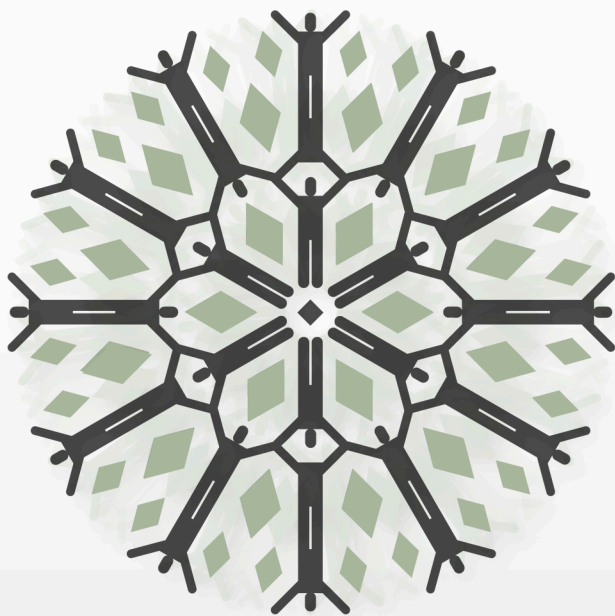


NORBERTO
BOBBIO
DE LA RAZÓN DE ESTADO
AL GOBIERNO DEMOCRÁTICO



ISIDRO H. CISNEROS

NORBERTO
BOBBIO
**DE LA RAZÓN DE ESTADO
AL GOBIERNO DEMOCRÁTICO**

**INSTITUTO ELECTORAL Y DE PARTICIPACIÓN
CIUDADANA DEL ESTADO DE JALISCO**

CONSEJERO PRESIDENTE

José Tomás Figueroa Padilla

CONSEJEROS ELECTORALES

Jorge Alberto Alatorre Flores

Juan José Alcalá Dueñas

Ma. Virginia Gutiérrez Villalvazo

Rubén Hernández Cabrera

Everardo Vargas Jiménez

Olga Patricia Vergara Guzmán

SECRETARIO EJECUTIVO

Luis Rafael Montes de Oca Valadez

DIRECTOR GENERAL

Guillermo Amado Alcaraz Cross

DIRECTOR DE LA UNIDAD EDITORIAL

Moisés Pérez Vega

NORBERTO
BOBBIO
DE LA RAZÓN DE ESTADO
AL GOBIERNO DEMOCRÁTICO

ISIDRO H. CISNEROS



MÉXICO, 2014

“Este libro se produjo para la difusión de los valores democráticos, la cultura cívica y la participación ciudadana; su distribución es gratuita, queda prohibida su venta”.



Organismo certificado
bajo la Norma Internacional
ISO 9001:2008

Colección “Caleidoscopio”

D. R. © 2014, Isidro H. Cisneros

D. R. © 2014, Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Jalisco
Flores 2370, Col. Italia Providencia, CP 44648,
Guadalajara, Jalisco, México.
www.iepcjalisco.org.mx

ISBN: 978-607-8054-30-5

Derechos reservados conforme a la ley.

Las opiniones, análisis y recomendaciones aquí expresados son responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente las opiniones del Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Jalisco, de su Consejo General o de sus áreas administrativas.

Impreso y hecho en México

Printed and bound in Mexico

*Para Eglee Roquett,
por el camino que nos espera*

Soy el hombre de la duda y del diálogo. De la duda porque siguiendo el principio socrático del “yo solo sé que nada sé” no pretendo saber todo lo que en el mundo hay por saber; y del diálogo porque aquello poco que sé me gusta ponerlo en discusión con personas como ustedes que seguro saben más que yo.

Norberto Bobbio

Índice

Nota del autor	13
Presentación	15
Prólogo.....	17
Introducción.....	25
I. Formación del orden jurídico y político en Occidente.....	33
Tradición griega: la <i>polis</i>	42
Tradición romana: la república.....	49
Tradición medieval: la soberanía	55
II. El Estado en la edad moderna: bases jurídicas y políticas	71
Teología medieval <i>versus</i> naturalismo renacentista.....	76
Nuevo poder político y cultural laico	90
Derecho de la guerra y la autonomía del derecho	91
Renacimiento, soberanía del Estado y civilización moderna.....	101
III. Orígenes históricos de la razón de Estado.....	109
Nicolás Maquiavelo: el realismo de la política	114
Giovanni Botero: razón de Estado y soberanía política	131
Thomas Hobbes: el poder absoluto del Leviatán.....	139

IV. Razón de Estado y justificación del Estado: legitimidad y soberanía.....	153
Gaetano Mosca: la clase política y la minoría gobernante	158
Hans Kelsen: el poder del Estado y el poder del derecho.....	170
Carl Schmitt: ¿en política quién es el soberano?	175
Antonio Gramsci: el moderno príncipe construye su hegemonía	190
V. <i>Arcana Imperii</i> : realismo político y razón de Estado	199
Razón de Estado y poder político: la exigencia de seguridad interna	204
Razón de Estado y predominio internacional.....	212
VI. Norberto Bobbio: el rostro oculto del poder y la razón de Estado.....	223
Pensamiento jurídico y teoría del derecho.....	227
Entre derecho positivo y derecho natural	231
Realismo político, doctrina del Estado y teoría democrática	239
El modelo bobbiano de la política	255
Geometría de la política y derechos humanos.....	268
El proyecto inconcluso de la democracia.....	274
Bibliografía.....	285
Índice onomástico	299
Índice analítico	303

Nota del autor

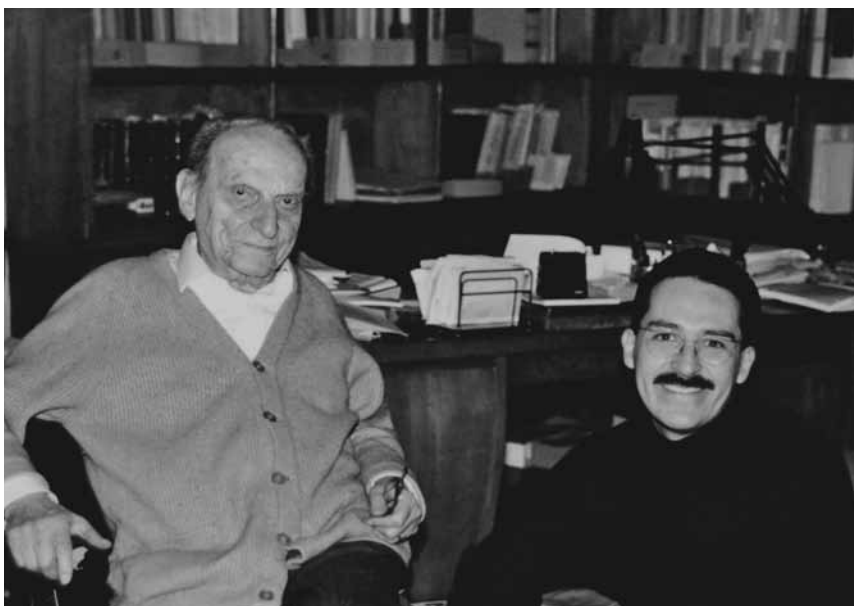
Siempre he afirmado que el trabajo intelectual es una empresa colectiva. Este libro pretende ser una modesta contribución para una mejor comprensión de uno de los pensadores que más influyeron en la consolidación de la teoría democrática a lo largo del siglo xx: Norberto Bobbio (1909-2004). Autor de cerca de dos mil escritos entre libros, ensayos, prefacios, reseñas, entrevistas y artículos varios,¹ los intereses académicos del profesor de la Universidad de Turín abarcan distintos campos del saber: desde la filosofía del derecho a la filosofía política, desde los estudios culturales a la teoría de los derechos humanos, desde las investigaciones sobre la paz y la guerra a sus propuestas sobre el socialismo liberal, desde la sociología a la ciencia política. Maestro severo, implacable y riguroso, pero al mismo tiempo afable y paciente, siempre mostró una gran vocación por la docencia y la investigación. Promotor incansable de la duda y del diálogo, todos recordamos que Norberto Bobbio estuvo permanentemente disponible para sus alumnos. Mi deuda con el último de los pensadores clásicos de la política es infinita.

Agradezco al Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Jalisco por la edición y publicación de esta obra; y a los colegas del Departamento de Ciencia Política y Gobernación de la Universidad Estatal de California en su sede de Long Beach, de la Fundación Luigi Einaudi y del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad de Turín, el valioso apoyo para realizar esta

¹ Violi, Carlo, *Bibliografía degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, Roma, Laterza & Figli, 1995, pp. v-489.

investigación. Sin los espacios de análisis, reflexión y intercambio de ideas que generosamente me ofrecieron, este trabajo no habría sido posible.

Otoño, 2014



Norberto Bobbio (izq.) y el autor, en el estudio del maestro italiano en Turín. (Fotografía cortesía Isidro H. Cisneros).

Presentación

Reflexionar sobre el proyecto de sociedad que colectivamente hemos construido, conduce, de forma ineludible, a la revisión de los fundamentos políticos, morales y culturales que han edificado la civilización occidental. Una parte medular que sostiene a la sociedad occidental es la democracia, que debe ser entendida como un gran proyecto que postula valores como la igualdad, la libertad y el pluralismo para el ejercicio del poder colectivo.

Desde esta perspectiva, para el Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Jalisco la publicación de la presente obra fortalece la comprensión no solo de conceptos y realidades históricas, sino también de nuestro contexto político contemporáneo. Es decir, en el afán de fomentar el conocimiento y valoración de la democracia como forma de gobierno y de vida, el Instituto Electoral tiende un guiño en el libro del doctor Isidro H. Cisneros, ya que sus páginas guían al lector por un recorrido histórico y teórico respecto a una manera de hacer y entender la política a partir de la razón de Estado y el realismo político. *Norberto Bobbio. De la razón de Estado al gobierno democrático* es un estudio que repasa tal noción del pensamiento y la praxis jurídicas, así como del realismo político y su incidencia en la formación de la teoría y el ejercicio democráticos.

Para tal efecto, Isidro H. Cisneros considera las aportaciones que Norberto Bobbio, destacado miembro de la escuela italiana de pensamiento político, hizo sobre asuntos fundamentales para el hilvanamiento del pensamiento democrático: el Estado, el papel de las ideas y las instituciones en torno a la democracia, así como las limitaciones, las imposibilidades y las potencialidades del pensamiento sobre la acción política en las sociedades contemporáneas.

La presente obra se inserta en la colección Caleidoscopio y da continuidad a un proyecto editorial en el que el Instituto Electoral prioriza el seguimiento, estudio y divulgación sobre las ideas y obras del pensamiento político como base para la comprensión y consolidación de la democracia. Se trata, en suma, de un estudio fundamentado y exhaustivo, que muestra de forma clara y sintética, la diferenciación de posturas filosóficas, intelectuales y eventualmente políticas de los protagonistas destacados del pensamiento político a lo largo de la historia.

Sin duda, el texto que ofrecemos a los lectores aporta una mirada rigurosa, informada e interesante, en términos históricos y conceptuales, para comprender la evolución del pensamiento político y reflexionar de manera crítica sobre las “promesas incumplidas de la democracia”—como lo sugiere el profesor Bobbio—, desde nuestros problemas y desafíos actuales.

Instituto Electoral y de Participación
Ciudadana del Estado de Jalisco

Prólogo

Los temas concernientes al Estado y a la cosa pública siempre son de actualidad, máxime en aquellas etapas donde las sociedades viven intensos procesos de transición o consolidación de sus instituciones, sus marcos normativos o sus mecanismos de interacción con los órganos de poder.

El autor de la presente obra, don Isidro H. Cisneros, dedica su labor de investigación, reflexión y propuesta al análisis de uno de los conceptos más controvertidas de la ciencia política, la razón de Estado, surgida en Europa de manera paralela a la consolidación del Estado moderno (a tal grado que también suele ser identificada como doctrina del Estado-potencia), y la preconiza, a su vez, frente a los fines y valores que postula la democracia. Es decir, se trata de una interesante ponderación entre posturas distintas: como sugiere el autor, realistas contra demócratas; o, como diría Bobbio mediante su famosa dicotomía, autocracia-democracia.

En los primeros lustros del siglo XXI se advierten interesantes movimientos tendentes a consolidar el denominado Estado constitucional y democrático de derecho, donde, entre otros propósitos, la reivindicación de principios y derechos humanos como la igualdad y las libertades ocupan un lugar prioritario en la agenda de la actividad pública.

No obstante, ante los grandes retos de la democracia y, en ocasiones, en alusión a su aparente ineficacia para obtener resultados notorios e inmediatos en la solución de problemas, surge el cuestionamiento sobre la conveniencia, más pragmática que axiológica, de restablecer la razón

de Estado y el realismo político, dirigidos a obtener de manera preponderante los fines perseguidos por la voluntad estatal (*arcana imperii*: arcanum: secreto de Estado, poder empírico, potencia, hegemonía, objeto primordial del quehacer político al margen de cualquier otra consideración, valor o finalidad).

En ese sentido, el autor plantea que en la razón de Estado y en el realismo político se concentra la lucha por el ejercicio del poder, que, ante la crisis del pensamiento, ha propiciado el regreso a enfoques excesivamente pragmáticos y escépticos, alejados de los valores y de la centralidad de la política como guía de gobierno y arte de la prudencia.

Al margen de los matices que en cada tiempo y lugar pudieran atribuírsele, la teoría de la razón de Estado sostiene esencialmente que la tendencia y el fin primario de toda organización estatal (léase a quienes gobiernan y ejercen el poder público) consiste en concentrar, incrementar y asegurar su propio poder, indispensable para su acción, a costa y en detrimento de cualquier otro aspecto, inclusive ético o jurídico, que pudiera obstruir tal cometido.

A partir de la premisa de que las cosas no ocurren casualmente o por generación espontánea, sino como consecuencia del caudal de acontecimientos y experiencias acumuladas a lo largo de los tiempos, el autor se interna en la tarea de encontrar los motivos que dieron sustento a dicha teoría. Para tal objetivo, desarrolla un interesante recorrido sobre los antecedentes del pensamiento político y del ordenamiento jurídico de Occidente, que acuñaron determinados conceptos fundamentales y necesarios para entender al Estado moderno, su legitimidad y soberanía.

En la primera parte de su obra, el autor ofrece una breve y consistente semblanza de diversas aportaciones que sobre dicho tópico hicieron pensadores como Maquiavelo, Botero, Hobbes, Mosca, Kelsen, Schmitt y Gramsci, con enfoques políticos, jurídicos y sociológicos muy distintos y en ocasiones antagónicos, si bien destaca, en todo caso, la fuerte presencia histórica y siempre actual de la razón de Estado, al examinar los temas concernientes al poder público.

En un segundo momento, junto con el realismo político, que también privilegia los elementos fácticos en el ejercicio del poder,

Isidro H. Cisneros aborda la razón de Estado desde dos perspectivas complementarias e indispensables para alcanzar una noción integral del multicitado concepto: por una parte, en el plano interno, donde la razón de Estado se justifica y se vincula estrechamente con el fin de garantizar el orden público y la seguridad de la organización estatal; en otra vertiente, desde el punto de vista externo, en el cual las exigencias que impone al Estado —el soberano— la convivencia con otros centros de poder —también soberanos— en el ámbito internacional y la indiscutible necesidad de evitar la anarquía, hacen imprescindible que la razón de Estado se traduzca, dice el autor, en un elemento neutralizador, que equilibre y favorezca la convivencia pacífica entre las naciones (para Bobbio, quien marca la pauta de la presente obra, dicha vertiente externa de la razón de Estado se actualizaría en el binomio paz-guerra, que el pensador turinés tuvo presente en sus reflexiones sobre las relaciones internacionales, plasmadas, entre otros textos, en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, 2000).

La porción medular y más relevante de la presente obra, estimo, se enfoca en el análisis que realiza el autor de la razón de Estado, desde el punto de vista del pensamiento jurídico-político del citado profesor italiano Norberto Bobbio.

A partir de la amplia obra teórica y la visión pragmática que dicho politólogo y filósofo del derecho desarrolló en el siglo XX sobre la democracia —como concepción integral, método, procedimiento, conjunto de reglas para la toma de decisiones, forma de gobierno y sistema de valores—, Isidro H. Cisneros identifica algunos elementos que estima indispensables para ubicar la nueva teoría general de la política que empezó a configurar Bobbio en los años setenta y que, según el autor, se encuentra representada en una trilogía de textos imprescindibles para entender el modelo bobbiano: *¿Cuál socialismo?* (1976), *Ideología y poder en crisis* (1988) y *El futuro de la democracia* (1986).

Con marcado distanciamiento entre los *arcana imperii* característicos y los regímenes autoritarios, y a partir de los planteamientos formulados por Bobbio, el autor destaca la actualización de nuevas posturas inclinadas hacia la consolidación del Estado constitucional y democrático, donde la paz, el dinamismo, la pluralidad, la representación,

el diálogo, la tolerancia, la publicidad, la transparencia, los derechos humanos y las libertades adquieren un papel protagónico, de observancia indispensable en el desarrollo de la actividad estatal, e inclusive frente a los poderes privados.

Con base en la dicotomía público-privado, establecida por Bobbio en el ámbito de la teoría del derecho, el autor de la presente obra rescata la importancia de que el ejercicio del poder político se encuentre en el ámbito de lo público, pues una consecuencia de ello consiste en que, a diferencia de la práctica simulada y autocrática de los *arcana imperii*, donde la secrecía y la opacidad se traducen en instrumentos ordinarios del poder, en una república democrática los actos y las decisiones de los órganos de gobierno deben ser transparentes y, en consecuencia, gozar de la máxima publicidad, sujetándose al permanente conocimiento y escrutinio de una sociedad libre e informada.

No sin razón, el eminente pensador y catedrático de la Universidad de Turín, quien construyó sus propias teorías sobre el derecho y la política siempre a partir del análisis sistemático, consistente y objetivo de los clásicos, sostenía que la democracia podía ser definida de muchas maneras, aunque en ninguna de ellas se podía excluir como un elemento distintivo e imprescindible el de la visibilidad y transparencia del poder.

Del contenido de la presente obra, considero que el elemento *sine qua non* de la democracia que con mayor claridad representa la antítesis entre los *arcana imperii* y la razón de Estado y que, por tanto, debe ser privilegiado para evitar prácticas indebidas en el ejercicio del poder, es el rubro correspondiente a los derechos humanos.

Los derechos humanos fundamentales, junto con su pleno respeto y su protección, ocupan un lugar central en la configuración de las teorías jurídica y política de Bobbio, quien los identifica como producto de la historia que los consolida a través de las tesis liberal-individualistas del siglo XVII, pero, sobre todo, como cotos del poder (la propuesta de Luigi Ferrajoli, para quien los derechos humanos son la dimensión sustancial de la democracia).

En suma, por los tópicos que aborda y las reflexiones planteadas a lo largo de su contenido, es claro desprender el interés de la obra

que con estas breves líneas me honro en prologar. Dejo al lector la tarea de formular sus propias conclusiones. Asimismo, felicito a don Isidro H. Cisneros por el esfuerzo realizado en la investigación útil y oportuna que ahora se publica, y que, sin duda, enriquecerá el debate sobre los temas públicos, la democracia y los retos del Estado constitucional de derecho.

Dr. Salvador O. Nava Gomar

MAGISTRADO DE LA SALA SUPERIOR

TRIBUNAL ELECTORAL DEL PODER JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN

Introducción

El derecho, la política, la religión, la filosofía y, en general, la reflexión y el lenguaje, la elaboración de un proyecto social, la economía y las ciencias naturales, es decir, todo cuanto constituye el mundo de las ideas y de las personas, no nació de la nada, ni de la pura especulación intelectual, ni del estado inerte de las cosas y de los tiempos. Todo ello es producto de la historia de la humanidad, de la que deriva también la historia de las instituciones y de las doctrinas políticas. Los antiguos romanos decían que “del hecho nace el derecho”,² con la consecuencia de que para entender al Estado y sus funciones es necesario analizar las reglas jurídicas y las formas sociales, políticas e institucionales a ellas asociadas. En suma, es imprescindible tener conciencia de la sucesión de los hechos que constituyen en su conjunto lo que denominamos la ubicación histórica. En este contexto, razón de Estado y realismo político son conceptos que se refieren a la historia del pensamiento jurídico y a la historia de las ideas políticas. Ambos conceptos han sido poco estudiados por las ciencias sociales, en la medida en que se encuentran relacionados con un modo de pensar que los concibe como parte de un cinismo inmoral, de la defensa de intereses establecidos, de la irreflexiva exaltación del derecho del más fuerte, inclusive se les ha llegado a considerar parte de una ideología sobre la voluntad del poder. En nombre de la razón de Estado y del realismo político se ha llegado a legitimar todo: la fuerza y el fraude, la violencia y la corrupción. Cualquier intento para analizar la razón de Estado y el realismo político siempre se nutre de una fascinación por el lado oscuro del poder,

² Iglesias, Juan, *Derecho romano*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 4.

por las técnicas de la simulación y de la manipulación social, en una palabra, por los *arcana imperii*. Desde la antigüedad, este término ha sido empleado para referirse a dos situaciones: a los secretos de Estado y al poder y la voluntad de potencia que pertenecen al poderoso. Un poder que se considera más efectivo y más fiel a sus propósitos si se mantiene oculto, lejos de las miradas indiscretas de quienes deben obedecerlo.³ El núcleo conceptual de la teoría sobre la razón de Estado consiste en la tesis de que el Estado, cualquiera que sea su forma, es decir, su régimen, sus dimensiones o su grado de desarrollo, tiene una tendencia orgánica a buscar el continuo incremento y consolidación de su propio poder y capacidad de potencia por sobre cualquier otra finalidad. En esta configuración, el realismo político representa tanto un cálculo político que exige respuestas inmediatas, como una forma de empirismo radical que concibe a la política como una lucha permanente que tiene como finalidad la incansable búsqueda del poder, y para lograr tal objetivo el uso de la fuerza aparece como una opción recurrente.

La política ha existido en todos los tiempos y circunstancias, aunque ha cambiado sus formas, sus funciones, sus métodos, sus fundamentos ideológicos e inclusive su fisonomía. La política ha sido estudiada desde distintos ángulos históricos, teóricos e interdisciplinarios, tales como el derecho, la filosofía, la sociología, la psicología, la economía y la antropología, hasta llegar a conformar una disciplina autónoma, una teoría y una ciencia específicamente políticas. Para definir la política es necesario hacer referencia a la esfera de las acciones humanas que se relaciona directa o indirectamente con la conquista y el ejercicio del poder. La política ha existido a lo largo de la historia de la humanidad porque donde existen personas existe sociedad, y donde existe una comunidad organizada resulta indispensable, e inclusive inevitable, que exista una estructura de orden, fruto de decisiones vinculantes. Cuando hablamos de política nos referimos a aquella actividad específica

³ "Existen dos tipos ideales de formas de gobierno, opuestas una a la otra: la democracia y la autocracia. La democracia avanza y la autocracia retrocede en la medida en la que el poder es cada vez más 'visible', y los *arcana imperii*, es decir, los secretos de Estado, de ser la regla se convierten en una excepción". Bobbio, Norberto, "Nel laberinto dell'anti-stato", en *L'utopia capovolta*, Turín, *La Stampa*, 1990, p. 46.

que se relaciona con la adquisición, la organización, la distribución y el ejercicio del poder. La actividad política es siempre arte y técnica. Por un lado, arte, pasión, fortuna e imaginación; por el otro, técnica, virtud, competencia. En efecto, desde los antiguos pensadores griegos se ha considerado que la política era al mismo tiempo técnica (*téchne*) y virtud (*areté*). Los sofistas, o sabios de la virtud, se presentan como los maestros del arte de la política, que buscan identificar y definir una técnica específica que permita al ciudadano (*polités*) vivir de mejor manera su dimensión colectiva. La *polis* era la ciudad que expresaba también el concepto de Estado. Contemporáneamente era el lugar físico en el que vive la comunidad y también la estructura institucional que permite la toma de decisiones colectivas.

La *polis* o ciudad-Estado griega permitía la convivencia entre la asamblea de los ciudadanos, el consejo de notables y la magistratura. Por lo tanto, la política nace y se presenta como el arte de la convivencia en la *polis*.⁴ Para Aristóteles (384-322 a.C.) la moral y la política son hijas de las virtudes éticas y tienen los mismos fines, todos ellos inherentes a la convivencia humana;⁵ por lo tanto, la política es la doctrina de la moralidad social, mientras que la ética es la doctrina de la moralidad individual. Aristóteles, en su obra *Política* (335-323 a.C), distingue tres tipos de poder con base en el ámbito en el cual se ejerce: el poder del padre sobre los hijos, el poder del patrón sobre los esclavos y el poder del gobernante sobre los gobernados, es decir, el poder político en sentido estricto.⁶ Aristóteles postula que la política encuentra su lugar de honor en la práctica cotidiana. Aunque la política como espacio de la praxis no excluye el conocimiento, como enseña Platón (427-347 a.C). Para Aristóteles la política adquiere una dimensión cognoscitiva y se convierte en una forma específica del saber que tiene por objeto la vida de la ciudad y de los ciudadanos. Con Aristóteles la política se transforma de técnica en ciencia, por

⁴ Held, David, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Universidad, 2002.

⁵ Aristóteles, *Politics*, en *The Works of Aristotle*, vol. II, tomo 9, Great Books of the Western World, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1988, p. 471.

⁶ Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 111.

lo que define a su obra *Ética nicomáquea* (335-323 a.C) como un tratado de política, en donde propone una descripción sistemática y casi una teoría –la primera en la historia del pensamiento político occidental– sobre el comportamiento de los individuos en función de sus relaciones con otras personas. En este sentido, la política representa la ciencia más importante, la más arquitectónica, que determina a las otras ciencias que son necesarias para la vida en la *polis*. De esta manera se construye el modelo aristotélico de la política como historia natural.⁷ El hombre aristotélico constituye el término intermedio de una serie clasificatoria que en su límite superior incluye a los dioses y en el inferior a las mujeres, los niños, los esclavos y los animales. La imagen de la naturaleza está latente en el modo aristotélico de pensar la política, por lo que esta coincide con el crecimiento y el desarrollo del organismo. De esta forma la política resulta ser el término natural del desarrollo sexo-familia-*polis*. En el modelo aristotélico el orden que proporciona la política es el estadio superior de los órdenes naturales que regulan las interacciones propias de las sociedades animales, dentro de las cuales está la humana. Existe una relación directa y de continuidad entre naturaleza y política. Por su parte, Platón creó la Academia como una escuela de filosofía y, sobre todo, de política. De esta manera, la política es concebida no solo como un instrumento para regular las relaciones entre los miembros de la comunidad, sino también como una investigación sistemática sobre la naturaleza y sobre la vida en común. La política en la *polis* como escuela formadora de individuos que son a la vez regidores de la ciudad y de la política como una disciplina útil para la sobrevivencia del género humano. Es precisamente la capacidad de distinguir lo justo de lo injusto, que es la forma esencial del saber, la propiedad básica para la acción política. En este sentido, Platón postula la necesidad de otorgar el poder a los filósofos, los doctos, es decir, confiar el poder al rey filósofo. La pluralidad representa el genuino problema de la política, por lo que puede ser vista como diseminación y proliferación de individuos, grupos, pasiones, fuerzas e intereses que manifiestan su pretensión de participar

⁷ Veca, Salvatore, "Política", en *Enciclopedia einaudi*, Turín, Einaudi, 1980.

en el uso del recurso político representado por el poder. El campo móvil de las relaciones amigo-enemigo es el espacio de los juegos de coalición y competencia. Dicho de otra forma, es el ámbito de las relaciones horizontales entre personas que luchan por la atribución de un bien escaso representado por el poder.

