dada entre súbditos, en este caso, quien gobierna debe cuidar que “las cosas ocurran con justicia entre los súbditos, lo cual consiste en mantener al país y a las ciudades libres de la violencia y el fraude.” *Ibíd.*, p. 104. Y para dar más estabilidad y certidumbre en los asuntos de justicia, el rey debe evitar ser él quien dictamine al respecto, por el contrario, la repartición de la justicia debe estar a cargo de ministros cuidadosamente elegidos, que sean íntegros e incorruptos, que estén asalariados y estén bajo amenaza de penas gravísimas si no se abstienen de obrar de modo contrario al que debe ser su asignación.

⁸⁵ Aunque Botero advierte que se debe evitar ayudar a quien no se lo merece, por eso es tan importante incitar a la virtud. Tampoco se debe ayudar inmoderadamente a quien se lo merezca. Las dádivas deben ser repartidas por justicia, virtud y poco a poco.

⁸⁶ Maquiavelo diría: el vínculo con la Iglesia permanece sólo si es necesario.

⁸⁷ Como podemos ver, el rechazo a la fuerza por parte de Botero ya no es tan contundente como al inicio. Recordando un poco lo que dice Maquiavelo al respecto, un Estado armado manifiesta su grandeza a

la prudencia indica al príncipe estar siempre atento a las oportunidades que se pueden presentar en asuntos de negocios pero evitando ser más condescendiente con la nobleza que con el pueblo pues resulta un perjuicio estar en contra de la multitud. Aunado a todo lo anterior, el príncipe prudente sabe además que no se debe cambiar aquellas cosas que, desde tiempos antiguos, han hecho posible consolidar la reputación de los príncipes, regirse por la costumbre cuando ésta aporta al beneficio del Estado resulta ser un acento político.

Respecto al valor, dice Botero, “consta de prudencia y de fuerza de ánimo que, unidas en un hombre, producen acciones maravillosas.”⁸⁸ En la conservación del Estado, para el religioso, es más importante el valor que el poder pues, tal como nosotros lo entendemos, la virtud trasciende al último y ella es necesaria para hacer frente a las vicisitudes a las que se enfrenta el príncipe: “Los modos para mantener el ánimo despierto y vivaz son todos aquellos que contribuyen a la buena salud, que evitan la melancolía y que excitan en el hombre el deseo de honor y gloria”.⁸⁹ La debilidad natural del cuerpo se ve restringida si el ánimo permanece osado en enfrentar los riesgos.

Ahora bien, el perfeccionamiento del príncipe virtuoso, advierte Botero, no perdura sino por la intervención de la religión y la templanza. En cuanto a la religión se refiere, señala él, ésta “es el fundamento de todo principado, pues viniendo de Dios toda potestad y no adquiriéndose la gracia y el favor de Dios sino con la religión otro tipo de fundamento sería ruinoso. Por la religión se granjea el príncipe el amor de Dios [...] La religión es casi madre de toda virtud ya que hace a los súbditos obedientes al príncipe, valerosos en las empresas, osados en el peligro”.⁹⁰ Las palabras del piamontés son contundentes, de éstas se puede deducir lo siguiente: sin religión no hay virtudes, sólo por el favor de ésta es posible lograr la paz y la obediencia, ya que es la religión la que da al príncipe la representación de la potestad divina en la tierra. El servicio al príncipe puede traducirse en el servicio a Dios. Por supuesto, cuando Botero alude a la religión se está refiriendo a la cristiana pues es ésta, según comenta el religioso, la que es capaz de someter el cuerpo y las fuerzas de los súbditos, pero también

través de la fuerza porque representa su alta capacidad belicosa. Por lo menos en un principio, el jesuita parece no aprobar a la fuerza como manifestación de esplendor y gloria. Sin embargo, como podemos ver en este punto, parece que puede entrar dentro de la lista de los “buenos modos” que hay para conservar un Estado.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 122.

⁸⁹ *Ídem.*

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 123.

las almas y las conciencias, no permite la desobediencia al príncipe a menos que éste viole las leyes divinas. “La religión es madre y la templanza nodriza de la virtud”,⁹¹ es por ella que los hombres evitan su corrupción y destrucción. He ahí la razón de por qué Botero arremete en contra de Maquiavelo: mientras que para el florentino la religión sólo tiene sentido como instrumento del poder político, para el piemontés es el fundamento de todo poder.

Ahora bien, después del desarrollo de las virtudes, la conservación de un Estado exige del príncipe la elección sobre los medios por los que se puede lograr la paz, la justicia y la abundancia, los cuales son el sostén de toda la fuerza de un Estado y, por ende, del control que el príncipe tiene sobre el pueblo. Como bien dice Curzio: “La máxima romana de “pan y circo” es retomada por nuestro autor”,⁹² debido a que Botero ve en el pueblo una naturaleza inestable que debe ser contenida por entretenimientos populares que proporciona el príncipe con tal de mantener satisfechos a los súbditos, por supuesto que tales entretenimientos populares son mejores si son fiestas religiosas que participan de lo sacro y lo divino; también se considera a los entretenimientos civiles, así como las empresas militares que no dejan lugar a las rebeliones.⁹³ El entretenimiento al pueblo y la satisfacción de sus más básicas necesidades resulta elemental para evitar la ruina de un Estado.⁹⁴

Siendo congruente con sus convicciones, Botero ve en los herejes un problema potencial para la salud del Estado⁹⁵. Recordemos que es propio de los pensadores de la Contrarreforma establecer una conexión indisoluble entre la fe y la razón; no hay una racionalidad propia de la política como la que esgrime Maquiavelo, lo que existe es una concatenación precisa entre fe, razón, virtud y acción política. Por ello, para Botero los herejes son un peligro para la estabilidad del Estado, de ahí que vea en el ejercicio de la conversión cristiana una posible solución al problema. Tanto es así que considera fundamental “tener muchos y buenos predicadores que, con doctrina y ejemplo de vida intachable, atraigan y

⁹¹ *Ibíd.*, p. 125.

⁹² Curzio, Leonardo, *op. cit.*, p. 58.

⁹³ Aquí Botero, pese a sus intenciones, no logra separarse tanto de la opinión de Maquiavelo. La guerra cobra sentido y, aunque no posee toda la solemnidad que le da el florentino, si aparece como un catalizador capaz de alentar la defensa del Estado y la prevención de los males internos.

⁹⁴ Lo ideal es que abunde la clase media que a diferencia de los ricos y los pobres, piensa Botero, son “amigos de la paz”, están lejos de la ambición, así como de la desesperación. Una de las mayores pruebas que enfrenta un príncipe es influir positivamente en los extremos, es decir, en los ricos y los pobres, pues están rodeados de más vicios que de virtudes.

⁹⁵ Maquiavelo, acusado de hereje e inmoral, es sin duda el referente más claro.

conduzcan estas ovejas extraviadas a la verdad.”⁹⁶ A los herejes,⁹⁷ dice el jesuita, es necesario envilecer su ánimo por medio de la prohibición de honores, destinarlos a oficios viles o trabajos mecánicos –como la agricultura y las artes manuales-, y darles una afeminada educación; luego, debilitar sus fuerzas de tal manera que se les prive de todo poder y dinero. Finalmente, impedirles la posibilidad de unirse entre ellos o con otros pueblos, sembrando así las sospechas, las intrigas y las diferencias entre ellos.

Ahora bien, si todo lo anterior no resulta suficiente y surgen los conflictos, Botero recomienda al príncipe “usar la fuerza, remediar al principio y cortar de raíz con la mayor brevedad [...] si el príncipe se ve en peligro necesita pensar en vencer cediendo y dando de lado juiciosamente el furor, porque de ordinario las sediciones de la multitud están sin cabeza de autoridad [...] no debe el príncipe retirarse o alejarse por completo del lugar del tumulto”,⁹⁸ es sumamente importante que los problemas se resuelvan al inicio, de lo contrario, está más próxima la ruina del Estado. Pero si esto parece imposible, entonces recordando la reputación y reconocimiento que debe de sembrar el príncipe, éste debe concederles a los inconformes algo o todo lo que piden. El príncipe no debe minimizar cualquier señal de sublevación o conflicto pues “el mal en su comienzo es casi un riachuelo que se puede atravesar a pie y que, progresando, adquiere fuerzas y se hace formidable; el desdén se convierte en odio y la sublevación en rebelión y felonía.”⁹⁹ La prudencia es el remedio infalible contra todo peligro.

Con la prudencia viene la prevención. Si bien el piemontés considera que la conservación de un Estado es posible en mayor medida por tranquilidad interna, él no descarta aquellas cosas externas que pueden contrarrestar la estabilidad del Estado. Así, ante la enorme posibilidad de que un enemigo externo tenga la osadía de atacar, Botero propone diversos mecanismos de defensas que un príncipe debe de tomar en cuenta. Tales mecanismos consisten en la construcción de fortalezas en lugares estratégicos que impidan el paso del enemigo –pero que no obstruyan la vida cotidiana del pueblo-; también es recomendable el establecimiento de colonias que funcionen como fortificaciones y que estén preparadas para la defensa del Estado en cualquier momento, así como la formación de enormes ejércitos o guarniciones que estén divididos de manera estratégica para proteger el territorio. Como se

⁹⁶ Botero, Giovanni, *op. cit.*, p. 135.

⁹⁷ Los discípulos de Calvino sobre todo.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 142.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 143.

puede notar, parece que el discurso de Botero poco a poco va perdiendo la contundencia del principio, de tal manera que sus justificaciones son cada vez más similares a las del pensador florentino. Tal como si la tragedia con que se levanta el telón de la política moderna fuera realmente inevitable.

Así las cosas, el arte de la prevención es para Botero un método propicio para alejar los peligros. Por ejemplo, resulta aceptable adelantarse al ataque del enemigo para impedir cualquier intención de agresión, “es mejor atacar que ser atacado”, de este modo, dice el religioso, para que el enemigo mantenga su distancia y evite asaltar el propio territorio, es aconsejable “adelantársele llevando la guerra a su propia casa porque quien ve en peligro lo propio deja finalmente en paz lo ajeno.”¹⁰⁰ Para Botero, los males de la guerra son mayores para el que es atacado que para el que ataca, de ahí la pertinencia de amedrentar al enemigo antes de que a éste se le ocurra hacer lo mismo. Aun cuando no se cuenta con los recursos necesarios para preparar un buen ataque “no queda otro camino que echarle encima –al adversario- a algún enemigo poderoso que haga lo que uno no puede.”¹⁰¹ Siempre siendo precavidos y evitando, en la medida de lo posible, que la situación empeore; lo mejor es servirse de las facciones y fricciones que existen entre países enemigos y construir alianzas efectivas que ayuden a acrecentar su fortaleza y su defensa. En este sentido, el poder de la negociación es fundamental y se requiere de la eficacia de la elocuencia que resulta del hablar bien y que funciona como “un instrumento apto para adquirir fuerzas y quitarlas al enemigo.”¹⁰²

Sin embargo, advierte Botero, de ser todo lo anterior inútil por ser el enemigo demasiado fuerte, es imperativo que el príncipe agote todas las vías para impedir cualquier peligro y que entonces se ejecute la regla del menor de los males –la misma que aplica Maquiavelo-. Puesto que lo más importante es la salvaguarda del Estado, se debe de hacer todo lo que se pueda para evitar lo contrario, esto puede ser ponerse bajo la protección de un Estado más fuerte e incluso bajo su dominio, lo único que debe de asegurarse es que esto sea para evitar la disolución del Estado que se defiende.

Llegado a este punto es necesario detenerse un momento para reflexionar sobre qué tan alto puede ser el costo de la salud y la paz del Estado, porque hacer la guerra a otros siempre

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 148. Al parecer hay matices contradictorios en la argumentación de Botero; al inicio se muestra convencido de la superioridad de la sabiduría sobre la fuerza, y ahora hace alarde de lo conveniente de propiciar una guerra como método preventivo.

¹⁰¹ *Ídem.*

¹⁰² *Ibíd.*, p. 150.

puede traer inconvenientes que no se tenían previstos y estar bajo el amparo y dominio de un Estado que es superior, también puede resultar contraproducente. Después de todo, si lo que está en juego es el poder, parece difícil pensar entonces que la protección de otros sea siempre leal y honesta. Al final, Botero parece alejarse un poco de sus propios propósitos, termina poniendo gran énfasis en el papel que juega la guerra en la protección y conservación de un Estado. Tan es así que incluso recomienda el adiestramiento de los súbditos en el uso de las armas y que esto represente ante los enemigos autosuficiencia militar.

Ahora bien, es muy importante no pasar por alto que en Botero la legitimidad de la guerra está ligada a la idea de la *causa justa*. Aunque él no desarrolla ampliamente el tema resulta fundamental señalarlo porque se tiene la pretensión de que con el agregado de la justicia, el concepto de guerra tiende a ennoblecerse, sobre todo porque –como ha sido para los teóricos de la guerra justa- se establece su justificación a partir de la defensa de la ley natural o divina: Dios se convierte en el principal espectador de los actos justos o injustos. Así, para el piemontés es importante que el príncipe y el capitán logren “hacer que los suyos tengan por justa la guerra, lo que se hará exigiendo [...] cosas justas del enemigo y rechazando las injustas y tomando a Dios por testigo de que no se entra en guerra por ligereza, ambición, ni por abusar de la vida y sangre de los suyos innecesariamente, sino por la defensa de la religión, por la conservación del Estado y por el propio honor.”¹⁰³ Nosotros preguntamos: ¿de quién es la justicia y para quién?, ¿en verdad hay una sola causa justa por la que deba regirse todo el orden de este mundo? Aquí pues la pertinencia de introducir la idea de una “buena razón de Estado”

En Botero, la razón de Estado sólo puede ser tal si nos referimos al Estado de la Iglesia romana; estamos en el ámbito de la “buena razón de Estado”. Contrario a lo que sugiere Maquiavelo, en este caso se trata del poder político que sirve a la religión (cristiana) y no al revés: Dios es el motor de todas las causas justas por el cual, asegura el piemontés, se obtiene protección y confianza divina, y casi la certeza de la victoria. Es por Dios, por la defensa de su ley y la fe en él, que es lícito emprender cualquier guerra. El valor de la causa justa de la guerra es fortalecido por la disciplina capaz de crear soldados valientes y obedientes. Esto es así porque la obediencia se logra en gran medida si se reprimen los actos perjudiciales y si se premian a quienes se comportan de acuerdo con la causa.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 172.

Está claro entonces que para Botero la razón de Estado es el mecanismo legitimador de la guerra justa, es decir, la que se lleva a cabo en defensa propia: “Es tan justa la guerra defensiva que la ofensiva no puede tener otra justicia que aquella que recibe de la defensiva.”¹⁰⁴ Lo que se defiende es el *bien público*, ya sea espiritual o temporal: “El temporal es la paz civil y política; el espiritual es la religión y la unidad de la Iglesia de Dios. El uno y el otro son atacados y turbados por dos tipos de enemigos: herejes e infieles; aquéllos son [enemigos] internos y éstos externos y, por tanto, los primeros más perniciosos que los segundos.”¹⁰⁵ La guerra justa es más fuerte contra los infieles pues son, según piensa Botero, la principal causa de la desobediencia a la Iglesia y a Dios y, por lo tanto, a los imperios cristianos.

Para el piemontés la razón de Estado no puede ser usada en contra de los cristianos sino de los enemigos de éstos -los turcos, por ejemplo-. En un tono de advertencia, Botero arremete en contra de éstos y dice: “quien quiera guerrear, no se puede excusar de no tener enemigo público contra quien mostrar su valor, y un enemigo de tal índole que no piensa sino en la opresión de la Cristiandad y que tiene tantas fuerzas, que resistirlo, ya que no superarlo, aventaja en mucho cualquier gloria que se pueda adquirir entre los cristianos con las armas. Tenemos el turco a las puertas...”.¹⁰⁶ Para el religioso la razón de Estado sólo puede ser entendida de éste modo, por eso no duda en lanzar su ataque en contra del florentino y señala: “Maquiavelo clama impíamente contra la Iglesia y ni siquiera abre la boca contra los infieles.”¹⁰⁷ No se trata de conservar deliberadamente a los Estados, sino sólo a aquellos que son cristianos. En este sentido, los demás deben ser aniquilados.

Evidentemente, el tema de la guerra justa sigue siendo bastante discutible hasta nuestros días, pues poco se habla de los límites y de la proporcionalidad de las consecuencias. Nos parece que el objetivo de Botero, desde el cual pretende criticar a Maquiavelo, se queda en un paquete de buenas intenciones. Al final, la razón de Estado que él defiende, resulta ser sumamente tendenciosa y sintomática respecto a los perjuicios propios de la época. En este sentido, creemos que tiene razón Rafael de Águila cuando afirma rotundamente que la razón de Estado siempre está ligada al mal,¹⁰⁸ Botero se acerca bastante a esta idea: a lo largo de la

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 183.

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 184.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 185.

¹⁰⁸ Del Águila, Rafael, *La senda... op. cit.*, p. 11.

historia, con la excusa de seguir los mandatos de la ley divina, se han cometido abusos y crímenes atroces.

Capítulo 4. Evolución y crítica de la razón de Estado: del absolutismo al liberalismo

Para algunos pensadores el Estado sólo encuentra su origen verdadero en el individuo, es decir, que la historia política no es posible de contar si antes no se mira la historia específica del individuo y su razón. En este sentido, se entiende que el verdadero fundamento del Estado es la protección del derecho del individuo.

Efectivamente, estamos a punto de entrar a una reflexión política en la que el Estado está hecho por un poder individual que, si bien todo el tiempo lucha por reivindicarse dentro de un orden político, se transforma en un poder que se absorbe a sí mismo para erigirse como algo aún superior. El individualismo político surge con el Leviatán de Hobbes, el cual “no satisface sus funciones simplemente porque su constitución responda a ellas. Su razón de ser es el derecho del individuo”,¹⁰⁹ mismo que será disuelto por un poder absoluto amparado en la idea de la plena conservación de la vida, que está facultado para actuar fuera de la ley jurídica y moral que él impone, si así lo considera pertinente. Se trata, de un estado con razón independiente de la de los individuos que lo formaron, es la encarnación del poder avasallador que invoca todo el tiempo a su más fiel instrumento político: la razón de Estado.

Ese mismo individuo resucitará en el Estado limitado de Locke, reivindicando su propia razón y su derecho. Limitando el poder político, haciendo del gobernante un representante atento de sus propias demandas. “La razón es nueva y el Estado es nuevo. La razón de Estado no puede ser la vieja. La reedición de la expresión para significarse actuaciones extraordinarias de defensa del Estado en detrimento de su propio derecho hace referencia a problemas nuevos [...] Hay toda una revolución de por medio [...] que declaró Derecho y *constituyó* Estado”¹¹⁰ Surge el Estado de derecho constitucional. Así piensa el individuo rescatarse a sí mismo de aquello que, con Hobbes, se experimenta como el mayor atentado contra los derechos individuales. En la modernidad, la teoría de la razón de Estado es un espacio de encuentros y desencuentros.

¹⁰⁹ Clavero, Bartolomé, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid, 1991, p. 45.

¹¹⁰ *Ibíd.*, pp. 45-46.

4.1 Hobbes y el Estado absolutista.

Los fundamentos políticos establecidos por Maquiavelo son retomados, por lo menos en lo sustancial, por un pensador clásico que, debido a su importancia dentro de la historia de la filosofía política, no se puede dejar de mencionar. Nos referimos a Thomas Hobbes quien, de manera similar a Maquiavelo, adjudica al ser humano una condición negativa, pero en lugar de conducirla hacia la consecución del poder político, el filósofo inglés busca reprimirla. Además de la similitud de las concepciones antropológicas, Maquiavelo augura el surgimiento del Estado moderno que más tarde se materializa en el imponente *Leviatán*, por eso no resulta absurdo pensar en *El Príncipe* como el esbozo, apenas por primera vez ideado, del monstruo hobbesiano¹¹¹ -se dice esbozo, porque pese a la imagen tan contundente y cargada de poder y determinación del príncipe maquiavélico, el Leviatán hobbesiano lo supera por mucho en temeridad y capacidad de dominación-. Hay quien piensa que en el fondo de las ideas de Hobbes hay un potente sustrato maquiavélico que se configura en una condición dual humana ilustrada como “El gran miedo del hombre en el gran desierto psicológico que es la sociedad; la compleja realidad mitad bestia, mitad hombre, que es el hombre como factor político y social; la exaltación del Estado y de la idea de fuerza; la analogía entre la vida social y la vida biológica.”¹¹²

4.1.1 El realismo de Thomas Hobbes

Como se ha expuesto, el criterio que utiliza el realismo para justificar cierto actuar político consiste en asumir que la realidad de las cosas, más allá de las aspiraciones benevolentes y positivas que se puedan atribuir a los seres humanos, implica el reconocimiento de variadas características negativas atribuibles a la naturaleza humana que tienen evidente repercusión en el desarrollo de la acción política. De este modo se presenta la necesidad de reconocer que en los asuntos de política es fundamental prescindir del horizonte ético cuando éste no aporta elementos para alcanzar los fines propuestos en el proceso de configuración de un orden

¹¹¹ Con la salvedad de que de Maquiavelo pueden encontrarse lecturas republicanas de su obra, en cambio en Hobbes sólo se reconoce una vertiente, la absolutista.

¹¹² Uscatescu, George, *Maquiavelo y la pasión del poder*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 29.

efectivo. Por todo lo anterior, no se puede dudar que Hobbes efectivamente sea un precursor claro del realismo político –aunque, como todo, con sus diferencias y especificaciones que vale la pena notar–.

Como es sabido, Maquiavelo asume que la naturaleza humana es negativa en sí misma gracias a su constante análisis y constatación histórica; Hobbes por su lado, además de reflejar a través de su pensamiento la conciencia que había adquirido de su tiempo, se preocupa por dar una respuesta racional al respecto. Para el filósofo inglés, el conflicto y la maldad forman parte de la constitución natural de los hombres –quienes constantemente se esfuerzan por obtener a toda costa el placer y así evitar el dolor– y su fin último es la conservación de su propia vida. Debido a que en el estado natural no existe ningún poder capaz de ofrecer alguna garantía al respecto, el ser humano, al tomar conciencia de que no está solo y que hay otros como él que persiguen el mismo fin, se ve en la necesidad, dice Hobbes, de luchar por su propia vida, la cual, irremediablemente, pondrá en jaque la vida de otro ser humano.

El hecho de que un hombre descubra que hay otros igual que él deseando alcanzar el mismo objetivo que persigue, trae consigo la revelación de un estado constante de inseguridad y mutua desconfianza de modo que, señala Hobbes, “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.”¹¹³ El filósofo inglés parece anticipar su desacuerdo con una conciencia ética intrínseca a la condición humana anterior a cualquier tipo de orden establecido. Por el contrario, la protección de la vida implica, en primera instancia, la anticipación a cualquier peligro, es la legitimación del poder de dominación ya sea por fuerza o por astucia, de tal modo que la experiencia de la amenaza se disipe.

Está claro que el realismo de Hobbes está concentrado en la idea de un egoísmo y maldad intrínsecos a la naturaleza humana y a la tendencia desbordante al conflicto, el cual sólo puede ser resuelto a través del establecimiento de un poder absoluto que sea capaz de superar el miedo natural entre los seres humanos. En efecto, el ser humano, según la perspectiva hobbesiana, es competitivo, desconfiado y con altas aspiraciones de obtener el dominio sobre los otros, y en el peor de los casos, su eliminación; su condición natural es belicosa, viven constantemente en “una guerra tal que es la de todos contra todos.”¹¹⁴ La voluntad de lucha, es decir, la disposición al conflicto es lo que caracteriza a los seres humanos

¹¹³ Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2000, p. 101.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 102.

naturalmente: “existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.”¹¹⁵ En el estado natural para conservar la vida no hay más remedio que luchar.

Es interesante ver cómo el pensamiento de Hobbes encuentra similitud con el de Maquiavelo; al igual que éste, para el filósofo inglés las cosas, las pasiones o los actos humanos no son ni buenos ni malos en sí mismos y, por lo tanto, tampoco pueden ser sancionados, al menos no hasta que la ley es promulgada. “En esta guerra de todos contra todos –dice Hobbes-, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales.”¹¹⁶ Aunque, claro, la diferencia entre el florentino y el inglés estriba en que para el primero la fuerza y el fraude se convierten en dos elementos constitutivos del poder político, mientras que para el segundo, sólo la fuerza es intrínseca a la naturaleza humana, de tal forma que es lo único que puede prevalecer aún trascendido el estado natural de los seres humanos.

En este tenor, Hobbes avanza un poco más que Maquiavelo, mientras que el pensador florentino apela al engaño y a la estrategia para alcanzar y conservar el poder político, el filósofo inglés apela a la superación de los temores y las pasiones humanas, colocando el triunfo de la razón como preámbulo para la conciliación y el acuerdo. La instauración del orden y el surgimiento del gran Leviatán, matizan el pesimismo del pensamiento realista, de tal modo que es superado por la posibilidad del consenso en aras de la vida, la paz y la tranquilidad. Lo que viene después del nacimiento del Leviatán –y que significa la consolidación del Estado moderno- es ya ámbito de la reflexión sobre la razón de Estado. La justificación racional que da Hobbes respecto a la constitución del Estado, implica el control y superación de la condición natural de los seres humanos que los lleva a establecer relaciones antagónicas entre sí. Su realismo se sintetiza en la incapacidad de los hombres para dominar por sí mismos sus pasiones y temores.

La génesis racional del poder político expresado en el surgimiento del Leviatán implica no una realidad histórica, sino una necesidad también racional de poner fin al conflicto. La tesis es que los hombres son los artífices racionales del poder político que comprenden que la única

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 103.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 104.

forma de evitar poner en riesgo su vida, es renunciar a su libertad natural e instaurar un poder coactivo capaz de establecer orden y garantizar la paz y seguridad de todos, a sabiendas que dicho poder es absoluto e incondicionado. Dicho poder es el Estado, aquella entidad soberana que puede usar la fuerza y cualquier medio *necesario* para lograr los fines planteados, siempre atendiendo sus *razones* como soberano. He ahí la esencia de la razón de Estado.

4.1.2 Razón de Estado y poder absoluto: de los súbditos y el Soberano

Como ya se ha tenido oportunidad de mostrar, el pensamiento de Maquiavelo adquiere continuidad, hasta cierto punto, en el pensamiento político de Thomas Hobbes. No sólo es su realismo político lo que los identifica; la doctrina de la razón de Estado es criterio fundamental para analizar su reflexión política. Así como Maquiavelo, Hobbes tampoco menciona el concepto de razón de Estado, éste se encuentra implícito en el contenido de su teoría del Estado. Sin embargo, no es difícil encontrar elementos de distinción entre el planteamiento de uno y otro autor.

Mientras Maquiavelo parte de un examen de la realidad de su tiempo y a partir de ahí teje postulados para el actuar político, Hobbes, por su parte, inicia justamente a la inversa. El filósofo inglés inicia postulando principios racionales a partir de los cuales se intenta reconstruir la realidad política. De esta manera, en Hobbes la doctrina de la razón de Estado surge implícitamente de su construcción teórica del Estado moderno.

La importancia de destacar la aportación de este filósofo radica en que él es el teórico más representativo del Absolutismo, “la primera forma histórica de la aparición del Estado”¹¹⁷ y, por lo tanto, la manifestación más clara de los mecanismos de conservación del poder político. Como se sabe, éste se caracteriza por tener la pretensión de controlar “absolutamente” –valga la redundancia- la vida de los ciudadanos; la figura del soberano se erige sobre los derechos y libertades de los súbditos: la soberanía es el pilar de la concepción absolutista.

El Estado hobbesiano adquiere la forma de un ser orgánico, de un sujeto autónomo que nace para contrarrestar todos los peligros a los que están expuestos los seres humanos en el estado de naturaleza, es expresión de un poder común “capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia

¹¹⁷ Rodríguez Zepeda, Jesús, *Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política*. Cuadernos de Transparencia 04, octubre 2004, p. 20 (en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?!=1799>)

actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos”.¹¹⁸ La génesis del Estado implica que cada ser humano otorgue todo su poder a éste, el cual se constituye como un sujeto superior autónomo que actúa en su representación en los asuntos de paz y seguridad.

Para Hobbes, que cada individuo confiera su poder y voluntad al Estado significa la consagración de una verdadera unidad real fortalecida por la idea del acuerdo y el consentimiento. Así, el pacto resulta ser un criterio bastante fuerte para legitimar la emergencia de un poder absoluto. Justamente, el Estado en Hobbes se define como la multitud unida en una sola persona –o personas- por consentimiento propio, en la que cada uno de los individuos que la constituyen, autorizan todos los actos de quien se convierte en portador del derecho a gobernar. La razón de Estado se manifiesta en las razones que esgrimen los seres humanos para dar vida al Leviatán, ese “dios mortal” al que se le debe la conquista de la paz y la seguridad.

Ahora bien, la dominación en el Estado hobbesiano está dada en términos del poder y la fuerza acumulada que se transforman en mecanismos de poder que inspiran terror. Del terror surge la sumisión y la concordia. Así pues, para Hobbes el Estado se concibe como “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.”¹¹⁹ Quien está al frente del Estado es el soberano, es decir, el sujeto –o sujetos- que ha sido instituido para representar a todos los individuos que aceptaron pactar por su vida y seguridad. El Estado como institución adquiere gran relevancia porque presenta la lista de derechos y facultades atribuibles al soberano. Es a partir de la institución que la razón de Estado se despliega como una razón instrumental que está al servicio del poder político.

Efectivamente, el Estado de Hobbes es un Estado de Razón: la razón es creadora del Estado y el pacto es la expresión inmediata de que ésta, como artífice, es capaz de controlar la condición natural de los seres humanos. Al mismo tiempo, la razón se convierte en el instrumento de dicha creación, es decir, en razón de Estado. Así pues, una vez instituido el Estado, no hay resultado o consecuencia que no entre en la lógica de los intereses de quien controla el poder político, es decir, puesto que la creación de un poder común y supremo surge

¹¹⁸ Hobbes, Thomas, *op.cit.*, p. 140.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 141.

para garantizar la vida y tranquilidad de los individuos, no hay nada más supremo que la realización absoluta de dicho poder. En Hobbes la razón de Estado no es sólo un eco que se percibe entre el bullicio de la acción política, es de hecho la sonoridad completa que emana de la obligación que trae consigo el cumplimiento del pacto. A partir de este momento, todo es razón de Estado, cualquier resistencia a ésta implica la peligrosa posibilidad de volver al infeliz estado natural. Por ello resulta vital acatar cualquier disposición del soberano.

El Leviatán, maquinaria artificial de poder, no encuentra límites ahí donde la ley y la moral reposan, por el contrario, es él quien establece las condiciones para que éstas puedan morar en su territorio. Con el consentimiento de los individuos, del cual nace el Leviatán, estos adquieren el derecho reconocido por todos a la vida y a la tranquilidad, pero a cambio adquieren la obligación intransferible de obedecer en cualquier circunstancia a quien ya ha sido designado como soberano. A diferencia de Maquiavelo, Hobbes resulta ser un pensador que no pretende ocultar la verdadera naturaleza del poder soberano, para él no es necesario el engaño, la astucia y la simulación, basta con poseer el cetro del poder para tener la facultad de exigir respeto y obediencia.

Ahora bien, la lógica de la obediencia consiste en que cada individuo al consentir la institución del Estado, se convierte en autor directo de todo lo que hace el soberano, por ello, nadie puede desaprobar las acciones de éste pues ello implica desaprobar sus propios actos. Para Hobbes este aspecto es sumamente importante, para él la soberanía consiste en el poder y derecho de mandar, “en el hecho de que todos y cada uno de los ciudadanos han transferido toda su fuerza y su poder a aquel hombre o asamblea. Y el haberlo hecho equivale a haber renunciado al de derecho de oponerse.”¹²⁰ En este sentido, advierte Hobbes, “ningún hombre que tenga poder soberano puede ser asesinado o castigado [...] por sus súbditos”,¹²¹ esto es así porque quien personifica la soberanía de un Estado es el único que puede erigirse como juez de las causas entre sus súbditos.

Es ya bien sabido que la renuncia de los individuos a sus derechos, así como el surgimiento del deber a la obediencia se justifica en el establecimiento de la paz y la seguridad, por eso al erigirse el poder sobre una sola instancia y en aras de poder contrarrestar la maldad intrínseca a la condición humana, es necesario que el soberano, al ser único juez del Estado, cuide y haga prevalecer la seguridad a través del poder del castigo, de tal forma que los

¹²⁰ Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999, p. 54.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 145.

individuos comprendan que lo que es bueno para ellos es, evidentemente, lo que es bueno para el Estado. Es el derecho del soberano llamado “espada de la justicia”¹²² lo que también representa, al mismo tiempo, el poder supremo del Estado pues, según Hobbes, “el que con derecho castiga a su arbitrio, con derecho obliga a todos a todo lo que quiera.”¹²³ Ahora bien, quien detenta la espada de la justicia no sólo tiene como propósito la garantía de la seguridad interna, también se encarga de procurar proteger a sus súbditos de los extraños, en este sentido, también se presenta como el juez que determina lo que es necesario para la paz y la defensa de los súbditos.

En este caso, el filósofo inglés atribuye al soberano el derecho de la “espada de la guerra”,¹²⁴ el cual consiste precisamente en poseer la capacidad de crear un grupo de ciudadanos organizados y armados con el fin de llevar a cabo una defensa común del Estado. Ahora bien, este derecho no sólo da al soberano el poder de emprender una campaña bélica, también lo habilita para firmar o establecer la paz cuando así lo crea él conveniente. Evidentemente, el tema de la paz y la defensa contiene implícitamente la carga del poder y la fuerza. Esto es importante mencionarlo porque el hecho de que un Estado absolutista se instituya como tal y se proclame sobre la idea de que el fin último de éste es la vida y seguridad de los súbditos puede, indudablemente, interpretarse como el argumento que en realidad justifica que un solo individuo –o un grupo de individuos- detente todo el poder político. Es decir, ¿cuánto es en verdad el peso del resguardo de los individuos y cuánto es el interés por el poder, que lleva a esgrimir argumentos a los que aparentemente resulta difícil negarse? Para Hobbes, obviamente tanto la espada de la guerra como la espada de la justicia sólo se detentan en razón de la salvaguardia de los súbditos y el soberano, como poder supremo, no puede ir en contra de este principio pues se supone que existe, por acuerdo, una plena identificación de los intereses de todos los que forman parte del Estado.

La razón instrumental del Estado por la cual se busca conservar el poder político no sólo obliga a la sujeción, además –y esto si puede constatar históricamente-, da al soberano la capacidad de vigilar incluso las opiniones y doctrinas que se propagan entre los súbditos y que puedan resultar perjudiciales para el mantenimiento de la paz y la concordia, es decir, para la salud del Estado. Pese a que este tema sólo ocupa un pasaje sumamente breve, es de gran

¹²² *Ibíd.*, p. 57.

¹²³ *Ibíd.*, p. 58.

¹²⁴ *Ídem.*

relevancia, pues indica que la libertad de pensamiento y doctrina se encuentra aniquilada, frente a los intereses del soberano resulta fundamental vigilar los discursos que los hombres dicen a las multitudes, así como el contenido de los libros que pretendan publicarse. Lo anterior se justifica, según Hobbes, porque “los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y su concordia”.¹²⁵ Toda doctrina tiene que estar en consonancia con el orden impuesto por el soberano, no hay oportunidad para la sedición ni la disidencia. Así pues, es por razón de Estado que tiene que coaccionarse el libre pensamiento.

En *El tratado sobre el ciudadano* Hobbes lo simplifica diciendo que la importancia de ejercer rigor en el asunto de la libre opinión, encuentra su fundamento cuando se comprende que todas las acciones de los individuos surgen de la voluntad, la cual a su vez depende en gran medida de la opinión que cada individuo tenga respecto a lo que puede considerarse como bueno o malo. De ahí la necesidad hobbesiana de cuidar que los ciudadanos del Estado no tengan por buena opinión aquella que incite a no obedecer las leyes del Estado, o bien, a oponerse al poder soberano. Hobbes está consciente de lo imposible que resulta evitar que surjan opiniones disidentes al Estado, sin embargo, reconoce que ante tales hechos el poder supremo debe de hacer uso de toda su capacidad para reprimir y condenar todo aquello que no crea que colabore en el proyecto de la paz pública. Es el discurso de la razón de Estado en su más álgida expresión. No hay opinión que valga que no sea la del soberano. Los riesgos de las opiniones, dice Hobbes, es que hay algunas con las que los ciudadanos pretenden protegerse contra el mandato superior de obediencia, de tal manera que creen que pueden “luchar contra el supremo príncipe y contra el poder supremo.”¹²⁶ Vale la pena detenerse a analizar un poco más el tema.

No es de extrañar que en la defensa del absolutismo esté presente la supresión de la libertad de pensamiento, sin embargo, resulta interesante mostrar cuáles son los lugares del pensamiento en que se hacen mayores las restricciones y por qué. En realidad, la preocupación de Hobbes está puesta en la posibilidad de la pérdida del orden y, por ende, del imperio del caos político y civil, basta recordar que sus reflexiones surgen en medio del clima hostil y desordenado política y socialmente de la Inglaterra del siglo XVII.

¹²⁵ Hobbes, Thomas, *Leviatán... op. cit.*, p. 146.

¹²⁶ *Ibíd.*, *Tratado sobre...op.cit.*, p. 59.

El planteamiento hipotético sobre el estado de naturaleza que desarrolla ampliamente en el *Leviatán* y su propuesta sobre la existencia de un poder soberano capaz de contener la maldad natural del hombre, corresponden a las causas que él cree detectar respecto a la caída de la monarquía inglesa en 1640 y, evidentemente, de los grandes conflictos de los que había sido espectador desde temprana edad. El fracaso del gobierno monárquico de Carlos I, para Hobbes representa, no la instauración de un nuevo y más efectivo orden político, sino el declive de la estabilidad política y la pérdida de toda garantía a la que se supone está sujeta la vida y la seguridad de los ciudadanos de un Estado. En el *Behemoth*, Hobbes identifica siete causas fundamentales que, según él, provocan la disolución de un Estado.

Así, un poco distante de su magnífica construcción racional del Estado desarrollada en el *Leviatán*, en el primer texto mencionado el filósofo inglés hace una reconstrucción histórica de la guerra civil que se suscitó en el reinado de Carlos, la cual encuentra su germen, según él, en: 1) el presbiterianismo, 2) el papismo, 3) la influencia de los *independientes* -apóstoles de la libertad de religión-, 4) la idea que los sujetos educados -preñados del gobierno democrático enseñado por los clásicos- tenían de la monarquía, la cual consideraban era una tiranía, 5) en la constitución de grandes ciudades y centros de comercio que veían en la caída de la monarquía su prosperidad, 6) los derrochadores de fortuna y aventureros que cegados por su necesidad de mantenerse servían sólo a quienes tenían más dinero y, finalmente, 7) el desconocimiento de los ciudadanos respecto a la naturaleza de la soberanía y la obediencia. En todas estas causas señaladas por Hobbes se esconde detrás el encuentro de opiniones disidentes de la doctrina de obediencia proclamada por el rey.

Cuando se analiza a Hobbes desde la óptica de la razón de Estado, es imposible dejar a un lado el tema de la libertad de pensamiento y de opinión, justamente porque bajo el esquema que esgrime el discurso sobre el bien del Estado, la obediencia al soberano se convierte en la cancelación definitiva de la libertad de los individuos. Tal cancelación es pertinente y necesaria para Hobbes. Lo que está en disputa, según Hobbes, es la idea de que puede haber un poder terrenal superior al del monarca, lo cual representa para él la pérdida absoluta del orden político y, con ello, el resurgimiento del estado de guerra por el cual fue necesario el nacimiento del gran Leviatán. Ahora bien, según el dicho de Hobbes, el surgimiento de las doctrinas contrarias es debido a la necesidad de los presbíteros a alentar tanto la libertad religiosa como la libertad de expresión, esto por un lado. Por el otro, están los hombres educados e influenciados por escritores griegos y romanos clásicos que enarbolan la idea del gobierno popular y la participación política ciudadana. Finalmente, la oposición al poder absoluto del rey encuentra

cabida también en el papismo que aboga por que el Papa se convierta en el detentador tanto del poder espiritual como del poder soberano, lo cual representa, igualmente, la disminución del poder del monarca.

En efecto, lo que más impacta a Hobbes es la disputa por el poder que emprenden los seguidores del papismo, incluso intenta mostrar cómo la creación de las universidades tuvo como objetivo la propagación de doctrinas teológicas que refuerzan la idea del poder supremo del Príncipe de la Iglesia cristiana. En este sentido, Hobbes hace dos advertencias respecto a la formación adquirida en las universidades; la primera, dice el filósofo inglés,

“dado que todos los hombres tienen en alta consideración su talento, resulta duro para ellos, una vez adquiridos los conocimientos de la universidad, convencerse de que no poseen alguna de las capacidades requeridas para el gobierno de una república, máxime tras haber leído las historias gloriosas y la política llena de aforismos de los antiguos gobiernos populares de griegos y romanos, cuyos reyes eran odiados y marcados con el nombre de tiranos [...] en tanto se significaba al gobierno popular con el nombre de libertad.”¹²⁷

Hobbes, como se puede notar, atribuye a la educación y formación el germen de la oposición al poder soberano y no es de extrañar que así suceda. El anterior pasaje puede dar bastantes puntos para discutir pues, al parecer, lo que al entender del filósofo es pertinente, tiene que ver con una educación acorde a la sumisión y a la obediencia absoluta.

Así pues, la segunda señalización que hace Hobbes, tiene que ver justamente con la doctrina teológica que, según él, pone en duda la obediencia al rey, la cual permanecía "oculta y velada por una nube de adversarios, impenetrable para la reputación de cualquier particular si no es con la autoridad de las Universidades [de las que] provenían los predicadores que enseñaban la doctrina contraria.”¹²⁸ En este aspecto acusa Hobbes, se instrúa para disputar a favor del Papa, nublando así “la vista de los hombres con distinciones ininteligibles, mientras eran usurpados los derechos de los reyes.”¹²⁹ Para el filósofo inglés las enseñanzas teológicas de las universidades resultaban oscuras y sin sentido, asimismo, utilizando la filosofía aristotélica construyeron, según la percepción de Hobbes, “artículos de fe absurdos relativos a la naturaleza del cuerpo de Cristo o a la situación de ángeles y santos en el cielo”,¹³⁰ y así,

¹²⁷ Hobbes, Thomas, *Behemoth. El largo parlamento*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 28.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹³⁰ *Ídem.*

haciendo creer al pueblo que pueden constituir el cuerpo de Cristo, resultaba más fácil rendir reverencia a la Iglesia y a sus dirigentes. Con todo lo anterior, se obtiene una imagen más clara del por qué resultaba tan fundamental para Hobbes que se vigilaran todas las asambleas populares y se autorizaran todos los escritos que se pretendían publicar. De este modo, Hobbes atribuye al poder civil que posee el monarca la capacidad de juzgar a las doctrinas contrarias a las leyes civiles y, así, evitar su enseñanza.

Ahora bien, la idea de soberanía implica el poder establecer las normas a través de las cuales los seres humanos pueden saber lo que es suyo, lo que es su propiedad, así como lo que es justo o injusto, útil e inútil. De esta manera, y no sólo para saldar sino también para evitar futuras disputas o desacuerdos internos, el poder supremo tiene el derecho único de establecer reglas que tengan que acatar todos los miembros del Estado, las cuales deben hacer explícito lo que está permitido y lo que no en la vida común. Tales reglas son las leyes civiles, es decir, “los mandatos de quien está investido del poder soberano en el Estado, acerca de las acciones futuras de los ciudadanos.”¹³¹ Al soberano, como único juez de toda causa, le corresponde la decisión respecto a las controversias que se susciten, además tiene la facultad de decidir “cuando es para el bien público” hacer la guerra y la paz con otros Estados. “El soberano decide sobre la multitud imprevisible de conflictos”¹³², nos dice Heller, y posee toda la fuerza y todos los mecanismos para ejercer dominio sobre todas las voluntades individuales. En este sentido, la soberanía parece fundarse en el monopolio de la coacción, tanto física como moral y jurídica. En Hobbes, el poder político es también poder decisorio respecto y sobre la ley.

Ser soberano también significa tener en su poder la elección de los funcionarios que han de intervenir justamente en los procesos de paz o de guerra. Y por si aún pudiese pensarse que alguna atribución queda fuera del soberano, también se agrega que es sólo éste quien tiene la capacidad de recompensar o castigar a los súbditos, ya sea de acuerdo con la ley que él estableció o al margen de ésta y siempre de acuerdo con lo que se considera “más conducente para estimular los hombres a que sirven al Estado, o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo”.¹³³ Es imposible para Hobbes pensar en la figura del soberano separado de todos estos derechos y facultades.

¹³¹ *Ibíd.*, p. 59.

¹³² Heller, Hermann, *op. cit.*, p. 205.

¹³³ *Ibíd.*, p. 148.