En la razón de Estado y en el realismo político se concentra de manera efectiva el ejercicio del poder que se esconde detrás del aparente consenso que existe en las sociedades de nuestro tiempo, inclusive en las que se consideran democráticas. Además, la crisis de las utopías y el descrédito en que se encuentran las ideologías, denominado la crisis del pensamiento, genera una urgente necesidad de nuevas reflexiones y estudios sobre las modalidades de ejercicio del poder. En este marco, se ha desarrollado un clima favorable hacia los enfoques realistas sobre los problemas políticos contemporáneos. Han surgido soluciones excesivamente pragmáticas que han terminado por alejar a la política de los valores. Y una política sin valores es solo una práctica cruda y descarnada de la lucha por el poder, aún en las más perfectas democracias asediadas por la videopolítica y la política-espectáculo.⁸ Asistimos a una pérdida de centralidad de la política, de su capacidad de guía y de gobierno, y a un declive de la política como arte de la prudencia. Todo esto actúa sobre el sentido común como una escuela de desencanto y orienta a las culturas políticas hacia un pragmatismo escéptico. Presenciamos el retorno de un interés no solo historiográfico, sino también jurídico, por las doctrinas clásicas del realismo político y de la razón de Estado mismas, que en el pasado demostraron reconocer las duras lógicas del poder y los diferentes códigos de la acción estratégica. Razón de Estado y realismo político son conceptos ambiguos que, a lo largo del tiempo, han construido diversos significados en virtud de la pluralidad de modos en que han sido caracterizados. En el léxico jurídico y político, la razón de Estado y el realismo político se refieren a los modos de ser y ejercer las relaciones de poder, consideradas independientemente de los deseos y las preferencias de los actores.

⁸ Temas ampliamente analizados por importantes autores, como Giovanni Sartori en *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Roma, Laterza, 1997.

En nuestro tiempo, para conocer el léxico, los conceptos y los nombres que usamos cuando nos referimos a la razón de Estado y al realismo político, es necesario repasar cada palabra en el interior de los universos históricos, sociales, jurídicos y mentales que la han producido, la producen y la modifican. Por lo tanto, resulta necesario reconstruir el entramado de las teorías que las sustentan y el orden cronológico y problemático esencial. Dicho de otra manera, la sucesión de los autores, los hechos, las cuestiones que crearon un contexto, los testimonios existentes y posibles de consultar, así como las formas escritas, que se encuentran en la base de la cultura jurídica y política de Occidente, en relación con los *arcana imperii*, para entender mejor su ubicación en el desarrollo de las sociedades democráticas.

I. Formación del orden jurídico y político en Occidente

Es necesario identificar dos momentos esenciales de la historia: el primero se caracteriza por el desarrollo del Estado en sus formas originales, ya sea como monarquía sacra, Estado teocrático, Estado imperial o en su forma, quizá más relevante y destacada, de las ciudades-Estado. La historia jurídica e institucional más antigua prepara la síntesis de la “tradicción griega” que se integra por las aportaciones del imperio egipcio, las monarquías de Mesopotamia y las ciudades-Estado que produjeron sucesivamente indoeuropeos, israelitas, asirios, persas y babilónicos. En este contexto se desarrollan la historia jurídica, filosófica y político-institucional de Grecia antes de la conquista romana, y la historia institucional y jurídica de Roma desde sus orígenes, cerca del año 753 a.C., hasta su declive en Occidente, alrededor del 476 d.C.

Por su parte, el segundo momento inicia con la crisis de los valores e instituciones del Medievo y el nacimiento de la edad moderna, que inicia convencionalmente con la conquista turca de Constantinopla en 1453 y con el descubrimiento de América en 1492. Dicho momento comprende el periodo que inicia en esos años y se prolonga hasta 1789 con la Revolución Francesa. Posteriormente se configurará la Edad Contemporánea, que abarca los siglos XIX y XX. En este periodo una serie de filósofos del derecho, entre ellos Norberto Bobbio, han dedicado gran atención al problema del *poder invisible* y al *criptogobierno en las democracias*.⁹ De aquí que una parte de esta reflexión sobre la

⁹ Sobre todo en sus textos jurídico políticos como: *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; *Diritto e potere*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992; y *Elementi di politica*, Turín, Einaudi Scuola, 1998.

razón de Estado y sobre el realismo político se concentre sobre la obra jurídica y filosófica de este autor.

Es a través del conocimiento de la historia de las instituciones jurídicas, sociales y políticas —así como de los principios y reglas que la acción política ha delineado e incorpora en sí misma— que el derecho ha precisado, propuesto e incluso impuesto a la colectividad con la fuerza de las instituciones. Así se pueden entender la naturaleza y la finalidad eminentemente práctica de las ideas jurídicas y políticas que a lo largo del tiempo han elaborado las distintas civilizaciones. Las fechas y lugares buscan evidenciar los contextos, es decir, los ámbitos geográficos, históricos y sociales que permitieron florecer las más antiguas construcciones estatales.

Tal es el caso de Egipto: donde se desarrolla un modelo de monarquía sacra. Entre 2850 y 2052 a.C. acontece la unificación del alto y bajo Egipto con el resultado de la creación del Antiguo Imperio en la ciudad capital de Menfis, sustentado en firmes convicciones religiosas y mágicas. Fue fundado alrededor del año 3050 a.C. por el primer faraón de Egipto, Menes, en la ribera occidental del Nilo. Durante gran parte de la historia egipcia, Menfis fue el centro económico del reino y capital indiscutible desde la dinastía I a la VIII; adquirió una gran relevancia durante el reinado de Ramsés II y Merenptah.¹⁰ Cuando otras ciudades como Tebas, Pi-Ramsés, Tanis o Sais buscaban ostentar la capitalidad, Menfis seguía siendo denominada la “balanza de las dos tierras”. Se estima que Menfis fue, en su momento, la ciudad más poblada del mundo y tuvo su mayor auge alrededor de 2250 a.C., con más de quinientos mil habitantes.

Institucionalmente Egipto se erigió como una monarquía fundada en creencias sacras. El faraón es el jefe absoluto y el detentador de todos los poderes, considerado un “dios-falcón” que después se convierte en hombre y sucesivamente, en el “hijo del Sol”. La pirámide, que es la tumba de los faraones e indica la profunda fe en un mundo ultra-terrenal y en la práctica del culto a los muertos, constituye un

¹⁰ Tyldesley, Joyce, “Ramesses II”, en *The art of war*, Londres, Quercus, 2008, pp. 28-35.

símbolo mágico por excelencia. El aparato para el ejercicio del poder se encuentra fuertemente burocratizado en un sentido piramidal y se sustenta en símbolos religiosos. Además, controla el “régimen de las aguas” que es esencial para la vida, como sucede con otras monarquías de la región. Es una compleja tecnología que regula las precipitaciones fluviales con el consiguiente control de toda la producción agrícola. Es un ejemplo del despotismo que caracterizó el denominado Estado hidráulico, en el que ciencia y técnica se encuentran estrechamente articuladas con el poder político a través de la organización y el control permanente de quienes desempeñan estas funciones.

En consecuencia, la economía se encuentra rígidamente determinada por el poder político que exige tanto contribuciones como prestaciones obligatorias de trabajo. La ley representa la voluntad del poder que opera exclusivamente el faraón y obedecerla es cumplir con una obligación religiosa indiscutible. En este modelo, el fundamento de las instituciones del poder político es el absolutismo monárquico sobre bases sacras, manifestado en la burocratización de las funciones estatales, en el gran poder de los sacerdotes y en el control total de la vida de los súbditos, tanto en sus aspectos sociales como económicos. Los faraones controlan el poder sobre la sociedad, que se encuentra organizada en castas cerradas conformadas por sacerdotes y guerreros, reforzando este modo la “pirámide burocrática” en todas sus funciones institucionales.

Más tarde, los griegos establecerán contacto con los egipcios principalmente como soldados mercenarios en sus ejércitos. En 525 a.C., Cambises, rey de Persia, conquista Egipto. Posteriormente, entre los años 356 y 323 a.C., Alejandro Magno derrota a los persas y restablece la conquista de Egipto. En el 305 a.C. Tolomeo, que era un general de Alejandro Magno, asume el título de rey de Egipto y funda la dinastía que toma su nombre. El nuevo poder de los Tolomeos dura hasta la conquista romana en el 30 a.C.; a partir de entonces Egipto permanecerá por muchos siglos bajo dominio romano hasta que es conquistado por los árabes en el año 638 d.C. y, posteriormente, por los turcos en el año 1517 de nuestra era.

Otros imperios están representados por los sumerios y su modelo de Estado teocrático. Los sumerios fundan la primera gran civilización en la parte meridional de Mesopotamia cerca del año 3000 a.C., y fueron una población asiática sobre cuyos orígenes se sabe poco.¹¹ La más antigua organización institucional de los sumerios tiene su principal centro en la ciudad-templo de Uruk, que estaba dedicada a los dioses. En la cúspide del poder se encuentra un rey-sacerdote que era el representante de las divinidades en la Tierra. Se tiene así la constitución de un Estado donde el poder político se encuentra sometido totalmente al poder de los dioses y de la casta teocrática. Las actividades humanas y toda la economía se encuentran subordinadas a los deseos del rey-sacerdote cuya palabra es ley y que tiene influencia incluso en otras ciudades-templo del área.¹²

Por su parte, los acadios representan el modelo de Estado-imperio universal. En torno a los años 2350-2105 a.C. se desarrolla esta civilización como un pueblo nómada proveniente del desierto de Arabia y Siria. Originalmente los acadios combaten contra los sumerios, pero posteriormente se desarrolla una coexistencia pacífica entre los dos pueblos, que se expanden notablemente hacia el Mediterráneo. En el modelo de imperio universal el poder es concebido como el “dominio de los cuatro ejes del cielo”, por lo tanto, como un verdadero imperio con dominio universal. El rey se convierte en una figura divinizada y, desde el punto de vista político e institucional, representa una referencia obligada en el ámbito de un aparato centralizado y burocratizado donde la ley nace solamente de la voluntad real.¹³

¹¹ Black, Jeremy, “5000-2500 BCE”, en *The atlas of world history*, London, Penguin, 2005, pp. 22-23.

¹² “Hasta 1947, el código de leyes más antiguo que se hubiera descubierto era el de Hammurabi (...) el código de Hammurabi puede considerarse como el documento jurídico más importante que se posee actualmente sobre la civilización mesopotámica. Pero no es el más antiguo. Otro documento de este tipo, promulgado por el rey Lipit-Ishtar y que fue descubierto en 1947, le gana en más de 150 años de antigüedad (...) se compone de un prólogo, de un epílogo y de un número indeterminable de leyes, de las cuales 37 están conservadas parcial o totalmente”: Noah Kramer, Samuel, “Código de leyes. El primer Moisés”, en *La historia empieza en sumer*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 79-80.

¹³ Albertoni, Ettore, “Accadi. Impero universale”, en *Politica e istituzioni. Lessico*, Milán, Eured, 1996, pp. 9-10.

Entre los años 2050-1950 a.C. surgen las primeras ciudades-Estado como organizaciones políticas autónomas y soberanas. El primer ejemplo de este modelo lo constituye Babilonia, donde el rey Hammurabi unifica toda Mesopotamia. El pueblo de los amorrei tiene la capacidad de reunir y sintetizar conceptual e institucionalmente diferentes visiones del poder que produjeron tanto los sumerios como los acadios. El poder aparece fundado sobre bases religiosas y mágicas, asimilándose el rey a una divinidad. La finalidad principal de las instituciones se dirige a la organización de la vida y el bienestar de los súbditos bajo su dominio. Es así como surge el primer código de la historia, el Código de Hammurabi, creado en el año 1760 a.C., que contiene preceptos muy detallados referidos tanto a las actividades profesionales como a la organización social y al establecimiento de las diversas reglas para aquellos que pertenecen a los distintos grupos sociales que integran a la población.¹⁴

Entre los siglos XVII-XVI a.C. se da la primera gran migración de los pueblos indo-europeos provenientes del Cáucaso, quienes forman el reino de los hititas con características originales. Este es otro modelo de las ciudades-Estado típicas de la época, donde en la cúspide del poder se encuentra un rey elegido por los nobles, asesorado por un colegio de notables con mucha autoridad. La jerarquía es militar y se funda sobre el poder que la nobleza tiene sobre los territorios que les pertenecen.

En este marco aparece una concepción de la organización y del poder que, muchos siglos después, se denominará *feudal* y que se basa sobre una multiplicidad de poderes autónomos que coexisten y actúan dentro de un elástico y débil poder real.¹⁵ Este periodo es importante en términos jurídicos porque en el campo del derecho penal se sustituye la “represalia”, dominante en toda Asia Central, por las instituciones del resarcimiento pecuniario o personal. Por su parte,

¹⁴ Estas leyes, al igual que sucede con casi todos los códigos en la antigüedad, son consideradas de origen divino, como representa la imagen tallada en lo alto de la estela, donde el “Dios Shamash”, el dios de la justicia, entrega las leyes al rey Hammurabi. De hecho, anteriormente la administración de justicia recaía en los sacerdotes, que a partir de Hammurabi pierden ese poder. Por otra parte, conseguía unificar criterios, evitando la excesiva subjetividad de cada juzgador.

¹⁵ Eisenstadt, Samuel N., *The political systems of empires*, New York, The Free Press, 1963.

la religión desempeña un rol importante en el que todas las divinidades son respetadas, tanto las de los hititas como las de otros pueblos. Hacia la mitad del siglo XIV a.C. el poder de los hititas alcanza su máximo esplendor, logrando la transformación de la organización política en un poder burocrático similar al de las monarquías de Egipto y Mesopotamia.¹⁶

La ciudad-Estado de los hititas cae cerca del año 1200 a.C. frente a las invasiones de los “pueblos del mar”, que era como se conocía a los fenicios quienes, a su vez, forman otra ciudad-Estado a lo largo de la costa de lo que hoy se conoce como Líbano. La ciudad-Estado de los fenicios tuvo un carácter marítimo y comercial. Con las ciudades de Sidón y Tiro como centros dominantes durante todo el siglo XII a.C., también el imperio de Asiria retoma la concepción típica de la civilización acadia que quería construir un dominio mundial. Los asirios –un pueblo situado en el suroeste asiático de Mesopotamia, en el valle del río Tigris, entre Armenia y Caldea– desarrollan una visión de la política que se caracteriza por continuas guerras y conquistas, así como por la destrucción física de los enemigos. El poder se encuentra rígidamente concentrado y los territorios conquistados son administrados por lugartenientes militares, quienes los someten a todo tipo de tributos y de prestaciones, donde la ley continúa representada en la voluntad de los dominadores. Nabucodonosor hace renacer el poder de Babilonia en la realidad política que marca el final del imperio asirio alrededor de los años 605-562 a.C., a manos de los caldeos y del pueblo kurdo de los medios. Babilonia, nuevamente, domina el Medio Oriente y destruye Jerusalén.

Otro modelo de ciudad-Estado lo representan los israelitas y sus reinos. En los orígenes de la más antigua historia de los hebreos se encuentra el traslado de Abraham desde Ur –que se piensa fue una ciudad del sur de Mesopotamia en el Golfo Pérsico– hacia Palestina, la emigración a Egipto y el éxodo desde este país hacia Palestina bajo la dirección de Moisés entre 1240-1230 a.C. Los hebreos inician la conquista de Palestina estableciéndose allí, en tanto que la

¹⁶ Ceram, C.W., *El misterio de los hititas*, Barcelona, Orbis, 1985.

organización social israelí se funda, según la Biblia, sobre las doce tribus.¹⁷ Sobre el plano religioso el pueblo de Israel se diferencia radicalmente de cualquier otro pueblo cercano y precedente dado que sostiene su fe en un dios único llamado *Jahweh*.¹⁸ La historia hebrea asume un carácter totalmente religioso que se caracteriza por el concepto de pacto, el cual representa una solemne alianza entre Dios y el pueblo elegido por él, que es Israel. En la organización social hebrea el sacerdocio tiene una gran importancia y el poder político en las situaciones de emergencia es ejercido por los “jueces”.¹⁹ El sumo sacerdote es la más alta autoridad religiosa y moral. En el año 1000 a.C. Jerusalén es conquistada por el rey David, quien funda un verdadero poder institucional estable mediante un reforzamiento de los vínculos entre las tribus. El poder institucional hebreo con el rey Salomón, hijo del rey David, asume las características propias de las monarquías orientales. En el año 961 a.C. es construido el templo de Jerusalén. Después de la muerte de Salomón el poder se divide en dos organismos políticos: el reino de Israel, con Samaria como capital, y el reino de Judea, con Jerusalén como capital.²⁰ En el año 721 a.C. los asirios destruyen Samaria y el reino de Israel deportando a los habitantes a Mesopotamia, mientras que Nabucodonosor, en el año 586 a.C., destruye Jerusalén marcando el final del reino de Judea.

Pocos años después, en el 538 a.C., ocurre la caída de Babilonia a manos de los persas, por lo que los hebreos regresan a Palestina y reconstruyen el templo de Jerusalén. El poder político de los israelitas se mantiene débil y es ejercido siempre en el ámbito de las diferentes dominaciones extranjeras que padecen. En el año 44 a.C. los romanos conquistan nuevas zonas y forman la provincia de Judea sometida al poder de Roma. Con el nacimiento de Jesucristo en Belén comienza una nueva numeración de los años que es convencionalmente

¹⁷ Bacon, Josephine, *The illustrated atlas of jewish civilization. 4000 years of history*, Londres, A Quantum Book, 2009.

¹⁸ “Jahweh” es una palabra que probablemente significa: “Él es”.

¹⁹ Hattstein, Markus, “Dios y su pueblo: la revelación y la alianza”, en *Religiones del mundo*, Colonia, Konemann, 1997, p.56.

²⁰ Reinach, Patricia, “Le origini e i patriarchi”, en *La cultura ebraica*, Turín, Einaudi, 2000, pp. 19-22.

aceptada en la medida en que crece la influencia de las potencias cristianas. En el año 70 d.C. acontece la insurrección hebrea contra los romanos, por lo que el emperador Tito Flavio Vespasiano (9-79 d.C.) inicia la conquista de Jerusalén y termina destruyéndola totalmente. Así inicia la *diáspora*, es decir, la dispersión de los hebreos fuera de Palestina.²¹

Tradición griega: la polis

La historia de Grecia evidencia dos importantes civilizaciones: la isla de Creta y su enorme poder marítimo sobre el Mediterráneo alrededor del siglo XVI a.C., y la ciudad de Micenas y su poder guerrero que dominó gran parte del sur de Grecia en torno al siglo XII a.C. Cerca del año 1000 a.C. empieza el desarrollo, sobre todo en el área de Asia Menor, de una nueva forma de organización política llamada *polis*. Este desarrollo se da como consecuencia directa de la expansión de la colonización griega.

La organización política y social de las ciudades-Estado tenía una característica fundamental: eran gobernadas a través de leyes dictadas por un poder político consolidado y estable. La *polis* griega se entiende como una ciudad autónoma y soberana, cuyo cuadro institucional estaba conformado por una magistratura, o conjunto de magistraturas, un consejo y una asamblea de ciudadanos. Representaba la sociedad perfecta: la ciudad-Estado donde la política aparecía como arte de la convivencia y de la “buena vida” pregonada por Aristóteles. La *polis* incluía a las sociedades menores y no reconocía otra sociedad fuera de sí misma; todo dentro, nada fuera de ella. De forma tal que la “base necesaria para la democracia sería una ciudadanía formada sobre todo por personas no dependientes del empleo por cuenta ajena; al menos eso correspondería bastante bien a la realidad, en la medida en que la conocemos, de la ciudad-Estado ateniense en su periodo democrático, al que se ha calificado de democracia con propiedad privada”.²²

²¹ Reinach, Patricia, “Gli ultimi anni dell’ebraismo biblico”, *op. cit.*, pp. 91-94.

²² Macpherson, C. B. *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1982, p. 23.

Giovanni Sartori caracteriza a esta forma de organización política como “desconfiada y celosa de toda personalidad eminente, voluble en sus reconocimientos y despiadada en sus persecuciones, era una ciudad en la que el ostracismo no constituía una penalidad, sino una precaución”.²³ En la *polis* se crean condiciones de libertad, igualdad y participación en la vida pública por parte de los ciudadanos. Estas condiciones, sin embargo, se referían solamente a los hombres libres. En el plano económico, la esclavitud se encuentra en la base de la vida material y productiva de la sociedad.

En el siglo VIII a.C. Esparta se convierte en la más poderosa de las *polis*, donde el poder político se encuentra minuciosamente organizado en instituciones estables y reguladas por rígidas leyes.²⁴ El poder de Esparta tiene un carácter esencialmente militar, donde los jefes de la ciudad y del ejército representaban a un poder dual; por lo que el sistema político se compone de una “diarquía hereditaria”, apoyada por un consejo de veintiocho ancianos, denominado *gerusia*, y por la asamblea general de los guerreros, llamada *apella* o *ekklesia*, que era, al mismo tiempo, la asamblea del pueblo en las ciudades-Estado dorias, a ella se refieren Herodoto (484-425 a.C.), Tucídides (460-397 a.C.) y Jenofonte (425-355 a.C.). Además, cinco éforos electos anualmente controlaban a los reyes.²⁵

Los éforos representaban a los magistrados, quienes juraban cada mes respaldar a los reyes, mientras que éstos, a su vez, se comprometían a respetar las leyes. Los éforos también contribuían a proporcionar un equilibrio entre los dos reyes de Esparta, que raramente cooperaban el uno con el otro. Por estas razones Platón los llamó “tiranos que regían a Esparta como déspotas”, mientras que los reyes eran generales agraciados pero sin poder real.²⁶ Las atribuciones de los éforos aumentaron progresivamente, hasta acumular los poderes legislativo, judicial y ejecutivo. Entre sus funciones estaban presidir las reuniones

²³ Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, México, Taurus, 2006, p. 210.

²⁴ Held, David, *Modelos de democracia*, op. cit., p.27.

²⁵ Sabine, George, “La ciudad-Estado”, en *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 31-36.

²⁶ Platón, *La República*, México, Grupo Editorial Tomo, 2002.

del consejo oligárquico de los ancianos y de la asamblea. También estaban a cargo de los juicios civiles, que ejercían según el derecho consuetudinario, ya que no había leyes escritas. De la misma manera, controlaban la recaudación de impuestos y el calendario; dirigían la política exterior y el entrenamiento militar de los jóvenes. Los éforos decretaban las levas, y dos de ellos acompañaban al ejército cuando entraba en batalla, con la atribución de poder arrestar y mandar a prisión a los reyes si no se comportaban de modo ejemplar durante la guerra.

A mediados del siglo VII a.C. se produce un movimiento migratorio de los griegos a lo largo del Mediterráneo hacia el Mar Negro y la parte meridional de Italia, denominada Magna Grecia y Sicilia. De esta manera se multiplican las ciudades-Estado. En el plano jurídico llega a su fin la venganza privada e inicia la recolección codificada de las leyes desarrollando diversas concepciones institucionales sobre el poder político.

Un importante jurista espartano fue Licurgo, quien vivió entre los años 700-630 a.C., y que desde su posición de legislador estableció la reforma militar de la sociedad espartana de acuerdo con el Oráculo de Delfos.²⁷ Todas las leyes y la constitución de Esparta se atribuyen a Licurgo, quien según la tradición fue un representante de la stirpe real.

Por su parte, Herodoto, Jenofonte y Plutarco en el siglo IV a.C. señalan que el compromiso de Licurgo con las leyes era tal que tras hacer jurar a los espartanos que las acatarían hasta su regreso a la ciudad se quitó la vida fuera de ella para asegurar la aplicación perpetua de las leyes. Los principios sobre los que se fundan las reformas que se le atribuyen fueron: la subordinación de todos los intereses privados al bienestar público, la imposición de una estructura social modelada sobre la vida militar, en la que la educación de los jóvenes estaba encomendada al Estado; y la obligación de sobriedad en la vida privada. Se le atribuye el pensamiento de que lo importante de las leyes no es que sean buenas o malas, sino que sean coherentes ya que solo así servirán a su propósito.

²⁷ El Oráculo de Delfos llegó a ser el centro religioso del mundo helénico. Era un recinto sagrado en honor del dios Apolo situado en Grecia en lo que fue la antigua Ciudad de Delfos.

En la segunda mitad del siglo VI a.C. Atenas se desarrolla como una ciudad-Estado.²⁸ La elección anual del jefe de la *polis* representa un cambio fundamental ya que, por primera vez en la historia, se sustituye el poder del rey por el de la Asamblea, y por lo tanto, de la monarquía con sus características aristocráticas del poder. Diversos juristas de la antigua Grecia fueron muy notables, como Apolodoro, quien colaboró en la redacción del Código Teodosiano, y Leptino, quien se hizo célebre por una ley que tendía a abolir las exenciones onerosas de las magistraturas.

Un jurisconsulto de gran renombre fue Dracón de Tesalia, quien en el siglo VII a.C. organiza la recopilación de todas las leyes, distinguidas por su severidad. De aquí, la denominación de “leyes draconianas”. El código era muy riguroso ya que contemplaba penas muy severas aún para infracciones menores, sin embargo, y pese a la duradera asociación con su nombre, Dracón fue autor solo de una muy pequeña parte de las normas, centrándose en el derecho común y en las penas contra el homicidio como una forma de terminar con las venganzas familiares. Dracón, en cuanto legislador de Atenas, ocupó el cargo de “arconte epónimo” y desde esa posición intentó quitarle a los nobles la facultad de juzgar arbitrariamente.

Una legislación para todos representaba el primer paso hacia un gobierno democrático. Sus leyes fueron suavizadas por Solón, quien además, durante el periodo 638-558 a.C., otorgó la ciudadanía a las clases bajas. Solón también es considerado un poeta, un reformador y un legislador, y representa a uno de los “Siete Sabios de Grecia”. Gobernó en una época de graves conflictos sociales producto de una extrema concentración de la riqueza y del poder político en manos de la nobleza. Su *Constitución*, promulgada en 594 a.C., implicó una gran cantidad de reformas dirigidas a aliviar la situación del campesinado, que se encontraba asediado por la pobreza, por las deudas que en ocasiones conducían a su esclavización y por un régimen señorial que lo ataba a las tierras de su señor o lo conducía a la miseria. En particular, se distinguen las reformas institucionales y el nuevo sistema censitario creado con el objeto de abolir la distribución de los derechos

²⁸ Finley, Moses, *El nacimiento de la política*, México, Grijalbo, 1990.

políticos basada en el linaje del individuo y de, en su lugar, constituir una “timocracia” en la que los únicos que participan en la toma de decisiones son los ciudadanos que poseen un determinado capital o un cierto tipo de propiedades y donde el honor es uno de los fundamentos del régimen político.²⁹

El término “timocracia” deriva de las palabras griegas: *timé*, que significa honor, y *krátia*, que significa gobierno. Como resultado los estratos medios obtuvieron una mayor cuota de poder político y, por lo tanto, los ciudadanos aparecen divididos en clases de acuerdo con su rédito. La timocracia confiere gradualmente el poder político a los ciudadanos de acuerdo con su grado de riqueza, mientras que el aerópago representa la asamblea de los aristócratas que se equilibra con el “Consejo de los Cuatrocientos” que tiene un carácter más popular, representando una forma de equilibrio de poderes. Más tarde, en el año 561 a.C., ocurre un regreso a la tiranía con Pisístrato, cuando esta organización política se instaura en Atenas y se expande a otras ciudades-Estado del istmo de Corinto en el Peloponeso. La tiranía tenía un relevante carácter estatal donde el poder era ejercido por una persona de origen aristocrático que se presentaba como “defensor del pueblo bajo” contra los ricos y los poderosos.³⁰

Sucesivas reformas políticas en Atenas, impulsadas por Clistene —que para ese momento, el 508 a.C., se había convertido en la *polis* que dominaba toda Grecia Central—, rechazan la tiranía. Las instituciones de Atenas se reorganizan en diez tribus territoriales que sustituyen a las precedentes comunidades familiares. Cada tribu comprende circunscripciones territoriales llamadas *demi*.³¹ El “Consejo de los Cuatrocientos” se amplía a quinientos y con el concepto del ostracismo se prevé el exilio de la ciudad de quienes quisieran instaurar la tiranía. El exilio no implica, sin embargo, la pérdida de los bienes o el deshonor.

²⁹ Greblo, Edoardo, “La democracia clásica: Atenas” en *Democracia. Léxico de la política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, pp. 20-24.

³⁰ García Gual, Carlos, “La Grecia antigua”, en Vallespín, Fernando, *Historia de la teoría política*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 53-61.

³¹ La palabra democracia deriva precisamente de: *demos*, pueblo, y *kratos*, gobierno, y se traduce en el poder de los *demos*, es decir, del pueblo territorialmente organizado.

Con el paso del tiempo se realizan diferentes invasiones de Persia contra Grecia hasta que en el año 479 a.C. se da una victoria definitiva de los griegos sobre los persas en Platea y, sucesivamente, un triunfo naval en Mícala cerca de Turquía. De esta forma termina, y en modo definitivo, la dominación persa sobre el mar Jónico en la parte central de la Península de Anatolia, en Asia Menor, siendo así salvada y conservada la libertad de Grecia. La *Elláda*, en Grecia Central, se convierte en la patria común de los griegos y el ordenamiento democrático de Atenas, potencia vencedora de los persas, además de ser fuente de participación y de éxito militar, favorece el comercio, los intercambios culturales y la expansión de las colonizaciones. Un hecho muy importante, con consecuencias directas sobre la nueva forma de gobierno democrático, acontece en Atenas en la primera mitad del siglo V a.C., cuando una reforma constitucional en la ciudad-Estado de Atenas establece la transferencia total de los poderes políticos a la universalidad de los ciudadanos agrupados en asambleas. Se establece así el modelo histórico de una completa democratización, entendida fundamentalmente como *gobierno popular*.

Pericles (495-429 a.C.) se convierte en el político más eminente de Atenas marcando la vida de la ciudad, y con él, esta se convierte en el centro político e intelectual de Grecia.³² Este importante e influyente político fue el principal estratega de Grecia, un gran dirigente —llamado *El Olímpico* por su imponente voz y por sus excepcionales dotes de orador— y tuvo tanta influencia que Tucídides (460-396 a.C.), lo llamó el “primer ciudadano de Atenas”.³³

³² Musti, Domenico, *Demokratía. Orígenes de una idea*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 33.

³³ Al respecto, destaca la oración fúnebre de Pericles en torno a la democracia —su famoso “epitafio” en honor de los atenienses caídos en el primer año de la guerra del peloponeso (431-430)— cuando define las características básicas de esta nueva forma de gobierno: “nuestra política no copia las leyes de los países vecinos, sino que somos la imagen que otros imitan. Se llama democracia porque no solo unos pocos sino unos muchos pueden gobernar. Si observamos las leyes, aportan justicia por igual a todos en sus disputas privadas; por el nivel social, el avance en la vida pública depende de la reputación y de la capacidad, no estando permitido que las consideraciones de clase interfieran con el mérito. Tampoco la pobreza interfiere, puesto que si un hombre puede servir al Estado, no se le rechaza por la oscuridad de su condición”. Cfr. Greblo, Edoardo, “El manifiesto de la democracia periclea. El epitafio”, en *Democracia. Léxico de la política*, op. cit., pp. 27-28.

Por su parte Isócrates (436-338 a.C.) –gran orador y rector ateniense– afirma y motiva, por primera vez, el valor determinante de la comunicación para la democracia a través del discurso, el diálogo y la palabra en la formación y desarrollo de las sociedades humanas. Se considera que con la muerte de Pericles en el año 429 a.C. da inicio la decadencia política de Atenas.

La *Guerra del Peloponeso* entre Esparta y Atenas que estalló por razones esencialmente comerciales termina en el año 421 con la “Paz de Nícea” entre ambas ciudades-Estado, dicho acuerdo establece un retorno a la situación territorial original. Sucesivamente, Atenas vive un esplendor intelectual y político: se desarrolla la investigación filosófica de los *sofistas* o los sabios. Ellos representan un profundo cambio en la cultura griega y se constituyen como intelectuales profesionales en el sentido moderno de la palabra. Se consideran a sí mismos cultivadores del conocimiento y ponen su saber a disposición de la ciudad de Atenas y de sus gobernantes. No asumen posiciones de poder, son itinerantes y por primera vez en la experiencia griega ofrecen sus enseñanzas a quien desee recibirlos. Los sofistas tienen un carácter enciclopédico y contribuyen en modo determinante al desarrollo de la cultura política griega como conocimiento necesario para gobernar la *polis* y de la retórica como arte de la palabra y de la persuasión. Con los sofistas, que afirman que “el hombre es la medida de todas las cosas”, se acentúan los derechos de los individuos. Sócrates (470-399 a.C.) se opone a la cultura de los sofistas y rechaza la política como discurso y considera necesario fundarla no sobre el arte de la persuasión, es decir, de la retórica, sino sobre el conocimiento crítico y sobre la virtud.

En el año de 146 a.C., Grecia es conquistada por Roma y se convierte en su provincia bajo el nombre de Acaia.³⁴ En el libro I de sus *Leyes*, Platón (428-347 a.C.), critica duramente y rechaza el ideal político de Esparta. Platón encuentra en el tipo dorio mucho de admirarse, en contraste con la vida relajada y libertaria de la democracia ateniense, critica además la devoción excesiva de los ciudadanos al

³⁴ Bertolini, Francisco, “Pueblos primitivos de Italia”, en *Historia de Roma*, Madrid, Edimat, 1999, pp. 15-23.

entrenamiento militar: “porque ni el valor es la virtud máxima y única, ni la victoria en las guerras es el objetivo final de la convivencia política. No es la guerra, sino a una vida feliz en armonía y paz a lo que debe orientarse la educación cívica”.³⁵

Tradición romana: la república

Si se parte de la legendaria fundación de Roma en el año 753 a.C., se debe registrar como dato general que en Occidente ha existido una continuidad duradera de las instituciones romanas, sin embargo, el final de dichas instituciones en el 476 d.C. no significó la extinción de la cultura jurídica que Roma había generado.³⁶ Incluso sin la existencia del fundamento de poder político y de organización burocrática y militar que caracterizó a este gran imperio, el derecho romano continuó en Europa, e incluso fuera de ella, como derecho vigente y activo. Por lo tanto, resalta que la cultura institucional y jurídica romana ha revestido en todo el mundo. En el Estado-ciudad monárquico y gentilicio, es decir, constituido por la gente y las familias que han fundado la ciudad, aparecen ya desarrollados desde el punto de vista jurídico: el derecho civil, la *consuetudine* (o las costumbres), la ley y la jurisprudencia.³⁷

De manera social y política el Estado-ciudad se encuentra claramente dividido entre los ordenamientos jurídicos de los patricios y los plebeyos. En el 510 a.C., es derrocado el último rey —Tarquinio el Soberbio— como expresión de la influencia política etrusca sobre Roma, e inicia la organización de la república como *res-publica*, es decir, como cosa pública y bienestar de todos.³⁸ Con la fundación de la república inicia una nueva fase en la vida del Estado caracterizada, sobre todo, por la “electividad” de las magistraturas políticas:

³⁵ García Gual, Carlos, “Justicia y ley en la ciudad. La Grecia antigua”, en Vallespín, Fernando, *Historia de la teoría política*, op. cit., p. 69.

³⁶ Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica de occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 281-282.

³⁷ Margadant, Guillermo, *Derecho romano*, México, Esfinge, 2006, p. 45.

³⁸ Morineau Iduarte, Marta, et. ál., “Periodos de la historia del derecho romano”, en *Derecho romano*, México, Oxford University Press, 2007, pp. 26-29.

cónsules, pretores, censores, jefes políticos y judiciales. En la república se desarrolla constantemente una dura lucha civil entre patricios y plebeyos. Con la secesión de los plebeyos que dejan la ciudad, surgen en el 503 a.C. los famosos *apólogos* del cónsul Agrippa Menenio Lanato, que son discursos dirigidos a enseñar haciendo hablar a los animales o a las cosas inanimadas, orientados a interpretar la *civitas* o la ciudad, como un organismo viviente, similar en todo a las personas, quienes deben realizar en su interior una estrecha coordinación entre todos los órganos y todas sus funciones. Estos discursos desean interpretar un ideal de equilibrio social y político que debe mantenerse al interior del Estado-ciudad mediante reglas precisas de convivencia. Las originales “reglas ciudadanas” y su práctica cotidiana son recogidas en la primera codificación denominada *Leyes de las Doce Tablas*.³⁹ Se trata de normas escritas, y exhibidas públicamente, para que se conozcan y acerquen los derechos de la plebe a los derechos de los patricios. Mientras Roma se expande, los plebeyos asumen una creciente importancia en la organización militar, que es el motor de dicha expansión. En el año 445 a.C. es reconocido legalmente el derecho de matrimonio –*connubio*– entre patricios y plebeyos. De igual forma, en el año 367 a.C., es aceptado que a la suprema magistratura del Estado-ciudad –el consulado– accedan también los plebeyos gracias a la *Lex Licinia-Sexta*. Roma inicia una política exterior dirigida a federar bajo su dominio a otros estados-ciudad con acuerdos bilaterales denominados *foedera*, es decir, pactos. La *Lex Hortensia* pone fin al Estado gentilicio en su forma republicana y consular y cierra el primer periodo de la historia romana, dando vida a la formación del Estado patricio-plebeyo.⁴⁰

En el año 268 a.C., Roma logra unificar a Italia bajo su guía, organizando la Confederación Itálica.⁴¹ La ley reconoce como verdaderos

³⁹ Bertolini, Francisco, “El Imperio republicano”, en *Historia de Roma*, op. cit., p. 420.

⁴⁰ Veyne, Paul, “El Imperio Romano”, en Duby, Georges ed., *Historia de la vida privada. Imperio romano y antigüedad tardía*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 61-79.

⁴¹ “Desde la hora de su nacimiento hasta el siglo III, Roma es una ciudad-Estado, una “civitas”, es decir, según el concepto clásico, un agrupamiento de hombres libres, establecidos sobre un pequeño territorio, todos ellos dispuestos a defenderlo contra cualquier injerencia extraña y conjuntamente partícipes de las decisiones que importan al interés común”: Cfr. Iglesias, Juan, *Derecho romano*, Madrid, Ariel, 2001, pp. 11-12.

romanos, o sea como ciudadanos de pleno derecho, con todas las ventajas y obligaciones que esto implica, tanto a quienes residen en la ciudad como a los que viven en los municipios –que son ciudades preexistentes a la conquista romana– y se les reconoce plena ciudadanía. Se define así un sistema de asentamientos territoriales romanos incluso fuera de la ciudad. Muy diversa es la posición de quienes no son considerados “verdaderos romanos”. De esta manera, Roma organiza legalmente las posiciones de los ciudadanos, tanto de quienes no se les reconoce el derecho de sufragio, como de los “socios latinos” y de los “federados”. Sus alianzas se fundan sobre el reconocimiento de la supremacía romana y sobre la ayuda militar que otorgan cuando se necesita. Expandiéndose por toda Italia Meridional, Roma entra rápidamente en conflicto con el poder que hasta ese momento era hegemónico en el Mediterráneo de Cartago. De esta forma, inician las “guerras púnicas” entre los años 264-146 a.C., las cuales fueron una sucesión de tres guerras que reciben su nombre de púnico que era como los romanos llamaban a los cartagineses y a sus ancestros fenicios. El conflicto se debió en gran medida a la anexión por parte de Roma de la Magna Grecia por el dominio del Mediterráneo Occidental. Las guerras púnicas concluyen con la destrucción final de Cartago. En el intervalo entre la segunda y la tercera guerras púnicas, continúa la expansión romana en forma demoledora en distintas direcciones por lo que se conoce como *Roma Caput Mundi*.⁴² Esta dominación se expande a Macedonia, Siria, Grecia y África, por lo que Roma se ve obligada a organizar una más eficaz administración de las provincias conquistadas.

El Estado-ciudad que se expande en diferentes direcciones se convierte cada vez más en romano-italico y tiende a incorporar a la multiplicidad de sistemas jurídicos e institucionales que existen bajo su dominio. Para la administración de sus provincias Roma procede en forma empírica, caso por caso. Son respetadas las características particulares de cada territorio por cuanto concierne a la religión, la lengua y las leyes locales.

⁴² Monteilhet, Hubert, *Neropólis*, Barcelona, Tusquets, 1987.

El poder romano asume en las provincias un carácter sustancialmente monárquico fundado en los poderes que poseía el *pretor*, es decir, el magistrado romano cuya jerarquía se alineaba inmediatamente por debajo del cónsul.⁴³ Su función principal era la de administrar justicia en la *fase in iure*, conceder interdictos y restituciones *in integrum*, y otras funciones judiciales. Desde la creación en el año 241 a.C., solo existió un pretor en Roma, después se creó otro para proteger a los peregrinos y su número fue creciendo a la par que Roma iba conquistando nuevos territorios. Los pretores estaban investidos de *imperium* e *ius auspicio- rum maius*. En las provincias el pretor representaba al imperio romano y se constituye en un factor de orden y de racionalización normativa e institucional.

En el plano cultural y espiritual Roma recibe fuertes influencias intelectuales de Grecia y de los reinos helenísticos sometidos. También es influenciada por los hábitos y costumbres religiosas que provienen de Oriente. El ejército se convierte cada vez más en una institución permanente y fuerte, y en un factor político esencial. Durante el año 90 a.C. los “itálicos” inician la guerra contra Roma porque aún y cuando habían apoyado el esfuerzo de las conquistas romanas no habían obtenido beneficios tangibles. De esta forma, promueven y obtienen la extensión de la ciudadanía romana. Entre los años 73-71 a.C., se desarrolla la guerra de los esclavos guiados por Espartaco, que es reprimida por los cónsules Crasso y Pompeyo. Sin embargo, la guerra evidencia la enorme entidad numérica de los esclavos y las graves consecuencias que sus revueltas tienen sobre la economía romana.⁴⁴

Durante los años sucesivos se desarrolla una disputa continua por el poder que concluye con el asesinato de César el 15 de marzo del año 44 a.C. quien busca establecer la “dictadura vitalicia”. Un año después muere el jurista Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.), quien en sus obras mayores, *De re publica*, *De legibus* y *De officiis*, delinea en la cultura romana la experiencia filosófica griega para establecer así un

⁴³ Nicolet, Claude, “El ciudadano y el político”, en *El hombre romano*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 31-68.

⁴⁴ Rosen, Klaus, “La repubblica romana”, en *Il pensiero politico dell'antichità*, Bolonia, Il Mulino, 1999, pp. 139-150.

estrecho vínculo entre la teoría jurídico-política, la especulación teórico-filosófica y la práctica institucional y política.⁴⁵

En el año 43 a.C. se desarrolla un triunvirato entre Octaviano, Marco Antonio y Marco Emilio Lépido. Esta magistratura extraordinaria tiene un carácter constitucional. Los triunviratos, gracias a la *Lex Titia*, tienen una duración quinquenal y poderes ilimitados.⁴⁶ Se trata de una magistratura que tiene un fundamento legal y un carácter extraordinario, sin embargo, inicia una guerra entre Marco Antonio y Octaviano. En esta situación Marco Antonio contrae nupcias con Cleopatra VII, reina de Egipto, y busca constituir, partiendo de Egipto, una nueva monarquía absoluta. Octaviano defiende los derechos y las instituciones de Roma y derrota a Marco Antonio en el año 31 a.C., en la batalla naval de Anzio. Egipto se convierte en provincia romana, concluyendo así con la guerra civil y convirtiéndose Octaviano, en los hechos, en regidor de todo el inmenso imperio romano. Se inaugura la *pax augusta* y se refunda la constitución republicana dando vida al principado. A Octaviano le es conferido el título de *Augusto*, lo que significa que le es otorgada una autoridad constitucional y legal para el cuidado y la tutela de la república. Octaviano es el emperador y supremo jefe militar. En el año 12 a.C., es nombrado *pontifex maximus* y, desde entonces, el emperador se convierte también en el supremo jefe religioso, desarrollando una profunda acción moralizadora e institucional y buscando restaurar las antiguas costumbres y las tradiciones religiosas. Durante el año 9 a.C., después de su muerte, es introducido el culto y la divinización de Octaviano. En el año 81 d.C. el emperador Tito Flavio Domiziano desea orientar el “principado” hacia formas despóticas aún declarando su fidelidad a la tradición romana. Es abolido el principado en su forma hereditaria y se establece el criterio de la “sucesión por adopción”, de esta manera se refunda sobre el *principio de la cooptación*, es decir la elección de hombres eminentes por el poder cuya preparación e investidura deriva del poder mismo. A causa de las luchas por la sucesión imperial el ejército se convierte en el árbitro

⁴⁵ Cicerón, *Sobre la República. Sobre las leyes*, Madrid, Tecnos, 1986.

⁴⁶ Guarino, Antonio, *Dizionario giuridico romano*, Nápoles, Simoni Edizioni, 2006, p. 314.

de las instituciones. Las principales características de la reorganización giran en torno a la transformación del principado en una monarquía militar en cuanto el ejército es la institución que sostiene al poder imperial. Además se plantea la reorganización de la administración sobre la base de criterios burocráticos, la reducción de la influencia del senado y la obligatoriedad por ley del culto imperial.

En el año 212 d.C. acontece un hecho sin precedentes cuando se promulga la *Constitutio Antoniniana* que confiere la ciudadanía romana a todos los habitantes del imperio que no tuvieran la condición de esclavos. A partir de este momento, “la ciudadanía se podía adquirir por nacimiento, disposición de la ley y concesión del poder público”.⁴⁷ Pocos años después, entre el 226-284 d.C., aparece un periodo de decadencia y anarquía militar. El poder imperial se debilita y los ejércitos provinciales dominan a través de los nombramientos y el derribamiento de los emperadores. El Estado-ciudad comienza su declive.⁴⁸

En el año 250 d.C., inicia la primera persecución de los cristianos a manos del emperador Decio, quien intenta reforzar el principado a través del culto imperial y la religión de Estado. La reorganización política que se empieza a dar con el emperador Galio Valerio Diocleziano entre los años 284-305 d.C., se encuentra dividida entre dos Augustos, uno con residencia en Milán y con el control sobre el área occidental; y el otro con residencia en Nicomedia y con el control del área oriental. A cada Augusto le es acompañado un César como colaborador y como presunto heredero. La administración militar y la civil son completamente reorganizadas con el objetivo de reducir el poder de los gobernadores provinciales y reforzar el poder imperial.⁴⁹ Junto con un enorme reforzamiento de los poderes estatales se registra el final de las libertades civiles y políticas de los ciudadanos.

En el año 316 d.C. muere Diocleziano e inicia una nueva guerra civil que se prolonga hasta el año 324 cuando el emperador Constantino, denominado “el grande”, hijo de Helena y del emperador

⁴⁷ Iglesias, Juan, “Status civitatis”, en *Derecho romano*, op. cit., pp. 88-89.

⁴⁸ Bertolini, Francisco, “El Imperio colegiado”, en *Historia de Roma*, op. cit., pp. 597-660.

⁴⁹ Cerami, Pietro, “La crisi della libera res publica”, en Patricio, Javier, *Poder político y derecho en la Roma clásica*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 11-21.

Costanzo Cloro, triunfa definitivamente sobre todos sus adversarios y es proclamado emperador único.

Constantino consagró su capital, Constantinopla, donde transfirió a la clase política dirigente y a toda la población romana a ella vinculada, y que se convirtió desde entonces en la sede permanente y bien defendida del poder imperial. Aún sin ser cristiano, ya que fue bautizado posteriormente en su lecho de muerte, Constantino hizo cesar la persecución de los cristianos a partir del año 313 con el *Edicto de Tolerancia*, que promulga en Milán, y preside en 325 el “Primer Concilio de Nicea”, donde el emperador refuerza la unidad de la Iglesia cristiana.⁵⁰ Es así reconocido, por primera vez y de manera oficial, el rol espiritual e innovador de la religión cristiana, que desde entonces se vincula estrechamente con el poder político. Inicia así el *cesaropapismo*, es decir, la teoría y la praxis jurídico-política que reconoce al monarca derechos y poderes al interior de la Iglesia.⁵¹

Este fenómeno es típico del imperio oriental romano y griego, y lo será después del imperio ruso, heredero de Bizancio. Los intentos de restauración de los cultos antiguos no tendrán ningún resultado y con el emperador Teodosio I inicia el periodo de los emperadores cristianos, ya que en el año 391 el cristianismo es declarado religión oficial del Estado, en tanto que todos los otros cultos religiosos son prohibidos.

Tradición medieval: la soberanía

Con la obra *Civitas Dei* de San Agustín (354-430), obispo de Hipona, comienza una de las más grandes reflexiones políticas del pensamiento cristiano. Esta obra constituye la primera exposición orgánica y argumentada de la relación entre el orden espiritual y el orden temporal, así como sobre los fundamentos del poder político, o de la *Civitas Terrena* y sobre su distinción respecto de la *ciudad de Dios*.⁵² Inicia así,

⁵⁰ Sordi, Marta, “La inflexión de Constantino”, en *Los cristianos y el imperio romano*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1988, pp. 129-138.

⁵¹ Mertens, Dieter, “Medievo latino”, en *Il pensiero político medievale*, Bolonia, Il Mulino, 1999, pp. 33-40.

⁵² Barcala Muñoz, Andrés, “La edad media”, en *Historia de la teoría política*, op. cit., pp. 217-324.

con base en la subdivisión convencional de los periodos históricos, la “Edad del Medio”, es decir, el Medioevo. Aún así, el emperador de Oriente, Justiniano I, intenta reconquistar Italia con el objetivo de reconstruir la unidad imperial.⁵³

La invasión de Italia en el año 568 por parte del pueblo germánico de los longobardos marca la ruptura definitiva entre Occidente y Oriente. En este contexto se debe reconocer el gran mérito de Justiniano I fue coordinar y compilar todo el derecho romano en el *Corpus Juris* que constituye, desde entonces, la base común de la cultura jurídica universal.⁵⁴

La fecha del 476 d.C., indica solo convencionalmente el final del imperio romano en Occidente, con la caída del último emperador, Rómulo Augústolo, por parte del bárbaro *Odoacro*, rey de una coalición de tribus germánicas de hérulos y rugios. La denominada edad romano-barbárica se prolongó hasta el siglo XI d.C., cuando inicia históricamente la formación del mundo feudal, aunque se suele definir el periodo de esta etapa histórica entre los siglos del VIII al XII.⁵⁵ Durante este lapso la historia del Medioevo se desarrolla en un contexto temporal marcado, sobre todo, por la decadencia de la organización del mundo greco-latino y por las grandes migraciones de bárbaros que sacudieron y cambiaron radicalmente a los territorios que habían sido ya, anteriormente, parte de la influencia y el dominio romano. Durante todo el Medioevo, el área itálica fue considerada estratégica desde diferentes puntos de vista, y con un rol de notable importancia. Frente a la indudable caída de la memoria histórica y cultural representada por una serie de dramáticos sucesos de guerra e inestabilidad provocados por la lucha entre los pueblos longobardos de raíz germánica en contra del área bizantina oriental a lo largo de varios siglos. En estos eventos tan dramáticos como radicales, poco a poco, se va imponiendo el rol moderador y civilizador ejercido por la Iglesia católica que para este momento domina a Roma.⁵⁶

⁵³ Procacci, Giuliano, “Intorno all’anno mille”, en *Storia degli italiani*, Roma, Laterza, 1987, pp. 24-28.

⁵⁴ Ortolán, Joseph Louis, *Instituciones de justiniano*, Buenos Aires, Heliasta, 2005.

⁵⁵ Miethke, Jürgen, *Las ideas políticas en la edad media*, Buenos Aires, Biblos, 1993.

⁵⁶ Schneemelcher, Wilhelm, *Il cristianesimo delle origini*, Bolonia, Il Mulino, 1987.

Esto se traduce en una auténtica iniciativa política siempre más determinada por parte del papado que fue capaz, con un pontífice de estirpe romana, como Gregorio II en el año 731, de orientar a Liutprando, rey de los longobardos, que ya se había convertido al cristianismo-catolicismo en contra del emperador “hereje” León III Isaurico, y contemporáneamente evita que el mismo Liutprando intentara conquistar la “sacra ciudad de Roma”.⁵⁷ Se delineó así una compleja realidad vinculada con la civilización del pasado, con su lengua y cultura. De acuerdo con la interpretación clásica realizada por dos importantes historiadores ingleses, Robert y Alexander Carlyle, en *El pensamiento político medieval*, escrito entre los años 1903-1936, existe una línea de continuidad entre el pensamiento político antiguo y el medieval.⁵⁸ Con base en tal convencimiento ambos historiadores dedujeron que la especulación política sucesiva, y por lo tanto, más moderna, descendía de un lento aunque no lineal proceso de desarrollo de las ideas político-institucionales del mundo antiguo. Entró en crisis la tesis dominante, hasta ese momento, de que el Medioevo significaba fundamentalmente la anulación de la herencia filosófico-política del pasado.⁵⁹ De esta manera se desarrolló un proceso estable de progresiva cristianización de los pueblos germánicos dominantes y su posterior inserción moralmente subordinada al ámbito de los valores de la Iglesia romana y de su voluntad de dominación, teorizada por destacados teólogos como el ya mencionado San Agustín de Hipona y posteriormente Santo Tomás de Aquino (1224-1274).