Lo anterior en realidad significa que quien es soberano lo es por sobre todos los poderes individuales, aun cuando éstos últimos estén juntos, una vez instaurado el Estado la unión de los poderes individuales no puede ser otra cosa que el poder soberano. Lo anterior hace suponer que cualquier intención de rebelión en contra del soberano es una contradicción pues, como ya se dijo anteriormente, rebelarse contra el poder soberano es rebelarse contra uno mismo, de otro modo no habría sido posible la constitución del Estado en tanto representación de todos¹³⁴. Es curioso observar la salida que da Hobbes a la posibilidad de la inconformidad de los súbditos respecto al soberano, sin embargo, el tema de la resistencia civil ha sido recurrente a lo largo de la historia política de los Estados.

Para él, ante la objeción que pueda hacerse respecto a la percepción de los súbditos de estar sujetos a los caprichos y pasiones de aquel o aquellos que poseen poder ilimitado, es fundamental reconocer que el ser humano simplemente no puede vivir libre de incomodidades, de tal manera que cualquier sentimiento de miseria es mínima si se compara con todos los problemas que se podrán suscitar en la ausencia del Estado. Así pues, dice Hobbes, “los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones.”¹³⁵ Hobbes poco a poco va develando la potencia con que se impone la figura del poder soberano. No hay mayor bien al que pueda aspirar un individuo que vivir dentro de un Estado.

No es una novedad decir que la teoría absolutista de Hobbes representa en la defensa teórica de la monarquía como la mayor y mejor forma de gobierno, si bien no le interesa justificar la potestad divina, sí considera que es en ésta en donde la búsqueda de la paz y seguridad del pueblo se da en mejores condiciones. Esto es así porque, para el filósofo inglés, en la monarquía el interés privado está identificado con el interés público, de tal forma que “la riqueza, el poder y el honor de un monarca descansan solamente sobre la riqueza, el poder y la

¹³⁴ Hobbes dice, “en cualquier comunidad o república ningún hombre tiene derecho a oponer resistencia a la persona o personas a quienes ha conferido este poder coercitivo o (como se suele decir) la espada de la justicia, suponiendo posible la no-resistencia [...] los convenios sólo obligan a poner medios a nuestro alcance para cumplirlos.” Hobbes, Thomas, *Elementos del derecho natural y político*, Alianza, Madrid, 2005, p. 219.

¹³⁵ *Ibíd.*, *Leviatán... op. cit.*, p. 150.

reputación de sus súbditos.”¹³⁶ Sin embargo, esto resulta ser sólo hipotético porque, ¿cuántos pasajes de la historia de las monarquías o están plagadas de los excesos y vanidades con que vivían los reyes frente a la miseria y el olvido que padecían sus los súbditos? Evidentemente, Hobbes idealiza la imagen del monarca. Por supuesto, no es una idealización absurda, por el contrario, responde a su necesidad por crear un poder lo suficientemente sólido capaz de contrarrestar las vicisitudes producidas por las acciones mal conducidas de los seres humanos.

Ahora bien, al ser un poder absoluto e ilimitado, no puede existir otro que tenga la misma capacidad de acción y representación. Pese a todas las ventajas que representa la monarquía, según el parecer del filósofo inglés, también enfrenta importantes inconvenientes, por ejemplo, que se pueda despojar a un hombre de sus posesiones para beneficiar a otro, que el soberano sea alguien demasiado joven e inexperto en el discernimiento de lo que es conveniente y lo que no. En fin, aun así, Hobbes no se aleja para nada de su aprobación de la monarquía. La aversión de Hobbes al desgobierno lo lleva a plantear que cualquier tipo de poder es preferible que cualquier posibilidad de regresar al estado de guerra de todos contra todos. Aún en el más despótico de los poderes, es vital huir del estado de naturaleza y permanecer bajo el amparo del soberano.

Por más desalentador que parezca el escenario en que se instituye un Estado y se da al soberano poder ilimitado, el filósofo inglés está convencido de que el remedio al temor y a la inseguridad está en la autoridad y obediencia absolutas; la participación de los individuos es fundamental, su obediencia es de alguna manera su contribución para mantener el equilibrio y fortaleza del Estado, en este sentido, “el poder soberano [...] es tan grande, como los hombres son capaces de hacerlo.”¹³⁷ Tal como si la fortaleza de los hombres se midiera en función de su capacidad de obediencia, los súbditos están negados a la posibilidad de discutir las decisiones tomadas por el soberano.

El poder ilimitado del soberano es razón de Estado en la medida en que éste puede garantizar los fines para los que ha sido instituido. Es un Estado de razón porque más allá de que realmente exista o haya existido tal poder reconocido y creado por los súbditos, lo que a Hobbes verdaderamente le importa es construir unos principios racionales que expliquen el desarrollo del poder político tal como él lo plantea. Lo que pretende, en otras palabras, es una justificación racional de la dominación. Así pues, para él: “La destreza en hacer y mantener los

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 153.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 169.

Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no (como en el juego de tennis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas.”¹³⁸ En este tenor, resulta claro ver que para el filósofo inglés la construcción de Estados sólidos y acordes con el interés de los individuos es fundamental atender la necesidad de construir una teoría del Estado tal como si fuera una ciencia apodíctica.

Después de la justificación hobbesiana sobre el poder absoluto de los monarcas, resulta lógico pensar que los súbditos están todos desprovistos de la libre acción y el libre desenvolvimiento; sin embargo, el filósofo inglés reconoce en el ejercicio del dominio político cierto parámetro de libertad para los súbditos. Para el filósofo inglés esto es posible porque no encuentra ningún margen de contradicción entre la libertad y el temor infundido por el Leviatán, todo lo contrario, “son cosas coherentes”.¹³⁹ En este sentido, piensa él, pese a que todas las acciones de los seres humanos que están dentro de un Estado son realizadas por temor a las leyes impuestas por el soberano, son acciones sobre las que los mismos seres humanos se enfrentaron a la posibilidad de elegir libremente realizarlas o no. Hasta antes del nacimiento del Estado, sólo se podía dar razón de la libertad natural entendida como la ausencia de cualquier impedimento, pero después de la instauración de tal maquinaria de poder es necesario pensarla en otros términos.

El argumento de que los seres humanos, más allá del temor a la ley, tienen la capacidad de elegir con libertad llevar a cabo o no determinada acción, cobra sentido cuando ellos mismos, fuera del estado de naturaleza y para alcanzar la garantía de conservar su vida, construyen “cadenas artificiales” llamadas leyes civiles que se fijan por pactos mutuos. El pacto, como se ha visto, se presenta tras la idea del consentimiento, como el resultado de una acción libre. Así pues, cuando Hobbes señala que es posible la coexistencia de un poder absoluto con súbditos libres, se refiere a la libertad respecto a los pactos. Sin embargo, resulta claro que en lo que está pensando el filósofo inglés es en un poder capaz de llevar a los hombres a la decisión “voluntaria” del pacto. Por ello es tan importante articular el tema de la soberanía junto con la discusión sobre el monopolio de la coacción. El asunto de fondo no es la posibilidad de crear leyes a partir de un acto voluntario, de lo que se trata es más bien de hacer notar que dichas leyes “no tienen poder para protegerles ni existe una espada en las manos de un

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 170.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 172.

hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan.”¹⁴⁰ En realidad lo que hace al derecho es el poder entendido como monopolio de la fuerza y de la coacción. Ante esto, la libertad de los súbditos consiste sólo en aquello en que el soberano ha establecido que lo sea, por ejemplo, elegir la propia residencia, el alimento, su tipo de vida, etc. Todo lo anterior es otra expresión de la razón de Estado hobbesiana: para que prevalezca el orden jurídico, antes resulta fundamental la construcción de un poder lo suficientemente fuerte como para someter a los individuos.

El intento de Hobbes resulta exitoso sólo si se acepta que, como él establece desde un principio, las acciones del soberano se asuman como si fueran las acciones propias, el poder de representación se interpreta como el autogobierno en la medida en que son los individuos quienes dan forma y vida al Estado. Así, advierte Hobbes, “en el acto de sumisión van implicadas [...] nuestra obligación y nuestra libertad [...] porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres”.¹⁴¹

La máxima expresión de la libertad del súbdito en el Estado hobbesiano se encuentra en la defensa de la propia vida y en todo aquello que la ley no prescribe. Por lo demás, la razón de Estado se antepone a la razón de los individuos. Los mecanismos del poder funcionan por las leyes civiles a partir de las cuales los individuos que son miembros de un Estado rigen sus acciones. La ley civil, se puede decir, es la razón de Estado legislada, a partir de “aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos diferentes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.”¹⁴² Por eso mismo el soberano, como representante del Estado puede ser el único legislador. Pero la ley en cuanto razón de Estado legislada, supone el criterio de la excepcionalidad en dos sentidos: primero, en tanto que el legislador, es decir, el soberano puede castigar o incentivar con la observancia o no de la ley; pero también en el sentido de que es el soberano quien tiene la dispensa de actuar él mismo fuera de los parámetros que estipula la ley civil. En otras palabras, todos los miembros de un Estado están sometidos a la norma, excepto el soberano.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 173.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 177.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 217.

Como se sabe, la finalidad de la ley civil es restringir la libertad natural de los seres humanos, de otro modo se ve muy complicado lograr la sumisión y la obediencia. Las características fundamentales de la ley son que ésta es siempre conforme a la razón y está constituida de acuerdo con la intención del legislador; pero no se trata de cualquier razón privada o particular “sino de la razón del Estado, nuestro hombre artificial, y sus mandamientos.”¹⁴³ Por lo anterior, en líneas anteriores se ha dicho que la doctrina de la razón de Estado se encuentra implícita desde el nacimiento de éste; el surgimiento del Leviatán representa lo que más adelante evolucionará en la excepcionalidad y decisionismo schmittiano¹⁴⁴. La razón de Estado hobbesiana consiste en defender los intereses específicos del Estado y la restricción casi absoluta de los individuos a fin de evitar la destrucción e inseguridad entre los seres humanos.

Se trata del Estado de la obligación; los súbditos por todos lados están sujetos a las leyes, el derecho está completamente restringido y la libertad es apenas el esbozo de la libertad natural cedida al poder soberano. Para Hobbes un Estado en el que los súbditos pueden decir que son libres es un Estado sin ley alguna pues, como ya se ha señalado, la libertad no puede ser otra sino la libertad natural. Así pues, la razón de Estado se realiza en la defensa de los intereses del Estado frente a la limitación de las libertades individuales de los súbditos y las restricciones se justifican en nombre de la vida, seguridad y tranquilidad. Si bien para Hobbes la comprobación empírica no resulta ser lo suficientemente efectiva para cuestionar las implicaciones del Estado absolutista, parece problemático salvar al soberano de todos los vicios y deformaciones que puede traer consigo el ejercicio del poder político, de tal manera que no puede exentarse al Estado hobbesiano de caer en la falacia de la razón de Estado, es decir, de tratar los intereses del gobernante como si fueran expresión directa de los intereses auténticos del Estado, es decir, de todos. Lo anterior demuestra lo equívoco que puede ser el ejercicio del poder político cuando se asume que la acción del gobernante no puede ir en otra dirección que no sea la que lleve a la consecución de aquello que se denomina como bien común y se ignore, de este modo, que existe una enorme posibilidad de que los intereses particulares del gobernante sean la única motivación para llevar a cabo determinadas acciones políticas.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 222.

¹⁴⁴ Para Schmitt la esencia del orden jurídico es la decisión: “Lo importante para la realidad jurídica es quién toma la decisión.” Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004, p. 94.

En Hobbes el tema de la eficacia de la norma vuelve a tomar importancia, no se ve gran preocupación por la legitimidad de ésta. No hay más ley que la decisión del soberano, aun cuando ésta implique justamente disolver una ley. La ruptura de la ley no es tal si ésta viene dada por quien detenta el poder absoluto, el único legislador y juez de la causa del Estado.

4.2 Contra la razón de Estado y el absolutismo: el desarrollo del liberalismo y la fundación del Estado de Derecho

El contenido de la doctrina de la razón de Estado ha tenido tantas y tan variadas manifestaciones que por ello se le considera un problema de complejo alcance. Una de las más radicales es aquella que ha sido atribuida a la teoría absolutista del poder político. Como hemos podido ver hasta este momento, la razón de Estado ha significado la consolidación estratégica del poder político sobre las acciones y determinaciones de los ciudadanos. Así pues, ya que la teoría de la razón de Estado, en la diversidad de sus matices, se configura como un dispositivo argumentativo a partir del cual se da legitimidad a las decisiones políticas de quien detenta el poder político –con el enorme riesgo de que éste devenga en un poder arbitrario y totalitario-, para algunos resulta necesario generar una propuesta contraria que tenga como objetivo, por lo menos en principio, contrarrestar los posibles excesos de quien detenta el poder. De esta manera, si en todo el discurso de la razón de Estado se encuentra como base, al menos en idea, la búsqueda del bien común, en la nueva propuesta surge la preocupación por el develamiento del bien particular. Evidentemente, la reacción ante la doctrina que aquí se analiza, tiene sus motivaciones en los excesos que se aluden al absolutismo hobbesiano, por eso es necesario evaluar desde ese otro lugar en el que se busca evitar, justamente, el efecto del poder absoluto.

Es así como, ante la disputa entre el bien público y el bien particular, la razón de Estado ha servido de engranaje para unir la idea del bien común con el poder político. Asumiendo, de este modo, que la seguridad del Estado debe ser prioridad de todo ciudadano, esto por considerar que el Estado es la fuente del bienestar individual. Ante la disminución evidente de la figura del individuo, el liberalismo surge como crítica de todo poder que tenga la pretensión de absorber el poder del individuo en un poder que ha sido considerado como superior, es decir, en el <<poder de todos>>, el cual se sintetiza en el poder del soberano. Por ello, no extraña que

el primer precursor del liberalismo, John Locke, haya dirigido sus reflexiones políticas a la construcción de una crítica del absolutismo y, por ende, la construcción de una postura antagónica a la de Thomas Hobbes, ya que, como hemos visto en líneas anteriores, este filósofo suprime todo arbitrio y libertad individual en el instante en que nace el Leviatán.

4. 2. 1 Fundamentos del liberalismo: John Locke

Como sabemos, la tesis moderna del Estado se consolida con el nacimiento de la idea del contrato político, a partir del cual se inscribe la imagen del individuo racional capaz de entrar en una dinámica altamente identificada con el nombre de progreso. Por ello, y a sabiendas de que el desarrollo de la teoría política moderna se construye de manera hipotética, se apela a la idea de un estado originario del hombre, el cual él es capaz de superarse -o perfeccionarse, según sea el caso- en un nuevo orden en el que la seguridad y la paz imperen.

Desde Hobbes la explicación del orden social se funda en supuestos racionales. La *condición natural del hombre* es el punto de partida e implica plantear las cuestiones que ayudan a justificar la aparición del poder político, así como la constitución civil del individuo. A este principio contractualista se suma la aportación filosófica de Locke.

Si bien, Hobbes y Locke coincidieron en la necesidad de justificar el nacimiento del Estado a partir de la concepción hipotética de un estado de naturaleza caracterizado no sólo por una condición de igualdad natural entre los hombres, sino también por todas las desavenencias que en este se suscitaban, su manera de representarlo fue completamente opuesta. El iusnaturalismo de John Locke se basa en lo que se conocerá más adelante como el individualismo liberal, con ello, se plantea el objetivo de crear el escenario más propicio para limitar el poder absoluto y arbitrario de la monarquía. Por esta razón, la concepción lockeana de la naturaleza fija las condiciones para que el individuo pueda hallar una serie de elementos que le protejan del ejercicio ilimitado de dicho poder. Los principios liberales, como podremos ir viendo, son una fuerte barrera a las <<razones>> que pueda esgrimir el Estado para imponer intereses distintos a los del individuo. Así, la idea que subyace a esta pretensión es que en el pensamiento de Locke no existe alguna ley natural o divina que determine de manera permanente la superioridad de un cierto tipo de poder que establezca un dominio absoluto sobre el individuo, tal como sucede en la defensa del absolutismo y la monarquía.

Sobre el supuesto anterior, Locke ofrece la posibilidad de dar una fundamentación y una justificación distintas al gobierno y al poder político –esto, respecto a aportaciones teóricas anteriores-.¹⁴⁵ Es necesario recordar los presupuestos elementales con que inicia el liberalismo, para que así nos sea posible ir destacando los puntos que convienen a nuestro propósito.

Para Locke la libertad pertenece al hombre de manera individual y natural; es un derecho legítimo que se asume como *ius naturale* junto con la vida y la propiedad, los cuales son presentados como derechos inquebrantables que por naturaleza poseen los seres humanos y que, por lo tanto, no puede hacerse otra cosa sino ver por su respeto, preservación y cuidado. Es importante señalar que aunque a simple vista pudiese parecer que el estado de naturaleza es un estado tal en el que, por tener una libertad e igualdad irrestrictas, se pudiese actuar desmesuradamente, para Locke, éste no debe nunca entenderse como un estado de arbitrio y libertinaje desmesurados, ya que “el hombre no es libre ni para destruirse a sí mismo, ni para dañar a criatura alguna en su vida, libertad o posesiones”¹⁴⁶. Contrario a lo que Hobbes apunta sobre la libertad, lo que Locke establece es que, a pesar de la libertad natural de los hombres de disponer tanto de su persona como de aquello que le pertenece, existen límites naturales que rescatan al hombre de un actuar incontenible. Son límites que de una manera u otra hacen que los seres humanos estén comprometidos consigo mismos, de manera que no pueden destruirse ni a ellos mismos ni a ningún otro ser humano; con mayor razón si el fin que se pretende es el de su *propia* conservación. Es evidente que el filósofo liberal atribuye a los seres humanos una capacidad o disposición natural para establecerse a sí mismos, y a los demás, límites en su actuar, lo que representa el primer argumento con el que se sostiene la tesis que más adelante pondrá restricciones al poder político.

Locke procura que su reflexión se distancie del análisis que Hobbes realiza. Si él solamente se contentara con la idea de un estado natural caracterizado por la libertad y la igualdad, fácilmente se emparentaría su teoría con la hobbesiana; lo cual implicaría que esa licencia de obrar con toda libertad, así como esa igualdad de ventajas y facultades del hombre, validaría el sometimiento a condiciones de existencia caracterizadas por la competencia constante y la lucha inevitable por la conservación de la vida, tal como lo advierte Hobbes. Para

¹⁴⁵ Locke entiende por poder político como “el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras.” Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 35.

¹⁴⁶ De la Cueva, Mario, *op.cit.*, p.77

Locke la condición original no es identificable con un estado de guerra, por el contrario, se caracteriza por el despliegue de una ley de orden natural encargada de vigilar que todos los individuos comprendan en plenitud, que por ser iguales e independientes por naturaleza, nadie, ningún ser humano está autorizado para ejercer coacción, o daño, a cualquier otro, respecto a la vida, la libertad y la propiedad de cada uno.¹⁴⁷

Esa ley de naturaleza, como la llama Locke, es fundamental en toda su reflexión pues es ésta la que determina que los hombres, al permanecer en igualdad de circunstancias y facultades, no tienen derecho alguno a subordinar a otros, ya que en la misma medida en que se ven obligados por esa ley a ver por su propia conservación y, evidentemente, su no destrucción, también están obligados a respetar y no atentar contra el resto de los seres humanos. La *razón* es esa ley de naturaleza, es decir, la ley que cuida que los individuos no abusen de la libertad de la que naturalmente fueron dotados, en perjuicio de los otros.

Es claro que Locke no ignora que la libertad, sin una legislación que la coaccione, resulta ser un peligro para los hombres, pues sin la razón como autoridad, no se garantiza el respeto mutuo y, por lo tanto, la preservación de la humanidad. Tal vez por eso él no duda que el hecho de vigilar que se cumpla la ordenanza de la razón, implica dar un castigo a aquel que no lleve a cabo correctamente lo que la razón ordena. Se trata de una idea que Locke propone para que las acciones humanas se vean reguladas, frente al problema que puede presentarse cuando se toma conciencia de tal libertad natural, la cual, sin una autoridad suprema puede atentar contra la seguridad de todos. Ahora bien, unido a lo anterior, está el derecho que tiene un hombre de castigar a otro que ha cometido un agravio y que, vale la pena decir, no es más que otro mandato de la razón, el cual debe aplicarse sólo en función del bienestar y de la seguridad de todos los seres humanos –aunque, valga decir, si alguien llegase a cometer abuso sobre ese poder que da la ley de la naturaleza, también estaría sometido al juicio de todos.

Tanto Hobbes como Locke coinciden en la estructura de un estado de naturaleza caracterizado por un derecho natural que posibilita a los seres humanos para sobrellevar todas las dificultades que se pueden presentar a lo largo de su vida. Ese derecho natural es el que les otorga la condición bajo la cual dirigirán todos sus esfuerzos para conservar su propia vida, sin duda, ésta condición natural es lo que hace que los hombres conozcan el conflicto y la lucha

¹⁴⁷ Locke lo enuncia de la siguiente manera: “El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.” Locke, John, *Segundo Tratado... op. cit.*, p. 38.

individual. La diferencia radica en que para Locke la solución a dicho conflicto se halla, justamente en el buen desarrollo de los derechos individuales. A partir de este punto nos es posible ya ir reconociendo en la propuesta lockeana el papel protagónico que adquiere el individuo frente a cualquier orden político o social. Dicha salida encuentra cabida en la figura del contrato, el cual, como sabemos, tiene como objetivo establecer el orden y la concordia entre los seres humanos.

Los autores que ven en el estado natural el inicio de un poder legítimo, tienen como punto central de su reflexión la posible salida racional al conflicto que surge entre los hombres. Es necesario tomar en cuenta que Hobbes y Locke sitúan el enfrentamiento en dos momentos distintos, y lo abordan de tal forma que buscan, con sus propios elementos teóricos, solucionar la cuestión a partir de la creación de una autoridad capaz de vigilar y regular las acciones de los seres humanos cuando, por fin, toman conciencia de su inmersión en un mundo que muy pronto se volverá <<social>>. El *conflicto* es un elemento muy importante para el desarrollo de la teoría del contrato -el cual aparece como fundamento del Estado-, tanto en Hobbes como en Locke. Aunque con grandes diferencias teóricas.