En la sociedad medieval, la jerarquía eclesiástica ocupó un papel preponderante debido a que la Iglesia se encargó de llenar el vacío de poder y de cultura que se produjo en Europa tras la caída del imperio romano de Occidente en el año 476 bajo la dominación de los pueblos germanos. Este importante papel de la jerarquía eclesiástica se tradujo en la práctica en el otorgamiento a las autoridades religiosas de responsabilidades propias de los señores feudales. Ante esta

⁵⁷ Merlo, Grado Giovanni, *Eretici ed eresie medievali*, Bolonia, Il Mulino, 1989.

⁵⁸ Carlyle, Robert N., et. ál., *Il pensiero político medievale*, 5 vols., Roma, Laterza, 1956.

⁵⁹ Pernould, Régine, “El mundo en el año 1098”, en *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XIII*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 13-19.

situación los dignatarios eclesiásticos, al ser al mismo tiempo señores feudales, se encontraban sometidos al emperador por vínculos de fidelidad propios de su función temporal. Los obispos de Roma reivindicaron la independencia del papado, liberándolo de la tutela de los emperadores, surgiendo con fuerza, por otra parte, la necesidad de llevar a cabo una importante reforma en la Iglesia.⁶⁰

Esta transformación la impulsó principalmente el papa Gregorio VII, pontífice de 1073 a 1085, y fue conocida como la *reforma gregoriana*. La reforma de la Iglesia reforzaba la consideración del papa como cabeza de la cristiandad sobre la base de la superioridad del *poder espiritual* sobre el poder temporal y que daría lugar a la “teoría de las dos espadas”.

Es importante destacar en el programa reformista de Gregorio VII, la reivindicación por parte del papado de la potestad para nombrar dignatarios eclesiásticos frente a las injerencias del poder civil. Esta reivindicación dio lugar a la famosa *querella de las investiduras*, la cual dificultó extraordinariamente las relaciones entre el papado y el poder civil. Finalizando esta querella con el Concordato de Worms de 1122,⁶¹ el emperador renuncia a su potestad para nombrar cargos eclesiásticos a favor de la autoridad de la Iglesia.

El hundimiento del imperio romano de Occidente en el año 476, dio lugar a la puesta en práctica de dos maneras diferentes de concebir las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual. En el imperio romano de Oriente permaneció en vigor el *cesaropapismo* mientras que en el de Occidente el difícil equilibrio que proponía el “dualismo gelasiano” se descompuso a favor de la Iglesia al establecerse el sistema hierocrático, el cual alcanzó su plenitud entre los siglos XII y XIII. La *República Cristiana* y el *Agustinismo Político* se pudieron desarrollar en el contexto de esta situación histórica que cada vez más

⁶⁰ Roche Arnas, Pedro, et. ál., *El pensamiento político en la edad media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010.

⁶¹ El Concordato de Worms fue un acuerdo político entre el emperador alemán Enrique V y el papa Calixto II, firmado en el año 1122 y supuso el final de la “querella de las investiduras”. Por este acuerdo, Enrique V admitía la libre elección y consagración del papa elegido canónicamente. Se comprometía, igualmente, a restituir a la Iglesia de Roma los bienes que le habían sido arrebatados en tiempos de la discordia y a ayudar al Papa cuando fuera requerido para ello. A cambio, Calixto II concedía al emperador Enrique V, que estuviera presente en las elecciones que se celebraran en los obispos del reino alemán para vigilar la limpieza del proceso.

formó y consolidó la idea de la *Respublica Romanorum*, la cual no definía una estructura política e institucional existente, sino que más bien realizaba una síntesis entre la “idea imperial, universal y romana”, expresada por la Iglesia.

La *Respublica Romanorum* se convirtió, de esta manera, en un sinónimo de *Respublica Christiana*, al tiempo que afirmó una nueva concepción del poder capaz de superar la dimensión de la fuerza bruta y del puro dominio para dar vida a un nuevo poder fundado en un valor moral de dimensiones generales. Junto al peso del “universalismo moral y espiritual católico” que se orientaba a expresar una propia concepción dominante referida al género humano y sus destinos, y al mismo tiempo, proyectando el “universalismo político y unificador” de Roma. Así, se desarrolla de manera progresiva, sobre todo en Italia, un poder real de tipo político e institucional y, contemporáneamente, territorial y burocrático de la Iglesia católica, sobre todo bajo el mandato del papa Lotario dei Conti di Segni, también conocido como Inocencio III, quien afirmó sobre el plano doctrinario y cada vez de manera más resuelta, la supremacía del poder espiritual de la Iglesia por sobre cualquier otro poder secular y político. La Iglesia católica, como el Sol, a través de la autoridad del pontífice romano debía regir las almas, mientras que al poder civil correspondía, como a la Luna, gobernar a las personas y vivir bajo el reflejo de la luz solar, ya que este astro nocturno en la economía del cosmos reviste una menor importancia respecto al Sol.

En esta concepción dualista descansa la idea medieval del poder coactivo universal de la Iglesia sobre el terreno político. Por esto, la Iglesia católica se presenta declaradamente *hierocrática*, es decir, como la expresión de un poder totalizante de tipo sacerdotal. Estos planteamientos de la Iglesia católica son desarrollados en la compleja y profunda elaboración doctrinaria de San Agustín de Hipona, conocida como el “agustinismo político” y contenida, sobre todo, en *De civitate Dei o La ciudad de Dios*. San Agustín tuvo el mérito de organizar conceptualmente el pensamiento religioso después de sus primeros tres siglos de vida, pero también el pensamiento social y político, como lo era el pensamiento originario cristiano-católico que tenía contenidos radicales y

revolucionarios respecto a las antiguas religiones paganas.⁶² San Agustín se contrapone radicalmente a las tesis sostenidas por Eusebio de Cesarea (265-340), a quien se le conoce como “el padre de la historia de la Iglesia” porque sus escritos están entre los primeros relatos del cristianismo primitivo y a quien la iglesia consideraba sospechoso de *arrianismo*.⁶³ San Agustín polemiza con Eusebio de Cesárea teorizando una estrecha unión entre el imperio y la Iglesia cristiana, por lo que plantea la distinción entre la *Civitas Dei* formada por quienes tienen como fin supremo el amor a Dios y la *Civitas Terrena*, misma que llegó a parangonar con la *Civitas Diabuli*, lugar de todos aquellos quienes viven exclusivamente por el amor a sí mismos. San Agustín también se opone a las tesis sostenidas por Pelagio de Bretaña (390-418), quien negaba la existencia del pecado original, una falta que habría afectado solo a Adán, y por lo tanto, sostenía, la humanidad nacía libre de culpa, con lo cual una de las funciones del bautismo que era la de limpiar ese supuesto pecado, carecía de sentido. Además defendía que la gracia no tenía ningún papel en la salvación y que solo era importante obrar bien siguiendo el ejemplo de Jesús.⁶⁴ Pelagio negaba el *pecado original* y afirmaba que el hombre podía salvarse, incluso sin ayuda de la *gracia divina*, solo con base en las virtudes estoicamente entendidas y practicadas. San Agustín argumentaba que el *mal* era el problema central de la humanidad y que su rescate solo podía provenir del cristianismo mediante el poder de la Iglesia.

Desde un punto de vista doctrinal y conceptual, la definición de poder político formulada por San Agustín no hacía otra cosa que confirmar la *Epístola a los romanos* de San Pablo (5-67 d.C.), según la cual se

⁶² Meer, Van der, *San Agustín pastor de almas*, Barcelona, Herder, 1965.

⁶³ Se menciona a Eusebio como obispo de Cesarea después de 313. Con el inicio de la controversia del arrianismo, toma súbitamente un lugar destacado. Arrio le pidió protección. Según una carta que Eusebio escribió a Alejandro de Alejandría, es evidente que no negó refugio al presbítero exiliado. Eusebio entró en disputa con Eustaquio de Antioquía, porque había expuesto una exégesis alegórica de las escrituras, lo que interpretaba como el origen teológico del arrianismo. Eusebio fue reprendido por Eustaquio, quien lo acusó de alejarse de la fe de Nicea. Eusebio respondió acusando a Eustaquio de seguir las ideas del sabelismo y fue condenado y depuesto en un sínodo en Antioquía.

⁶⁴ Pelagio dio su nombre a la doctrina del “pelagianismo”, considerada como herejía en la edad antigua del cristianismo. Fue condenada por la Iglesia católica en forma definitiva en el año 417.

debía obediencia a cualquier poder constituido, en cuanto todo poder deriva de Dios. La organización política temporal no solo era reconocida sino también legitimada con argumentos religiosos. En efecto, el evangelio sostiene: “dar al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios”, y San Pablo había explicado que “cada uno se someta a las autoridades a cargo. No existe, en efecto, autoridad que no venga de Dios, y aquellas que existen han sido instituidas por Dios”.⁶⁵ Sin embargo, incluso bajo el perfil religioso el pesimismo de San Agustín –que nacía justamente de su concepción ultrarrealista de la “corrupta naturaleza humana”– devaluaba cualquier posible rol ordenador sobre el plano ético por parte de la sociedad y del poder. Solo la Iglesia se presentaba como la sede providencial de la salvación. Esta conclusión lo llevaba a afirmar una neta supremacía del orden espiritual y religioso por sobre el orden temporal que se expresa en la organización política. San Agustín elaboró una concepción que ha estado siempre presente en el pensamiento político católico. Como los padres de la Iglesia, desde San Ireneo en el siglo II, hasta Gregorio I en el siglo VI, San Agustín retomó la concepción del *Derecho Natural* en sintonía con la interpretación de los juristas romanos y devaluó el valor de las instituciones y del poder político.

En este contexto se hizo a un lado el pensamiento de Aristóteles, redescubierto solo hasta el siglo XIII gracias a los árabes y fue reelaborado de forma cristiana por Santo Tomás de Aquino. La Iglesia cristiana se había convertido no solo en un poder espiritual, sino en el poder primario que, especialmente en su versión romano-católica, se erguía sobre las ruinas de todas las organizaciones políticas romanas en Occidente.⁶⁶ En consecuencia, San Agustín afirmaba la supremacía de la *Civitas Dei* y concebía solo como instrumento cualquier otra forma de poder y organización política porque la medida de la validez y de la legitimidad de cualquier poder no estaba en su sustancia, sino solo en la docilidad de obedecer a la Iglesia católica, considerada la *institución perfecta*.

⁶⁵ Delumeau, Jean, *El hecho religioso*, Madrid, Alianza, 1995.

⁶⁶ Valdeón Baroque, Julio, *Vida cotidiana en la edad media*, Madrid, Dastin, 2004.

Estos son los resultados de la reflexión orgánica de San Agustín. Sin embargo, fue con Gelasio I —papa de 492 a 496—, pero sobre todo con Gregorio I —San Gregorio Magno, papa durante 590-604 d.C.—, que se impuso una concepción de supremacía de la Iglesia por sobre el poder político, lo cual dió inicio a una lucha entre los *dos poderes* que tradujo las teorías de San Agustín en términos más directamente político-institucionales. La religión cristiana, que en sus orígenes había sido el refugio de los perseguidos y de los disidentes, después de haberse transformado en “religión oficial, única y exclusiva” del Imperio, asume en todos lados, *urbi et orbi*, ya sea tanto en Oriente que en Occidente, una relevante connotación de poder. Todo esto mientras en Oriente la Iglesia continuaba a encontrarse todavía limitada por el *cesaropapismo* de los emperadores. Con la caída del mundo latino en Occidente la Iglesia pudo fácilmente propugnar, como artículo de fe, las formas de un nuevo universalismo cristiano-católico dirigido a confirmar su supremacía que era, contemporáneamente, espiritual y política. No se encuentra ausente de significado que en este proceso de gran relevancia ideal y política, la Iglesia romana —sobre todo a partir del papa Zacarías— reafirma una línea de continuidad con el dominio temporal, fundándose en la donación de *Constantino*, según la cual, el emperador habría otorgado por escrito un mandato al pontífice para que en su nombre imperara y poseyera el poder político en Occidente.⁶⁷

Esto ocurría, justamente, en el momento en que el papa católico tendía, cada vez menos, a ser el obispo de Roma, es decir, la expresión de una comunidad religiosa local que coexistía con otras iglesias para convertirse, por el contrario, en el “jefe efectivo” de la Iglesia cristiana.⁶⁸ A partir de este momento, consolidó en Italia un poder autónomo e ilimitado que tenía, además, carácter universal en el terreno religioso. Este fue un dato de hecho, el cual todos tendrían que asumir a lo largo del tiempo y que incidió de manera relevante en los asuntos del mundo. Fue este poder real de la Iglesia romana que, contra la

⁶⁷ Chiovaro, Francesco, *et. ál.*, “La donación de Constantino”, en *Urbi et orbi. Dos mil años de papado*, Barcelona, Ediciones B, 1997, pp. 44-45.

⁶⁸ Mertens, Dieter, “Responsabilità temporale della Chiesa e idea papale del primato”, en *Il pensiero politico medievale*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 71-84.

incumplida unificación de Italia por parte de los lombardos, invocó el poder de los franceses contra ellos por medio de la coronación imperial de Carlomagno (742-814) en Roma, por parte del papa León III en el año 800. Fue este el símbolo que hizo visible, pública y clamorosa la enunciación de la supremacía papal. Carlomagno se convirtió en “Carlo Imperatore”, rey de los francos y representó, de esta manera, el punto de mayor afirmación de la nueva idea de la *Respublica Christiana* y, paralelamente, de la efectividad del nuevo poder que se había formado en Italia, y en todo Occidente, en torno a la Iglesia de Roma que era capaz, dado el caso, de crear y hacer temblar a las coronas y a los tronos. El imperio de Carlomagno, en adelante, fue primero sacro y después romano. La coronación de Carlomagno fue un acto político de resuelta autonomía de la Iglesia romana respecto del imperio que todavía mantenía su poder en Constantinopla.⁶⁹ Se puede afirmar que el renovado imperio de Occidente se ubicó al interior de la Iglesia católica claramente subordinado a ella.

Se afirmó, entonces, la idea política e institucional de la necesidad de una relación de subordinación a la Iglesia por parte de todos los poderes temporales existentes. La Iglesia dominó por siglos las relaciones, no siempre unívocas y definitivas sino más bien dialécticas y contrastantes, primero entre el poder de la *Iglesia* y el poder del *imperio*, y después, entre la Iglesia católica y los estados nacionales que iniciaban a formarse en Europa. De acuerdo con la esencia del sistema hierocrático, partiendo de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal, se mantenía una distancia en la titularidad de ambos poderes, afirmando la intervención de la Iglesia en asuntos temporales en virtud de la denominada “potestad indirecta en razón del pecado”, es decir, según ésta doctrina correspondía a la Iglesia el pronunciarse sobre aquellos actos del poder civil que supusieran un ataque para la fe cristiana, proponiendo a su vez soluciones políticas.⁷⁰ La teoría hierocrática acentúa, pese a la pretensión del

⁶⁹ Runciman, Steven, *Gli ultimi giorni di Constantinopoli*, Casale monferrato, Piemme, 1997.

⁷⁰ Brundage, James, “La época de la reforma eclesiástica, el resurgimiento intelectual y la urbanización”, en *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 192-209.

Vaticano de dirigir incluso los asuntos temporales, la obligación del papa de entregar la espada temporal, y solo *Ratione Peccati* considera lícita su intervención en el poder jurisdiccional del Estado, como sostienen Gregorio IX (1227-1241), Inocencio IV (1243-1255) y Bonifacio V en la bula *Unam Sanctam* de 1302.

El Estado feudal que se formó durante estos siglos tuvo por fundamento la distinción permanente entre poder temporal y poder espiritual. La palabra feudo se refiere a una distribución de tierra a los soldados. El feudo fue una institución jurídica que existió al interior del sistema de poder político europeo. El contenido de la relación feudal nace de la organización militar, por medio de la cual el rey concedía inmuebles y tierras a sus compañeros de armas que se convertían, por esto, en sus vasallos. Se instaura así una relación duradera de fidelidad al soberano por parte de sus súbditos, y de protección del soberano en relación con los vasallos, así como de inmunidad y privilegios para éstos últimos quienes, a su vez, asumían compromisos personales y militares para ayudarlo en caso de necesidad. La forma feudal asociaba instituciones jurídicas de derecho romano y germánico, como el beneficio y el vasallaje.⁷¹ El feudalismo fue un sistema jurídico, económico y social muy complejo basado en un auténtico contrato entre la autoridad real y los vasallos originales, y que comprometía también a sus sucesores. La existencia de “feudos eclesiásticos” implicaba que al no tener hijos los súbditos —a su muerte— debían regresar el feudo al emperador quien nuevamente lo distribuía. Con el imperio se forma una especie de Iglesia imperial en cuanto que los obispos eran regularmente incorporados en la administración del Estado confiriéndoles un poder efectivo y temporal sobre los territorios dominados ya fueran ducados, abadías o ciudades. La organización feudal de la sociedad durante los siglos VIII-XII representó indudablemente un gran momento de poder mundano para la Iglesia católica en cuanto la investidura feudal había asegurado un neto predominio de los intereses eclesiásticos, materiales

⁷¹ El derecho germánico es el conjunto de normas por las que se regían los pueblos germánico que invadieron al Imperio Romano de Occidente. No poseían un código legislativo, por lo que se regían bajo el derecho consuetudinario. Tras el contacto con la forma de vida romana, surgieron algunos códigos de leyes promulgados por los reyes, como es el caso del “Código de Eurico”. Era un derecho mucho más primitivo en relación con el derecho romano.

y político-territoriales sobre las exigencias evangélicas que habían sido típicas del cristianismo primitivo.⁷²

La Iglesia, siempre más poderosa, terminó provocando una cadena de reacciones que influenciaron todo el periodo. La reforma de la vida eclesiástica iniciada por el Monasterio de Cluny, en Borgoña, que postulaba la necesidad de la reorganización de los conventos benedictinos, la lucha contra el comercio de bienes y servicios espirituales, y contra el predominio del poder político-imperial sobre la iglesia. Fue justamente Gregorio VII quien introduce una radical transformación de las relaciones con el poder imperial y con el poder feudal. Era una posición netamente doctrinario-política e institucional que se fundaba sobre la *Libertas Ecclesiae*, o sea sobre una neta separación entre el orden temporal y el orden espiritual, y también sobre la supremacía indiscutible de la Iglesia de Roma sobre todo el mundo cristiano, y sobre la autocracia del papa sobre la Iglesia, es decir, un poder que no está vinculado por ningún límite legal. El efecto de la excomunión papal era muy eficaz y también políticamente muy devastador en cuanto disolvía la fidelidad de los súbditos en relación con el poder temporal que era de esta forma privado totalmente de cualquier legitimidad y justificación no solo ética sino también política.⁷³ La Iglesia católica se convirtió en un superpoder que fundaba, legitimaba o destruía a conveniencia al poder político temporal.

Contra este dominio hierocrático surgió una reacción de la cultura y de la elaboración doctrinaria y política de los juristas. De modo particular, a partir de finales del siglo XI. El centro de esta reacción fue el Estudio de los Glosadores de Bolonia, con el jurista italiano Irnerio (1050-1125)⁷⁴ y sus discípulos Bulgaro (1085-1166), Martino Gosia (1167), Ugo di Porta Ravennate (1171) y Jacopo da Leona (1277), para quienes la enseñanza del derecho representa un instrumento de carácter universal por la codificación orgánica que llevó a cabo Justiniano y a la

⁷² Sabine, George, "La cuestión de las investiduras", en *Historia de la teoría política*, op. cit., pp. 188-201.

⁷³ Weckmann, Luis, "Auctoritas imperial y plenitudo potestatis papal, únicas formas medievales de Soberanía", en *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 139-148.

⁷⁴ Rota, Antonio, *L'opera d'Irnerio: contributo alla storia del diritto romano*, Turín, Loescher, 1896.

cual todos se remitían. Los glosadores de Bolonia consideraban que la legitimidad imperial era fruto de una continuidad nunca interrumpida desde los césares romanos hasta Carlomagno y los emperadores germánicos. Se equivocan quienes consideran que la cultura dominante en aquel largo periodo era exclusivamente una mezcla de principios religiosos y de prescripciones políticas perentorias expresadas por la iglesia romana. El patrimonio cultural del pensamiento político durante el Medievo estuvo fundado en la tradición filosófico-política grecorromana con sus conceptos clave de justicia, equidad, derecho natural; y con la correspondiente traducción técnica en el derecho positivo, a través de las costumbres, las decisiones judiciales y las leyes sobre las que se construía la gran producción teórica y práctica de la tradición romana. Por lo tanto, fue la cultura jurídica la que proporcionó el lenguaje específico y los conceptos fundamentales al conjunto del pensamiento político de esa época. Y esto involucró tanto a los *civilistas* que eran laicos en su concepción del poder político aunque en el contexto de un universo integralmente religioso, como a los canonistas quienes se asumían como intérpretes de las leyes de la iglesia. Fue a partir del siglo XII cuando en Bolonia el monje Francesco Graziano inició el desarrollo del *Derecho Canónico*, reordenando y sistematizando a través del decreto *Concordatium Canonum* del año 1140 la muy amplia producción normativa de la Iglesia católica. De la interacción entre ambas interpretaciones, se desarrolló la técnica y la interpretación del derecho, impulsada principalmente por los canonistas que acentuaban la distinción entre los poderes y jurisdicciones de la iglesia católica y de los poderes temporales.⁷⁵

Este proceso religioso, político, jurídico y doctrinal fue muy complejo y se vinculó con el paulatino proceso de articulación social en sentido comunal y con el declive de los poderes imperiales en un contexto de creciente formación de nuevos poderes nacionales. En esta intrincada historia marcada por desencuentros y guerras, y con el relativo éxito, en unos casos, ya sea de las exigencias papales o de las imperiales, y en ocasiones, incluso, de reclamos expresados por los

⁷⁵ Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica de occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

nuevos poderes que se habían desarrollado dentro de una sociedad fuertemente religiosa. Surgen algunas herejías, sobre todo de carácter moral relativas a la humildad, al rechazo del lujo y de la corrupción de la Iglesia y de su jerarquía. Por ejemplo, el movimiento de los pobres de Lione en Francia que fue inspirado y dirigido por Pietro Valdés, en torno al año de 1179 y de la que desciende la actual Iglesia evangélica valdesa.⁷⁶ Aunque en un sentido más claramente político y social, el signo claro del disenso fue el movimiento patarino-evangélico radicalmente popular, reformador y orientado al pauperismo de la Iglesia y que tuvo su principal centro en el norte de Italia. Este movimiento estuvo representado por la figura de Arnaldo de Brescia (1100-1155), quien fue un doctrinario de la *pobreza voluntaria* y de la reforma, no solo moral sino también espiritual, de la Iglesia católica y de la neta separación —con fuerte componente laico— de los dos poderes: el terrenal y el espiritual.⁷⁷ Justamente por su posición refinadamente elaborada tanto en el plano cultural y religioso como en el plano jurídico, Arnaldo de Brescia fue víctima de los dos poderes universales de carácter terrenal y espiritual que precipitaron su tragedia al ser capturado en 1148 por el Emperador Federico I después de haber sido excomulgado por el Papa y entregado a Adriano IV —Nicholas Breakspear— el único inglés que llegó a ser papa entre 1154-1159, quien lo hizo quemar vivo en 1155.

Ante el incremento de las posiciones heréticas aparecieron al interior de la Iglesia otros movimientos de elevación y purificación evangélica inspirados por San Francisco de Asís (1182-1226) y por San Domenico de Guzmán (1170-1221) quienes, a su vez, dieron vida a las órdenes franciscana y dominica. La contraposición entre *guelfos* quienes apoyaban al papado y los *gibelinos* quienes simpatizaban con el Imperio, inició con la muerte del emperador Enrique IV, quien se opuso al papado por las investiduras de los obispos. Como ya se mencionó, fue con base en el Concordato de Worms de 1122

⁷⁶ Merlo, Grado Giovanni, "Valdesio di Lione: il rinnovarsi della missione apostolica" en *Eretici ed eresie medievali*, op. cit., pp. 49-56.

⁷⁷ Merlo, Grado Giovanni, "Arnaldo da Brescia: radicalismo riformatore al centro della cristianita", en *Eretici ed eresie medievali*, op. cit., pp. 33-38.

que se reservó a la Iglesia romana la investidura eclesiástica, mientras que el emperador podía conferir poderes políticos a los obispos. Esta decisión provocó un debilitamiento del poder imperial en todas partes. La relación de supremacía entre el papado y el imperio representó la estabilización definitiva de la pluralidad de poderes que fue el resultado del predominio germánico y feudal sobre la antigua cultura institucional y política de origen romano y de inspiración filosófica griega. La *libertas* medieval no era todavía aquella moderna libertad de los ciudadanos-soberanos, sino la libertad de la ciudad y de la comunidad.⁷⁸

Otro elemento esencial del periodo estuvo representado por la progresiva consolidación de un pensamiento filosófico expresado por el *aristotelismo cristianizado*, impulsado principalmente por Santo Tomás de Aquino y cuyos resultados fueron muy importantes a partir del siglo XIII. Fue con el redescubrimiento del pensamiento de Aristóteles por parte de los hebreos y de los árabes, con la creciente difusión de su pensamiento realizado por la Universidad de París y con la condena de la filosofía antigua que realizaron diferentes pontífices que se sentaron las bases para este resurgimiento.⁷⁹ La reelaboración aristotélica que impulsó Santo Tomás de Aquino a la luz de los valores cristianos, rompió con la concepción tradicional estoicopatrística que había caracterizado la precedente vida filosófica y espiritual, y que había inspirado las concepciones de la vida individual y social del Medioevo.⁸⁰

Con Santo Tomás, la escolástica alcanza su punto más alto gracias al redescubrimiento de la obra de Aristóteles. Esta posición se

⁷⁸ Bobbio, Norberto, "Libertá" en *Enciclopedia del noveciento*, vol. III, Roma, Istituto dell' Enciclopedia Italiana, 1979, pp. 994-1004. Del mismo autor, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993.

⁷⁹ Vidal Manzanares, César, "Tomás de Aquino", en *Diccionario histórico del cristianismo*, Navarra, Eud, 1999, p. 338.

⁸⁰ Tomás de Aquino era nieto del emperador Federico I y primo del emperador Federico II. Fue un teólogo y filósofo católico perteneciente a la Orden de Predicadores, y es el principal representante de la tradición escolástica y fundador de la escuela tomista de teología y filosofía. Es considerado santo por la iglesia católica y su trabajo más conocido es la "Suma Teológica", tratado en el cual pretende exponer de modo ordenado la doctrina católica: Crf. Forment, Eudaldo, "Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás", en *El pensamiento político en la edad media*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, pp. 93-112.

distinguía entre quienes deseaban conciliar el pensamiento de Aristóteles con el de San Agustín y los dogmas de la Iglesia católica, y la corriente del averroísmo latino cuya referencia era sobre todo la interpretación de Aristóteles según el punto de vista del filósofo árabe Averroé (1126-1198). Este pensador dio vida a dos concepciones: el *nominalismo*, es decir, la filosofía que considera que los términos universales no representan entes objetivos, y el *racionalismo* que considera que el criterio de verdad para el conocimiento no deriva de la experiencia o del empirismo, sino que por el contrario, es intelectual en cuanto deriva del pensamiento y la razón. El sistema hierocrático habría de entrar en crisis por dos causas fundamentalmente: por la pérdida de prestigio del papado, motivada por la falta de talla espiritual y de dotes de gobierno de algunos pontífices; y por el reforzamiento del poder de los príncipes a lo largo de los siglos XIV y XV, lo que dio lugar a las monarquías absolutas y a la formación de los estados modernos.

Ante este panorama, surgió la necesidad de una nueva reforma de la Iglesia que fue realizada tanto por el poder espiritual como por el civil. La intervención de este último en este proceso de reforma, estuvo guiada por un espíritu laico secularizador que sentó las bases de la ilimitada soberanía del Estado moderno sobre las cuestiones religiosas. El final del prolongado periodo medieval ocurre sobre todo en el plano cultural y desemboca en el movimiento humanístico-renacentista que permitió el desarrollo de la modernidad. Esta nueva época histórica modificó profundamente la mentalidad, la cultura y las mismas concepciones de la sociedad y del poder.

La modernidad promovida por el Renacimiento habría de establecer que las relaciones entre Iglesia y Estado deberían estar determinadas siempre por una dialéctica proveniente de la diferencia esencial entre ambas instituciones, pues ambas dirigen sus pretensiones a los seres humanos, aunque con diversos fines: la Iglesia está llamada a proseguir en la Tierra la obra salvadora de su fundador y conducir a las personas a la salvación eterna mediante la palabra y los sacramentos; mientras que el deber del Estado sería el de procurar asegurar el bien natural de sus ciudadanos en la Tierra.

Ambos, Iglesia y Estado, se encuentran y por lo tanto, requieren de una ordenación de sus mutuas relaciones que corresponda al desarrollo histórico y a la situación concreta en cada caso en la siempre conflictiva relación entre Iglesia y Estado.⁸¹

⁸¹ Bobbio, Norberto, "Las formas del poder y el poder político", en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 104-109.

II. El Estado en la edad moderna: bases jurídicas y políticas

A principios del siglo XVI, la forma de gobierno dominante en Europa era la monarquía absoluta. Diferentes teorías encuentran en el nacimiento del absolutismo moderno rastros de la gestación de los estados nacionales como los conocemos. Esta forma política desplazó de manera irreversible la influencia del poder divino en los asuntos públicos. Sin librarse aún de las prácticas tradicionales, la nueva combinación de fuerzas sociales y leyes e instituciones heredadas del pasado permitió la constitución de un Estado moderno sobre la base de la participación activa del ciudadano. A lo largo del siglo XVI, el pensamiento político concebía a un soberano que era la fuente de legitimidad del poder político.⁸² Las ideas y prácticas medievales poco a poco decayeron y cedieron el terreno a nuevas relaciones de poder, que, paradójicamente, continuaron ejerciendo la parte oscura del poder. El nacimiento y el desarrollo del Renacimiento, entre los siglos XIV y XV, coinciden, en el plano histórico, con algunos eventos de gran dimensión que marcan el paso de la edad media a la edad moderna: el florecimiento de las monarquías en Europa, los descubrimientos geográficos, la invención de la imprenta y la generalización del uso de la pólvora con fines militares.⁸³ Otro evento importante fue la Reforma protestante. Todos estos hechos, y otros que seguirán, encuentran su expresión más acabada en la formación de los estados en el plano político y en el ascenso de la burguesía mercantil en los planos económico y social.

⁸² Sabine, George, "El absolutismo moderno" en *Historia de la teoría política*, op. cit., pp. 266-268.

⁸³ Burke, Meter, *Il Rinascimento*, Bolonia, Il Mulino, 2001, pp. 17-44.

Definitivamente fragmentadas las instituciones universales del imperio y del papado, se establece un nuevo mosaico geopolítico representado por los reinos nacionales en Europa y por los estados regionales en Italia.⁸⁴ El proceso de gestación de las nuevas monarquías centralizadas y burocratizadas produce su resultado más relevante cuando Francia y España, convertidas en grandes potencias, inician un duelo que ensangrentará a Europa hasta la paz de Cateau-Cambrésis, en 1559. En Italia, los diversos señoríos que surgieron de la crisis de las ciudades-Estado se consolidaron en los principados regionales, que luchando entre sí y contribuyeron a impedir el proceso de unificación de la península. La gran fragmentación política y la ausencia de un polo hegemónico desató la lucha entre las mayores ciudades-Estado existentes en esa región: Milán, Génova, Venecia, Florencia, el Vaticano y el Reino de Nápoles. En los ámbitos social y económico, un empuje decisivo de este nuevo mundo histórico estuvo representado por el fenómeno de la civilización urbana y la afirmación de una economía abierta que se contraponía a la economía cerrada del Medievo. La expansión de la economía mercantil y monetaria está representada por una activa burguesía. Esta nueva aristocracia surge en las ciudades y es muy distinta de la aristocracia militar y guerrera del Medievo.⁸⁵

Los teóricos renacentistas afirmaron que la preservación de la libertad, del derecho y de la justicia constituían los objetivos fundamentales de la vida política.⁸⁶ Los renacentistas aseveraron que la misión central del gobernante era mantener la seguridad y la paz.⁸⁷ Durante este periodo, las ciudades italianas se convirtieron en estados territoriales que buscaban expandirse a costa de otros. La unificación territorial que tuvo lugar en España, Francia e Inglaterra

⁸⁴ Addington Symonds, John, "El Renacimiento en Italia", en *Antología del Renacimiento a la Ilustración*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-31.

⁸⁵ Addington Symonds, John, "La historia de Italia", en *El Renacimiento en Italia*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 28-65.

⁸⁶ Skinner, Quentin, *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, I. El Renacimiento, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 23.

⁸⁷ Cook, Chris, "Renacimiento", en *Diccionario de términos históricos*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 428-429.

condujo a la formación del Estado nacional moderno.⁸⁸ Este proceso contó con la ayuda de la diplomacia y de las nuevas tácticas militares, lo que permitió a las ciudades-Estado italianas establecer embajadas permanentes en diversas cortes. El Renacimiento era el portador de una actitud crítica, reflexiva y de observación de la naturaleza, así como de la experimentación científica, lo que trajo consigo un avance tecnológico considerable, además del desarrollo de las artes y las ciencias. Surge así la filosofía de la naturaleza con autores que fueron perseguidos por la Inquisición romana, que aún estaba activa, como Giordano Bruno (1548-1600) o Miguel Servet (1511-1553), quienes fueron quemados vivos junto con su obra.⁸⁹ Aunque Italia fue la cuna de las principales aportaciones renacentistas, estas se extendieron por toda Europa, y transmitieron la cultura, el idioma y el arte del mundo grecorromano. Durante el Renacimiento, Europa adquirió aproximadamente la configuración política que tiene hoy.⁹⁰ Francia, España, Portugal e Inglaterra definen sus fronteras, mas no así los países que son, precisamente, los núcleos fundamentales del Renacimiento: Italia y Alemania.⁹¹ Estos países representaban, en ese momento histórico, un conjunto de ciudades y pequeños dominios que cambiaron continuamente tanto sus fronteras como sus dirigentes. La vida de los pequeños principados que componen estas regiones está presidida por un factor común: la guerra. En el caso italiano destaca el profundo fraccionalismo político que es fomentado por el Vaticano, que no desea el desarrollo de un poder fuerte cerca de las fronteras del Estado Pontificio.⁹² Quienes apoyaban al Papa fueron llamados güelfos; quienes estaban a favor de los emperadores, gibelinos. La historia italiana de este periodo está teñida por la sangre que ambos bandos vertieron

⁸⁸ Poggi, Gianfranco, "La natura dello stato moderno", en *Lo stato*, Bolonia, Il Mulino, 1992, pp. 33-53.

⁸⁹ Bainton, Roland, *La lotta per la libertà religiosa*, Bolonia, Il Mulino, 1963, p. 51.

⁹⁰ Symonds, John Addington., *El Renacimiento en Italia*, vol. I., México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 27.

⁹¹ Jiménez, Manuel, "Introducción", en Habermas, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 43-44.

⁹² Reinhard, Wolfgang, "La crescita del potere dello Stato all'inizio dell'età moderna", en *Il pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 2000, pp. 9-15.

en sus frecuentes luchas. Pese a la debilidad política que supone esta inestable situación de constantes conflictos, es de Italia de donde salen las formas de pensamiento revolucionario que caracterizan la época,⁹³ y que son acogidas ávidamente por las cortes europeas.⁹⁴

Teología medieval *versus* naturalismo renacentista

El Humanismo proyectado por el Renacimiento representa la explícita elaboración de una nueva cultura que deja atrás los viejos esquemas mentales, asume las diferentes exigencias de la nueva civilización urbana y mercantil y refleja, así, a nivel teórico, la nueva actitud de la persona frente a la vida y el mundo. Hija de una sociedad radicalmente transformada por obra de las diferentes técnicas mercantiles, industriales, financieras, agrícolas, urbanísticas, navales, hidráulicas, militares y políticas, la cultura del Renacimiento busca interpretar filosóficamente los cambios de estructuras, mediante una nueva imagen global de la persona, más cercana a la vida real.⁹⁵ El saber tradicional de la cultura medieval, con sus intereses primordialmente metafísicos y religiosos, su visión estática de la persona y su actitud contemplativa frente al mundo, se muestra incapaz de expresar la nueva conciencia social que se está formando. En la búsqueda de otros modelos culturales, los humanistas renacentistas rechazan la herencia medieval y se identifican con los valores de la antigüedad clásica.⁹⁶ El liderazgo cultural pasa a los laicos y a la burguesía de las ciudades. Esta situación hace que la Florencia de los Médici —epicentro geográfico y capital ideal del Renacimiento—, la Nápoles de los Aragón, la Roma de los papas y las ciudades de Urbino, Ferrara, Mantova y Rimini se conviertan en importantes centros intelectuales en los cuales comienza a

⁹³ “El despertar cultural, que caracteriza desde sus orígenes al Renacimiento es, por encima de todo, una renovada afirmación del hombre, de los valores humanos en diversos campos: de las artes a la vida civil”: Cfr. Garin, Eugenio, *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 12.

⁹⁴ Marocco, Donatella, “Sovrano e governo nel pensiero di Marsilio da Padova”, en *Studi Politici in onore di Luigi Firpo*, Milán, Franco Angeli, 1990, p. 16.

⁹⁵ Bloch, Ernest, *Filosofía del Rinascimento*, Bolonia, Il Mulino, 1981.

⁹⁶ Burckhardt, Jacob, “El resurgir de la antigüedad”, en *La cultura del Renacimiento en Italia*, Tomo I, Barcelona, Orbis, 1987, pp. 129-208.

formarse la nueva cultura. Esta renovada civilización de tipo burgués es muy diferente de la sociedad medieval, en la que solamente el clero tenía los medios y la oportunidad de acceder al conocimiento. Durante un largo tiempo los términos Humanismo y Renacimiento fueron usados como sinónimos, sin embargo, actualmente estos momentos se distinguen de forma precisa: el Humanismo representa principalmente un momento exquisitamente filológico-literario que se enfoca hacia los estudios clásicos, mientras que el Renacimiento aparece como un momento filosófico-científico basado en una conciencia intelectual más madura y en un nuevo modo de considerar a la persona, a la naturaleza y a Dios.⁹⁷ No obstante, algunos autores siguen considerando al Humanismo como la primera parte del programa innovador del Renacimiento.

El concepto de Renacimiento tiene un origen religioso; se refiere a un segundo nacimiento que identifica al hombre nuevo o espiritual del que hablan el evangelio de san Juan y las cartas de san Pablo. El concepto y la palabra se conservan durante el Medievo para indicar el regreso de la persona a Dios y su restitución hacia aquella vida que ha perdido con la caída de Adán. Durante el periodo renacentista, el término asume un significado más extenso, que incluye las realizaciones terrenales que vienen a demostrar la renovación global del individuo en sus relaciones consigo mismo, con los otros, con el mundo y con Dios. El instrumento de fondo de tal renovación existencial se encuentra en el llamado regreso al principio. En el neoplatonismo antiguo, el regreso al principio es un concepto típicamente religioso. El principio es Dios y el regreso a Dios es el cumplimiento del verdadero destino de las personas. Al igual que los neoplatónicos, Martín Lutero (1483-1546) identifica al Renacimiento con el regreso a los orígenes del cristianismo primitivo. Pero el regreso al principio asume, de la misma manera, un significado humano e histórico particular: el origen, al cual se debe regresar, es un momento específico del pasado de la civilización. Este es el sentido con el cual los humanistas conciben el Renacimiento: regreso a los clásicos; así lo entendía

⁹⁷ Burckhardt, Jacob, "Descubrimiento del mundo y del hombre", en *La cultura del Renacimiento en Italia*, Tomo II, Barcelona, Orbis, 1987, pp. 209-263.

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) cuando hablaba de un regreso a las comunidades antiguas. Otro aspecto del regreso al principio que postula el Renacimiento es el retorno a la naturaleza, entendida como fuerza que produce y revitaliza las cosas. El renacimiento de la persona, que es el anuncio y la esperanza que ofrece el Renacimiento, es, sobre todo, el renacimiento en el mundo. La relación con el mundo circundante es reconocida como parte integral y constitutiva de la persona. El análisis de su propia naturaleza es, al mismo tiempo, claridad en torno a la solidaridad que la vincula al mundo. La persona se comprende como parte del mundo, se distingue del mismo para reivindicar la propia originalidad y, a la vez, se vincula a él, lo reconoce como parte de su propio dominio. El tema del individuo como naturaleza media fue un argumento que vinculó a humanistas, platónicos, aristotélicos y magos; expresa la conciencia con la que la persona se reconoce inserta en el mundo, así como la decisión de usar en su beneficio su posición privilegiada, similar a la de Dios, para hacer del mundo su reino. Por lo tanto, se volvió indispensable una investigación directa del individuo acerca de su dominio sobre el mundo. En el Renacimiento, el estudio del mundo natural deja de presentarse como la fuga de la persona frente a la propia interioridad y como la inútil distracción de la meditación sobre su propio destino. Por el contrario, la investigación sobre la naturaleza empieza a aparecer como un instrumento indispensable para la realización de los fines humanos en el mundo, ya que solamente a partir de ella la persona puede derivar los medios para tal realización.

El estudio de la naturaleza es, en efecto, la parte primaria y fundamental de la filosofía del Renacimiento. Se pueden distinguir en ella dos aspectos o fases: por un lado, la magia y por el otro, la filosofía de la naturaleza. La magia jugó un papel fundamental durante el Renacimiento y se caracterizó por dos supuestos: 1) la universal animación de la naturaleza, es decir, la consideración de que esta última es impulsada por fuerzas intrínsecamente similares a las que actúan sobre el hombre, coordinadas y armonizadas por una simpatía universal; 2) la posibilidad que brinda al individuo de penetrar y dominar, inclusive con medios ambiguos o violentos, en los más reposados recesos de la

naturaleza y, con ello, manipular las fuerzas, con encantos y halagos, es decir, con los mismos medios con que se persuade a un ser animado. A través de estos dos supuestos, la magia se dirige a la búsqueda de fórmulas o procedimientos milagrosos que sirvan para descubrir los más profundos misterios naturales y que otorguen al hombre de un solo golpe la posesión de un poder ilimitado sobre la naturaleza. Por su parte, la filosofía de la naturaleza se manifestará por medio de algunos pensadores practicantes de la magia, como Cornelio Agrippa (1486-1535), quien, en su obra *Filosofía oculta* (1531), conforme a la Cábala, admite tres mundos: el mundo de los elementos, el mundo celeste, y el mundo inteligible. Estos tres mundos están vinculados entre sí de tal modo que la virtud del mundo superior fluye hasta los últimos grados del mundo inferior.⁹⁸ La acción recíproca de las partes es el espíritu a través del cual el alma del mundo actúa en todas las partes del universo visible. El hombre se sitúa en un punto central entre los tres mundos, y recoge en sí mismo, como en un microcosmos, todo aquello que está diseminado en la naturaleza. Según Cornelio Agrippa de esta forma nace la magia, que es “la ciencia más alta y completa”,⁹⁹ porque es la que proporciona a la persona todos los poderes que se encuentran escondidos en la naturaleza.¹⁰⁰ La ciencia es el arte del mago que se dirige a los tres mundos y, en consecuencia, existe una magia natural, una magia celeste y una magia religiosa. La filosofía oculta es, por lo tanto, según Cornelio Agrippa, la magia.

Otro precursor de la filosofía de la naturaleza es Teofrasto Paracelso (1493-1541). En su obra, la naturaleza es considerada como totalidad viviente, regida por principios propios; así, el descubrimiento de estos

⁹⁸ El nombre completo es el de Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim y nació en Colonia, Alemania. Durante los últimos años de su vida, Agrippa acentuó el carácter místico de su especulación y continuó fiel a la magia que había exaltado defendiendo su utilidad para la sabiduría. Además de *De Oculta Philosophia*, también publicó otras obras entre las cuales: *De Sacramento Matrimoni* (1526); *Prognosticum Quoddam* (1526); *Caroli V Coronationis Historia*; *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum et Artium et Excellentia Verbi Dei Declamatio* (1530); *De Triplice Ratione Cognoscendi Deum Liber Unus* (1529); y *Orationes et Epistolae* (1600) entre otras.

⁹⁹ Reale, Giovanni, y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo Segundo, Barcelona, Hereder, 1995, pág. 91.

¹⁰⁰ Granada, Miguel, “Introducción” a Giordano Bruno, *Expulsión de la Bestia Triunfante*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, p. 36.

principios se convierte en la principal tarea de la filosofía. Se renuncia a la quimérica pretensión de penetrar por asalto en los misterios naturales, e inclusive se niega la existencia de dichos misterios. Se afirma que las fuerzas naturales son potentes y se revelan a la experiencia y que, por lo tanto, es necesario reconocerlas y acompañarlas. La filosofía de la naturaleza rompe los puentes tanto con la magia como con el aristotelismo. Busca interpretar la naturaleza a partir de ella misma, prescindiendo de hipótesis y doctrinas ficticias, abriendo de esta forma el camino para la investigación científica. En efecto, Teofrasto Paracelso, quien buscó reformular la medicina en un sentido mágico, fue durante el Renacimiento una de las más famosas figuras de mago y es considerado un precursor del método científico.¹⁰¹ Afirmaba que el hombre había sido creado para conocer las acciones milagrosas de Dios, por lo que su tarea era la investigación.

La medicina se funda sobre cuatro columnas: la teología, la filosofía, la astronomía y la alquimia. Paracelso consideraba que todas estas ciencias tenían un carácter mágico. La teología servía al médico para utilizar la influencia divina, de la que dependía todo; la astrología era propicia para conocer las influencias celestes, de las que surgen las enfermedades y sus curas; la alquimia permitía conocer la quintaesencia de las cosas, que representa el extracto corporal de una cosa, obtenido mediante el análisis artificial de la cosa misma al separar el elemento dominante de los otros que se encuentran mezclados en la materia. En la quintaesencia se encuentran los *arcani*, es decir, las fuerzas operantes de todas las cosas, que deben ser llevadas a la luz por el arte de la alquimia.

En este contexto, la razón de Estado, concebida como fuerza secreta y oculta en manos de los gobernantes o regidores del poder, era una práctica recurrente de los monarcas y príncipes, mientras que su teorización jurídica, política y filosófica se encontraba en curso de elaboración. A través de reflexiones que involucran al Estado nacional, al absolutismo, a la soberanía, al realismo político, a la tipología de

¹⁰¹ En la experiencia de Paracelso fueron muy importantes los viajes de los que él mismo habla. Visitó Alemania, Hungría, Italia, España, India, China y Rusia. En este último país fue prisionero del Gran Khan, del que había aprendido importantes secretos de magia y alquimia.

las formas de gobierno, al contrato social o al concepto de los *arcanii*, la razón de Estado fue conformándose con el tiempo y adquirió consistencia teórica y conceptual, sobre todo a partir del siglo XIII.¹⁰² En sus orígenes, la razón de Estado se relacionaba con las prácticas del esoterismo y la magia que acontecen en el periodo, vinculadas, sobre todo, a la reflexión en torno a la naturaleza y a las fuerzas aún desconocidas que actuaban a su interior, por lo que era común entre los alquimistas afirmar que “quien logre conocer y dominar los secretos de las fuerzas que mueven a la naturaleza también logrará con este medio dominar a los hombres y a sus pasiones”.¹⁰³

El esoterismo es un término que se refiere, justamente, a las doctrinas de carácter secreto, cuyas enseñanzas están estrictamente reservadas para los iniciados y los adeptos, a quienes les es confiada la posibilidad de la revelación de la verdad oculta y del significado escondido. El concepto de esoterismo deriva del griego *esoterikos*, que significa “interno” o “dentro”,¹⁰⁴ e históricamente se refiere a los sacros misterios presentes en todos los paganismos y en el catolicismo. En Grecia y en Roma se practicaba el secreto, o los *arcana imperii*, acompañados de un lenguaje alegórico para esconder prácticas y doctrinas y así preservarlas de la profanación. En el lenguaje filosófico, el término esotérico caracteriza la enseñanza reservada y secreta de los antiguos filósofos griegos, especialmente Pitágoras, Aristóteles y sus discípulos. En contraposición, exotérico significa “externo”,¹⁰⁵ es decir, destinado a los profanos o a quienes no eran iniciados en la comprensión del lenguaje de los adeptos.¹⁰⁶

¹⁰² Granada, Miguel, “Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo”, en *La Herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 165.

¹⁰³ “Escribe Agrippa en su *De occulta philosophia* (...) la magia es la ciencia más perfecta. Ésta, en efecto, convierte al hombre en amo de las potencias ocultas que actúan sobre el universo”: Cfr. Reale, Giovanni, y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, op. cit., pág. 187.

¹⁰⁴ Nicola, Ubaldo, *Atlante illustrato di Filosofia*, Cologna, Demetra, 1999, p. 156.

¹⁰⁵ “Exotérico, del latín *exotericus* y del griego *exoterikós*, lo contrario de esotérico. Aplícase por lo común, a las doctrinas que los filósofos de la antigüedad manifestaban públicamente”: Cfr. Diccionario *Lexico Hispano. Enciclopedia Ilustrada en Lengua Española*, México, W. M. Jackson Inc., Editores, 1977, P. 635.

¹⁰⁶ Nicola, Ubaldo, *Atlante Illustrato di Filosofia*, op. cit., p. 246.

Para la razón de Estado, el secreto se refiere a una información que no debe ser revelada, por lo que se considera lícito hablar de “secretos de Estado” como una expresión que determina la exclusión de una determinada información de naturaleza política o militar de cualquier divulgación.

Colocar a la naturaleza en un primer plano tiene un significado especial para los filósofos naturalistas del siglo xv, sobre todo para Bernardino Telesio (1509-1518), considerado el pensador que formuló la nueva filosofía de la naturaleza; Giordano Bruno, quien elaboró una nueva teología donde Dios es el intelecto creador y ordenador de todo lo que existe en la naturaleza, y, al mismo tiempo, la naturaleza misma divinizada, en una inescindible unidad entre pensamiento y materia; y Tommaso Campanella (1568-1639), quien contradice las aseveraciones de Telesio y afirma que las leyes de la naturaleza no mantienen su autonomía, sino que son explicadas por la acción creadora de Dios, de quien deriva también el orden providencial que gobierna el universo.¹⁰⁷ Bernardino Telesio fue el primero en plantear la idea de que el conocimiento de la naturaleza debe basarse en el estudio de los principios naturales y, por tanto, abandonar cualquier consideración metafísica y teológica. La obra más importante de Telesio es *De rerum natura iuxta propria principia* (*En torno a la naturaleza de las cosas según sus propios principios*, 1565).¹⁰⁸ En ella retoma las concepciones panteístas y vitalistas de los presocráticos y de Platón. Telesio afirma, contrariamente a lo sostenido por la escuela aristotélica, que la naturaleza debe ser estudiada mediante los principios que tengan la misma consistencia material de la naturaleza y que puedan ser evidentes a las personas a través de los sentidos.¹⁰⁹ En este contexto, en donde la Iglesia intenta retomar su hegemonía paulatinamente perdida,

¹⁰⁷ Bloch, Ernest, *Filosofía del Renacimiento*, op. cit., pp. 39-84.

¹⁰⁸ Telesio, Bernardino, *De natura iuxta propria principia. Liber primis et secundus*, A. Ottaviani editor, Aragno, 2008.

¹⁰⁹ “Estos principios son tres: dos fuerzas que actúan el calor, dilatante, y el frío, condensante, que emanan de cuerpos que no tienen por sí mismos una consistencia corporal; y un sustrato corporal, la materia, que permite a aquellas fuerzas de expresarse realmente, dando así razón del cambio de las cosas”: Cfr. Telesio, Bernardino, *De natura iuxta propria principia. Liber primis et secundus*, op. cit., p. 215.

el 17 de febrero de 1600 Giordano Bruno fue quemado vivo por la Congregación del Santo Oficio y bajo las órdenes del papa Clemente VIII, reo por el delito de haber defendido la libertad de pensamiento.

Los intereses de Giordano Bruno abarcan distintos campos del saber: la filosofía, la teología, las matemáticas, algunas doctrinas científicas, el arte de la memoria o mnemotécnica como una disciplina de aprendizaje, así como el arte de la magia como una técnica orientada al dominio de los secretos de la naturaleza y de las relaciones humanas. Bruno sostiene que la memoria es una técnica de aprendizaje, y que la magia es la ciencia más alta que ofrece la posibilidad de conocer y controlar los poderes ocultos de la naturaleza y, en consecuencia, de las relaciones sociales. Para Giordano Bruno, el naturalismo representa, propiamente, una religión de la naturaleza que usa la metafísica y la magia como sus exaltaciones líricas, y, en este sentido, la naturaleza aparece también como el fundamento de una nueva teología política. Sus obras abarcan distintas temáticas. En *De umbris idearum y Cantus circaeus* (1582), celebra las capacidades interiores del hombre para reconocer las verdades divinas; en su comedia *Il candelaio* (1582) hace una reflexión general sobre la civilización humana.¹¹⁰ *La expulsión de la bestia triunfante* (1584) es un texto en contra del papa Clemente VIII, quien veía en Giordano Bruno el símbolo de una inevitable modernidad que era aborrecida y, por tanto, combatida.¹¹¹

“Bruno fue un hereje convencido y, hasta la muerte, un rebelde ante la autoridad de la Iglesia”,¹¹² sostuvo varios siglos después el papa León XIII, preocupado por el intento de erigir en 1889 una estatua en memoria del filósofo en el lugar donde fue quemado vivo.¹¹³ A cuatro siglos del martirio de Giordano Bruno en Roma, capital por trece siglos del mundo cristiano, la Iglesia mantiene sus acusaciones

¹¹⁰ Badaloni, Nicola, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Roma, De Donato, 1988, pp. 11-31.