La explicación que da Hobbes sobre el estado de guerra, y que ya tuvimos oportunidad de analizar anteriormente, no convence a John Locke -aunque los dos autores coinciden en que la sociedad civil es el momento que logra poner fin al conflicto-. Locke "...resta a la guerra, dentro de la pluralidad natural, un espacio que es ocupado por la paz."¹⁴⁸. Él no identifica el estado de guerra con el estado de naturaleza tal como lo plantea Hobbes, más bien postula que el estado natural es un estado de completa libertad. Perder la libertad natural es para Locke terminar con la condición natural; representa el tránsito del estado de naturaleza al estado de guerra, caracterizado por la enemistad y el deseo de destrucción. Está claro que para él, el estado de guerra es la consecuencia de la desobediencia de la ley natural. El intentar poner a un hombre bajo el dominio de uno mismo representa la coacción injustificada de la libertad y, por tanto, una situación de lucha que por fuerza es dirigida a la utilización y destrucción de aquel que ha sido privado de su situación original. Lo anterior pone en evidencia por qué el Estado, tal como lo estructura Hobbes, resulta tan molesto para Locke: el poder del Leviatán es la ilustración más clara de la coacción del total de las libertades de los individuos, es la radical expresión de la razón de Estado que cumple perfectamente con el ejercicio del poder político en términos de absoluta dominación.

¹⁴⁸ Fernández Santillán, José, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. Ed. FCE, México, 1996., p. 19.

Por lo anterior, la idea del contrato, en uno y otro autor, resulta fundamental en la resolución que se da a la pertinencia de establecer un orden capaz de vigilar y guardar los derechos naturales de los seres humanos. Así, “Desde Hobbes, se sirve el argumento contractualista triádico que enlaza una concepción del Estado de Naturaleza, un modelo de Contrato y un bosquejo, un proyecto de constitución o de dominio”¹⁴⁹ El *contrato* es la manera como se afronta el problema de la justificación; frente a las desventajas que se presentan en el estado natural y en el estado de guerra, el acuerdo colectivo de instaurar un poder común capaz de velar por la vida de todos en la misma medida, representa una salida a este problema.

Para Locke, de la misma manera que Hobbes, el problema de la justificación del Estado es una de las prioridades de su teoría política. También considera que es en el estado de naturaleza donde se fundan las razones necesarias para reclamar un estado que dé un poco de alivio y tranquilidad a los hombres. Es en el estado de naturaleza porque gran parte de la argumentación que da Locke para justificar al Estado, tiene que ver con el problema que él mismo plantea sobre la <<propiedad>> como derecho natural.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Kersting, Wolfgang, *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*. Ed. Signos, México, 2001, p. 46.

¹⁵⁰ Por ello, vale la pena veamos, de la manera más breve posible, el tema de la propiedad, pues esta idea que se funda en la consecuencia de un derecho natural, la colocará Locke como uno de los elementos claves para la constitución del gobierno al ser la propiedad un derecho considerado natural.

Entonces, la propiedad para Locke es una consecuencia lógica del derecho natural de la autoconservación. Ya que al tener el hombre la libertad y el derecho de buscar su propia conservación por todos los medios posibles, podemos entender que éste puede participar de todas las cosas que estén en la tierra y que ayuden a satisfacer todas las necesidades de supervivencia. Este es el primer argumento que Locke desarrolla para respaldar su idea de propiedad en su *Tratado*. Con ello se puede empezar a comprender que para él, tener la capacidad de disponer de algo es justamente tener posesión de ese algo. Que las cosas que lo llevan a subsistir están siempre dispuestas para él con el fin de otorgarle beneficios y ventajas a su vida, es una sentencia que posibilita potencialmente al hombre para convertirse en <<propietario>>, tanto de su persona como de las cosas que funcionan como medios para su protección y beneficio. Pero la cuestión de la propiedad es algo que va mucho más allá de la persona.

Locke dice: “...cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos.”¹⁵⁰. El trabajo aparece como una primera categoría de la propiedad a la que tiene derecho cada uno de los seres humanos, pues es lo que establece la distinción entre lo que es una propiedad particular y lo que sigue permaneciendo como una propiedad común; aparece la noción de la propiedad como “...fruto de trabajo, que quiere decir, a la propiedad sobre las cosas, como un derecho natural del hombre...”¹⁵⁰. El trabajo que se realiza para transformar las cosas en beneficio de la autoconservación, convierte al ser humano en un individuo que además de ser libre es propietario de su persona y de todo aquello que ha tenido que transformar según sus necesidades.

Una vez establecido que el trabajo es el medio por el cual se concibe la propiedad privada – pues es por medio del esfuerzo que el hombre le da al objeto un valor distinto al que poseía y por eso tiene el derecho de poseerlo-, debe de aclararse ahora que ésta, según Locke, no puede concebirse como ilimitada. Así como la libertad, la propiedad debe de estar regulada por la ley de naturaleza que restringe al hombre y evita que éste intente apropiarse de todo voluntariamente. Para evitar el conflicto entre los hombres, la ley natural reglamenta a la propiedad de tal forma que el hombre sólo puede hacer uso de las cosas en la medida en que las necesite, evitando a toda costa, la acumulación inútil y el mal

Es de mucha la importancia del tema de la propiedad en Locke porque si bien ésta no es el único derecho natural, si es al que él le da más relevancia. Basta con revisar su concepción del poder político para comprender que este derecho se transforma en un fin de la sociedad civil¹⁵¹, "...la propiedad adquirirá una fundamentación natural al ubicar su nacimiento antes de la constitución del Estado... no se trataba de un derecho por constituir dentro de la legislación positiva, sino de un derecho natural que se debía de reconocer."¹⁵². Por todas esas razones, John Locke no duda que la concepción del *gobierno* y el *poder político* deban tener una justificación tan fuerte que puedan llevar a los seres humanos a aceptar vivir en sociedad sin esa sensación de incertidumbre que los hace verse en una constante situación de peligro. Para Locke, no puede pensarse al gobierno como una consecuencia de la opresión propiciada por el abuso de fuerza y de violencia, que obliga al hombre a someterse a una comunidad en donde el poder que rija sea el de aquél que haya demostrado mayor control y dominio impulsado por la ventaja de tener mayor fuerza. Por el contrario, lejos de lograr un ambiente de perpetua tranquilidad, según lo que se busca con el surgimiento de gobierno, lo que se tendría sería la intranquilidad generada por un descontrol y abuso del poder y la fuerza. No habría más que violencia, maldad y sedición. A pesar de que el concepto de razón de Estado no es explícito en la teoría liberal, es de suponerse que, de acuerdo con los lineamientos que se establecen al respecto, cualquier argumento a favor del uso de la fuerza ejercida sobre los ciudadanos es inválido, aun cuando éste sea bajo el esquema de la búsqueda del bien común.

Según Locke el poder político habrá de ser delimitado, para evitar con ello la confusión de éste con otros tipos de poderes que no se asemejan en nada a la dimensión e impacto de éste. Para Locke el poder político "es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte, y, en

uso de éstas. Los límites de la propiedad están dados por lo que el hombre necesita y por lo que puede producir.

Pienso que a este aspecto de la propiedad pueden objetarse muchas cosas, con la introducción del dinero los límites de la propiedad se expandieron de tal forma que mientras el trabajo siguiera produciendo, la acumulación del dinero sería válida aunque ésta fuera realmente ostentosa -ya que el dinero es susceptible de conservarse durante mucho tiempo-. Lo que resulta de esto es la ideación de una propiedad que se define en términos de cantidad y ganancia.

¹⁵¹ Aunque es importante no perder de vista que "el pensamiento político de Locke establecía serias exclusiones al definir quiénes debían ser considerados ciudadanos de pleno derecho en una sociedad liberal. Pese a que su idea de derechos naturales era postulada como aplicable en un principio a todos los hombres en general, finalmente acababa concediendo derecho de participación política sólo a los individuos que gozaban de propiedad inmobiliaria.", ver Jesús Rodríguez Zepeda, "Estado de Derecho y democracia", en *Revista de Divulgación de la Cultura Democrática*, número 12, México., p. 13. www.bibliotecadigital.conevyt.org.mx/ciudadania/estado_de_derecho_y_democracia.htm

¹⁵² Fernandez Santillán, José, *op.cit.*, p. 26.

consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público.”¹⁵³. En esta definición, parece muy clara la dirección sobre la que él dirige toda su exposición. Pero además existe una serie de conceptos que bien vale la pena desarrollar, todo ello para tener mayor claridad respecto la teoría del contrato sobre la que descansa la idea de gobierno de Locke, pues éstos son las causas teóricas, por decirlo de alguna manera, de toda la fundamentación del *Segundo Tratado*. Ésa fue al menos la advertencia que hizo Locke para llegar a comprender con plenitud al poder político.

Uno de esos conceptos es el de *sociedad política o civil*, que no es otra que aquella sociedad en la que cada uno de los individuos que la conforman renuncian a su poder natural para entregarlo a la comunidad, con el único fin de recibir protección de la ley que ha establecido la comunidad, pues es precisamente la sociedad política quien tiene el poder de velar por la propiedad de los individuos y por ende, castigar a quien intente causar daño a todos los miembros de tal comunidad. La sociedad política es el origen del Estado que se forma por el desarrollo del poder político. De esta manera, la sociedad civil es el perfeccionamiento del estado natural: el hombre es bueno por naturaleza; en ella lo que hay son individuos propietarios que no necesitan dominar sus pasiones –como en el caso de Hobbes- aunque sí proteger su libertad y su propiedad.

Ahora bien, ya se ha dejado muy claro que los hombres, al ser libres, iguales e independientes por naturaleza, no pueden ser sometidos a poder político alguno si no es por su propio consentimiento. El privarse de su libertad es una decisión que el hombre sólo está dispuesto a aceptar siempre y cuando el pasar a formar parte de una sociedad civil sea un convenio o acuerdo con otros hombres, según el cual la comunidad se constituye con el único objetivo de lograr la convivencia pacífica y segura, en la que el disfrute de las propiedades sea posible sin experimentar ninguna sensación de inseguridad y peligro. Ello entraña la idea de un poder político limitado que funcione como juez de los conflictos desatados entre los particulares; es lo que actualmente conocemos como <<Estado limitado>>, sus atribuciones no impiden que el individuo deje de ser libre ni propietario, por el contrario, tiene la obligación de generar las condiciones necesarias para que eso siga siendo posible. Y como es Estado limitado tampoco

¹⁵³ Locke, John, *op.cit.*, p. 35.

puede hacer valer su poder como una autoridad absoluta que discierna sobre los asuntos civiles y políticos con independencia de los ciudadanos.

Por ello, es la sociedad civil la que representa el consentimiento de los hombres por formar una estructura política que esté regida por un solo gobierno que además de otorgar el derecho a la seguridad, la libertad y la propiedad, hace que los hombres se comprometan recíprocamente a respetar las decisiones de la mayoría. Según lo que establece Locke, la necesidad que el hombre tiene de renunciar a su libertad surge justamente en el estado de naturaleza, pues a pesar de que en éste los seres humanos se encuentran disfrutando de sus derechos naturales, también se encuentran constantemente amenazados por el peligro de la invasión de aquellos que no están dispuestos a respetar el mandato de la razón. Como cada hombre es libre e igual que los demás, el disfrute que puede llegar a tener de su propiedad es muy inseguro. “La sociedad civil prevalece ahí donde está garantizada la propiedad”,¹⁵⁴ el poder político es limitado y divisible, no hay autoridad máxima más que la comunidad política en la que la libertad de los individuos está garantizada ante el arbitrio del gobierno, el cual sólo tiene como objetivo administrar la justicia a partir de la promulgación de las leyes que deberán asegurar la protección de la propiedad y vida de los individuos.

Por eso surge el gobierno, porque a pesar de que en condiciones naturales su libertad está altamente garantizada, los peligros y los temores constantes son de la misma proporción, por eso el hombre “no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir todo eso a lo que se le da el nombre genérico de <<propiedad>>”¹⁵⁵; la preservación de la propiedad es el fin principal de la formación del Estado, pues es en éste en donde se encuentra todo lo que faltaba en el estado de naturaleza: una ley ya no natural, sino formada y aceptada por todos a través de un convenio, capaz de solucionar los conflictos surgidos entre los hombres; un juez común, que por medio de la ley impuesta pueda enfrentar los problemas dentro de la comunidad; y finalmente un poder contundente que respalde y fortalezca las sentencias dictadas según la ley establecida. Así, Estado es el instrumento, no el fin, de la sociedad civil, en ésta lo individuos siguen siendo sujetos particulares.

¹⁵⁴ Simon, Wences, *En torno al origen del concepto moderno de sociedad civil (Locke, Ferguson y Hegel)*, Ed. Dikynson, Madrid, 1998, p. 22.

¹⁵⁵ Locke, John, *op.cit.*, p. 134.

4.2.2 Sobre el poder de prerrogativa en Locke

La importancia de revisar el liberalismo clásico de John Locke radica en que, como se ha dicho, representa la crítica más directa a la teoría del poder absoluto y, por consiguiente, a la doctrina de la razón de Estado, siempre y cuando ésta sea entendida como un instrumento del poder político a través del cual se legitiman las acciones o decisiones del poder político, aún cuando éstas vayan en detrimento de las libertades individuales. Evidentemente, para el liberalismo cualquier indicio de control por parte del gobierno, representa un gran riesgo de sometimiento y un atentado contra los derechos individuales. Sin embargo, en la disertación de Locke existe un matiz interesante que pone énfasis, precisamente, en el tema de la razón de Estado.

Si la razón de Estado permite la excepcionalidad en las normas jurídicas y morales propias de un orden social y político, es decir, que quien detenta el poder político puede realizar acciones que estén fuera del marco legal, bajo el amparo de lo que significa mantener la salud del Estado, resulta lógico que esto pueda interpretarse como la violación deliberada de todo aquello que ha sido designado como derechos naturales de los individuos. En este sentido, no puede haber un bien mayor justificado sobre el bien particular o privado.

Ahora bien, justamente la doctrina de la razón de Estado representa la posibilidad de establecer tiempos de excepcionalidad, así como permitir al gobernante transitar fuera del marco legal que rige a todos los ciudadanos. Pese a que es Locke quien coloca los fundamentos de los límites del poder político y, con ello, se entiende, cualquier acción que atente contra la libertad, vida y propiedad del individuo, encontramos, curiosamente, una forma de excepcionalidad. Obviamente, puesto que en la reflexión liberal no encontramos el concepto de razón de Estado, es difícil determinarlo de esa manera. Sin embargo, podemos constatar lo complejo que resulta, en asuntos que atañen al ejercicio del poder político, distanciarse de aquellos instrumentos que le permiten a éste si no siempre ampliarse, sí conservarse. A lo que nos referimos es al “poder de prerrogativa”, el cual, nos recuerda Locke “era el que personalmente poseía el monarca, al margen de la ley, en sus decisiones de gobierno, y que hoy llamaríamos <<privilegio ejecutivo>>”.¹⁵⁶ Con esta referencia pretendemos mostrar que aún en los gobiernos que se fundan bajo el esquema de un poder moderado y limitado, parece inevitable conceder a quién está al frente de dicho poder un atributo adicional que no tiene ningún otro ciudadano. Y en el mismo tenor de la doctrina de la razón de Estado, se le concede

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 164.

el “privilegio” de decidir al margen de la ley si las circunstancias así lo ameritan. Veámoslo con mayor detenimiento.

Locke sugiere que en el poder ejecutivo radique el poder de la decisión sobre aquellas cosas o situaciones que salgan del alcance de la ley, ya que, según menciona él, “los legisladores no pueden prever y procurar mediante leyes todo lo que pueda serle útil a la comunidad, el ejecutor de las leyes, al tener el poder en sus manos, tiene por derecho común natural, el derecho de hacer uso de dicho poder para el bien de la sociedad, en los muchos casos en que las leyes [...] no hayan dado dirección, hasta que los legisladores puedan reunirse en asamblea y dicten la ley adecuada para el caso.”¹⁵⁷ Es justo notar que el autor del *Segundo Tratado* procura no abandonar su preocupación por manejar el poder político desde el criterio legislativo, de hecho, se puede intuir que él asume que las situaciones de excepcionalidad terminarán siendo consideradas en el futuro ejercicio legislativo. Aun así, y sin el afán de excedernos negativamente en el análisis, nos parece que Locke no logra escaparse del todo de los alcances de la doctrina de la razón de Estado. Claro, es necesario admitir que ésta encuentra su límite ahí cuando la excepción o, mejor dicho, lo no previsto por la legislación aún, se convierte en ley, evitando así la recurrencia de la situación extraordinaria.

Lo esquivo del problema que abordamos en este trabajo es lo que vuelve complicado su tratamiento. Justamente, como ya hemos tenido oportunidad de decir, las distintas caras del concepto de razón de Estado es lo que lo convierte, al mismo tiempo, en una idea que se adapta a modelos teóricos que en un principio se mostraban antagónicos a éste. Pensamos que esto es lo que pasa con la propuesta política lockeana. Locke considera que aquellas cosas que no son previstas por la ley sean esclarecidas solamente por quien tiene el poder ejecutivo, lo anterior parece atribuirle a este último el conocimiento de todo aquello que puede resultar benéfico para el pueblo o la comunidad. A pesar de que todo el discurso de Locke establece como límite de todo poder político la integridad de la vida, propiedad y libertad del individuo, la prerrogativa obliga a las leyes a ceder ante el poder ejecutivo cuando éstas mismas resultan nocivas para la protección de todos los miembros de la sociedad, aun cuando ello implique perjudicar a algún individuo en particular.

Hasta aquí podemos observar que el tono de la justificación de la prerrogativa se encuentra más o menos en el mismo nivel que el discurso propio de la razón de Estado: bien de todos, beneficio del pueblo, o protección de todos los miembros de la sociedad, son el punto de

¹⁵⁷ *Ídem.*

partida, y también el de llegada, del poder que permite tomar decisiones y emprender acciones que admiten el criterio de la excepción a la ley. Locke reconoce lo anterior y señala que dicho poder “cuando es empleado para beneficio de la comunidad y en consonancia con la misión y los fines del gobierno, es una prerrogativa de la que no puede dudarse y sobre la que no cabe discusión”.¹⁵⁸ Para Locke, las prerrogativas son tolerables siempre y cuando el objetivo sea procurar el bien del pueblo, de ahí que si algún desacuerdo pudiese existir por parte de los ciudadanos con respecto a la aplicación de la prerrogativa, el filósofo recomienda evaluar si los resultados han sido beneficiosos o dañinos; de esta evaluación resultan los límites a la prerrogativa cuando se observa que el gobernante hace uso de su poder en favor de su propio beneficio, tales límites determinaron nuevas leyes expresas a partir de las cuales se evita el mal empleo del poder de prerrogativa.

Lo anterior para Locke no significa de ninguna manera que se interfiera en el derecho de prerrogativa del gobernante, sino solamente la vigilancia de su aplicación efectiva. Evidentemente, es en este aspecto cuando es posible ver otra vez con claridad al filósofo que aboga por la “sana” limitación del poder y la oportuna intervención de los individuos cuando éste no cumple con su objetivo, el cual es lograr el bien de la comunidad; pues, como en otros pensadores, también en la reflexión del autor del *Segundo Tratado*, es necesario que los intereses del gobernante estén plenamente identificados con los de la comunidad en general. Recordemos que el gobierno surge, precisamente, para “procurar el bien del pueblo”.¹⁵⁹ No extraña que Locke explique claramente el derecho del pueblo a interferir en la prerrogativa. Seguramente busca demostrar que la propuesta hobbesiana del poder absoluto -el cual es imposible que pueda ser criticado negativamente y señalado de dañino para el bien público, sin que ello amerite una sanción ejemplar-, se enfrenta al enorme riesgo de verse atrapada en una mala comprensión de la finalidad del gobierno. Por lo tanto, apunta Locke, no se trata de una interferencia del derecho natural, como quizás puede acusar Hobbes, sino de la oportuna vigilancia que busca evitar que el “privilegio ejecutivo” se transforme en un poder arbitrario.

En este tenor, para Locke, la prerrogativa sólo adquiere efectividad y sentido en la medida en que ésta se entiende como “un permiso que el pueblo da a sus gobernantes para que éstos tomen ciertas decisiones por sí mismos allí donde la ley no ha prescrito; y, algunas veces, adoptando medidas que vayan directamente contra la letra de la ley, pero siempre para

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 165.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 167.

el bien público y con la aquiescencia del pueblo”.¹⁶⁰ Está claro que el tema de la excepcionalidad en Locke es mucho más moderado, sin embargo, nos parece interesante destacar este punto, justamente, para mostrar que, a pesar de lo crítico que pueda mostrarse el pensamiento liberal con el alcance que tiene el poder político, existen momentos o circunstancias en los que resulta complicado no ceder al gobernante el poder de la decisión última o definitiva. Verdad es que Locke no ve en la prerrogativa más que la capacidad de hacer un bien público pero sin que esté estipulado en las leyes, aún. Con el criterio del bien público Locke pretende evitar los abusos de poder y las acciones arbitrarias en beneficio de una sola persona.

Realmente, no nos atrevemos a decir que en la filosofía política lockeana exista una razón de Estado explícita; eso sería un error tomando en cuenta que la principal motivación del liberalismo es la limitación del poder, así como el óptimo desarrollo de las libertades individuales. Lo que en realidad queremos es mostrar el asunto tan complejo que se teje en el núcleo del concepto de la razón de Estado, tan es así, que éste adquiere dimensiones muy interesantes, incluso en los lugares teóricos en los que lo que se busca es contrarrestarlo.

Porque, efectivamente, aunque constantemente “es entendido en su acepción más negativa, como emblema de una política inmoral, lo cierto es que el término <<razón de Estado>> mienta una problemática que difícilmente puede ser eludida en cualquier reflexión sobre la política, porque hace referencia a problemas permanentes de la misma”.¹⁶¹ Por ejemplo, Rafael del Águila ve esto muy claramente en los umbrales del liberalismo democrático a través de la ejecución de la prerrogativa que puede tomar la forma del <<secreto de Estado>>. Así pues, si debido a la desconfianza suscitada ante la concentración o el monopolio del poder, se construyó un complejo sistema de gobierno fundado en la división de poderes y el principio de legalidad, en lo que se refiere al secreto de Estado, “de lo que se trataría a través de la ley sería del control legal del ámbito del secreto, de modo que ésta fuera una actividad excepcional, provisional y con especiales garantías”.¹⁶² El asunto, entonces, no tiene que ver con que si el secreto de Estado encubre acciones legales, sino si protege o no la estabilidad del Estado. En todo caso, de lo que se trata es de aplicar los principios liberales pero sujetos a

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 168.

¹⁶¹ Castillo Vegas, Jesús, *et. al.*, *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Tecnos, 1998, p. IX.

¹⁶² Del Águila, Rafael, *La senda...op.cit.*, p. 316.

“interpretaciones prudentiales”¹⁶³ que admiten las ideas de necesidad, seguridad pública, excepcionalidad, secreto, etc.¹⁶⁴ La razón de Estado se hace presente ahí donde el secreto emerge con la justificación de proteger el orden de la comunidad política. Obviamente el riesgo sigue siendo claro: que el secreto cubra abusos de poder, acciones ilegales injustificadas y, en última instancia, que ése termine convirtiéndose en un fin en sí mismo. En definitiva, el que la prerrogativa sea considerada o no como un dispositivo más de la razón de Estado es una cuestión que no puede sacarse del debate.

4.2.3 La evolución del liberalismo y la creación del Estado de Derecho

Frente a la razón de Estado que faculta al gobernante a tomar decisiones y llevar a cabo acciones que están fuera de toda normatividad moral y jurídica, está el Estado de Derecho, el cual busca instaurar un orden de leyes que rijan la conducta de todos los ciudadanos. El pensamiento de Locke pervive en la figura moderna del Estado de Derecho, de hecho, es por sus ideas que es posible producir la imagen primigenia de éste, el cual “reposa sobre dos pilares fundamentales: la limitación de la acción gubernamental por medio de leyes y la reivindicación de una serie de derechos y libertades fundamentales de los ciudadanos”,¹⁶⁵ la propuesta fundamental de ésta nueva noción política –y jurídica, evidentemente- consiste en el surgimiento de un gobierno que tiene como principio fundamental la “necesidad de lograr igualdad sustancial y procesal de derechos en general; quedando especialmente sujetos los gobernantes al imperio de la ley”¹⁶⁶ Con ello, lo que se busca es que su actuación sea sólo conforme al orden jurídico establecido y se de garantía de protección y respeto a los Derechos Humanos. Este Estado está fundamentado en una Constitución escrita. De lo que se trata es de un Estado de Derecho racional, es decir, “el Estado que realiza los principios de la razón en y

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 313.

¹⁶⁴ Es control de la acción política en el Estado de Derecho.

¹⁶⁵ Rodríguez Zapeda, Jesús, “Estado de Derecho...”, *op.cit.*, p. 17.

¹⁶⁶ Castellanos, Milton Emilio, *Del Estado de Derecho al Estado de Justicia*, Porrúa-Universidad Autónoma de Baja California, México, 2004, p.42.

para la vida en común de los hombres, tal y como estaban formulados en la tradición de la teoría del derecho racional.”¹⁶⁷

El Estado de Derecho se finca en la pretensión de un gobierno en donde el poder político esté limitado, y el comportamiento de los ciudadanos, incluyendo al gobernante, esté regulado por leyes, es decir, normas que estipulan cuáles y cómo deben ser los comportamientos autorizados dentro de un marco social determinado, al mismo tiempo que se garantiza el cumplimiento y respeto de los derechos individuales.

Como ya se ha venido diciendo, Locke establece el paradigma teórico del Estado de Derecho. La división de poderes y el establecimiento de la ley es lo que caracteriza al Estado del liberalismo clásico, es decir, el *Commonwealth*. Para el filósofo liberal el poder político ha de estar dividido en tres poderes específicos: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial. El poder legislativo dicta, a través de leyes, la forma en cómo debe ser empleada la fuerza del Estado, con el fin de preservar la vida de la comunidad y los ciudadanos. Por su parte, el poder ejecutivo es el encargado de vigilar que dichas leyes sean respetadas y ejecutadas. Finalmente, está el poder federativo, que tiene la facultad de hacer la guerra y la paz, o bien, de establecer acuerdos con personas y comunidades fuera del Estado.

El Estado de Derecho es el Estado propio de las leyes, por eso para Locke el poder supremo es el legislativo, al cual tienen que estar subordinados los otros dos. La finalidad del poder legislativo, nos dice el filósofo es “la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forma parte de ella”.¹⁶⁸ La ley siempre tiene que ser en favor de la vida, ya que lo que está tras la legislación de la sociedad civil es la ley de la naturaleza, es decir, la preservación de la humanidad, por eso no pueden ser válidas ni autorizadas las acciones que estén en perjuicio de ésta. De ahí que se establezca que el poder legislativo no pueda “atribuirse el poder de gobernar mediante decretos extemporáneos y arbitrarios, sino que está obligado a administrar justicia y a decidir cuáles son los derechos de un súbdito”.¹⁶⁹ Este punto le permite a Locke arremeter contra los poderes absolutistas –en clara alusión a Hobbes- pues, como se ha señalado anteriormente, estos poderes representan para él todo lo contrario a la búsqueda de la seguridad de la comunidad y de los ciudadanos. Además, le parece ilógico que un individuo esté dispuesto a entregar su

¹⁶⁷ Böckenförd, Ernst Wolfgang, *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Trotta, Madrid, 2000, p. 19.

¹⁶⁸ John Locke, *op.cit.*, p. 141.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 144.

libertad y bienes a un poder absoluto y arbitrario, sobre todo porque, recordemos, en la filosofía lockeana, el gobierno se instaure justamente para salvaguardarlos.

Aun siendo el poder supremo, el legislativo encuentra límites de acción; éste no puede privar de la vida, la libertad o los bienes a los individuos sin el consentimiento de éstos; menos los otros dos poderes que se encuentran subordinados a éste. En este sentido, Locke desaprueba los Estados en los que el responsable del poder ejecutivo usa la fuerza del Estado contra el pueblo sin autorización de éste y, siendo contraria a la misión que se le ha encomendado, el filósofo dice, que esto es lo mismo que establecer “un estado de guerra con el pueblo”.¹⁷⁰ Por esta razón, no puede haber poder más fuerte ni efectivo que el dispuesto por la ley. La ley que es capaz de someter a gobernantes y ciudadanos, sin infringir ninguno de sus derechos. Esto representa el establecimiento de los principios teóricos que dan lugar a la instauración del Estado de Derecho. Por ende, a la negación de la existencia de facultades que estén fuera del orden legal de la comunidad es aquello a lo que llamamos razón de Estado.

Ahora bien, si Locke es quien ofrece los fundamentos, es con Kant que se puede ver una idea más clara de lo que es el Estado de Derecho. El presupuesto principal del que parte Kant es que a través de la libertad natural y de la razón autolegisladora, los seres humanos pueden establecer para sí mismos leyes morales y jurídicas.

La historia para Kant es la hazaña de la libertad humana; la libertad es justamente el valor supremo de sus disertaciones y en ésta subyace al desenvolvimiento teleológico de la existencia humana. Por ello, el filósofo de Königsberg rastrea “la historia del primer desenvolvimiento de la libertad a partir de su germen original en la naturaleza del hombre”¹⁷¹ y encuentra que es la razón lo que da a los seres humanos la posibilidad de superar la condición natural dominada por el instinto –lo que no sucede con el resto de los animales-. De esta forma, “la salida del hombre del paraíso que su razón le presenta como primera estación de la especie no significa otra cosa que el tránsito de la rudeza de un pura criatura animal a la humanidad, el abandono del carromato del instinto por la guía de la razón, en una palabra: de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad.”¹⁷²

Así, tal como lo hizo Locke, Kant también sitúa a la libertad individual en el más alto grado de los derechos, empero, la diferencia estriba en que la libertad lockeana se extiende a

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹⁷¹ Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2006, p. 68.

¹⁷² *Ibid.*, p. 77-78.

una perspectiva económica. Como dice Luis Salazar, la libertad deja de ser solamente política y se empieza a definir en términos esencialmente económicos, la libertad implica también ser propietario de sí mismo, es decir que ésta deviene en propiedad. En el caso kantiano, la libertad se define entre la política y la moral¹⁷³; la historia es justamente la narración del desenvolvimiento de dicha libertad que se empezó a develar al mismo tiempo que lo hizo la razón y que según las disposiciones de la Naturaleza, señala Kant, es compatible con la perspectiva teleológica y de progreso que se plantea en la misma idea de la historia: “Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza [...] el conjunto de la especie humana puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales.”¹⁷⁴

Todo lo anterior es importante precisamente porque el Estado de Derecho, tal como lo concibe Kant, es el resultado del despliegue de la razón como eje conductor de las acciones humanas. Por lo tanto, la idea kantiana de la libertad (individual) es lo que aparece como sustrato de todo orden político y moral. La justificación primaria de esta tesis se encuentra, precisamente, en algunos de los principios que, según el filósofo alemán, estipula la Naturaleza. Cuidando de no alejarnos demasiado del problema que ahora nos ocupa, por el momento sólo mencionamos brevemente aquellos puntos que nos ayudan a comprender lo dicho hasta ahora.¹⁷⁵

¹⁷³ Para Kant, “la libertad es la razón de ser que constituye la moralidad, mientras que la ley moral es la razón de conocer, que nos revela la libertad.” Belaval, Yvon, (dir.), *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, México, Siglo XXI, 1977, p. 212 (Historia de la filosofía, 7). La libertad tiene su desenvolvimiento en el mundo inteligible, autónomo.

¹⁷⁴ Kant, Immanuel, *Filosofía de la... op.cit.*, p. 39-40.

¹⁷⁵ El primer principio, señala el filósofo, establece que “las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada.” (*Ibid.*, p. 42) El segundo principio establece que en los hombres “aquellas disposiciones [...] se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos” (*Ídem.*). Es decir, el progreso es posible por la transmisión generacional de conocimientos. El tercer principio estipula que la Naturaleza “ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobre pasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.” (*Ibid.*, p. 44) Con el cuarto principio Kant quiere mostrar que el medio que utilizará la Naturaleza para alcanzar sus fines “es el ANTAGONISMO de las mismas –las disposiciones– en sociedad en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas.” (*Ibid.*, p. 46) El antagonismo ilustra la “insociable sociabilidad” de los hombres, es decir su inclinación a entrar en sociedad porque ahí encuentra el desarrollo de sus disposiciones y a la vez su resistencia que emana de sus pretensiones egoístas. O como diría Pierre Hassner, el elemento determinante que introduce Kant es la asociabilidad, “la concordia es simplemente el deseo de los

A partir del quinto principio de la Naturaleza podemos ver que la libertad individual constituye el trasfondo teleológico de la existencia humana a partir del ejercicio consciente de la razón, por ello, aquella es enunciada como el derecho que debe procurarse en todo momento. De ahí que “el problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general”¹⁷⁶. El logro de una sociedad en la que la máxima libertad sea compatible con la libertad de cada cual es lo que la Naturaleza impone como objetivo a los seres humanos. Según Kant, lo que hace que los hombres sigan esta determinación es la necesidad de poner la libertad natural bajo leyes propias de una constitución civil que evite el desarrollo de una libertad desfasada tendiente a crear conflictos. La idea es clara, en Kant el orden civil representa una vida pacífica, la cual no se logra sin el establecimiento de preceptos racionales que expresan el *deber ser* de los individuos, es decir, la capacidad de estos a establecerse mandatos que resguarden la libertad individual de todos.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que la formación de la sociedad civil se enfrenta al hecho inevitable de que el hombre, cuando vive con otros congéneres, necesita de un señor, “que le quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”¹⁷⁷. Esto es parte también de la autolegislación racional de los individuos. La cuestión que aquí se centra es que al ser el hombre, al mismo tiempo, un animal motivado por sus apetitos e inclinaciones egoístas y un ser racional que desea que exista una ley que imponga restricciones a las libertades de todos, siempre necesita de un señor superior a él que controle sus apetitos y se disponga a satisfacer los mandatos que la razón impone y que sea “*justo por sí mismo* y, no obstante, un hombre”¹⁷⁸. Esto quiere decir, que sea un hombre apegado y sometido a las leyes que todos han convenido son necesarias para mantener el orden y la concordia.

Antes de continuar, es importante decir que Kant a diferencia de Locke –y también de Hobbes- no sólo se lanza a la empresa teórica de la justificación del estado a partir del tránsito

hombres; la discordia es la prescripción de la naturaleza impuesta para someter a tensión y, así, desarrollar al ser humano” (Hassner, Pierre, “Immanuel Kant (1724-1804)”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Urtilla, México, FCE, 2009, p. 568.)

¹⁷⁶ Kant, Immanuel, *La filosofía de la ... op.cit.*, p. 48.

¹⁷⁷ Sexto principio. *Ibid.*, p. 50.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 51.

del estado de Naturaleza al estado civil, él va mucho más lejos, de tal modo que lleva este problema de la transición al ámbito universal, esto es importante tenerlo en cuenta para comprender lo que a continuación se dice en el séptimo principio de la Naturaleza: “El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal relación exterior entre los estados, y no puede ser resuelto sin este último”¹⁷⁹. De la misma manera en que la insociabilidad y libertad incontrolada que llevó a los hombres a participar de la formación de la sociedad ahora los cuerpos estatales experimentan la misma necesidad; la Naturaleza les da la condición de su realización a partir de un inevitable antagonismo que propiciará la posibilidad de que éstos entren en un estado de tranquilidad y seguridad.”¹⁸⁰ La guerra es el síntoma de la imperante emergencia de buscar el desarrollo de las disposiciones naturales para después lograr una óptima constitución civil; para Kant todo está dado según los fines que ha dispuesto la Naturaleza, y el conflicto engendrado en el antagonismo e insociabilidad de los seres humanos refleja la búsqueda del derecho por la fuerza.

Lógicamente, la paz es el resultado de la libertad y la voluntad de los hombres: “El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), sino más bien un estado de guerra, es decir, a pesar de no comprender siempre un estallido de las hostilidades, sí es la continua amenaza de las mismas: el estado de paz debe ser instaurado”.¹⁸¹ Por ello es tan importante para Kant tener una concepción del contrato original como *deber*.

Lo anterior puede verse reflejado en los dos últimos principios de la Naturaleza. Se ve la confianza de por lo menos llegar a acercarse a la formación de la federación de los pueblos y la esperanza de mirar el futuro en función del progreso. Ya en el octavo y noveno principio Kant muestra su aspiración a alcanzar la conclusión del plan de la Naturaleza; por un lado, “para la

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁸⁰ Con este principio la idea de guerra en Kant se hace evidente y aunque, como veremos más adelante, uno de los propósitos de la constitución civil es la protección de la igualdad y la libertad a partir de un escenario de concordia y paz, el conflicto no se desdeña pues de él emana la máxima necesidad y búsqueda, ya no sólo de la unión entre los seres humanos, sino también de los Estados; Kant lo expone con claridad cuando dice que “a través de la guerra, del rearme incesante, de la necesidad que, en consecuencia, tiene que padecer en su interior cada Estado, aún durante la paz, la Naturaleza los empuja, primero a ensayos imperfectos, por último, y después de muchas devastaciones, naufragios y hasta agotamiento interior completo de sus energías, al intento que la razón les pudo haber inspirado sin necesidad de tantas y tan tristes experiencias, a saber: a escapar del estado sin ley, de los salvajes y entrar en una unión de naciones Immanuel Kant, *Ibíd.*, pp. 52-53.

¹⁸¹ Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Akal, Madrid, 2012, p. 53. De aquí podemos desprender el fundamento de la idea de la paz perpetua como mayor fin del contrato cosmopolita, el cual se contrapone al estado de naturaleza y, por esta razón, tiene que ser instaurado.

realización de una constitución estatal anteriormente perfecta [...] como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”¹⁸²; el fin supremo de la Naturaleza es un estado cosmopolita –y, por lo tanto, un derecho de la misma índole- que colabore en el desarrollo de las disposiciones naturales de los seres humanos, es decir, un estado universal que tiende hacia el progreso de la ciudadanía mundial; por el otro lado, que “con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor.”¹⁸³ Esto entraña una perspectiva alentadora que Kant intenta difundir respecto del futuro y también respecto de la posibilidad del progreso de la existencia humana que dota de sentido al deber y pone fin a la desmoralización de los seres humanos, esta es la única manera que, según Kant entiende, se deja de mirar al futuro como la gran amenaza a la que se enfrentan los hombres. Aquello que protege la libertad de los hombres se extiende a todos los confines del mundo. Esto es como decir que no hay poder más grande que aquel que emana de la ley que ha impuesto la razón de los hombres, la cual tiene que ser respetada universalmente. La ley es el peldaño supremo de toda constitución civil.

Como se ha dicho líneas arriba, para Kant el contrato es un deber, es decir, “una verdad de razón”¹⁸⁴, una idea a priori (pura) que más bien tiene realidad práctica pero no empírica, y como deber, “el fundamento de obligatoriedad no debe buscarse en la naturaleza humana o en las circunstancias del universo que rodean al hombre, sino a priori, exclusivamente en conceptos de la razón pura”.¹⁸⁵ La concepción kantiana del contrato se presenta como una filosofía del contra fáctico; el contrato en tanto idea de la razón tiene como resultado que haya una distinción entre el origen del Estado y su fundamentación, la fundamentación es lo que en verdad le interesa a Kant. Como señala Fernández Santillán “históricamente el origen del Estado es la fuerza, pero debe en lo racional fundamentarse en el consenso”¹⁸⁶. Por esta razón,

¹⁸² Immanuel Kant, *La filosofía de la... op.cit.*, p. 57.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁸⁴ José F. Fernández Santillán, *op. cit.*, p. 66.

¹⁸⁵ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1995, p. 46.

¹⁸⁶ Fernández Santillán, José, *op. cit.*, p. 68. Kant no busca obtener una explicación histórica del origen del Estado sino encontrar un principio racional que lo fundamente a partir de un pacto de asociación; y es de asociación –y no de dominación- porque justamente es la libertad humana, la libertad de la voluntad lo que debe permanecer en la sociedad civil.

dice el filósofo “la unión en toda relación externa de los hombres en general que no pueden menos que caer en influjo recíproco es un deber incondicionado y primero: semejante unión no puede encontrarse sino en una sociedad que se halle en estado civil, esto es, que constituya una comunidad”.¹⁸⁷ De esta forma, el *derecho* aparece en la filosofía kantiana como la limitación de la libertad individual que tiene como condición que ésta sea compatible con la libertad de todos, según el mandato de una ley universal. Por el contrato viene la constitución civil, es decir, la unión de hombres libres que están sujetos a las leyes que limitan su libertad y que han sido creadas por demanda de la razón.

Para Kant el estado civil es un estado jurídico o de derecho y está fundado en tres principios a priori que hacen posible el establecimiento de un Estado y de una constitución basada en derechos naturales o principios puros como los siguientes: 1) la libertad de cada uno de los hombres que conforman la sociedad y que Kant expresa en la siguiente fórmula: “Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera...si no que cada uno tiene derecho a buscar su felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible...”.¹⁸⁸ Este principio guarda en sí mismo –al igual que lo hace Locke en su filosofía política- la intención de que el Estado garantice los derechos naturales, en este caso, la libertad –aunque suene paradójico- mediante la coacción que garantiza precisamente que cada quien pueda ejercerla en una condición de seguridad y justicia. Nadie puede obligar a los hombres a actuar pasivamente y conducirse según la conveniencia de otro, por esta razón y en este caso sin diferir con Locke, Kant considera pernicioso a cualquier gobierno paternalista. *¡Sapere aude!*, dice Kant, hay que servirse de la propia razón y buscar la liberación de la “culpable incapacidad”.

2) La *igualdad* entre los miembros de la comunidad en su posición de súbditos, porque para Kant cualquier hombre que está dentro de un Estado y esté bajo leyes es súbdito en tanto que está sometido, al igual que los demás, al derecho de coacción: “cada miembro de la comunidad tiene, con respecto a los demás, derechos de coacción, con la sola excepción del jefe de la misma (porque este no es miembro de ella), sino su creador o conservador) que, el único, tiene la facultad de coaccionar sin estar sometido a una ley de coacción”.¹⁸⁹ Dicho

¹⁸⁷ Kant, Immanuel, *Teoría y Praxis*, trad. Carlos Correas, 3ª. Ed., Buenos Aires, Leviatán, 2008, p. 40.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 44.

principio ilustra, según señala el filósofo un estado de igualdad de coacción -en este punto Kant lanza una objeción al sistema monárquico absolutista de Hobbes, se muestra en contra de los rangos y los privilegios que se establecieron como un legado transferible, para Kant es fundamental que el estado jurídico garantice el principio de igualdad, ya que de este depende en cierta medida que los individuos actúen con libertad y autonomía.

3) Como último principio a priori Kant establece la *independencia* de un miembro de la sociedad civil como ciudadano “el que tiene derecho de voto en esa legislación se llama ciudadano...La cualidad que se exige para ello, fuera de la cualidad natural...es esta única: que el hombre sea su propio señor, por tanto que tenga alguna propiedad que lo mantenga”.¹⁹⁰ De aquí que sea necesario que todos los ciudadanos estén en concordancia con la ley, de lo contrario el estado jurídico estaría en medio de un conflicto que, para su resolución exigiría un principio de derecho supremo.

La concepción de Estado de Derecho en Kant es fundamental porque, como mostraremos a continuación, en su formulación ninguna excepción a la ley está justificada. Es decir, no hay razón de Estado legítima que pueda ampararse en el criterio de necesidad, de bien público o de salud pública. Para él, la sentencia *Salus publica suprema lex est* significa que, efectivamente, el jefe de la comunidad, es decir, el gobernante, sigue conservando su derecho de coaccionar del mismo modo que sigue permaneciendo fuera de la ley de coacción. Sin embargo, considerando que es él el responsable de fundar una legislación que dirija moral y jurídicamente la conducta de los ciudadanos, no puede faltar justamente a la ley de la cual es responsable. En este sentido, para Kant la salud pública “es precisamente esa constitución legal que asegura la libertad de cada uno mediante leyes”.¹⁹¹ El respeto a la ley es la máxima que tiene que seguir incluso el jefe de Estado, es él quien está facultado para asegurar el estado jurídico de la comunidad y para tomar las medidas correspondientes que den prosperidad a los ciudadanos.

Si bien Kant admite la posibilidad de que el legislador se equivoque en el momento de tomar acciones, ello resulta poco probable cuando dicho legislador es capaz de preguntarse anticipadamente si la decisión que está por tomar concuerda plenamente con el principio de derecho de la comunidad. Ahora bien, el poder de coacción jamás puede entenderse, según el filósofo de Königsberg, como un poder arbitrario, por el contrario, puesto que esté sólo es aquel

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 51.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 58.

que se lleva a cabo conforme a derecho, es, en cierto modo, irreprochable y, al mismo tiempo, nadie puede oponerse a su ejercicio.¹⁹² Evidentemente, Kant piensa en un poder que, efectivamente, siempre se rige por el derecho y, pese a que el jefe de Estado está fuera de la ley, no puede no estar sujeto a éste, pues ello significaría contradecir su propia posición como gobernante. Con esto, Kant no pretende decir que el soberano no esté ligado con el pueblo por contrato, por el contrario, puesto que el ejercicio del poder que detenta está fundado en el derecho, éste no puede ser injusto con los ciudadanos. En este tenor, en la filosofía kantiana no hay razón de Estado justificable ni legítima.