¹¹¹ Bruno, Giordano, *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Alianza Universidad, 1995.

¹¹² Bainton, Roland, *La lotta per la libertà religiosa*, Bolonia, Il Mulino, 1963, p. 263.

¹¹³ En 1942, casi 350 años después del suplicio de Giordano Bruno, el cardenal Mercati, a nombre de la Iglesia católica, renovó el rechazo al filósofo italiano, ahora bajo el argumento de sus opiniones antitrinitarias: Cfr. Symonds, John Addington, *El Renacimiento en Italia*, vol. II., México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 583.

de herejía en contra del filósofo. Durante todo este periodo, la influencia de Bruno se ha reflejado en distintos momentos de la historia: por ejemplo, en el movimiento de los masones y los libertinos de 1700, en el de los liberales anticlericales de 1800 y en el de los anarquistas de 1900. A tono con el pensamiento de su época, Giordano sostenía la posibilidad de la “confianza del hombre en sus propias capacidades para conocer y operar en el mundo de modo autónomo al margen de la intervención directa de la divinidad”.¹¹⁴ Hombre de ciencia, símbolo de la libertad intelectual y de la tolerancia, precursor de las libertades religiosas y del pensamiento laico, mártir de la intolerancia, del dogmatismo y del oscurantismo religioso. Considerado un filósofo de la heterodoxia, su obra se incluye en el *Index expurgatorius*, un índice en el que eran incluidos todos los libros prohibidos por la Iglesia católica y cuya lectura implicaba una acusación formal ante la Inquisición. Giordano Bruno compareció por primera vez ante el Tribunal del Santo Oficio de la República de Venecia el 26 de mayo de 1592, y no abandonó la prisión hasta su muerte.

La suerte de Giordano Bruno es similar a la de Miguel Servet (1511-1553), autor de *De trinitatis erroribus*, obra en la que expresa una serie de conceptos revolucionarios que le generan el recelo tanto de los protestantes como de los católicos, al grado de ser acusado ante el inquisidor general de Lyon y condenado a la hoguera junto con sus libros, el 27 de octubre de 1553. Servet sufrió tal martirio por negarse a modificar sus concepciones teológicas y su interpretación sobre la eternidad de Dios, lo que representaba un desafío radical para la teología imperante.¹¹⁵

Al igual que Servet, Giordano Bruno es un mártir de la libertad de pensamiento que debió sufrir el exilio como Dante Alighieri, la prisión como Tomás Campanella o las torturas como Galileo Galilei. Giordano Bruno ha sido considerado un fraile rebelde y libertino, un filósofo antiaristotélico, un mago hermético, un teórico de la pluralidad de los mundos, un reformador político, un rígido defensor de las libertades de pensamiento, un hereje, un mártir, en síntesis, un pensador heterodoxo.

¹¹⁴ Bruno, Giordano, *Expulsión de la Bestia Triunfante*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, *op. cit.*, p. 94.

¹¹⁵ Bainton, Roland, *La lotta per la libertà religiosa*, *op. cit.*, p. 263.

Entre los siglos XIII y XV, el Renacimiento permite un ambiente caracterizado por el florecimiento de las artes y las técnicas,¹¹⁶ los descubrimientos geográficos¹¹⁷ y científicos,¹¹⁸ las nuevas formulaciones sobre el Estado y la política,¹¹⁹ las Reformas religiosas inglesa y alemana,¹²⁰ las utopías sociales,¹²¹ así como del Humanismo.¹²² En este momento de tanta efervescencia, la libertad de pensamiento y de investigación científica sobre la naturaleza se presentan como el arma más formidable contra los viejos dogmas medievales. Giordano Bruno pertenece a este ambiente de gran renovación intelectual, social y política; por ejemplo, sostenía cuestiones tales como que las estrellas eran soles parecidos al nuestro y que el universo era infinito. Hoy se sabe que esas ideas son correctas: nuestra galaxia está formada por miles de estrellas como el Sol, y aún no se ha encontrado la última frontera del universo. El pensamiento de Giordano Bruno representa todavía hoy una herida que se ha mantenido abierta por más de cuatro siglos y la imagen de un fraile que resulta incómodo para el *statu quo* sobre todo cuando invoca la famosa sentencia: “de toda ley enemigo y de toda fe”. Una frase iconoclasta tomada de la obra *Orlando el furioso* de Ludovico Ariosto escrita en 1533. Su obra se inscribe en la filosofía y en la cultura del Renacimiento que postula el regreso del individuo a sus orígenes, y en donde se presenta como parte integrante del mundo y a través del conocimiento, la razón y la ciencia, es posible establecer su reino en ese mismo mundo y en una posición privilegiada, similar a la de Dios. El Renacimiento y el Humanismo evocan la transformación de la cultura medieval y el surgimiento de la figura del intelectual laico.¹²³ *El regreso a los principios*, como aspiración del Renacimiento,

¹¹⁶ Nicolás Copernico (1473-1543) y Leonardo da Vinci (1542-1519).

¹¹⁷ Cristobal Colón (1451-1506) y Américo Vesputio (1454-1512).

¹¹⁸ René Descartes (1596-1650) y Galileo Galilei (1564-1642).

¹¹⁹ Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y Jean Bodin (1529-1596).

¹²⁰ Enrique VIII (1491-1547) y Martín Lutero (1483-1546).

¹²¹ Tommaso Campanella (1568-1639) y Tomás Moro (1478-1535).

¹²² Erasmo de Rotterdam (1466-1536).

¹²³ Bellavite, Giampaolo, *Il Rinascimento e le premesse della filosofia moderna*, Nápoles, Verba Volant, 2000.

expresa la relación de la persona con la libertad y del individuo como artífice de sí mismo.

El Renacimiento proyecta la libre investigación sobre la naturaleza. *La docta ignorancia* (1440), escrita por Nicolás de Cusa (1401-1464), se presenta como la relación entre el conocimiento humano y la verdad. Los filósofos renacentistas ven en la naturaleza el campo privilegiado de la filosofía, y en la razón, su único método de investigación. La doble verdad postula que una tesis puede ser simultáneamente verdadera en filosofía y falsa en teología, lo que permite a muchos intelectuales renacentistas defenderse de los inquisidores. El Renacimiento permite también el desarrollo de nuevas doctrinas y la laicización de la cultura, lo que planteó la renovación de la vida religiosa y el regreso a las fuentes originarias de la religiosidad. En este contexto aparecen otros autores importantes como Erasmo de Rotterdam (1466-1536), que critica la decadencia moral del mundo y de la Iglesia, o Martín Lutero, quien en 1546 plantea una revolución religiosa que habría de separar a la Iglesia alemana de la Iglesia católica romana. Asimismo, el Renacimiento proyecta el ideal de una renovación política de la vida, asociada con autores como Maquiavelo, que establece en 1513 la distinción entre política y moral; Giovanni Botero (1533-1617) y su teoría de la razón de Estado (1533); Tomás Moro (1480-1535), con su diferenciación entre utopía y política (1533); Jean Bodin (1529-1596) y sus tesis de 1596 sobre la soberanía del Estado.

Las personalidades de Telesio y Bruno son distintas una de otra. El naturalismo de Telesio se funda sobre la objetividad y la autonomía de la naturaleza y busca ser el principio de una investigación ordenada y metódica del mundo natural. El naturalismo de Bruno es en realidad una religión de la naturaleza, incluso, de la infinidad de la naturaleza, y frecuentemente recurre a la metafísica y a la magia para sus exaltaciones místicas. Por su parte, el naturalismo de Tommaso Campanella establece los fundamentos para una nueva teología política.

Campanella busca la realización de un ideal religioso y político, representado por una república teocrática, de la que él mismo habría sido el legislador y el jefe. En 1599 organizó una conjura en la ciudad de Nápoles, pero fue descubierto, así que debió fingirse loco durante

27 años para evitar la pena de muerte. Fue durante este periodo en la cárcel que Campanella desarrolló su actividad intelectual, pues escribió gran parte de sus obras más importantes (entre las que destaca *La ciudad del sol*, de 1638).¹²⁴ El pensamiento de Campanella parte de la física y de la magia para llegar a una metafísica teológica que él asume como la base de una renovación política y religiosa de la humanidad. Además, insiste en la animación universal de las cosas que es uno de los supuestos centrales de la magia. Ya que, según él, todas las cosas del mundo son animadas, existe también un alma que es propia del mundo en su totalidad. El alma del mundo determina el consenso que las cosas naturales tienen entre sí, porque todas se dirigen a un único fin, y sobre este consenso la magia efectúa sus operaciones milagrosas.

La física y la metafísica de Campanella no son un fin en sí mismas, sino que constituyen el fundamento de una reforma religiosa que debe reunir al conjunto del género humano en una sola comunidad política. Campanella es un profeta religioso que busca la realización de su ideal, concretado en un estado teológico universal, que, bajo la dominación de las monarquías española y francesa, debería llevar a una unificación religiosa mundial. Campanella reconoce en el catolicismo la religión auténtica, es decir, la religión natural conforme a la razón y, por consiguiente, común a todos los pueblos de la tierra. Esta religión natural fue formulada en *La ciudad del sol* y en ella establece la estructura de un Estado perfecto, gobernado por un príncipe-sacerdote, quien es llamado Sol o Metafísico y es asistido por tres príncipes: Pon (potestad), Sin (sabiduría) y Mor (amor), los tres fundamentos de la metafísica. La principal característica de este Estado es que todo se encuentra minuciosamente ordenado por los hombres de ciencia y que existe una comunidad de bienes, según el dictado de la religión natural. La religión de los solares está dictada por la razón pura.

En *El ateísmo derrotado* (1638), Campanella se propone demostrar la tesis de que el cristianismo es la única religión conforme a la razón y la única destinada a convertirse en verdaderamente universal. A partir del postulado fundamental del Renacimiento que dice que todas

¹²⁴ Campanella, Tommaso, "La città del sole", en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 103-193.

las cosas regresarán a su principio, Campanella considera inminente el regreso de los pueblos de la Tierra a sus principios, es decir, a su religión auténtica: el cristianismo.¹²⁵ Por esto, se dirige a los cristianos y a los no cristianos, notificándoles los signos astrológicos y las profecías que indican el inminente retorno para invitarlos a actuar conforme a ello. Se dirige también al sumo pontífice para una reforma de las costumbres y de la práctica del catolicismo, y para reconducirlo a su verdadera naturaleza. De esta forma, Campanella se muestra partidario de una reforma moral del catolicismo que deje inmutables los dogmas y la jerarquía de la Iglesia, pero que la reconduzca al orden y a la simplicidad del periodo de los patriarcas y, en consecuencia, a su capacidad de proselitismo y de difusión universal. Así pues, los proyectos religiosos y políticos de Campanella son de naturaleza filosófica.¹²⁶ Con el desarrollo de las creencias mágicas de su tiempo y de una nueva filosofía sobre la naturaleza, Bernardino Telesio, Giordano Bruno y Tommaso Campanella contribuyen de manera fundamental al desarrollo de un nuevo pensamiento que nace con ellos y que continúa con Descartes y la nueva filosofía racionalista.

El núcleo de la cultura del Renacimiento se concentra en la célebre afirmación *homo faber ipsius fortunae* (“hombre es el arquitecto de su propia suerte”).¹²⁷ Con esta frase, los escritores del Renacimiento afirman que la prerrogativa específica de la persona, es decir, su dignidad particular en relación con los otros seres, reside en el hecho forjarse a sí mismo y a su propio destino en el mundo. En la oración *De hominis dignitate* (Sobre la dignidad del hombre, 1486), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) presenta al individuo como “libre y soberano artífice de sí mismo”,¹²⁸ o, dicho de otra forma, como un ser que, al poseer una naturaleza plástica e indeterminada, tiene la posibilidad

¹²⁵ Servier, Jean, “De la Ciudad del Sol al sueño del gran monarca”, en *Historia de la utopía*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969, pp. 103-116.

¹²⁶ Baldini, Massimo, *La storia delle utopie*, Roma, Armando Editore, 1994, p. 51.

¹²⁷ Pico della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 14.

¹²⁸ *Ibidem*.

de proyectarse a sí mismo en mil formas distintas.¹²⁹ En el centro de su ideal de concordia universal resalta el tema de la dignidad y de la libertad humana. La fractura con la teología medieval es evidente: mientras que la teología sostiene que el hombre era parte de un orden cósmico ya dado, que solo debía reconocerse intelectualmente y seguirse prácticamente, la filosofía de la naturaleza renacentista, por el contrario, considera que la persona debe construirse a sí misma y conquistar su propio lugar en el mundo. Este reconocimiento es la expresión filosófica y conceptual de capacidades y poderes que la persona debe ejercitar. Se reivindica una siempre mayor autonomía de la razón -de su iniciativa inteligente- en relación con las instituciones típicas del mundo medieval: la Iglesia, el imperio o el sistema feudal. El Renacimiento permite el desarrollo de una concepción antropocéntrica (el hombre como centro del universo); la teología medieval se fundamenta sobre una concepción teocéntrica exquisitamente religiosa. La celebración humanística de la libertad del individuo no excluye una conciencia complementaria de sus límites: las personas aparecen condicionadas por una serie de fuerzas reales, casuales y sobrenaturales que, aunque no anulan la libertad, sí la circunscriben a través del capricho del caso, la volubilidad de las personas o por la fuerza de las pasiones. Así pues, durante el Renacimiento, junto a la exaltación de la libertad y de las virtudes, aparece también la relación de las personas con la fortuna, la casualidad o la providencia. La celebración del valor de la persona y de su originalidad se concretiza también en la tesis del hombre como microcosmos y centro del mundo. Esta defensa a ultranza de la dignidad de la persona y la visión de la existencia humana como proyecto autónomo se acompañan del rechazo del ascetismo medieval y de la concepción de la vida como compromiso concreto. Para los teóricos del Renacimiento, el hombre no es un huésped de paso o un peregrino en espera del más allá, sino un ser profundamente arraigado a la Tierra, destinado, principalmente, a jugarse su propia suerte en el mundo. De aquí deriva la típica idea renacentista de la

¹²⁹ *Ibidem.*

felicidad como realización armoniosa y completa de las posibilidades humanas.¹³⁰

Nuevo poder político y cultural laico

El Humanismo típico del Renacimiento no es solamente el amor por el estudio y la sabiduría clásica, sino también por la voluntad de retomar prácticamente en su forma auténtica tal sabiduría y de entenderla en su efectiva realidad histórica. No es el crecimiento cuantitativo del conocimiento de los autores clásicos lo que caracteriza al Renacimiento, sino el modo concreto y práctico de relacionarse con tal conocimiento. De esta manera, durante el Renacimiento se busca reconocer la dimensión histórica de los eventos, mientras que durante el Medievo se ignora completamente tal dimensión. Con el interés por lo clásico antiguo, el Renacimiento busca reconocer la perspectiva histórica, es decir, la alteridad del objeto histórico en relación con el presente historiográfico. La defensa de la elocuencia clásica es una defensa de la lengua genuina de lo clásico y va en contra de las deformaciones que había sufrido durante el Medievo. La búsqueda de falsificaciones documentales, de falsas atribuciones, el intento por entender la figura de literatos y filósofos en su propio contexto y en su lejanía cronológica, son los aspectos fundamentales del carácter histórico del Renacimiento. La perspectiva historiográfica hace posible establecer una distancia entre el pasado y el presente. Por esto mismo, se considera importante el reconocimiento de la alteridad y de la individualidad del pasado y la búsqueda de los caracteres y de las condiciones que determinan tal individualidad e irrepetibilidad. Es decir, la conciencia de la originalidad del pasado frente a nosotros, y la originalidad nuestra respecto del pasado.¹³¹ Sin duda, el Humanismo que caracterizó al Renacimiento solo pudo realizar parcialmente esta monumental tarea de restauración histórica. Se trata, por otro lado, de una tarea que no se agota nunca y cuya importancia se

¹³⁰ Symonds, John Addington, "La moral social y la moral privada", en *El Renacimiento en Italia*, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 698-745.

¹³¹ Garin, Eugenio, *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

advierte durante el Renacimiento, cuando se inicia con ella y se deja en herencia a la cultura moderna.

El descubrimiento de la perspectiva histórica equivale, en relación con el tiempo, al descubrimiento de la perspectiva óptica y a la dimensión del espacio realizada por la pintura del Renacimiento.¹³² Es decir, a la capacidad de introducir el elemento de la distancia de los objetos entre ellos y en su auténtica individualidad respecto de quien los observa. El significado de la personalidad humana, en cuanto centro original y autónomo de organización de los diferentes aspectos de la vida social, está condicionado por esta perspectiva. La importancia que el mundo moderno atribuye a la personalidad humana es la consecuencia directa de un comportamiento que fue realizado por primera vez por el Humanismo durante el Renacimiento. Esta perspectiva, que permite afinar el sentido histórico, hace posible madurar en algunos filósofos la idea de una continuidad en el desarrollo humano. Para decirlo de otra forma, el desarrollo del concepto embrionario de civilización como una línea que desde el pasado, y a través del presente, se mueve hacia el futuro conjugando los esfuerzos de diversas generaciones. De aquí surge la tesis de que los individuos del presente resultan superiores a los del pasado por experiencia y capacidades. Durante el Medioevo prevaleció la tesis de la supremacía de los clásicos griegos sobre los modernos. El Renacimiento planteaba la tesis opuesta: se impone la supremacía de la modernidad sobre la antigüedad. De ahí surge la formulación de Francis Bacon (1561-1626): *veritas filia temporis* (“la verdad es hija del tiempo”) y, por lo tanto, el progreso conjunto de la especie humana.¹³³

Derecho de la guerra y la autonomía del derecho

Se habla de naturalismo como un carácter específico del pensamiento durante el Renacimiento para distinguirlo del pensamiento medieval. Con la denominación historiográfica de naturalismo renacentista se

¹³² Cruells, Eduard, *El Renacimiento en Europa*, Barcelona, Salvat, 2000.

¹³³ Reinhard, Wolfgang, *Il pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 2000, pp. 39-40.

subrayan tres puntos: 1) el hombre no es un huésped provisional de la naturaleza sino que él mismo es un ser natural, que hace de la naturaleza su patria; 2) la naturaleza no es la pálida sombra de un mundo ideal, sino la realidad plena, constituida por un inmenso conglomerado de fuerzas vitales, en las que se encarna el poder de Dios, que involucran a la persona que participa, quien encuentra en la naturaleza su manifestación o una de sus sedes; 3) el hombre como ser natural tiene el interés y la capacidad para estudiar a la misma naturaleza. Durante este periodo histórico el naturalismo se concretizó en la magia y en la filosofía de la naturaleza, en autores como Telesio, Bruno y Campanella.¹³⁴ Pero sobre todo, el naturalismo representa uno de los presupuestos teóricos generales que se encuentran en la base del nacimiento de la ciencia moderna. Uno de los resultados históricamente más importantes de la cultura del Renacimiento es la nueva concepción del saber y el surgimiento de nuevas disciplinas. La característica sobresaliente de la civilización medieval era su universalismo: el idioma (latín), el imperio y la Iglesia, cuya visión cristiana del mundo era unitaria. Tal universalidad, más que un hecho, era un valor o una exigencia. Era un espejo ideal dado que la universalidad del Imperio era solo una utopía que cubría el real particularismo de la vida feudal. Además, la unidad de la filosofía cristiana era una etiqueta detrás de la que se desarrollaban fuertes luchas entre corrientes opuestas. Por lo que se refiere al conocimiento, en el Medievo había realizado una enciclopedia del saber de tipo piramidal, con la teología en la cima como reina de las ciencias. Por el contrario, en el Renacimiento, después de haber llevado a término la ruptura política con el Medievo y fracturado también su unidad cultural, se rechazó decididamente la enciclopedia del saber de tipo teológico. Paralelamente al rechazo crítico de las filosofías y de su mentalidad sistemática, metafísica y lógica, inicia una tendencia a la laicización del saber en virtud de la cual las diferentes actividades y disciplinas humanas reivindican su propia

¹³⁴ "A comienzos del siglo xvi, Maquiavelo había introducido un nuevo método de filosofía política, Ponponazzo en Padua y Telesio en Coscenza abrieron, por su parte, nuevos horizontes a la psicología y a la ciencia de la naturaleza": Cfr. Symonds, John Addington, "Giordano Bruno", en *El Renacimiento en Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 840-872.

libertad operativa. Por ejemplo, la literatura defenderá el principio de la autonomía del arte, en tanto que el protestantismo de Martín Lutero dio origen a una teología siempre más separada de la filosofía; Nicolás Maquiavelo defenderá la autonomía de la política respecto de la moral y de la religión, mientras que Hugo Grocio (1583-1645) sentará las bases para un reconocimiento de la autonomía del derecho.¹³⁵

En *El derecho de la guerra*, Alberico Gentile da Fabriano (1552-1611) sostiene que la guerra es contraria al derecho natural porque las personas se encuentran naturalmente predispuestas a los instintos de la amistad y la paz. Es justa, conforme al derecho natural, la guerra defensiva; son injustas las guerras de religión, ya que ninguno puede ser obligado con la violencia a profesar una determinada religión. La guerra no suspende las normas del derecho natural (respeto por prisioneros, mujeres, niños, la ciudad y evitar el uso de armas no convencionales o desproporcionadas), porque ella se verifica en el ámbito de la comunidad humana y debe, por lo tanto, respetar los derechos naturales de esa misma comunidad. En base a los fundamentos del derecho natural, Giovanni Althusius (1557-1638) afirmó por primera vez el principio de la soberanía popular.¹³⁶ En *Politica methodicae digestae, atque exemplis sacris et profanis illustrata* (*Política metódicamente elaborada e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, 1603) retoma de Jean Bodin la doctrina política que afirma que la validez del Estado consiste en la soberanía, pero atribuye tal soberanía, exclusivamente, al pueblo. Giovanni Althusius, por su parte, sostiene que toda comunidad humana se forma a través de un contrato, tácito o expreso, que hace de ella un organismo viviente, conformado por los ciudadanos. La soberanía pertenece únicamente al pueblo y es inalienable. El príncipe es solamente un magistrado, cuyo poder deriva del contrato, y cuando las obligaciones establecidas en el contrato original no se cumplen, el pueblo puede proceder a la elección de un nuevo príncipe o de una nueva constitución. Estas ideas fueron retomadas por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), cuya herencia de

¹³⁵ Pintacuda De Michelis, Fiorella, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Grocio*, Florencia, La Nuova Italia, 1967.

¹³⁶ Fassó, Giovanni, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1968.

pensador radical y revolucionario se expresa en su frase más célebre: “El hombre nace libre, pero en todos lados se encuentra en cadenas” (*El contrato social o principios de derecho político*, 1762, p.4).

En este contexto intelectual, el mayor representante del iusnaturalismo es, que presentó en *De iure belli ac pacis* (*El derecho de la guerra y de la paz*, 1625) la teoría de la guerra justa y afirmó que todas las naciones se encontraban ligadas por el derecho natural.¹³⁷ En *Mare liberum* (1609) expone que el mar es territorio internacional, por lo que todas las naciones son libres de comerciar a través de las rutas marítimas. vivió tanto la guerra de los ochenta años entre España y los Países Bajos como la guerra de los treinta años entre las naciones europeas protestantes y católicas.¹³⁸ No sorprende, por tanto, que Grocio, un calvinista moderado, haya estado interesado en las disputas entre las naciones y entre las religiones. El punto de partida de *El derecho de la guerra y de la paz* es la identificación entre lo que es natural y lo que es racional. Esta identificación se funda en el presupuesto de que la naturaleza del hombre es la razón. Y sobre la razón se funda el derecho natural, dado que indica el valor o no valor moral de una acción, mostrando el acuerdo o desacuerdo que ella tiene con la naturaleza racional de la persona. Las acciones ordenadas por la razón son obligatorias por sí mismas, por lo que serían buenas, inclusive en el caso de que Dios no existiera o no se preocupara por los asuntos humanos. En realidad, estas acciones son ordenadas o prohibidas por Dios, justamente porque son racionales o irracionales por sí mismas. Las acciones que son objeto del derecho positivo humano y divino se convierten en lícitas o ilícitas solo en virtud de las leyes que los hombres o Dios establecen. Inclusive Grocio admite la teoría contractualista, según la cual toda comunidad humana se encuentra fundada sobre

¹³⁷ Las reflexiones de Bobbio sobre el tema de las justificaciones morales de la guerra se encuentran en: *Una guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, Venecia, Marsilio, 1991.

¹³⁸ El postulado de la libertad de los mares dio una justificación ideológica a la ruptura de los monopolios comerciales marítimos. Inglaterra, que luchaba contra los holandeses y ostentaba el predominio sobre el comercio mundial, se opuso a esta idea y proclamó la soberanía de las aguas en torno a las Islas Británicas. El debate de Grocio fue contra John Selden, quien en su obra *Mare clausum* (1635), intentó demostrar que era posible apropiarse de los mares, así como sucedía con las tierras.

un pacto originario. Él no admite la tesis de Althusius en el sentido de que la soberanía corresponde solamente al pueblo. Grocio considera posible que el contrato haya podido transferir la soberanía del pueblo al príncipe, pero no excluye que esta transferencia haya sido hecha bajo determinadas condiciones, que el príncipe debe respetar. Si no las respeta, el contrato se disuelve y el pueblo adquiere el derecho de oponer resistencia a los deseos del príncipe. Así como existe un derecho natural, también existe, para Grocio, una religión natural que se funda también en la razón. Esta religión es enteramente verdadera, común a todas las edades, y se reduce a cuatro principios: Dios existe y es único; Dios no se identifica con las cosas visibles y es superior a ellas; Dios gobierna y juzga todas las cosas humanas; y Dios es el artífice de todas las cosas naturales. Las religiones positivas en general agregan a estos principios fundamentales otras nociones que no tienen el mismo fundamento racional. Inclusive la religión cristiana no puede ser creída en base a argumentos naturales, sino solamente sobre el fundamento histórico de la resurrección y de los milagros. Por esto, sostiene Grocio, no se puede castigar como delito la herejía religiosa.¹³⁹ Debe recordarse que el mismo Grocio había sido condenado a cadena perpetua en la Holanda calvinista por haberse profesado seguidor de Giacomo Arminio, un duro crítico de la doctrina de la predestinación. Su fuga de la cárcel hacia Francia hizo posible que Hugo Grocio escribiera sus obras y le permitió ser el abanderado en Europa de los principios de libertad y tolerancia que habrían de inspirar Samuel Pufendorf (1632-1694) y a otros numerosos iusnaturalistas.