Así pues, dentro de la comunidad “tiene que haber una obediencia bajo el mecanismo de la constitución estatal según leyes de coacción (referidas al todo), pero al mismo tiempo un *espíritu de libertad*, puesto que cada uno, en lo concerniente al deber universal de los hombres, aspira a ser convencido por la razón de que esa coacción es conforme a derecho”.¹⁹³ Se trata de un poder político que busca la prosperidad del pueblo; según Kant, “cuando, junto a la benevolencia, el derecho habla alto, la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no oír con respeto la voz del mismo.”¹⁹⁴

Kant, evidentemente, ha legado los principios normativos del orden político moderno. La política tiene todo que ver con el derecho, y éste todo que ver con la moral. El Estado de Derecho es una estructura normativa de “estricta legalidad”, que evoluciona en el estado constitucional de derecho, el cual, en una traducción más contemporánea, y siguiendo a Ferrajoli en este tema, puede ser entendido como “el conjunto de límites y vínculos jurídicos – formales y sustanciales- que deberían envolver cualquier ejercicio de poder, no sólo público sino también privado, no sólo ejecutivo sino también legislativo, y no sólo en el seno de los ordenamientos estatales sino también en las relaciones internacionales.”¹⁹⁵ El derecho se constituye como un mecanismo efectivo para el control y ordenamiento social y político, de esta manera, lo único que le condiciona en su buen funcionamiento es que éste sea el único dispositivo de control que exista dentro de una comunidad política. La moral no se aparta del

¹⁹² Aún, incluso, cuando el pueblo juzgue de injusto al soberano, Kant duda en la efectividad de la resistencia del pueblo, de hecho, asume como peligrosa la empresa de resistencia y considera que cualquier acto de sublevación representa la destrucción de la constitución jurídica de la comunidad y, por lo tanto, la disolución de la ley garante de la vida civil.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁹⁵ Ferrajoli, Luigi, *Principia iuris. Teoría del derecho y la democracia*, vol. 1, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 463.

Derecho, de hecho, hay principios morales que se adhieren al sistema jurídico, puesto que una de las mayores finalidades del estado jurídico es que las libertades de los individuos se realicen satisfactoria y armoniosamente, resulta fundamental que prevalezcan como contenido principios básicos de la moral que no sólo juegan un papel importante en la conciencia individual.¹⁹⁶

Ahora bien, si es verdad que hay en cierto grado una implicación moral al respecto en el orden jurídico, es pertinente reconocer que las normas jurídicas tienen su propia especificidad. El derecho es tal porque es obligatorio, es decir, está constituido en “la convicción de su obligatoriedad”.¹⁹⁷ Puesto que el derecho está referido a la regulación de las acciones y las relaciones de los seres humanos, es fundamental que se reconozca que todo poder es resultado de la voluntad humana, por ello es que la obligatoriedad de las normas jurídicas es requerida tanto para los gobernados como para los gobernantes. No se admite, al menos en teoría, una exclusión de la ley de ningún tipo.

¹⁹⁶ Bodenheimer, Edgar, *Teoría del Derecho*, FCE, México, 1986, p. 98-99.

¹⁹⁷ Jellinek, Georg, *op. cit.*, p. 320.

Capítulo 5. ¿Toda defensa del Estado es razón de Estado?

Pese a que el Estado de Derecho kantiano representa la dirección que siguen teóricos del Estado de Derecho liberal debido a que exalta “un ámbito moral estrictamente individual como garantía de cualquier ordenamiento externo”¹⁹⁸, en realidad encuentra sus raíces en el republicanismo rousseauiano -aunque después, efectivamente, culmina con una propuesta ética liberal-. La sentencia que Kant realiza en *Sobre la paz perpetua* es contundente. Para él, la constitución civil de los Estados debe de ser republicana, es decir, estar “constituida, primero, según los principios de la *libertad* de los miembros de la comunidad (en cuanto personas); segundo, según la *dependencia* de todos de una única legislación común (en cuanto a súbditos), y tercero, de conformidad con la ley de *igualdad* de la misma (en cuanto a ciudadanos)”¹⁹⁹. Esto nos lleva a preguntarnos sobre la posibilidad de plantear una defensa del Estado, en el más puro sentido republicano, sin tener que acudir a la voz de la razón de Estado. Está claro que desde Maquiavelo –más aun con Hobbes-, el término razón de Estado busca separarse de las voces que lo señalan como dispositivo de poderes autoritarios y totalitarios, estableciendo el argumento de la máxima necesidad y de la situación excepcional, la cual, por ser tal, no puede devenir en actos recurrentes.

Sin embargo, el argumento de la necesidad y la excepción es un problema constante que se suscita cuando la idea de bien común se neutraliza excesivamente, de tal forma que desde cualquier postura política y social puede invocársele. Puesto que dicha idea, es decir, la de la situación excepcional, forma parte del núcleo de la teoría de la razón de Estado, corre el mismo riesgo de ser utilizada, deliberadamente, para circunstancias que quizás pueden resolverse a través de medios que estén dentro de la norma ética y legal. Es por esto que consideramos oportuno indagar si es posible distanciar la idea de bien común de la razón de Estado, sin abandonar el presupuesto de que el Estado es la suma de las libertades y poderes de todos los individuos que conforman la comunidad política. Para lograr esto, es pertinente recuperar, en la brevedad que nos exige este trabajo, los principios republicanos que abrieron un camino más por el cual transitar hacia la constitución del Estado.

¹⁹⁸ Rodríguez Zepeda, Jesús, *op.cit.*, p. 15.

¹⁹⁹ Kant, Immanuel, *La paz... op.cit.*, p. 55. La libertad republicana y jurídica es, para Kant, aquella por la que se puede hacer todo lo que se quiera, pero sin que ello signifique una injusticia para alguien: “la libertad es la posibilidad de las acciones a través de las que no se comete injusticia.” *Ibíd.*, p. 59.

5.1 La libertad republicana: Rousseau y el logro de la voluntad general

Rousseau como buen teórico del contractualismo, propuso su propia interpretación de cómo se llega al establecimiento de un acuerdo o pacto social. Para él, el preguntarse sobre la posibilidad de un orden civil instaurado representa la necesidad de querer comprobar qué tanto el derecho general y el interés particular podrían sumarse al ejercicio del bienestar común, de tal modo que, “la justicia y la utilidad no se hallen separadas”²⁰⁰. Como sabemos, el punto de partida de Rousseau es la hipotética condición natural de los seres humanos: “El hombre ha nacido libre, y por donde quiera está encadenado”²⁰¹, ésta es la sentencia del filósofo ante el hecho inevitable del orden social que surge por el ejercicio de un derecho legítimo de conservación que funciona para “uno” y para “todos”.

El valor fundamental en la propuesta rousseauiana es la libertad, la cual viene dada como resultado de un proceso natural, es decir, como “una determinación esencial del hombre”²⁰². Todos los seres humanos nacen iguales y libres, ninguno está dotado de poder alguno que obligue a otro ser humano a enajenar su propia libertad.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el filósofo reconoce en los seres humanos dos tipos de desigualdad: una *natural* que es la que la naturaleza establece y que consiste básicamente en diferencias físicas como la edad, la salud, la fuerza corporal y las capacidades o habilidades; la otra es la desigualdad *moral* o *política* y está dada a partir de una convención establecida por los hombres. “Consiste –afirma Rousseau- en los diferentes privilegios de que algunos gozan en perjuicio de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos que ellos, e incluso el de hacerse conocer.”²⁰³ Hay, evidentemente un desacuerdo con Hobbes y Locke, ello puede constatarse cuando dice: “Otros han hablado del derecho natural que cada cual tiene de conservar lo que le pertenece sin explicar lo que entendían ellos por pertenecer; otros, otorgando desde el primer momento al más fuerte autoridad sobre el más débil, han hecho nacer el gobierno.”²⁰⁴ La pretensión de

²⁰⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, España, 2008, p. 25

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 26.

²⁰² Kersting, Wolfgang, *op.cit.*, p. 156.

²⁰³ Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, p. 216.

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 217.

Rousseau no está en la exaltación de un poder absoluto, pero tampoco en la consagración del individuo como fundamento de cualquier orden social y político.

La cuestión principal en Rousseau es la misma que la de pensadores contractualistas anteriores: ¿cómo establecer un orden político que garantice a los seres humanos la protección de su libertad?, es decir, lo que ocupa al filósofo ginebrino es la posibilidad de “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes.”²⁰⁵ La pretensión está dada. El objetivo es la de establecer un contrato en el que la libertad natural se realice en concordia y paz que implica llevar a cabo un acto de “darse a todos”, lo que significa que nadie tiene más derecho sobre otro del que pudiese tener ese último. Ello constituye el fundamento de un pacto social que bien puede formularse de la siguiente manera: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo”²⁰⁶. Lo que Rousseau coloca como resultado de dicho convenio, es la formación de un cuerpo moral y colectivo constituido por todas las voluntades particulares y que es, precisamente, la *voluntad general*.

Este acontecimiento marcado por el acto de asociación de los hombres, es el momento en el que se comprende que el hombre ha dejado de ser sólo uno para convertirse en varios. El contrato de Rousseau es aquel en el que “...su dominador no es, como en el caso de Hobbes, un leviatán ni el gobierno civil de Locke, sino la <<voluntad general>>.”²⁰⁷ El compromiso de los hombres se estructura en dos dimensiones, la primera es el compromiso que tiene como contratante respecto a los demás hombres que forman parte de la misma asociación; la segunda es el compromiso que tiene ahora como miembro del Estado respecto al Soberano²⁰⁸. Según la dinámica reflexiva de Rousseau, todas las leyes creadas dentro del cuerpo político son susceptibles de cambio, incluso el mismo contrato social. Para el filósofo ginebrino resultaría completamente contradictorio que el pueblo, que por decisión propia decidió su constitución, no fuera libre de cambiar las leyes que él mismo se ha prescrito.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 38.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 39.

²⁰⁷ Crossman, R. H. S., *Biografía del estado* Moderno. Ed. FCE, México, 1986. p. 116.

²⁰⁸ Es importante tomar en cuenta el sentido que Rousseau emplea en cada uno de sus términos. El estado es el resultado de la unión de las personas, o en otras palabras, un cuerpo político cuando es pasivo, mientras tanto, Soberano es ese mismo cuerpo político pero cuando está activo.

El contrato social tiene una garantía específica: como todos los miembros de una sociedad tienen un deber y un interés común, todos están comprometidos a respetarse y ayudarse mutuamente, pues de lo contrario, ofender o dañar a uno de los particulares, sería lo mismo que lastimar a todo el cuerpo político, lo cual representaría una violación al propósito del contrato social. Asimismo, otra garantía que ofrece el pacto es, ciertamente, que el soberano no puede expresar un interés que sea contrario al de los hombres que lo componen, pues el cuerpo político está constituido por todos ellos y no podría más que manifestar el interés por el cual fue consolidado, sería totalmente opuesto pensar que el soberano pudiese perjudicar a los miembros del cuerpo político.

Ahora bien, en caso contrario, es decir, si algún individuo manifiesta una voluntad contraria a la voluntad general, la consecuencia próxima es el surgimiento de un conflicto dentro del cuerpo político, por eso, con el fin de que el pacto social no sea instituido vanamente, quien no esté dispuesto a obedecer al soberano deberá ser obligado por todo el cuerpo político: “lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque ésa es la condición que... constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que hace legítimos los compromisos civiles, que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los abusos más enormes.”²⁰⁹. Nos parece que la mezcla de la fuerza con la obligación puede producir la idea de un poder autoritario que se impone arbitrariamente a las voluntades de los ciudadanos. Este punto es discutible en tanto que, hasta cierto punto, puede dejar abierta la puerta al argumento de la razón Estado: por salvaguardar la integridad del poder soberano el cual pretende ser fiel representante del interés y bienestar colectivos, es aceptable aplicar la fuerza para hacer cumplir la ley prescrita. Sin embargo, la tesis rousseauiana puede salvarse si se asume que la ley no es otra cosa que la expresión de la voluntad de los individuos identificados entre sí por el interés de preservar su libertad y vida.

La libertad natural del hombre, por medio del contrato social, se convierte en libertad civil. Con el contrato social el estado civil se vuelve una realidad en la que la libertad civil es expresión de una libertad moral que hace que el hombre, sin excepciones, sea el único dueño de sí, pues ya sin impulsos físicos y apetitos irracionales, el hombre abandona su esclavitud para someterse a la ley que él mismo se ha prescrito en el estado que el mismo ha consentido se establezca; nace la soberanía que “es el poder de un pueblo formado por hombres libres, sobre el que nadie tiene por naturaleza un poder de mando, para asegurar su libertad como

²⁰⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *op.cit.*, pp.42-43.

pueblo y la de cada uno de sus miembros.”²¹⁰ La mayor ventaja que ofrece el estado civil es que al transformar la libertad natural en una libertad moral, los hombres, que en la naturaleza no podían mediar sus diferencias físicas, ahora son valorados como iguales frente al juicio de todos por convención y derecho legítimos.

La voluntad general aparece en la teoría rousseauiana del contrato como el motor que da vida al Estado. Rousseau no concibe al poder que se le otorga al Estado en una configuración monolítica, no puede pensar que la libertad de los seres humanos esté en manos de un solo individuo o de un grupo de individuos, de lo contrario, él mismo contradiría la esencia que le atribuye al poder que rige una sociedad. Todo lo contrario, lo verdaderamente importante para él es rescatar el impacto que puede tener el poder individual integrado a una colectividad: formar un poder general a partir de cada particular es contribuir en la construcción de un poder justo en el cual todos los hombres contribuyen de manera especial, puesto que cada uno ha coincidido en la búsqueda de un bien que se ha hecho común a todos y que ha sido la causa por la que se ha decidido a transformar su libertad natural en una libertad civil.

Se trata de aceptar que al entrar en sociedad, el individuo además de su particularidad posee un elemento colectivo que debe hacer que éste haga respetar la ley que él mismo se ha impuesto y que no puede ser otra que la de velar por la conservación de él, pero también por la de todos. La consecuencia más evidente del acuerdo de los intereses particulares es el establecimiento de una sociedad organizada a partir de una voluntad general: “Sólo el libre poder de la voluntad personal de cada individuo puede propiciar la unificación de una voluntad general del pueblo: la única capaz de controlar al Estado y garantizar la libertad de todos los individuos...”²¹¹

Pues bien, este ejercicio de dirección que hace la voluntad general sobre la fuerza de cada una de las voluntades particulares es la configuración de lo que para Rousseau es la <<soberanía>>; esa aplicación de la voluntad general y su cumplimiento toma forma en un ser colectivo que es el soberano, que representa a la colectividad en general, esto es que no está configurado en su individualidad sino en su totalidad, lo cual significa que la voluntad o la soberanía jamás puede ser transmitida a ninguna otra configuración que no sea ella misma. El ejercicio de la voluntad general está en todos pero en cuanto grupo social, la dirección de ésta jamás puede estar en manos de uno solo o de unos cuantos, he ahí su oposición a otras

²¹⁰ De la Cueva, Mario, *op.cit.*, p. 110.

²¹¹ Amará, Giuseppe, *La violencia en la historia*, Trillas, México, 1987. p. 31.

consideraciones respecto al contrato, su justificación y el poder del Estado. Pensar a la soberanía como ejercicio puro de la voluntad general tiene un impacto mucho más fuerte en toda esta disertación. Es una dura crítica a las sociedades en las que, quienes se creen representantes únicos de la soberanía, al no comprender la fuerza que representa esta unidad, creen pertinente dividir el poder que de ella emerge como si el soberano fuera un ser compuesto por muchas partes que a su vez son divisibles, al grado de descomponer completamente el cuerpo colectivo que había sido creado como consecuencia del mutuo acuerdo, otorgando funciones y grados de poder particulares que mucho se distancian del interés común que antes se había formado. He ahí el fracaso y la desdicha de los que dejaron de ser simples hombres y se convirtieron en ciudadanos; quienes detentan el poder arruinan el fin de la construcción social e ignoran a la voluntad general. Para Rousseau no hay más desgracia que una soberanía injustificadamente descompuesta.

Lo contrario a este hecho es, obviamente, considerar a la voluntad como una unidad indivisible, siempre recta con sus decisiones, pues nada más puede expresar sobre el resultado de la deliberación común, nada más útil que esto, pues es la voluntad general la única que se empeñará en satisfacer el interés general²¹². Además, la voluntad general no va en contra necesariamente de los demás intereses particulares, ella sólo se encarga de que se cumplan los acuerdos que se consideran obligatorios por ser mutuos, acuerdos que fueron aceptados por todos los ciudadanos y que, por ende, no pueden ser transgredidos, pues si algún ciudadano lo hiciera, éste estaría contradiciendo su propia autoridad, pues en algún momento deliberó a favor de esos acuerdos al grado de aceptarlos. La soberanía es el acto en que se lleva a cabo la convención que se hace entre el cuerpo colectivo y cada uno de los miembros de este, un acuerdo que es para con todos y para consigo mismo, a través de la formación de un cuerpo político que adquiere vida mediante la creación de leyes, que no son otra cosa más que las condiciones que se establecen cuando se lleva a cabo la asociación civil.

La legislación es necesaria para que se cumpla con el fin de la voluntad general y para que el Estado encuentre su positiva justificación en el respeto y satisfacción del bien común que unió a todos los hombres. Para que la legislación sea cumplida se forma el <<gobierno>>, dice Rousseau, “un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes, y del mantenimiento de la libertad,

²¹² Es importante señalar la diferencia que detecta Rousseau entre la voluntad general y la voluntad de todos, pues la primera es el resultado del consenso de las voluntades particulares, por ello se dice que es la expresión del bien común; mientras que la segunda es sólo la suma de las voluntades particulares.

tanto civil como política.”²¹³. He ahí otra fuerte crítica a quien cree que el gobierno es el portador del poder soberano, pues para Rousseau el poder soberano es el resultado del pacto social configurado como un cuerpo colectivo, esto es, que cada ciudadano posee una porción de este poder que solamente es válido dentro de los límites de la voluntad general.

De esto se sigue que el gobierno sólo tenga el poder necesario para hacer que la legislación se lleve a cabo en pro del bien común; pues es sólo el cuerpo encargado de aplicar las leyes. En todo caso, el gobierno sólo actúa en la medida en que la voluntad general lo solicita. Ningún gobierno debiera de estar capacitado para violar la voluntad general pues el cambio que el ser humano hizo para volverse ciudadano, lo hace con una finalidad bien definida, y es la de su conservación. Representa una contradicción el hecho de que el hombre por voluntad propia decidiera someterse a un poder que no velara por el cumplimiento de esa finalidad. De hecho ya se ha dicho que para Rousseau, el estado civil no representa una represión, sino todo lo contrario, es la realización plena de la libertad, pues los seres humanos toman la decisión de aceptar el pacto social por voluntad propia. Nada más claro que hacer evidente su capacidad y libertad de autolegislarse.

Con todo, resulta posible que la propuesta de Rousseau pueda llevarse hasta el terreno de la doctrina de la razón de Estado. Efectivamente, como ya se ha señalado anteriormente, el tema de la falacia de la razón de Estado consiste en que el gobernante ponga el poder político al servicio de sus intereses particulares, los cuales generalmente están revestidos de un complejo entramado que evoca discursivamente la idea del bien común. En este caso en particular, el tema de la soberanía puede incidir directamente en el establecimiento de un poder político que sólo haga eco de la voluntad general para cumplir con los propósitos de unas cuantas voluntades particulares.

Sin embargo es asunto notable el que señala Rousseau al respecto. El filósofo ginebrino tiene claro que el ejercicio del poder político implica el riesgo latente de afectar la estabilidad del Estado. Por eso no es mera coincidencia que él separe a la voluntad general del gobierno y que cuide en advertir sobre la falsa identificación de éste con el soberano, el cual sólo puede concebirse como la colectividad formada por los individuos. Esto nos lleva a plantear que, por lo menos teóricamente, Rousseau no está pensando en la legitimidad de un poder arbitrario de quien detenta el poder político, tampoco en alguna situación de excepcionalidad a partir de la cual pueda justificarse la trasgresión a la ley. Por el contrario, es Rousseau mismo quién señala

²¹³ Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, p. 82.

como causas de la disolución del Estado, la falta de administración de éste según las leyes y la usurpación, por parte del príncipe, del poder soberano.

Creemos que la parte más sólida de la defensa rousseauiana del Estado se encuentra en el intento de colocar ante todo el concepto de libertad. El tema de la legislación es fundamental para entenderlo. La ley es la expresión de la voluntad general que se funda sobre el principio de la libertad. El ejercicio arbitrario de la ley o su violación, en términos rousseauianos, no puede ser otra cosa más que el fin del acuerdo, la ruptura de la voluntad. Por supuesto que se puede objetar al filósofo ginebrino que la ley puesta por la voluntad general acontezca como una representación autoritaria del poder político, pero esto puede moderarse si se atiende, precisamente, que en Rousseau la libertad también es manifestación de autolegislación. No se trata ya de la fórmula de la dominación, sino del ejercicio político consciente y libre que nace de una necesidad fundamental –y que no es la propia de la razón de Estado–: la necesidad de seguir viviendo en libertad e igualdad. En otras palabras, las leyes no pueden ser autoritarias porque son ordenamientos que los individuos se prescriben a sí mismos.

Si la fórmula esencial de la razón de Estado consiste en que el poder político que el gobernante detenta puede imponerse por sobre todas las cosas a las leyes y a la voluntad de los ciudadanos, sin importar que se tenga que recurrir a la fuerza para lograr obediencia, Rousseau puede separarse en cierta medida de este problema, justamente cuando reconoce que “fuerza no hace derecho”²¹⁴ y que el acuerdo es el sustento de todo poder legítimo. Empero, a pesar de todo lo dicho hasta aquí, bien vale la pena leer a Rousseau con el cuidado de no descartar tajantemente las interpretaciones que puedan adjudicarle, implícita o explícitamente, algún trasfondo teórico propio de la razón de Estado. Pues como se ha podido constatar, la complejidad del problema de la razón de Estado le permite a ésta introducirse, a veces de una manera sumamente sutil, en sitios teóricos de los que difícilmente se sospecha puedan articular discursos propios de la política de la excepcionalidad. De ahí que no se considere que, respecto a este asunto en particular, el debate esté concluido. Por el contrario, es importante indicar el alcance que puede tener el tratamiento de un problema en particular, sin esperar que en tan breve reflexión se resuelva por completo la discusión. Lo que sí es fundamental es indicar, por lo menos, los puntos de los que brotan las distintas lecturas de la cuestión que aquí se aborda.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 30.

5.2 Una aportación realista-republicana: Friedrich Meinecke y su “fundamento de la idea de la razón de Estado”. Cuando la defensa del Estado culmina en la razón de Estado

¿Cuándo puede asimilarse la idea de la razón de Estado con una defensa del Estado? Probablemente, cuando detrás de las acciones políticas de excepción se cree encontrar, hasta cierto punto, un fundamento ético que legitime el ejercicio del poder político más allá de los márgenes de lo jurídico y lo moral.

Si se indaga sobre el fundamento –es decir, eso que dota de contenido y sentido a la noción que nos ocupa ahora- de aquello que logra convertirse en uno de los ejes rectores de la acción política, se podrá comprender de mejor manera las raíces del vínculo casi indestructible entre la razón de Estado y la idea del mal necesario caracterizado por el ejercicio de la fuerza física y la violencia como método efectivo de coacción y, con ello, el origen de la separación de los criterios de la política de los de la moral y el Derecho.

Pensar en la legitimidad del obrar político tiene que ver con el entendimiento de la necesidad que enfrenta el Estado de forjar metas superiores que sean avaladas y reconocidas por la comunidad en general, de lo contrario se corre el riesgo de que, como dice Curzio, el ejercicio del poder se convierta en una mediocre lucha cortesana.²¹⁵ También tiene que ver con el reconocimiento de un criterio último y definitivo que avala la acción política de quien detenta el poder, siendo la política entendida como arte de Estado la que crea los senderos necesarios para prosperar y así propiciar la grandeza del Estado.

Como se ha dicho desde el inicio, introducirnos al estudio de la razón de Estado ha implicado recurrir una y otra vez a la obra de Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*²¹⁶, en la cual se recoge una elaborada aportación sobre el tema y tiene como materia prima la parcela de la historia de las ideas políticas de la que emerge dicha noción. Si bien la investigación que aquí se presenta pretende establecer sus cimientos en una reflexión teórica del concepto, el aporte de Meinecke ayuda bastante a ver en grandes dimensiones el despliegue del problema desde procesos históricos que han hecho germinar las ideas de los pensadores que, al reflexionar sobre el acontecer de su época, han construido categorías y principios a través de los cuales se pueden analizar y explicar problemas concretos.

²¹⁵ Curzio, Leonardo, *op.cit.*, p. 30.

²¹⁶ Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, trad. Felipe González Vicen, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

Digamos que en Meinecke se encuentra una guía histórica que no se olvida de la reflexión filosófica al indagar sobre la idea de la razón de Estado. Recurrir al pensamiento historicista meineckeano es elemental no sólo por la reconstrucción histórica del concepto, sino porque también aporta puntos importantes al debate actual del problema, sobre todo, porque desde un enfoque que parece tener, obviamente, tintes claramente realistas. También es posible percibir, hasta cierto punto, un tratamiento republicano del problema.

Evidentemente, Meinecke es un teórico contemporáneo de la razón de Estado que, si bien alcanza a distinguir los problemas que de ella se desprenden, la reafirma como dispositivo válido de la acción política. Así, a través de una amplia reconstrucción de aquello que el historiador alemán ha establecido como la <<esencia>> de la noción de la razón de Estado – pero que en este trabajo se ha decidido identificar como <<fundamento>> para evitar confusiones con categorías metafísicas-, se puede tener una definición más o menos precisa de ésta si se le trata como concepto, y si no, por lo menos nos da elementos para delimitar con claridad sus límites si se analiza como un problema complejo.

Pues bien, es necesario partir de la definición textual de la razón de Estado que Meinecke propone. Así pues, dice él: “Razón de Estado es la máxima del obrar político, la ley motora del Estado [...] dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto”.²¹⁷ Como podemos observar, el historiador recupera la clásica comprensión organicista del Estado que establece que éste debe ser entendido como un ser vivo que requiere de ciertos cuidados que le garantizan su crecimiento y desarrollo. Así, se encuentra la primera justificación de la razón de Estado: si lo que se desea es el esplendor de éste, es necesario que se establezcan las máximas y los medios por los que se busca lograr su “sana” conservación. En este sentido, los principios que estipula la razón de Estado deben responder a la particularidad de cada Estado, así como a las condiciones en qué éste logra su subsistencia y se desarrolla.

Es justo aquí en donde el problema central emerge, ya que lo que viene con la preocupación por la conservación del Estado es, evidentemente, la posibilidad de que se considere oportuno seguir una acción moral o jurídicamente reprobable.²¹⁸ Aunque este asunto se trata más adelante, resulta importante apuntar la dirección hacia donde se dirige éste análisis.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 3.

²¹⁸ Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento del pensamiento político moderno*, vol. 1, México, FCE, p. 276.

Pues bien, el concepto de <<razón de Estado>> se funda en la percepción de que el bien público se encuentra en la realización de los intereses del Estado. Quizás en este punto vale recordar lo que se apunta al inicio respecto a la noción de Estado, es fundamental preguntar qué es lo que entendemos, o debiéramos entender, por <<Estado>>, esto nos resulta importante porque lo consideramos un elemento fundamental para comprender la exigencia que encierra la particularidad de cada estructura estatal. Definitivamente, la idea de Estado ha tenido una modificación considerable. Cada vez es más difícil identificar a éste con el bien común, de tal manera que es complicado entenderlo como un todo organizado que a través de instituciones es capaz de regular la vida de los individuos de determinado territorio; con frecuencia la experiencia estatal se reduce a la experiencia del gobernante y el problema de la razón de Estado pasa a ser la razón de quien controla el aparato burocrático.

En fin, sin perder de vista esta cuestión, ahora sólo se pone atención en aquello que Meinecke advierte en el camino y que define como la <<razón de Estado ideal>>, es decir, aquella en la que se entrecruzan el <<deber ser>> y el <<tener que ser>>: el <<tener>> que deviene en método para alcanzar al <<deber>>. En palabras del historiador alemán: “Para cada Estado hay en cada momento una línea ideal del obrar, una razón de Estado ideal [...] Todos los juicios valorativos sobre el obrar político no son otra cosa que ensayos para descubrir el secreto de la verdadera razón de Estado del Estado en cuestión.”²¹⁹ Tal secreto radica en los motivos que potencializan el obrar político,²²⁰ los cuales son la propia conservación y el crecimiento del Estado.

Con lo anterior se dibuja la figura de la relación fin-medio. Si el fin es el <<bien del Estado>> y de la comunidad en general, el medio es el poder por el que se afirma y amplía éste, es el poder político instrumentalizado en aras del dominio y la obediencia que otorgan al Estado su bienestar; por tanto, si se quiere lograr el fin planteado es prioridad obtener el medio que hace que lo anterior sea posible. Lo que subyace a esta cuestión, apunta claramente Meinecke, es que el fin se tiene que procurar incluso a costa de la moral y del Derecho.²²¹ La complicación surge cuando frente a la idea del bien del Estado aparece la consideración

²¹⁹ Meinecke, Friedrich, *op. cit.*, p. 3.

²²⁰ Más adelante también trataremos de indagar sobre lo que debemos de entender por obrar político cuando se habla de razón de Estado, ya que hay discusiones interesantes en las que incluso se contraponen el sentido de dicha idea con la noción de Política (y/o “lo político”).

²²¹ Para Meinecke el Estado es toda la comunidad política, por ello sus intereses son los intereses de ésta; ahí se ubica la raíz de la justificación de las acciones que salen de las normas morales y jurídicas.

positiva y necesaria que se tiene de la ley moral y del Derecho. Así, lo que se cuestiona tiene que ver con el sentido utilitario del poder político que parece imperar en la búsqueda del bienestar del Estado. El poder, para Meinecke, es justamente esa esencia del Estado.

Las consecuencias de anteponer el poder del Estado al Derecho y la moral es lo que hace fundamental reflexionar sobre el tema, pues parece –o al menos así lo indica la historia– que el poder encierra una oscura efectividad que se manifiesta excelsamente en la fórmula “costos-beneficios”. Meinecke se muestra sumamente realista al afirmar que si no hubiesen existido “las bárbaras concentraciones de poder, tejidas con terror y crueldad, de déspotas y castas primitivos, no se hubiera llegado, en efecto, a la fundación de Estados ni a la educación del hombre para grandes cometidos supraindividuales”²²² –o sea estatales-. Tal vez por eso para algunos tiene tanto sentido la extrema política del terror, hay una fe constante en la idea de que toda realización de un bien es antecedida por un mal necesario, sin el cual el orden y la seguridad no serían tan valorados. Sin embargo, no es necesario apresurarse demasiado, pues la razón de Estado no debe entenderse como una norma ordinaria del hacer político, por el contrario, es una norma extraordinaria que sólo debe responder a situaciones *excepcionales* que sean definitivas para la consolidación del Estado. Por lo tanto, en un planteamiento ideal del problema, incluso en la lógica de la razón de Estado la política del terror debe ser duramente cuestionada.

Aparece entonces, advierte Meinecke, la <<necesidad política>> -la misma que encontramos con Maquiavelo²²³- la cual está enmarcada por las situaciones o circunstancias que ponen en riesgo el poder del Estado, de tal forma que éste se ve “obligado” a utilizar distintos recursos para defenderse. Ahora bien, si acaso el peligro al que se enfrenta es la pérdida de su poder, no se debe olvidar que tal necesidad política surge del mismo proceso teleológico en que se funda la idea de la razón de Estado, lo cual significa –o debe significar– que el poder no se busca por sí mismo. Al menos teóricamente, no es el propósito último de la razón de Estado sino “sólo” un medio indispensable para lograr, dice el pensador alemán, “el fin del bien común, de la salud física, moral y espiritual de la comunidad”²²⁴, y que trágicamente, aunque parece guardar un contenido ético, la vía para alcanzarlo es siempre intempestiva y

²²² *Ibíd.*, p. 6.

²²³ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos... op.cit.*

²²⁴ Meinecke, Friedrich, *op. cit.*, p. 8.

violenta. Curiosa paradoja la que encierra aquello que establece que para realizar un objetivo ético antes se tienen que pasar por alto los límites que la moral impone.

Ahora bien, de acuerdo con lo que nos dice Meinecke, la principal exigencia de la razón de Estado es un alto grado de racionalidad en la acción política, lo cual implica que el político sea capaz de imponer a sus apetencias e intereses particulares el bienestar del Estado,²²⁵ sin embargo, lo que debe hacer pervivir en dicho actor es su inclinación natural al poder²²⁶, pues se espera que a través de ésta se logre acertar en la satisfacción de los intereses objetivos del Estado. Aunque, si se tiene una concepción negativa de la naturaleza de los hombres, entonces es fácil vislumbrar el riesgo que se corre. Ante esto, Meinecke reconoce lo fácil que es para el político, por su naturaleza, realizar tal exigencia pero al mismo tiempo lo difícil que resulta disuadirlo de sólo hacer imperar en él los fines superiores; a lo que el político se enfrenta es a una confusa y ardua delimitación del poder que resulta vital para el Estado y para él mismo ya que tiene que cumplir con la tarea que se le ha encomendado. Delgada es la línea que separa a la necesidad política de la búsqueda de poder por el poder mismo.

Los límites de la razón de Estado se encuentran justamente ahí donde el poder político se convierte en un instrumento utilitario que está completamente alejado de cualquier consideración jurídica y moral;²²⁷ el “dominar las pasiones que afloran a la superficie sólo para dar satisfacción a pasiones ocultas”,²²⁸ hace que la razón de Estado se asuma como una simple técnica del Estado, cuando en realidad, en su sentido más riguroso debe entenderse como la idea sustancial de la figura histórica que éste representa –la figura del Estado moderno-.

Para poder entender lo anterior, Meinecke muestra claramente el desarrollo de la idea de la razón de Estado, de tal modo que se pueden distinguir los claroscuros que la identifican. Así pues, dice el historiador, son dos las matrices que la engendran; por un lado está la inclinación del soberano a la dominación y por el otro la necesidad de obediencia del pueblo, a

²²⁵ Quizás en la actualidad hasta la noción de la razón de Estado ha sufrido deformaciones, sobre todo porque el Estado, tal como se asimila y entiende, se ha distanciado bastante del ideal de representación de la comunidad en general y, por lo tanto, aquella idea que se inclina por un “bienestar del Estado” se descompone al mismo tiempo que el político se percibe tan lejos del interés general y tan cerca del interés particular.

²²⁶ Claro perfil maquiavélico el que Meinecke muestra en este tipo de afirmaciones.

²²⁷ Tal vez la razón de Estado tal como se comprende en la actualidad, está más cerca del sentido utilitario que del teleológico, a pesar de que éste último ha intentado dotar de valor a tal idea y hacerla ver como fundamental.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 9.

través de la cual se busca poder garantizar ciertos beneficios. La necesidad sobre la que trabajan las fuentes de su origen es la de poder vivir en comunidad; es el pueblo (la comunidad) lo que se quiere conservar, digamos que por lo que se lucha es por mantener fuerte y estable – si se nos permite la expresión- el principal sustento del poder del Estado, el cual es el pueblo.²²⁹

Para que esto sea posible, advierte Meinecke, el pueblo “tiene que ser organizado, tan pronto como es organizado se convierte en algo independiente, supraindividual, que hay que cuidar al que hay que servir y al que tiene que servir, sobre todo, aquel que le ha buscado y que ha tratado de alcanzarlo.”²³⁰ El soberano es quien cuida y organiza los fines que éste ha determinado, también pone límites a los intereses particulares y al arbitrio personal. Es justo en este momento que nace la razón de Estado, con ella la necesidad y la excepcionalidad surgen imperiosas si se trata de conservar el medio que pretende asegurar la estable permanencia del Estado.

El voto de confianza que se le otorga al poder tiene que ver con una percepción hasta cierto punto positiva de éste. En principio se asume que el poder, salvo contadas excepciones, no actúa ciega y arbitrariamente, pues lo contrario supone su autoeliminación. Parece ser entonces que se exige que quien controle el poder sepa manejarlo, es decir, que actúe políticamente según ciertos lineamientos o reglas. Por tal motivo y justamente para contrarrestar el riesgo de que la razón de Estado devenga en una herramienta en el más puro sentido utilitario, Meinecke hace evidente el mandato de la necesidad que dirige la acción del político y que versa de la siguiente manera: “tienes que obrar de esta manera, a fin de mantener el poder político que tienes en tus manos, y puedes obrar así porque no hay otro camino que lleve a tal fin.”²³¹ La máxima fundamental es <<hacer todo lo que se requiera para mantener concentrado el poder>>. Con esto nos queda claro que el historiador alemán es un teórico del realismo, muy cercano a la tradición maquiavélica de la razón de Estado.

Mucho se ha dicho sobre la relación del Soberano y los súbditos, así como del juego de intereses que caracteriza la relación entre éstos, intereses que idealmente se sintetizan en una mutua correspondencia. Para autores como Meinecke esto representa en sí mismo un límite al poder del Soberano, ya que en cuestiones de dominio es fundamental que se tome en cuenta

²²⁹ Clara tendencia republicana, contrario al liberalismo, no es el individuo el fundamento del orden político, social y jurídico. La comunidad política es la fuente del poder y su permanencia es el fin último. Idealmente, es la búsqueda del bien común lo que dota de sentido el ejercicio del poder político.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 11.

²³¹ *Ibíd.*, p. 12.

que los intereses del Estado siempre deben estar en una situación de correspondencia con los intereses de quienes están bajo su tutela, es decir, el pueblo (la comunidad). De esto depende en gran medida la estabilidad de los Estados que representa en sí misma la principal fuente de poder. La obediencia tiene sentido si se aseguran ciertas cauciones que no entran en discordia con los provechos estatales. Porque además, se supone, los intereses superiores del Estado deben ser el reflejo o la síntesis de los intereses de los individuos.²³²

Sin embargo, el detalle paradójico de todo esto es que el soberano sirve a los súbditos sólo porque así lo permite y lo exige su propio interés –los intereses de quienes prestan obediencia al Estado encuentran su límite ahí donde no es posible elevarlos más allá de los que se consideran superiores-. Los fines de los súbditos son sólo medios para alcanzar un fin superior que es el del Estado; es la razón de Estado lo que lleva al poder a “ponerse al servicio de ciertas necesidades generales, pero aquel impulso fuerza, a la vez, a este servicio dentro de determinados límites”.²³³ De este modo, a lo que se aspira en el ejercicio de la razón de Estado es a eso que el historiador alemán llama <<entelequia suprapersonal>>, una cierta perfección en la prioridad de los intereses en la que, evidentemente, gobierna el interés más elevado de todos y que es el del Estado. Es muy probable que la aspiración misma determine su imposibilidad; empero es esto lo que ancla la meta superior de la acción política. Lo que se busca es una causa superior que trascienda el ámbito de lo individual. O en su defecto, que el interés particular del Soberano coincida plenamente con los intereses de sus súbditos.

Es muy importante observar lo anterior con detenimiento pues es justamente en este punto donde se pretende sembrar una especie de <<deber ser>> propio de la razón de Estado, que líneas arriba ya se señalaba. Es éste el lugar donde se intenta construir el fundamento ético del Estado que busca mostrar ciertas capacidades en la promoción de grandes valores y bienes, para luego ascender a un nivel más alto, es decir, para ocupar el lugar en donde, dice Meinecke, “la voluntad instintiva hacia la vida y el poder en una nación se transforma en la idea nacional entendida éticamente, que ve en la nación el símbolo de un valor eterno. A través de una serie de transacciones imperceptibles, la razón de Estado se ennoblece y se convierte en lazo de unión entre *cratos* y *ethos*.”²³⁴ Así, al menos en apariencia, la ética y el poder político se

²³² Una advertencia que es importante hacer: hasta este punto sólo hablamos de intereses, no derechos; el asunto se complica bastante cuando la discusión sobre la razón de Estado se traslada al campo de los derechos de los individuos.

²³³ *Ibíd.*, p. 12.

²³⁴ *Ídem.*

funden en una misma causa, los opuestos dejan de ser tales y se corresponden –aunque es demasiado pronto para abandonar el escepticismo, al menos en lo que a este asunto concierne. Empero, no hay que perder de vista que al final la ascensión ética del Estado sigue siendo utilitaria; no es el poder lo que sigue la ruta de lo ético, es lo ético la que sigue la ruta de lo político. En última instancia, el giro normativo que se aprecia en la razón de Estado puede darse siempre y cuando no se olvide que es un sesgo ético exclusivo de la política.

Así, es evidente que lo que se desea contrarrestar -a través del supuesto vínculo entre *cratos* y *ethos*, entre el poder y la ética, entre la fuerza y aquello que intenta dar al estado una cercanía al bien ético- es el sentido utilitario que llena de contenido a la idea de la necesidad política; en otras palabras, de lo que se trata es de construir, sobre lo utilitario del poder político, un fundamento ético acorde con el Estado. Cuando se demanda del político la aceptación y realización de su natural inclinación al poder, se está apelando a una condición humana que se sabe capaz de reafirmarse en todo momento entre lo natural y lo moral. Es como si se intuyera en el ser humano una disposición superior a su condición individual que lo habilita a hacer uso de su naturaleza mediada por una conciencia moral que pone límites a su acción. Meinecke lo llama la <<etificación de lo útil>> o la <<espiritualización de lo meramente natural>>. Sin embargo, al final reconoce que la tendencia más fuerte en la razón de Estado, y por lo tanto la que se manifiesta en mayor grado, es la de retornar a lo puramente natural, de ahí que constantemente se trasgreda, casi inevitablemente, a la moral y al Derecho.

A pesar del esfuerzo por dar un contenido ético a la razón de Estado y, dice el historiador, “pese a todas las formas jurídicas de que quiera revestírsela, significa siempre la penetración del estado de naturaleza.”²³⁵ Tal estado de naturaleza aunque no se asuma de inmediato, deja ver en sí mismo una constitución obscura que tiene impacto en el obrar político, el cual es susceptible de corromperse y excederse. Por más que se pretenda la etificación del Estado, advierte Meinecke, históricamente no ha sido posible constatar que el perfil ético sea lo que guíe las actuaciones del político que protegen al Estado. Es claro que, en lo que a la razón de Estado se refiere, el realismo de Meinecke toca directo en la conciencia del vacío ético que se experimenta en el ámbito político y, con ello, se empieza a asumir –desde una percepción desgarradoramente honesta- la imposibilidad de etificar completamente al Estado. Se subraya así el viejo conflicto entre la política y la moral y el Derecho.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 13. El estado de naturaleza, visto desde la perspectiva realista muy al estilo hobbesiano.

La imagen histórica que regala el autor sobre el problema que nos convoca es, justamente, la más clara paradoja: "... el Estado, el garante del Derecho, no puede en la práctica observar la vigencia incondicionada del Derecho y de la moral, a pesar de que, al igual que toda comunidad humana, está obligado a respetar tanto el uno como la otra. El poder es de esencia al Estado y sin él no puede cumplir su cometido de garantizar el Derecho y proteger y fomentar la comunidad nacional."²³⁶ En síntesis, el poder que incurre constantemente en una violación del orden jurídico es el medio que al mismo tiempo lo quiere garantizar. Empero, señala el historiador, que esto sea posible tiene que ver con la idea de que al poder en sí mismo no se le puede caracterizar como bueno o malo pues, en cuanto tal, lejos del exceso y vicio de las acciones humanas se ubica más allá del bien y del mal. Así pues, el poder deviene malo sólo porque quien lo posee hace un uso intransigente de él y lo aplica irremediamente, casi obligadamente, no sólo fuera del margen del Derecho y la moral, sino muchas veces conscientemente en contra de los principios éticos y jurídicos que procuran el orden dentro de una determinada comunidad.

Es la <<esencia histórica del Estado>> aquella que conduce cualquier acción por razón de Estado, a través de una condición natural que avala lo necesario en la percepción del político y lo excepcional en el marco jurídico, es decir, "las leyes de excepción hacen posible legalizar los medios físicos que el Estado necesita en tales situaciones."²³⁷ Desde la perspectiva de Meinecke, ésta dinámica del Estado sólo se lleva a cabo hacia el exterior del Estado, lo que significa que la moral, el Derecho y el poder político (como fuerza física) coexisten perfectamente en el interior del Estado -hay que preguntar si realmente esto es posible o si quizás hay por lo menos uno de los tres elementos que influye más o se realiza con mayor efectividad.

Con todo lo anterior, se puede advertir que no hay muchas dudas respecto a que la razón de Estado encuentra confort en la perspectiva que asume que "la fuerza hace derecho". Con el poder político viene la fuerza física, la violencia, y con ésta una real ambivalencia en el núcleo de la idea de la razón de Estado, pues aunque idealmente se plantea que la violencia sólo es "legítima" en aquello que es vital y necesario al Estado, es sumamente probable que el poder se desborde más allá de la necesidad y, entonces, el medio devenga en fin.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 14.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 15.