Hugo Grocio, junto a Francisco de Vitoria (1483-1546), es considerado el fundador del derecho internacional y, al mismo tiempo, padre del derecho natural en la época moderna.¹⁴⁰ En *De iure belli ac pacis* (1625), traza un cuadro completo de las tendencias que posteriormente llevarán al racionalismo moderno. Una de las teorías iusfilosóficas más importantes formuladas por Grocio es la del contrato social, según la cual “el Estado de naturaleza deriva de la

¹³⁹ Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Clásicos Jurídicos XII, tomo 1, Madrid, Editorial Reus, 1925, p. 87.

¹⁴⁰ Corsano, Antonio, *Grocio. L'umanista, il teologo, il giurista*, Bari, Laterza, 1948.

tendencia espontánea del individuo para instituir con sus similares una determinada forma de comunidad política, pacífica y ordenada”.¹⁴¹ Para Grocio, el contrato social aparece cuando el Estado de naturaleza se vuelve impracticable, violento e inseguro por el aumento de las necesidades, la disminución de las riquezas disponibles y por el nacimiento de los instintos egoístas. En este caso, las personas, en vista de una utilidad común, pasan del Estado de naturaleza al Estado civil, y transfieren a un soberano, mediante un pacto, el poder de hacer respetar coercitivamente la esfera de los intereses de cada individuo. Este contrato, en el que se establecen los derechos del individuo y los poderes del soberano, crea al Estado y a su poder; así como a las dos esferas del derecho público y del privado. El Estado es concebido por Grocio como un macro-individuo que se encuentra en condiciones, como cualquier persona, de tener relaciones con otras personas o entes, lo que refleja la idea iusnaturalista de que el hombre posee los instrumentos necesarios para conocer y dominar el mundo gracias a los nuevos descubrimientos científicos.¹⁴² En *De veritate religionis christianae* (1632), Grocio proclama su adhesión al cristianismo. Por su parte, Galileo Galilei (1564-1642) establece la autonomía de la ciencia, concebida como actividad auto.suficiente, desvinculada de los condicionamientos de la tradición metafísica y teológica. Este proceso de dar laicidad y autonomía al saber tiene sus raíces en la mentalidad de los intelectuales que no eran eclesiásticos, pero sí proclives a reconocer la autonomía de las diferentes actividades humanas. Sin embargo, el Renacimiento no tenía un carácter anticristiano, pues los filósofos, científicos, literatos y, en general, los hombres de cultura no podían renegar de trece o catorce siglos de civilización cristiana. Fueron religiosos, aunque en un sentido diferente al del Medioevo; se manifestaban mayormente dispuestos a destacar lo divino de las persona y del mundo.

El Renacimiento no solo fue una etapa de renovación artística, sino también un momento de ruptura política. El redescubrimiento de la edad antigua fue el pretexto para diferentes autores, como Marsilio

¹⁴¹ Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y de la paz*, op. cit., p. 10.

¹⁴² Negro, Paola, “In torno alle fonti scolastiche di Hugo Grotius”, en *Dalla prima alla seconda scolastica. Paradigmi e persorsi storiografici*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, pp. 200-251.

de Padua (1275-1342), Giovanni Althusius (1563-1638), Jean Bodin y Nicolás Maquiavelo, para ver en la política lo antes nunca visto: un espacio de autonomía respecto de las normas morales y religiosas y de la integración social. Aunque las coordenadas modernas de la política no eran del todo claras en aquel entonces, la forma de plantear los problemas del poder y la política en autores como Maquiavelo, marcó la diferencia con respecto de las posiciones dominantes del Medioevo. En el fondo, la política del Renacimiento buscó establecer la especificidad de los criterios de interpretación y evaluación de lo político moderno, que había dejado atrás buena parte de sus tradiciones hierocráticas y aristocráticas, propias del mundo antiguo. La política, cuyo tribunal es la historia, debe tener capacidad para afirmarse como poder eficaz y soberano, y vencer, así, los desafíos y problemas que interminablemente generan una condición humana rebelde y unos conflictos insuperables entre los poderosos y los débiles, entre las minorías y las mayorías. En este contexto, el Renacimiento resulta ser el contexto ideal para el surgimiento y desarrollo de los conceptos de razón de Estado y realismo político.

Marsilio de Padua sirvió a los gobernantes de su tiempo como consultor político de los gibelinos (grupo proimperial y antipapal). En Italia se dedicó a estudiar la filosofía natural; en París, redactó con Giovanni di Jandun (1280-1328) *Defensor pacis* (*El defensor de la paz*, 1324), un tratado político en contra del papa,¹⁴³ que marcó la historia de la filosofía política, influyó en la idea de Estado moderna e impulsó la doctrina de la soberanía popular y de la tolerancia.¹⁴⁴ Marsilio aplicó los principios de Aristóteles para formular una concepción secular de Estado, cuya unidad debía ser preservada para limitar el poder de la jerarquía eclesiástica. En este contexto, considera que la principal responsabilidad del Estado es el mantenimiento de la ley, el orden y la tranquilidad.¹⁴⁵

¹⁴³ Bobbio, Norberto, "Prefazione" en *Studi raccolti nel quarto centenario della morte di Marsilio di Padova*, Padova, Cedam, 1942; y "Marsilio di Padova" en *La filosofia medievale*, Bari, Laterza, 1973. Para A. Gewirth: *Marsilius of Padua and medieval political philosophy*, Nueva York, Columbia University, 1951 y para J. Quillet: *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

¹⁴⁴ Marsilio da Padova, *Difenditore della pace*, Turin, Fondazione Luigi Einaudi, 1966.

¹⁴⁵ Marsilio da Padova, *Difenditore della pace*, op. cit., p. 129.

La tesis de la soberanía popular representa el núcleo principal de su obra. La fuente del poder político y de la ley, se encuentra siempre en el pueblo, que tiene el derecho de escoger y elegir a sus gobernantes. Marsilio anuncia el fin de la supremacía y la autoridad moral que, hasta ese momento, detentaba la Iglesia. *Defensor Pacis*, precursor de la teoría política de la soberanía, obtuvo notoriedad rápidamente.¹⁴⁶ Poco tiempo después de ser publicado, Di Jandun y Marsilio fueron declarados herejes en Francia. En 1327, el Papa Juan XXII pronunció la primera condena contra *Defensor Pacis* sin siquiera conocer la obra, y un año después las autoridades ordenaron capturar a los autores. Mientras Marsilio y Di Jandun fueron perseguidos, la obra fue traducida al francés y al italiano (la versión florentina es de 1363).

En 1347, el territorio que actualmente abarca el sur de Francia y el norte de Italia se había visto asolado por una terrible peste que había disminuido drásticamente la población europea. En otros lugares comenzó un incipiente desarrollo industrial, sobre todo en los Países Bajos e Inglaterra.¹⁴⁷ En su huida, Marsilio de Padua encontró asilo con Ludovico el Bávaro (1282-1347) y, posteriormente, se unió a Guillermo de Occam (1290-1349), un impulsor decidido de la tolerancia religiosa, y a otros franciscanos en su disenso de la línea papal. A Guillermo de Occam se debe la formulación de un escepticismo teológico sobre la imposibilidad de demostrar o racionalizar las verdades de la fe. Esta doctrina atribuía solo un valor probable a las pruebas de la existencia de Dios. El principio de la tolerancia o, por lo menos, su corolario inmediato, la posibilidad de salvarse aún sin la fe cristiana, se encuentra ya en algunos filósofos del siglo XIV, pero especialmente en De Occam, cuando afirma: “No es imposible que Dios ordene que quien viva conforme a los dictámenes de la recta razón y no crea sino lo que su razón natural concluye que deba creerse sea digno de vida eterna. Y si Dios lo dispone así, podría salvarse el que no tuviera en la vida sino la recta razón como vía”.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Zanone, Valerio, “Tolleranza”, en *Dizionario di politica*, Turín, UTET, 1990, p. 1168.

¹⁴⁷ Pincin, Carlo, “Nota critica” en Marsilio da Padova, *Difenditore della pace*, Turín, Fondazione Luigi Einaudi, 1966, pp. 531-538.

¹⁴⁸ Abbagnano, Nicola, “Tolerancia” en *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 1115.

En su planteamiento, Marsilio sostiene que la paz, fin y razón de la existencia del Estado, se encuentra amenazada por las pretensiones teocráticas del Papa. Inspirado en la concepción organicista de Aristóteles, afirma que, así como en el organismo la salud y la armonía de las funciones se identifican, de este modo puede ser interpretado el Estado que tiene por tarea preservar la paz.

El objetivo principal de la obra *Defensor pacis* era refutar las pretensiones papales de la plenitud de poderes: de una manera radical que invertía totalmente la posición del pontífice, la Iglesia pretendía que los gobernantes seculares estuvieran sometidos al papado, inclusive en los asuntos temporales. Marsilio, en cambio, dice que el papado y el clero deberían estar sometidos a todo el pueblo, no solo en los asuntos temporales, sino también en los espirituales. Los poderes del clero debían reducirse a la administración de los sacramentos y a la enseñanza de la ley divina, pero inclusive en estas funciones los eclesiásticos requerían ser controlados y regulados por el pueblo. Esta doctrina de la soberanía popular postulaba la necesidad de un control de la sociedad sobre los valores religiosos y las instituciones eclesiásticas. El *Defensor pacis* ejerció una notable influencia durante el periodo de la Reforma religiosa. Las premisas de las que partió son tan importantes como sus conclusiones revolucionarias. Ante la disyuntiva de si era mejor un gobierno de los hombres o un gobierno de las leyes, Marsilio se inclinó por el segundo, pues consideraba que la ley era “intelecto o conocimiento ausente de pasiones, no representa otra cosa que la voluntad expresada por la asamblea general de los ciudadanos”.¹⁴⁹ De acuerdo con esta perspectiva, el poder no es impuesto desde arriba o por alguna fuerza metafísica, sino que reside en la misma comunidad, que define las metas de gobierno según sus propias necesidades, en contraposición a un poder delegado a personas públicas, responsables de todas las acciones de gobierno. El *Defensor pacis* formula estas tesis con elevado nivel y rigor teórico, y, a diferencia de otros pensadores políticos del Medievo, Marsilio considera importante que la justicia sea un requerimiento de la ley, pero juzga todavía más importante el

¹⁴⁹ Marocco Stuardi, Donatella, “Sovrano e governo nel pensiero di Marsilio de Padova” en *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, Franco Angelli, 1990, p. 30.

carácter coercitivo de los instrumentos del orden político.¹⁵⁰ De esta forma, su planteamiento sobre el monopolio de la fuerza represiva para el mantenimiento del poder significa un importante paso hacia la concepción secular del Estado moderno. Es al pueblo (al conjunto de los ciudadanos) a quien corresponde la única fuente legítima de toda autoridad política. Es también el pueblo quien debe participar de modo directo o indirecto en la formulación de las leyes y al que corresponde la tarea de elegir y nombrar al gobierno. Marsilio criticó con energía “las pretensiones de la Iglesia de ejercer un poder secular e incluso de presentarse como una institución: lo espiritual es de suyo individual y la asociación de los creyentes se funda, en realidad, en la sociedad civil”.¹⁵¹

Marsilio de Padua, al negar toda acción temporal de la Iglesia, elaboró el principio del Estado laico; sostenía que este representaba la única garantía para el establecimiento del orden político, ya que el poder religioso no pertenecía a este mundo y, por lo tanto, se fundaba en la fe y no en la razón.¹⁵² La teoría política de Marsilio condujo a la propuesta de una institucionalidad republicana frente a la estructura monárquica.

El origen y desarrollo de la civilización renacentista de los siglos XV y XVI coincide en el plano histórico con acontecimientos importantes que marcan el tránsito del Medievo a la modernidad: el florecimiento de las monarquías europeas, la invención de la imprenta, de la pólvora y la Reforma Protestante. Estos hechos encuentran su expresión política en la formación de los estados, y su proyección económica y social en el ascenso de la burguesía mercantil. Florece la civilización urbana y se afirma una economía abierta en contraposición al sistema cerrado y campesino del Medievo. La expansión de una economía mercantil y monetaria, representada por una burguesía activa de carácter industrial, y los descubrimientos geográficos que tienen

¹⁵⁰ *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 7, Chicago, EUA, 1995, pp. 209.

¹⁵¹ Jolivet, Jean, “La filosofía medieval en occidente” en *Historia de la filosofía*, vol. 4 (“La filosofía en el Renacimiento”), Madrid, Siglo XXI editores, 1974, p. 333.

¹⁵² Russi, Luciano, “Marsilio da Padova nell’ottocento italiano”, en *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milán, Franco Angelli, 1990, p. 49.

lugar en el Atlántico contribuyen a dar origen a una nueva civilización en Europa, que crea las condiciones sociales e intelectuales para el surgimiento de una cultura humanista. La iglesia pierde su dominio secular, que pasa a los laicos o *burguesía ciudadana*, mientras que florecen diversas academias literarias y científicas abiertas en oposición a los ámbitos teológicos. El Renacimiento significa un segundo nacimiento espiritual de la persona, una renovación de su relación consigo misma y con los otros. La principal característica de esta nueva conducta humanista fue el cese de la hostilidad y las persecuciones en contra quienes mantenían y profesaban ideas diferentes a las hegemónicas en el campo de la moral, la religión y la política.

Renacimiento, soberanía del Estado y civilización moderna

Los especialistas que afirman la existencia de una *fractura* entre el Medioevo y el Humanismo coinciden en señalar el periodo del Renacimiento como el inicio de la edad moderna y, al mismo tiempo, de la desaparición definitiva de la edad media, una fase histórica de la humanidad que duró diez siglos.¹⁵³ Tal idea ha sido rechazada por los *estudiosos de la continuidad* para quienes el Renacimiento, más que un hipotético padre del mundo moderno, aparece como el hijo indiscutible de la civilización cristiana medieval. En la actualidad los investigadores han tomado distancia de estas dos interpretaciones, y ahora tienden a señalar el verdadero comienzo de la *modernidad* con la revolución científica de los siglos XVI y XVII en los que nuevas ideas y conocimientos en física, astronomía, biología, medicina y química, transformaron las visiones antiguas y medievales sobre la naturaleza

¹⁵³ El Medioevo es la fase histórica de la civilización occidental que se despliega entre los siglos v y xv. Su inicio está marcado por el año 476 cuando acontece la caída del imperio romano de Occidente. Su final definitivo se encuentra determinado por el descubrimiento de América. La denominada edad moderna constituye uno de los periodos en que se divide la historia universal en Occidente. Generalmente se habla de tres periodos históricos: edad clásica, edad media y edad moderna. La edad moderna se caracteriza por una situación en donde triunfan los valores del *Progreso* y la *Razón*. La fecha de inicio de este periodo es la toma de Constantinopla por parte de los Turcos en 1453. También se consideran como fechas de inicio el descubrimiento de América en 1492 y la Reforma protestante de 1517.

y sentaron las bases de la ciencia moderna. Los autores que mejor la representan son Francis Bacon (1561-1626) y Galileo Galilei (1564-1642). Mientras tanto, el Renacimiento es considerado como una edad de transición entre la época medieval y el mundo moderno. Es decir, como un periodo de *síntesis* entre lo viejo y lo nuevo, que se caracteriza por poseer motivos de novedad y conservación. Consecuentemente, en esta óptica historiográfica, el Renacimiento se configura como una suerte de “continente cultural” en sí mismo, que no es ya el Medioevo y, al mismo tiempo, no es todavía el mundo moderno. Sin embargo, todo esto no configura la imagen de un Renacimiento lejano del Medioevo y de la edad moderna, en cuanto –y de acuerdo con la fórmula de la “fractura en la continuidad”– se debe considerar que el Renacimiento, aunque mantiene sus raíces en el pasado, en sus trazos más *cualitativamente significativos* aparece objetivamente orientado hacia el futuro. En otros términos, aún y cuando en sus orígenes no se identifica plenamente con la edad moderna, el Renacimiento representa indiscutiblemente uno de sus principales elementos propulsores y uno de sus factores genéticos que ha establecido las premisas históricas y culturales sobre las cuales surge la revolución científica y la cultura moderna. En efecto, la nueva visión activa de la persona, en la sociedad y en la historia, el interés por el mundo de la naturaleza y de sus “secretos”, el descubrimiento de la perspectiva en el campo de la cultura y la reivindicación de la autonomía del saber, representaron los pilares de la moderna civilización occidental. El Renacimiento nació en Italia pero no tardó en hacerse sentir en el resto de Europa, sobre todo en los países que habían progresado más en la constitución de su Estado nacional como Francia, Inglaterra, Alemania y los Países Bajos. Sin embargo, no se trató de una simple importación de ideas, saberes y mentalidades, toda vez que, con una mirada panorámica sobre la evolución cultural europea durante los siglos XV al XVIII muestra, sin lugar a dudas, la formación del Humanismo como un proceso continuo que llevó a la aparición de la mentalidad moderna en toda su rica variedad de aspectos. El Humanismo busca recuperar la antigüedad clásica, retomando el pasado *Humanismo griego* y produciendo una nueva hegemonía cultural que se prolonga hasta finales del siglo XVI.

El Humanismo representó, en general, un carácter más metódico, moderado y constructivo en relación con las ideas medievales y, en este sentido, es clara la original aportación italiana al Renacimiento, en cuanto “movimiento de renovación cultural, política y científica” que anuncia el nacimiento del mundo moderno.¹⁵⁴ Por otra parte, el Humanismo que caracterizó al Renacimiento se encuentra estrechamente vinculado, también, con la exigencia de una renovación política. Se busca transformar a la persona no solamente en su individualidad, sino también en su vida asociada, por lo que inicia una profunda reflexión sobre la comunidad política, para descubrir sus fundamentos y sus formas históricas. El *regreso a los orígenes*, que postula el Renacimiento se puede entender de dos formas, por un lado, como el regreso de una comunidad determinada, ya sea como pueblo o nación, a sus orígenes históricos de los cuales puede derivar, nuevamente, fuerza y vigor, y por otro lado, como el regreso al fundamento estable y universal de cualquier comunidad políticamente ordenada sobre su base natural.

El historicismo y el iusnaturalismo son los dos aspectos cardinales sobre los cuales se concreta la voluntad renovadora del Renacimiento. El primero, vinculado al neoplatonismo, le hizo perder el carácter teológico que lo identificaba. El segundo encuentra su raíz en el antiguo estoicismo y en la doctrina del derecho natural que había dominado desde la antigüedad hasta el Medievo, y que, paulatinamente, perdió sus implicaciones teológicas. Para los estoicos, como para los escritores medievales, el orden natural de la comunidad humana se identifica, por un lado, con la razón y, por otro, con Dios. Los escritores del Renacimiento afirman que el derecho natural es la base de cualquier comunidad, y que su organización representa el dictado mismo de la razón. El origen del iusnaturalismo se encuentra en una preocupación universal y filosófica, que se distingue de la preocupación particular e histórica que prevalece

¹⁵⁴ Como hemos venido sosteniendo, el *Humanismo* es considerado un movimiento intelectual, filosófico y cultural estrechamente ligado al Renacimiento y que inicia durante el siglo XIV especialmente en Florencia, Roma y Venecia. Estuvo representado por autores como Dante Alighieri, Francesco Petrarca y Giovanni Boccaccio.

en la corriente historicista. No se trata de renovar o reconstruir el Estado en general con el regreso a su fundamento histórico, universal y eterno. La investigación sobre la naturaleza del Estado se hace más basta y se desarrolla sobre una rigurosa fundamentación filosófica y jurídica. Se busca la sustancia, el principio último que da fuerza y valor a cualquier Estado y se proyectan cambios y reformas que pueden conducirlo a su forma ideal. Por esta razón, se puede reconocer la primera manifestación del iusnaturalismo, justamente, en aquel diseño de una forma ideal de Estado que se encuentra en *Utopía* (1516), escrita por Tomás Moro. En dicha obra, Moro busca, en parte e indirectamente, el mismo objetivo que anima a Nicolás Maquiavelo cuando plantea incidir en el curso concreto de los eventos históricos mediante un análisis realista de los estados, y formular la definición de aquello que debería ser un Estado ideal. Por sus ideas (como su oposición a la anulación del matrimonio entre Enrique VIII y Catalina de Aragón), Tomás fue condenado a muerte y decapitado en 1535.

Utopía es una novela filosófica y política. Moro expresa sus ideas a través de un filósofo llamado Rafael, quien habla de lo que observó, durante un viaje de Américo Vespucio, en una isla desconocida que se llamaba, justamente, Utopía.¹⁵⁵ Moro analiza las condiciones de Inglaterra durante su tiempo, y propone una reforma radical del orden social. En la isla Utopía, la propiedad privada no existe, el oro y la plata no tienen valor y sirven para los utensilios más humildes, los ciudadanos de la isla trabajan solamente seis horas y dedican el resto del tiempo a la literatura y a la diversión, la cultura está dirigida al bienestar común y a ella subordinan todos los habitantes el interés individual. La característica fundamental de la isla es la tolerancia religiosa. Todos reconocen la existencia de un Dios creador del universo y autor de su orden providencial, pero cada uno lo concibe y lo venera a su modo. La fe cristiana coexiste con otras religiones y solo es condenada y excluida la intolerancia de quien amenaza a los adherentes de otras confesiones religiosas. Nadie puede violar la libertad religiosa

¹⁵⁵ De *uo* = noi, *topos* = lugar: "lugar que no existe".

de los otros. La república de los habitantes de Utopía es, por lo tanto, un Estado conforme a la razón.

En este recorrido hacia la civilización moderna y la consolidación de los estados nacionales, aparecen otros autores relevantes como el teórico del absolutismo monárquico y del moderno concepto de soberanía, Jean Bodin, quien inducido principalmente por el espectáculo de Francia durante el periodo de las guerras de religión que se desarrollaron entre los calvinistas y los católicos, plantea la soberanía como un poder político que debe ser resultado de un pacto que, una vez concretado, es total, y la persona que ostente la autoridad deberá tener todo el poder y ser obedecida por todos. Efectivamente, en la obra de Jean Bodin *Los seis libros de la República* (1576) reconoce como característica fundamental del Estado la soberanía, definida como un poder dominante y sin límites. La soberanía es una, indivisible, absoluta y perpetua, no sujeta a ley alguna, excepto a Dios y a la naturaleza.¹⁵⁶ Los atributos de la soberanía son dos: lo perpetuo y lo absoluto. Por absoluto se entiende que el poder soberano, para ser tal, debe ser *legibus solutus*, es decir, debe estar desligado de la obligación de obedecer a las leyes. Bodin afirma que “quien es soberano de ninguna manera debe estar sujeto al mandato de otros, debe poder dar leyes a los súbditos, y cancelar o anular las palabras inútiles en ella para sustituirlas por otras, cosa que no puede hacer quien está sujeto a las leyes”.¹⁵⁷ Bodin recorrió, de algún modo, a los teóricos del derecho natural, ya que consideraba que la soberanía del Estado, aún siendo ilimitada en el plano de la fuerza efectiva, está obligada a conformarse ante las leyes superiores, que regulan naturalmente la vida de los individuos y que se encuentran sancionadas por Dios. Cualquier príncipe puede cambiar las leyes que él mismo promulga, pero está obligado a respetar la justicia en todas sus acciones, y se diferencia de un tirano porque cultiva la piedad, la justicia y la fe,¹⁵⁸

¹⁵⁶ Bodino, Juan, *Los seis libros de la República*, Madrid, Aguilar, 1973.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 359.

¹⁵⁸ Norberto Bobbio considera que *Los seis libros de la República* son “la más amplia y sistemática obra de teoría política después de la *Política de Aristóteles*”. Bobbio, Norberto, “Bodino” en *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 80-94.

a diferencia del tirano que no tiene ni Dios, ni fe, ni ley. Al respecto, Norberto Bobbio considera *Los seis libros de la República* como “la más amplia y sistemática obra de teoría política después de la *Política de Aristóteles*”.¹⁵⁹

Bodin es, también, un autor de la tolerancia religiosa. En otra de sus obras, *Heptaplomeres* (que significa, literalmente, “siete interlocutores” 1571),¹⁶⁰ hace debatir a un católico, un luterano, un calvinista, un hebreo, un mahometano, un pagano y uno que profesa la religión natural, es decir, a un adorador de la razón. Este último, de nombre Toralba, es el personaje principal y sostiene que todas las religiones positivas tienen un fundamento común, que es puramente natural, es decir, racional.

En este tránsito hacia las libertades de pensamiento, típicas de la civilización moderna, las contribuciones de Bodin son fundamentales. El regreso del Estado a sus bases y fundamentos naturales, en fin, a su sustancia racional, fue clarificado por los teóricos del iusnaturalismo mediante la consideración de la guerra. En efecto, la guerra suspende las leyes positivas y los acuerdos entre los estados, pero no suspende las leyes no escritas que existen en la naturaleza humana y que, por tanto, deben ser respetadas, inclusive en la guerra. Como ya se mencionó, cuando se analizó la contribución de Hugo Grocio al desarrollo de la perspectiva de la razón de Estado, es justamente el estado de guerra el que permitirá distinguir entre las leyes humanas y las leyes naturales y eternas, que no derivan de convenciones internacionales, sino de la misma naturaleza racional de la persona. El verdadero iusnaturalismo se desarrollará sobre la identidad entre el derecho natural y la exigencia de una estructura racional de la comunidad. Al mismo tiempo, el iusnaturalismo comenzará a combatir al absolutismo de las modernas monarquías nacionales, e indicará los derechos naturales que cualquier Estado debe respetar; en tal modo, se opondrá a la intromisión de los poderes del soberano sobre grupos y personas. En relación con el concepto de soberanía, Norberto Bobbio afirma que “soberanía significa

¹⁵⁹ Bobbio, Norberto, “Bodino” en *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 80-94.

¹⁶⁰ *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (*Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*), que permaneció inédito hasta 1857.

pura y simplemente ‘poder supremo’, es decir, poder que no reconoce por encima de sí mismo a ninguno otro. En la escala de los poderes, bajo los que cualquier sociedad jerarquizada está constituida, si se parte de abajo hacia arriba, se observa que el poder inferior está subordinado al superior, el cual, a su vez, lo está a un poder todavía más elevado. Al final de la escala forzosamente existe un poder que no tiene por encima de sí mismo ningún otro. Este poder supremo, o *summa potestas*, es el poder soberano, y donde hay un poder soberano, hay un Estado”.¹⁶¹

¹⁶¹ Bobbio, Norberto, “Bodino” en *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, op. cit., p. 80.