Dice Meinecke: “Los excesos de la política de poder entran entonces en acción y los elementos irracionales se imponen sobre los racionales.”²³⁸ Así, emerge la imperante política de la fuerza y lo problemático de la razón de Estado se hace patente cuando el Estado, precisamente, convierte el uso medido de la fuerza en un abuso de ésta.

Como se puede ver, para Meinecke hay suficientes razones, es decir, buenas razones de Estado, para que para la política permanezca desvinculada de la moral y el Derecho. Aceptar que hay situaciones en que no puede ser de otro modo, está completamente comprobado, para este pensador, a lo largo de tantos y tantos acontecimientos de la historia. La cuestión, nos parece, debe ir entonces en dirección de reflexionar sobre si acaso aceptar la razón de Estado como un hecho inevitable es la afirmación de que el sendero de la virtud cívica, la justicia y el respeto absoluto a la ley es sólo parcialmente transitable. Para Meinecke esto es evidente: “El Estado debe alcanzar rango ético y aspirar a la armonía con la ley ética general, aun cuando se sepa que nunca podrá alcanzarla, que la infringirá una y otra vez, porque le fuerza a ello la dura necesidad natural.”²³⁹ He ahí una muestra teórica de cuándo la razón de Estado se convierte en una defensa abierta de la comunidad política.

Después de todo lo anterior, es pertinente preguntar si la política puede ser asimilada a la razón de Estado, es decir, si la política efectivamente se sintetiza en el arte de Estado de tal manera que se vea obligada no sólo a cambiar su sentido, sino también a distanciarse aún más de una implicación moral y jurídica, o si aún es posible después de todo el desarrollo realista revalorar lo político cerca de los umbrales éticos y del Derecho. El debate está en curso, es necesario seguir la reconstrucción de la idea de la razón de Estado a partir de la aportación teórica de sus precursores más renombrados.

5.3 Crítica a la razón de Estado y defensa de la virtud cívica

Definitivamente, hemos visto que la razón de Estado parece ser una idea que, aunque se le niegue, siempre aparece, de algún modo, como un dispositivo político listo para ser utilizado. Una de las visiones más moderadas al respecto es la de Maurizio Viroli. Como ya se ha

²³⁸ *Ibíd.*, p. 16.

²³⁹ *Ibíd.*, p. 442.

anticipado en las primeras páginas de este trabajo, él ve en la razón de Estado la desaparición de la política -de la política cívica- y la suplantación de la virtud y la justicia por el poder político. La razón de Estado es vertebra fundamental de la acción política entendida como arte de Estado, es decir, en su versión instrumentalista.

Viroli es de los autores que niegan rotundamente que la política tenga como fin último la búsqueda del poder, si bien cree que el argumento de la conservación de la comunidad política o el Estado es fundamental, él no cree suficiente el argumento de la *necesidad*, por el contrario, considera que una acción realmente política es aquella que, con los criterios más justos, busca los medios más adecuados. De acuerdo con lo que nos dice el pensador italiano, conservar un Estado, comunidad política o ciudad, implica no la imposición de un orden y poder políticos, sino la participación ciudadana interesada en la reforma de las instituciones políticas y en la fijación de nuevos valores políticos en los que sobresalgan los fundamentos de una vida cívica acorde con la justicia.

Para Viroli, “Las teorías <<realistas>> de la política no nos ayudan a entender aquellas prácticas políticas posibles o reales relacionadas con una forma concreta de utilizar el poder o con la implementación de ciertos valores. No nos hablan de la forma adecuada de utilizar el poder e implementar los valores de la ciudad.”²⁴⁰ Según ve nuestro autor, el realismo sólo tiende a colocar en el núcleo de la política al Estado, tal como si éste fuera el corazón y deja de lado los ideales de la ciudad; se enfoca solamente en una estructura “impersonal” de dominación en el que sólo es posible entender la interacción de fuerzas civiles a partir de la fórmula Soberano-súbdito. Por el contrario, opina él, la política debe alentar a los seres humanos a convertirse en ciudadanos, no en súbditos, y a ser partícipes en la constitución del orden civil.

Maurizio Viroli rechaza por completo que el Estado tenga que configurarse como una empresa dispuesta a hacer la guerra, ya sea a sus ciudadanos o a otros Estados. En una razón opuesta, el Estado, más bien, tiene que legitimarse como una esfera político-social que no encuentra mayor motivación que lograr la paz interna y externa. Y evocando la coincidencia con Maquiavelo en este punto nos dice: “la paz y la concordia son los fundamentos de la auténtica vida política. Son el triunfo, no el fin de la política.”²⁴¹ Pero esto sólo puede entenderse si el Estado deja de comprenderse como el núcleo de la acción política.

²⁴⁰ Viroli, Maurizio, *op.cit.*, p. 320.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 321.

Entendemos que en Viroli, la realización política de los seres humanos está dada en la posibilidad de construir comunidades políticas –ciudades, como dice él- que vayan más allá de la definición y determinación de los Estados, es decir, que no vean en el poder político su grandeza, sino la posibilidad de atender las necesidades civiles a través de la deliberación libre, igualitaria y justa. En este sentido, la función de la política tiene que ver con aquello que Hannah Arendt ha señalado y que retoma nuestro autor, esto es, “crear y conservar las reglas, procedimientos e instituciones que dan lugar a una *polis* o la mantienen viva.”²⁴² A diferencia de la tendencia realista de valorar la acción política en términos de efectividad y resultados, Viroli propone valorarla en función de su protección a la ciudad, y no por los logros externos que de ella puedan emanar.

Lo que sobresale de esta concepción arendtiana de la política que Viroli recupera, es que la acción política implica la participación directa de los ciudadanos en el diálogo político y, por lo tanto, la realización de la libertad que hace que los ciudadanos rompan con las normas sociales impuestas y, por supuesto, con el peligroso argumento de la necesidad. Para el autor italiano, la libertad no se reduce a la participación de los ciudadanos en el gobierno, lo que en realidad evoca es el no estar sometido a la voluntad de nadie. “Libertad significa poder vivir seguro, ocuparse de los propios asuntos sin miedo a ser ofendido, herido, provocado o humillado, o a convertirse en un instrumento de los demás”²⁴³

Pero la libertad sólo se logra si el político y los ciudadanos entienden que es necesario buscar el bien común, ya que éste es la base de una vida libre y segura. En este tenor, ser un buen político significa estar de acuerdo con los ideales de igualdad cívica, libertad y justicia. Viroli no se preocupa porque lo señalen de utópico o poco realista, él entiende, y de hecho reconoce, las oportunas aportaciones de Maquiavelo. Valora, hasta cierto punto el consejo que da a los príncipes de aprender a no ser buenos todo el tiempo, sin embargo, advierte que el argumento que sostiene esta recomendación es el de la necesidad política, una idea que, a decir del pensador italiano, ha sido utilizada en exceso, al grado de convertirla en una falacia. Se puede aceptar que hay momentos en que los gobernantes se enfrentan a la necesidad de cometer actos inmorales para defender la vida y la libertad de los ciudadanos, pero esto sólo

²⁴² *Ídem.*

²⁴³ *Ibíd.*, p. 322.

puede ser válido cuando se haga para combatir una inmoralidad aún mayor. El bien común para Viroli es la justicia, y es tal “porque está al alcance de todos.”²⁴⁴

Aunque no es sólo la justicia lo que debe existir en la comunidad política, también debe haber amor, concordia y virtud cívica; de esta manera, se crea el vínculo civil con la ciudad. Para Viroli, el amor y el respeto por una ciudad –patria o república- sólo puede ser exigible en la medida en que en ésta se viva de la misma manera. La obligación con la ciudad surge, en gran parte, por la vida justa que ofrece a los ciudadanos.

Así pues, respecto a que sí la dominación es legítima y necesaria para conservar la buena salud del Estado, Viroli responde negativamente. No hay razón de Estado legítima. Este pensador italiano nos muestra con esto que una defensa del Estado, entendido como una comunidad o ciudad en la que la libertad de los ciudadanos es posible por los principios justos que rigen el orden político y social, no tiene que ligarse necesariamente con la doctrina de la razón de Estado. Hacer de la justicia un bien común es lo que hace posible que la política recupere su sentido clásico y se logre aislar de cualquier interpretación instrumentalista. El cuidado de la ciudad y la idea de bien común, dejan de funcionar como excusa de quien detenta el poder político cuando el ejercicio de éste se sale de los principios morales y jurídicos que se han establecido. Además, de cualquier modo, para Viroli, el poder no puede ser resguardado por unos pocos individuos, por el contrario, pertenece a todos los ciudadanos y su ejercicio comprende la revitalización de la comunidad política, a través de nuevos ideales cívicos.

Coincidimos con la perspectiva de Viroli, sin embargo, somos de la idea de que en esa condición ideal de la comunidad política, se corre el enorme riesgo de perder de vista los hilos ambivalentes con los que se teje el poder político. Una razón de Estado no puede ser eternamente declarada, pues contradiría su principio legitimador. Una situación excepcional que se repite constantemente, deja de ser tal. El asunto, nos parece, es poder identificar realmente esos momentos de gran necesidad política. Tampoco se trata de llevar el realismo hasta sus últimas consecuencias, al grado de olvidar que las utopías también tienen una función formadora y que, como dice Viroli, aunque las situaciones de conflictos sean inminentes, siempre se guarde la esperanza de que lleguen los tiempos en que la virtud cívica sea nuevamente parte de la política. De lo que se trata, en todo caso, es de aceptar que el conflicto es inherente a la política pero sin olvidar que a lo largo de la historia del pensamiento uno de los fines supremos de la política ha sido lograr una vida próspera, justa y en paz.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 324.

Consideraciones finales

No nos parece un asunto de fácil resolución el de la razón de Estado. Lo inestable y cambiante del problema es lo que hace que siga siendo importante discutir el tema en cuestión. Cuando se discute sobre la razón de Estado, lo más común es encontrar posturas teóricas que la desacreditan por completo y esto es lógico. El desarrollo del Estado de Derecho ha puesto al descubierto los excesos que se ocultan en el fondo de una retórica elaborada atribuida particularmente al gobernante. Porque nos queda claro que la razón de Estado es un instrumento discursivo de quien ejerce el poder político para legitimar decisiones y acciones que están más allá de los márgenes jurídicos y éticos reconocidos.

Nos parece que no basta con decir si la razón de Estado está o no justificada, más allá de que pueda considerarse buena o mala, es fundamental discutir sobre los aspectos que la hacen ser una cuestión tan escurridiza. Creemos, además, que es más fructífero reflexionar sobre este problema como algo sintomático de los distintos órdenes políticos. Es decir, podría pensarse que es erróneo hablar de razón de Estado cuando lo que prevalece es la idea de un Estado de Derecho que, idealmente, representa la protección de los intereses y derechos de los ciudadanos y regula las acciones de todos a partir de normas que se asumen suficientemente justas. Sin embargo, podemos constatar hasta el día de hoy que la evocación al Estado de Derecho, no necesariamente implica la desaparición definitiva de la razón de Estado ya que ésta emerge, precisamente, de los momentos de inestabilidad política a la que está expuesto cualquier orden político. Así, la razón de Estado resulta sintomática en tanto que puede advertirnos sobre las deficiencias de un Estado pretendidamente jurídico.

Es por esto que, como bien dice Eusebio Fernández García, “Si uno no quiere permanecer ciego ante determinadas actuaciones del Estado, tanto en su historia como en la vida cotidiana de los Estados democráticos contemporáneos; si uno prefiere cierto <<aventurismo>> intelectual a la estabilidad hipócrita y condescendiente de negar los hechos incómodos [...] tarde o temprano ha de enfrentarse con la razón de Estado.”²⁴⁵ No puede ser de otro modo si estamos conscientes de las dificultades que afronta el sistema de los derechos de los individuos. No es novedad los reclamos que los individuos hacen a los Estados respecto a la

²⁴⁵ Fernández García, Eusebio, *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho: La racionalidad política*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid/Dykinson, 1997, p. 1.

racionalidad que en muchas ocasiones estos defienden y que ha terminado por contraponerse al ideal político del bien común.

Definitivamente no se trata de ignorar lo difícil que resulta deshacerse del carácter instrumental que muchas ocasiones define a la política, ni tampoco de extraviarse en planteamientos lejanos al real desenvolvimiento del poder político, de lo que se trata es de replantear las prioridades de la política y del Estado.

El criterio paradójico de la razón de Estado se convierte, por un lado, en una llamada de atención respecto a lo que no funciona bien dentro de los sistemas políticos, por otro lado, remarca la necesidad de volver a nuevas definiciones de los problemas fundamentales de la sociedad. Rafael del Águila apunta muy bien el dilema al cual tienen que enfrentarse la política y el Derecho: “La limitación de nuestra mundanidad –dice él- nos hace comprender que existen algo así como “injusticias necesarias” en las prácticas de la justicia. O, si se prefiere, que no hay orden político, por muy justo que nos parezca, capaz de satisfacer todos los descontentos o de justificar completamente todas las diferencias, tensiones y escisiones que el orden mismo crea entre y dentro de nosotros. Todo esto no quita razones a la lucha contra la injusticia, pero permite dudar de la perfección de las soluciones”²⁴⁶ Así, lo que Rafael del Águila ve como un camino óptimo es aportar juicio y sensibilidad a todas las elecciones trágicas del quehacer político.

En otras palabras, crear una política de la responsabilidad que establezca que la transgresión del orden jurídico y ético tiene consecuencias y que cuando dicha transgresión aparece sin salida y trágicamente necesaria, “el poder educativo de la escisión [...] nos obliga a prender de aquello que se pierde en toda elección. A aprender sobre lo que se deja de lado para actuar.”²⁴⁷ Esto nos resulta vital en el análisis de la razón de Estado. no se trata de afirmar o negar, sino de comprender y aprender, de establecer mecanismos de control sobre las situaciones que parecen no tener una salida distinta a la tragedia. Establecer un costo a los efectos de la necesidad política, ya sea jurídico o ético, puede poner freno a las acciones arbitrarias de aquel gobernante que excede por completo el criterio de excepcionalidad.

No pensamos en una política tan utópica como la que propone Viroli, lo que el realismo nos enseña no puede desdeñarse. El conflicto es indisociable de la política; sin embargo, esto no tiene que significar el abandono de los ideales de paz y justicia. Por el contrario, es indicador

²⁴⁶ Del Águila, Rafael, *La senda del... op. cit.*, p. 396.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 392.

directo de la dirección que debe tomar el poder político si lo que nos interesa es vivir lo más armoniosamente posible.

Como se ha podido constatar, lo que hemos hecho en este trabajo es tratar de identificar la evolución teórica de la razón de Estado, a través de las diversas interpretaciones que pueden hacerse de ésta, la cual es un problema que no siempre es evidente y sí constantemente discutible. El corazón del problema está arraigado no sólo en la necesidad insuperable de la excepcionalidad, sino también en un interés particular, “en la necesidad política no sólo se oculta pura necesidad objetiva, sino también el impulso y el placer del poder”²⁴⁸, el deseo particular del poder y la conquista. Cual sea la necesidad desarrollada, el poder aparece como el medio más eficaz para imponer por la fuerza aquellas necesidades que se catalogan como vitales para la preservación del Estado y que no pueden asegurarse por vías jurídicas.

Por lo anterior, hemos considerado en nuestro último capítulo plantear una posible defensa del Estado que no represente arbitrariedad ni abuso del poder político, y que al mismo tiempo contemple las grandes dificultades que existen en el cuidado de la estabilidad estatal. La vigencia del tema de la razón de Estado nos ofrece no sólo las bases teóricas del asunto, también nos lleva a repensar las crisis políticas que enfrentan muchos Estados actuales. Porque la aridez del poder político amerita discutir constantemente la definición de los problemas que se forman a partir de éste, es necesario comprender que la dirección que deben tomar nuestras reflexiones debe ser aquella en la que aún seamos capaces de participar en la construcción de sistemas políticos que tengan como prioridad el cuidado y el bienestar de los ciudadanos, así como la creación de estructuras jurídicas que prevean con mayor claridad el tema de la excepcionalidad de la ley y, de la misma manera, ofrezcan respuestas concisas sobre los costos que deben asumirse cada vez que se crea que existe una situación de extrema necesidad política.

Sin embargo, aunque nuestras expectativas al respecto sean altas, es necesario no dejar ignorar que la razón de Estado sigue siendo un problema vigente que con el tiempo se ha vuelto mucho más complejo y sofisticado. Por ello, lo que se exige de nosotros son análisis críticos más profundos.

Ciertamente, no podemos dejar de pensar en la necesidad de un orden político que garantice una vida social lejos de la opresión y la injusticia, empero, la pregunta sigue siendo sobre qué hacer en aquellas situaciones que no son previstas por la ley y que demandan una

²⁴⁸ Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, trad. Felipe González Vicen, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 44.

actuación inmediata que está al amparo del juicio de quien toma las decisiones. La excepción, se supone, está fundamentada en la idea de que esta es necesaria para evitar una situación de mayor inestabilidad y peligro para los ciudadanos, pero aún no se ve con claridad cuáles son los criterios reales que establecen con seguridad que no existe un modo distinto de resolver la situación de emergencia.

No podemos perder de vista que la necesidad de un orden político está rodeada de paradojas aún no resueltas, es decir, aún se discute si efectivamente tenemos que enfrentar el dilema de que “para generar en una sociedad las capacidades necesarias para la libertad política, a veces hay que someterse a la conveniencia antes que a la justicia”.²⁴⁹ Muchos, incluso sin proclamarse a favor de la razón de estado, dirán que sí, que aún se tiene que seguir viviendo con este tipo de dilemas. Otros tantos encontrarán en el Estado de Derecho la disolución del problema y la respuesta a la demanda de justicia y respeto de las libertades y derechos de los ciudadanos reconocidos en un Estado democrático. El encuentro de posturas teóricas es lo que nos indica que aún hay mucho camino por recorrer y que la discusión hoy en día puede encontrar elementos de la realidad que aporten mucho a la reflexión del tema.

²⁴⁹ Del Águila, Rafael, *La senda del... op. cit.*, p. 407.

Bibliografía

AMARÁ, Giuseppe, *La violencia en la historia*, Trillas, México, 1987.

BELAVAL, Yvon (dir.), *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, México, Siglo XXI, 1977.

BÖCKENFÖRD, Ernst Wolfgang, *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Trotta, Madrid, 2000.

BODENHEIMER, Edgar, *Teoría del Derecho*, FCE, México, 1986.

BOTERO, Giovanni, *La razón de Estado y otros escritos*, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.

CASTELLANOS, Milton Emilio, *Del Estado de Derecho al Estado de Justicia*, Porrúa-Universidad Autónoma de Baja California, México, 2004.

CASTILLO VEGAS, Jesús, *et. al.*, *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Tecnos, 1998.

CLAVERO, Bartolomé, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1991.

CÓRDOVA, Arnaldo, *Sociedad y estado en el mundo moderno*, México, UNAM, 1973.

CROSSMAN, R. H. S., *Biografía del estado Moderno*. Ed. FCE, México, 1986.

CURZIO, Leonardo, "La forja de un concepto: la razón de Estado", Estudios Políticos, número 2, Octava época, mayo-agosto, 2004.

DE LA CUEVA, Mario, *La idea del Estado*, México, FCE-UNAM, 1996..

DEL ÁGUILA, Rafael, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, España, Taurus, 2000.

_____, "Política, Derecho y razón de Estado", en Erytheis, número 2, noviembre de 2007.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho: La racionalidad política*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid/Dykinson, 1997.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. Ed. FCE, México, 1996.

FERRAJOLI, Luigi, *Principia iuris. Teoría del derecho y la democracia*, vol. 1, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

HASSNER, Pierre, "Immanuel Kant (1724-1804)", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Urtilla, México, FCE, 2009.

HELLER, Hermann, *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, FCE/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

HOBBS, Thomas, *Behemoth. El largo parlamento*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

_____, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999.

_____, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2000.

_____, *Elementos del derecho natural y político*, Alianza, Madrid, 2005.

JELLINEK, Georg, *Teoría general del Estado*, México, FCE.

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1995.

_____, *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 2006.

_____, *Teoría y Praxis*, trad. Carlos Correas, 3ª. Ed., Buenos Aires, Leviatán, 2008.

_____, *Sobre la paz perpetua*, Akal, Madrid, 2012.

KERSTING, Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, Biblioteca de Signos, México, 2001.

LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno civil*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, España, Alianza Editorial, 2008.

_____, *El príncipe*, España, Alianza Editorial, 2011.

MEINECKE, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

ORO TAPIA, Luis R., “Entorno a la noción de realismo político”, Revista Enfoque, volumen VII, número 10, 2009.

PORTINARO, Pier Paolo, *El realismo político*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 24.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús, “Estado de Derecho y democracia”, en Revista de Divulgación de la Cultura Democrática, número 12, México. (En línea) www.bibliotecadigital.conevyt.org.mx/ciudadania/estado_de_derecho_y_democracia.htm

_____, *Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política*. Cuadernos de Transparencia 04, octubre 2004. (en línea). <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1799> (Consulta: 3 de marzo de 2014).

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, España, 2008, p. 25

SALAZAR CARRIÓN, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM-I, 2004.

SCHMITT, Carl, *El concepto de lo “político”*, Argentina, Folios Ediciones, 1984.

_____, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004.

SIMON, Wences, *En torno al origen del concepto moderno de sociedad civil (Locke, Ferguson y Hegel)*, Ed. Dikynson, Madrid, 1998.

SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamientos del pensamiento político moderno*, vol. 1, México, FCE.

USCATESCU, George, *Maquiavelo y la pasión del poder*, Madrid, Guadarrama, 1969.

VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge, *Antimaquiavelismo y razón de Estado. Ensayos de filosofía política del barroco*, México, Ediciones del Lirio, 2011.

VIROLI, Maurizio, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Akal, Madrid, 2009.

LA DISCUSION DE LA RAZON DE
ESTADO EN EL PENSAMIENTO
POLITICO MODERNO

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 10 del mes de noviembre del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. LUIS SALAZAR CARRION
DR. ANGEL OCTAVIO ALVAREZ SOLIS
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: MITZI ELIZABETH ROBLES RODRIGUEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

MITZI ELIZABETH ROBLES RODRIGUEZ

ALUMNA

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LANA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

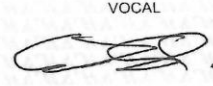
DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH


DRA. JUANA JUAREZ ROMERO


PRESIDENTE


DR. LUIS SALAZAR CARRION

VOCAL


DR. ANGEL OCTAVIO ALVAREZ SOLIS

SECRETARIO


DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