III. Orígenes históricos de la razón de Estado

La tradición de pensamiento político identificada con la razón de Estado abarca el curso entero de la historia europea y se desarrolla en las zonas ligadas culturalmente a ella. El punto de partida se encuentra en el umbral de la edad moderna y está representado por la intuición de Nicolás Maquiavelo, a través de la que empieza a surgir, teóricamente y en sus aspectos más generales, el término de razón de Estado, aunque todavía no en su precisa formulación conceptual. En la historia del pensamiento político existen numerosas anticipaciones parciales, a veces bastante agudas, sobre esta teoría, pero está fuera de duda que solo con Maquiavelo se registra un salto cualitativo en la reflexión y que constituye el inicio de una nueva tradición de pensamiento político. Por esta razón, el concepto y la teoría de la razón de Estado encuentran sus orígenes en su obra, pues, aunque él nunca se refiere al concepto como tal, la idea aparece como una constante en sus textos. La formulación y el desarrollo del concepto de razón de Estado fue una tarea posterior de otros pensadores del siglo XVI, entre los que destacan, en modo central, Giovanni Botero, y de una amplia escuela de discípulos y contemporáneos, como Hugo Grocio y su Derecho de guerra (1625), Jean Bodin y su Soberanía como poder dominante y sin límites (1576) y, sobre todo, Thomas Hobbes (1588-1679) y su Antropología del miedo y la guerra de todos contra todos (1651) en la construcción del Estado. Un segundo momento particularmente significativo de esta tradición se encuentra en las reflexiones y análisis de los teóricos de la razón de Estado y de los intereses de los estados nacionales, sobre todo italianos y franceses, entre los siglos XVI y XVII. A ellos debemos, además de la definitiva adopción de la

expresión razón de Estado en el significado que tiene hoy, las posteriores precisiones y profundizaciones del concepto, de sus implicaciones políticas, y una más rigurosa distinción entre los intereses individuales del príncipe y los intereses generales del Estado. Esta doctrina tuvo, ulteriormente, un momento de gran florecimiento y un nivel muy elevado de conceptualización en la cultura alemana del siglo XIX y la primera mitad del XX, con nuevas reflexiones sobre la función, los objetivos y el papel del Estado moderno. En esta elaboración aparece un nutrido grupo de filósofos e historiadores, entre los que destaca Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), quien elogió a Maquiavelo por anticipar la importancia del moderno Estado nacional, cuando afirma que el objetivo de la evolución es la autorrealización de la historia objetiva como el espíritu del mundo, y, a la vez, el logro pleno de la libertad subjetiva humana. Con Hegel, el Estado se convierte en el dios terrenal, en una colectividad deificada que completa y trasciende a los individuos. En su concepción de la historia prevalece la dimensión absoluta del Estado.¹⁶² Leopold von Ranke (1795-1886) analiza también a las instituciones estatales, y pone el acento de la razón de Estado sobre los hechos diplomáticos y la política internacional, y muestra, así, que el cuadro general de la reconstrucción histórica es el de una civilización completa y no solo el de un Estado en lo particular. Heinrich von Treitschke (1834-1896) es considerado el anticipador del culto al poder alemán que más tarde habría de tener como consecuencia el ascenso de Adolf Hitler al poder. A partir de una posición antiliberal, Treitschke considera que los estados tienen una individualidad concreta y que no son solo estructuras artificiales; afirma que son fines y no solo medios, y que tienen una misión que cumplir. Los objetivos de un Estado pueden entrar en conflicto con los de otro Estado, por lo que en el curso de los eventos políticos existe siempre un clima de guerra latente, lo que, según él, es un hecho positivo. Sería un mal si existiera una paz perpetua, como afirmaba Immanuel Kant (1724-1804), porque es un síntoma de debilidad y egoísmo. La guerra, sostiene Treitschke, “es un acto generoso que permite el surgimiento de pertenencia de la población a una específica

¹⁶² Por esta razón, Karl Popper ha definido a Hegel como un “profeta del totalitarismo”. Cfr. Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos. Hegel y Marx falsos profetas*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

comunidad política”.¹⁶³ Friedrich Meinecke (1862-1954) estudia los conflictos entre razón de Estado y valores morales, y entre la política del poder y la política de equilibrio. Todos estos autores realizan aportaciones teóricas a la doctrina de la razón de Estado, que queda sólidamente indicada por la expresión “doctrina del Estado-poder”.

La razón de Estado y el realismo político se han desarrollado también en el campo de las relaciones internacionales, en donde el Estado es considerado el actor principal, y el conflicto, especialmente en su variable bélica, el elemento predominante de la realidad internacional. La más reciente expresión de tal tradición de pensamiento está constituida por la escuela realista norteamericana. Karl Paul Reinhold Niebuhr (1892-1971), un teólogo protestante, planteaba la posibilidad de vincular la fe cristiana con el realismo de la política y de la diplomacia moderna. Sus contribuciones se encuentran, sobre todo, en el concepto moderno de “guerra justa”. Hans Morgenthau (1904-1980) es considerado uno de los mayores teóricos de las relaciones internacionales. Adquirió notoriedad por su descripción de los seis principios del realismo político: 1) la política está gobernada por leyes objetivas que derivan de la inmutable naturaleza humana; 2) el concepto de interés, definido en términos de poder, permite una comprensión racional de la política, sobre la que actúan también elementos irracionales; 3) el interés definido en términos de poder varía con el tiempo, pero depende de circunstancias concretas de tiempo y lugar; 4) los principios morales no pueden ser aplicados abstractamente a las relaciones entre los estados, sino que el Estado debe inspirarse en el supremo principio de la supervivencia nacional, por lo que la prudencia es la máxima virtud política; 5) las aspiraciones morales de un Estado no pueden ser identificadas con el bienestar universal, sino con el perseguimiento del interés del mismo Estado, definido en términos de poder; 6) el realismo político considera a la esfera política como la principal entre las múltiples esferas del interés humano, y la distingue, especialmente, de la esfera moral para lograr estudiar en términos objetivos y científicos a la política.¹⁶⁴ George Frost

¹⁶³ Treitschke, Heinrich von, *Politics*, New York, Macmillan Co., 1916, p. 14.

¹⁶⁴ Morgenthau tiene una visión pesimista del mundo y de la historia, e identifica en la guerra el motor primario de las relaciones entre los estados.

Kennan (1904-2005), padre de la política de la contención y figura fundamental durante la Guerra Fría, sostenía que el régimen soviético era esencialmente expansionista y que, por lo tanto, su influencia debería ser contenida en aquellas áreas de vital valor estratégico para Estados Unidos. Estas tradiciones de pensamiento, que analizaremos a continuación, acompañan en sustancia la formación del moderno sistema de los estados.

Nicolás Maquiavelo: el realismo de la política

El Renacimiento expresa la primera gran transformación dentro del pensamiento político moderno, principalmente a través de la obra de Nicolás Maquiavelo, quien inicia la investigación historicista y la vincula con una visión realista de la política. Maquiavelo introduce la palabra Estado para indicar lo que los griegos llamaron *pólis*, los romanos *res publica* y que, posteriormente, Jean Bodin denominará *république*.¹⁶⁵ Maquiavelo tenía diversos campos de interés, como lo demuestra la amplitud de su obra, que va desde *El Príncipe* (1513), calificada por Tomás Moro como un manual sobre el oportunismo político, hasta *Sobre el arte de la guerra* (1521), en la que describe las ventajas de las tropas reclutadas frente a los ejércitos mercenarios. En *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531) plantea el tema de la objetividad histórica; en *Historias florentinas* (1525) narra las crónicas de la ciudad en términos de causalidad histórica;¹⁶⁶ su obra de teatro *Mandrágora* (1524) es una sátira mordaz y obscena sobre la corrupción de la sociedad italiana de su tiempo

Desde muy joven, Maquiavelo alternó la política con los estudios clásicos. A los 19 años se le confirió el puesto de canciller de Florencia, y durante esta gestión, que inició en 1498 con la proclamación de la República, se le encargaron varias misiones importantes.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Bobbio, Norberto, "Maquiavelo" en *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, op. cit., p. 64.

¹⁶⁶ Maquiavelo, Nicolás, *Istorie fiorentine*, Paris, Einaudi-Biblioteca della Pléiade, Tomo III, 1999.

¹⁶⁷ De estas misiones de carácter político dan cuenta sus escritos: Machiavelli, Niccolò, *Lettere, legazioni e commissarie*, Paris, Einaudi-Biblioteca della Pléiade, Tomo II, 1999.

En sus viajes diplomáticos, conoció muchas formas de gobierno y a muchos gobernantes, y comprendió sus tácticas políticas, en especial las de César Borgia (1475-1507), quien representaba el prototipo del héroe político descrito por Maquiavelo en *El Príncipe*.¹⁶⁸ Resulta muy probable una mutua influencia entre ambos, de un lado, entre práctica diplomática, política y militar de César Borgia, quien en aquella época trataba de extender sus posesiones y su influencia en la parte central de Italia, y del otro, entre reflexión teórica, histórica y cultural de Maquiavelo, quien escribía consejos y recomendaciones a los gobernantes del momento.

A lo largo de su vida Maquiavelo buscó la integración de la comunidad política italiana, por lo que su investigación historiográfica tiene un objetivo preciso: la reconstrucción de la unidad política del pueblo italiano. Planteaba que la única manera de llevar a cabo esta inmensa tarea era el regreso a los orígenes históricos de Italia. Es así que Maquiavelo propone y logra una extraordinaria unificación, tanto de la tarea política como de la investigación historiográfica. Su realismo político aparece tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en ambas obras muestra la unidad del juicio político con el juicio histórico, lo que constituye la característica fundamental de la obra de Maquiavelo como el primer escritor político de la edad moderna. En *El Príncipe* ofrece consejos a los gobernantes para tener un Estado seguro; en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, da consejos a los ciudadanos para tener un Estado libre. En esta obra aclara dos puntos básicos: 1) la indiferencia moral es solo un medio necesario para lograr un Estado fuerte y unido, y 2) la forma ideal de dicho Estado es una república. Maquiavelo considera que el mejor ejemplo es la República romana, por lo que era necesario descubrir en la historia las lecciones prácticas necesarias para recuperar el éxito y la gloria del pasado.

Maquiavelo sostiene la tesis cardinal de la autonomía entre política y moral, y le otorga a la primera un primado sobre la segunda.

¹⁶⁸ Cesar Borgia fue el segundo de los hijos del cardenal Rodrigo Borgia (1492-1503), futuro papa Alejandro vi, y hermano de Lucrecia Borgia (1480-1519). Para muchos historiadores, los Borgia encarna la personificación de los consejos y tesis propuestos por Maquiavelo de manera especial en *El príncipe*. Para una visión libre e ilustrada del momento histórico: Cfr. Puzo, Mario, *Los Borgia*, Barcelona, Planeta, 2001.

Esta distinción representa el núcleo central que conduce a la idea moderna de la supremacía del Estado por sobre cualquier otro ordenamiento social. Para mantener esta supremacía, el príncipe o el Estado pueden recurrir a un uso desprejuiciado y cínico de los recursos disponibles con el fin de preservar el poder. De esta perspectiva deriva la noción de razón de Estado como primado de la sobrevivencia y de la seguridad del Estado. La razón de Estado se justifica a sí misma: todo es válido con el objetivo de legitimar las acciones emprendidas por el Estado o sus representantes, para evitar la inestabilidad, el disenso, la guerra, la revolución o cualquier otro suceso que pueda amenazar la sobrevivencia misma del Estado. La razón de Estado se concretiza, en la mayoría de los casos, en el secreto de Estado. Toda acción política se justifica a sí misma, independientemente de cualquier consideración de carácter moral. Los *arcana imperii* se refieren a los mecanismos secretos del gobierno y a las luchas y conspiraciones por el poder. Con Maquiavelo, la política se convierte en una técnica y, más aún, en un arte para la conquista y el mantenimiento del poder que debe ser, al mismo tiempo, fuerte, estable y duradero, y que está representado en el príncipe, y, desde otra perspectiva, por el Estado nacional. Maquiavelo sostiene que la mayor virtud del gobernante es garantizar la paz a través de un poder centralizado que es la clave para el mantenimiento de su propia posición y el bienestar de sus súbditos. Maquiavelo expone su formulación sobre los principios históricos inherentes al gobierno romano en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En este estudio, Maquiavelo parte de los conceptos teocráticos medievales de la historia, y atribuye a los hechos históricos las necesidades de la naturaleza humana y los caprichos de la fortuna.

Además de introducir los conceptos de virtud, fortuna y Estado, Maquiavelo aborda también el estudio de la política desde la perspectiva de la objetividad histórica y del realismo político. Realiza estudios comparativos entre la comunidad italiana de su tiempo y la antigua República romana, y, de esta manera, formula su teoría sobre la regularidad y la uniformidad de la historia para llevar a cabo una clasificación del gobierno en sus varias formas: los que se heredan:

poder despótico; la república: poder que reside en una voluntad jurídica; el aristocrático: poder colegiado y restringido; el democrático: el poder de la asamblea; y, por último, el gobierno mixto.

Nicolás Maquiavelo es un hombre del Renacimiento, representa las concepciones jurídicas, políticas y filosóficas del momento que tienden a la centralización del poder y a la organización de las monarquías nacionales absolutistas como formas políticas que facilitan el desarrollo de las fuerzas productivas. Maquiavelo se encuentra estrechamente vinculado a las condiciones y exigencias de su tiempo, que se relacionan con dos situaciones concretas: por un lado, la lucha interna entre las diferentes facciones políticas de la República Florentina y la particular estructura del fragmentado Estado italiano que no se había podido liberar de los resabios del feudalismo; por el otro, la lucha entre los diversos estados nacionales que buscaban establecer su hegemonía en el ámbito europeo, y que se ven obstaculizadas por el papado y la forma de organización estatal no territorial. En los *Discursos*, Maquiavelo ilustra los principios originales del pueblo italiano y, al mismo tiempo, representa las tesis renovadoras del Renacimiento en lo que se refiere a la persona y su vida asociada. Según dice, el único modo en que la comunidad puede renovarse, y así escapar de la decadencia y la ruina, es el regreso a los orígenes, es decir, a los principios fundadores de la comunidad. Todos los principios tienen en sí alguna bondad desde la cual los gobernantes pueden retomar su vitalidad y su fuerza original. Pero el regreso a los principios supone dos condiciones: en primer lugar, los principios hacia los cuales se debe regresar, es decir, los orígenes históricos de la comunidad, deben ser clara y perfectamente reconocidos y entendidos; en segundo lugar, que sean también reconocidas en su verdad efectiva las condiciones de hecho desde las cuales el retorno debe ser realizado. La objetividad histórica y el realismo político son, por lo tanto, las condiciones fundamentales del regreso a los principios, según Maquiavelo, y representan las dos características básicas de su obra: se dirige a la historia con el propósito de verla en su objetividad, en su fundamento permanente, que es la sustancia inmutable de la naturaleza humana; y se dirige a la realidad política que lo circunda, a la consideración de la vida asociada en su verdad efectiva,

renuncia a repúblicas y principados ideales que “no se han nunca visto o conocido”.¹⁶⁹ Maquiavelo reconoce, en la república libre realizada durante los primeros tiempos del imperio romano, la forma original a la que debe regresar la comunidad política italiana, aunque se encuentra lejos de imaginar un tipo ideal de Estado. Considera que esta forma fundada sobre la libertad y sobre las buenas costumbres es una meta lejana y difícil de alcanzar. Al político corresponde, de acuerdo con Maquiavelo, una tarea inmediata, la única posible dentro de las circunstancias históricas de su tiempo: crear las condiciones para el establecimiento de un príncipe unificador y reorganizador de la nación, quien apelará a la razón de Estado cuando sea necesario, y al realismo político en su praxis cotidiana.¹⁷⁰

De acuerdo con Maquiavelo, “si una comunidad política no tiene otro modo para salir del desorden y de la servidumbre, sino la de organizarse en un principado, la realización de este objetivo se convierte en una tarea que encuentra su norma y su justificación en sí misma”.¹⁷¹ Sin embargo, sostiene que esta tarea implica el riesgo de la decadencia y de la tiranía, y que su aceptación implica una alternativa y una elección: “o seguir el camino que hace a las personas vivir seguras y después de su muerte convertirlas en gloriosas, o seguir la otra vía, que hace vivir en angustias continuas y que después de la muerte procura la infamia”;¹⁷² es imposible que esta segunda alternativa sea elegida por aquel que, a través de la fortuna o la virtud, se convierte en el príncipe de una república. Dicho en otros términos, Maquiavelo considera que el límite de la actividad política solo se encuentra en la naturaleza misma de esta actividad. La tarea política no tiene necesidad de derivar del exterior su propia moralidad, es decir, la norma que la justifica y le impone límites. Por lo tanto, la actividad política se justifica por sí misma, a través de la exigencia que le es propia para conducir a las personas a una forma ordenada y libre de convivencia, y solo encuentra su límite en

¹⁶⁹ Nicolás, Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p.95.

¹⁷⁰ Meinecke, Friedrich, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Florencia, Sansoni, 1970.

¹⁷¹ Nicolás, Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 38.

¹⁷² *Ibidem*, p. 54.

las posibilidades de éxito de los medios adoptados. Ciertos medios extremos y repugnantes son antipolíticos, porque van en contra de quien los adopta, y hacen imposible el mantenimiento del Estado.¹⁷³ Aún así, el dominio de la acción política se extiende a todo aquello que ofrece la garantía de éxito, que es la estabilidad y el orden de la comunidad política. Consecuentemente, la tarea del político en cuanto a elección, riesgo y responsabilidad presupone la libertad de la persona y la problemática de la perspectiva histórica. Maquiavelo toma en consideración la hipótesis de que las cosas del mundo son gobernadas, ya sea por la fortuna o por Dios, de manera que las personas no pueden intervenir en ellas. La constatación de la extrema movilidad de los eventos contemporáneos es rechazada porque, en este caso, la libertad no sería algo, y la única actitud posible sería dejarse gobernar por la suerte. Maquiavelo considera más probable que la fortuna sea el árbitro de la mitad de las acciones humanas, y que deje gobernar a las personas la otra mitad. La fortuna demuestra su poder donde no existe una ordenada virtud que la resista. El individuo puede regular la fortuna solo si actúa históricamente y se relaciona con el pasado. Para Maquiavelo, existe una tensión entre la fortuna y la libertad. La acción de la persona se inserta en los eventos y, por lo tanto, está condicionada por ellos. De acuerdo con Maquiavelo la acción humana no puede eliminar los riesgos que le son inherentes, pero puede y debe eliminar los riesgos y las posibilidades de fracaso.

La noción de política formulada por Maquiavelo es determinante para comprender las nuevas claves de la modernidad. Los alcances de su contenido inauguraron toda una tradición en el pensamiento político, fundada en lo que se ha denominado el realismo político y la razón de Estado. Maquiavelo fue uno de los más grandes visionarios de su tiempo, por lo que su sabiduría política ha llegado hasta nuestros días.¹⁷⁴

¹⁷³ Sobre el uso y la fortuna del término de Estado en la época de Maquiavelo se recomienda: Passerin d'Entreves, Alessandro, *Dottrina dello Stato*, Turín, Giappichelli, 1962.

¹⁷⁴ Maquiavelo ha propiciado, de acuerdo con Isaiah Berlin, la elaboración de "más de veinte teorías relevantes sobre sus escritos políticos y más de tres mil referencias bibliográficas": Cfr. Berlin, Isaiah, "La originalidad de Maquiavelo", *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 85. También se recomienda consultar: A. Brown, "Machiavelli", en D. Miller, *The blackwell encyclopaedia of political thought*, Oxford, Blackwell, 1993. Y para abundar en el contexto histórico del autor, véase: Sabine, George, "Maquiavelo" en *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 249-264.

El contenido central de los trabajos de Maquiavelo fue por mucho tiempo incomprendido. Por un lado, su realismo político, a pesar de ser producto de su época, es la base de la fama que hasta hoy mantiene de despiadado y pragmático; por otro lado, están, sin embargo, sus escritos sobre el republicanismo y las virtudes cívicas. Esta doble lectura está impregnada por la suerte que en la opinión pública ha tenido el concepto de maquiavelismo, que indica una actitud de inteligencia sutil, desprejuiciada y desenvuelta en el uso y manejo de los recursos de poder. Los consejos de Maquiavelo buscan que el poder sea eficaz: “un buen príncipe debe ser astuto para evitar las trampas que le tienden los adversarios, así como capaz de usar la fuerza si esto le resulta necesario, y además hábil para maniobrar con sus intereses y los de su pueblo”.¹⁷⁵ Estos aspectos resultan fundamentales para comprender no solo las características y los alcances del realismo político en la actualidad, sino también analizar la naturaleza de la toma de decisiones políticas en todos los tiempos. Para Maquiavelo, la política eficaz es el campo en que el individuo puede mostrar de la manera más evidente sus propias capacidades de iniciativa, sus pasiones, sus posibilidades reales de construir su propio destino de acuerdo con el clásico modelo del *homo faber fortunae suae*. Es por esto que muchos autores afirman que en Maquiavelo se encuentran un concepto fundacional de política y un intento de síntesis de los principales problemas de la política moderna, plasmados, sobre todo, en sus obras políticas ya citadas (*El Príncipe y los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*). En su pensamiento se resuelve el conflicto entre reglas morales y razón de Estado, que impone sacrificar en ocasiones los propios principios en nombre del superior interés del Estado o de un pueblo.

Norberto Bobbio sostiene que con Maquiavelo inician importantes reflexiones en la historia del pensamiento político, que van desde una nueva clasificación de las formas de gobierno hasta la idea de nación unitaria. Sin embargo, una de sus contribuciones más sobresalientes, continúa Bobbio, fue la secularización de la política y la separación

¹⁷⁵ Nicolás, Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 56.

explícita entre política y moral.¹⁷⁶ El realismo político de Maquiavelo se inspira en el entendimiento de la naturaleza de las cosas, lo que llevó a su planteamiento de la necesaria autonomía de la política respecto a la moral, principalmente la moral dominante en su momento, que era de corte religioso. Bobbio recuerda que la noción de política de Maquiavelo ha sido determinante en el pensamiento politológico moderno, ya que, al analizar de una manera audaz las entrañas del poder; le permite concebir a la política como un arte, en el que la permanente tensión entre virtud y fortuna es lo que determina la conservación o la pérdida del poder político.

La moderna historia del pensamiento y de las instituciones políticas, en torno al realismo y a la razón de Estado, encuentra en Nicolás Maquiavelo un referente esencial, tanto en sus dimensiones filosófico-normativas como en sus aspectos prácticos y de procedimiento. La redefinición conceptual de lo político constituye una herramienta de trabajo que Maquiavelo utiliza para detectar, de forma precisa, lo que otros pensadores de su tiempo, en un escenario poblado de arcaicas instituciones prevalecientes desde el periodo medieval, no lograban advertir: el utilitarismo de los valores relativos a la consecución del poder. Maquiavelo es, quizás, el primer pensador de la historia que descubre que el comportamiento del príncipe debe generar efectos positivos en relación con los gobernados que le permitan, a largo plazo, seguir por encima de ellos. Sus reflexiones en torno a conceptos y temas como el de Estado, la república, el papel del legislador y de la moralidad, delimitan el horizonte intelectual típico de la época renacentista.

Desde el siglo XIV Florencia fue gobernada por una serie de cancilleres que establecieron una gran libertad de pensamiento, lo que convirtió a esta ciudad en una de las pocas en las que podían desarrollarse, con una inmunidad relativa, los estudios humanísticos. El gobierno de Florencia estuvo en manos de la familia Médici durante cuatro siglos: primero Cosme, luego Piero y más tarde Lorenzo, llamado el Magnífico. Este último ha quedado como el modelo del individuo durante el Renacimiento. La protección de Lorenzo privilegió fundamentalmente

¹⁷⁶ Bobbio, Norberto, "Maquiavelo" en *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, op. cit., pp. 64-79.

a los representantes del mundo cultural: arquitectos, escultores, pintores, filósofos, juristas, magos y alquimistas. Los Médici alcanzaron notoriedad en la ciudad a principios del siglo XII, sobre todo como comerciantes y prestamistas que pasaron a formar parte de la vida pública. Gracias a sus numerosos negocios y a sus operaciones comerciales en el resto de Europa, los Médici se convirtieron en una de las familias más ricas y poderosas de Italia durante el siglo XV, y siempre respaldaron a la facción popular frente a los gobernantes aristócratas de Florencia. Cosme de Médici fue un político sagaz que estableció el dominio de la familia en Florencia a partir de 1434. Su nieto, Lorenzo, perfeccionó el control de los Médici y convirtió a la familia en una de las más poderosas durante todo el periodo renacentista. Los Médici fueron expulsados en dos ocasiones de la ciudad de Florencia por sus rivales políticos en los periodos de 1494-1512 y 1527-1530; en ambas ocasiones regresaron con ayuda de España. Cuando los Médici recuperaron el poder de Florencia en 1512, la república se encontraba en proceso de desintegración, por lo que Maquiavelo fue removido de sus encargos, encarcelado y torturado por presunta conspiración. Después de su liberación, debió retirarse a sus propiedades cercanas a Florencia, en donde escribió sus obras más importantes. A pesar de sus intentos de ganarse el favor de los Médici, Maquiavelo nunca volvió a ocupar un cargo destacado en el gobierno y cuando la república fue temporalmente restablecida en 1527, muchos sospecharon de sus tendencias en favor de los Médici, por lo que siguió siendo marginado.

En este contexto político e intelectual, Maquiavelo trató de pensar en un Estado capaz de rechazar los ataques externos y afianzar su poder. La soberanía de Estado representaba la sede última del poder y, para referirse a ella, desde la Antigüedad se habían usado distintos términos, como *summa potestas*, *summum imperium*, *maiestas*, pero sobre todo, *plenitudo potestatis*. Para Maquiavelo, en sentido amplio, el concepto de soberanía debía servir para indicar el poder de mando en última instancia en una sociedad política y, por consiguiente, para diferenciar a ésta de las otras asociaciones humanas, en cuya organización no existe tal poder supremo, exclusivo y no derivado. Por lo tanto, para Maquiavelo, el concepto de soberanía está estrechamente vinculado al ejercicio

del poder político. La soberanía pretende ser una racionalización jurídica del poder; en el sentido de transformar la fuerza en poder legítimo, lo que equivale a transformar el poder de hecho en poder de derecho. El significado moderno del término “soberanía” indica plenamente, en el poder estatal, el único y exclusivo sujeto de la política. La soberanía representa un concepto jurídico y político que permite al Estado moderno, con su lógica absolutista interna, afirmarse sobre la organización medieval del poder; basada tanto en las corporaciones y estratos como en las dos grandes coordenadas universalistas del momento: el papado y el imperio. La soberanía es intrínseca del Estado y se produce a partir de una exigencia de unificación y de concentración del poder; para realizar en una sola instancia, que es, justamente, el Estado, el monopolio de la fuerza sobre un determinado territorio y una población. Para realizar en el Estado la máxima unidad y cohesión política, la soberanía, en cuanto a poder de mando en última instancia, se encuentra estrechamente vinculada con la realidad primordial de la política, representada por el binomio de paz y guerra. Típica de la edad moderna es, con la formación de los grandes estados territoriales basados en la unificación y la concentración del poder, la concepción según la cual concierne exclusivamente al soberano —único centro de poder— la tarea de garantizar la paz entre los súbditos de su reino y la de reunirlos para la defensa o el ataque contra los enemigos del Estado. “El soberano pretende ser exclusivo, omnicompetente y omnicompreensivo”,¹⁷⁷ en el sentido de que solo él puede incidir en cualquier cuestión y no permitir a otros tomar decisiones. Por esta razón, en el nuevo diseño del Estado, las únicas formaciones armadas permitidas serán las que dependan directamente del soberano. El Estado moderno, que nació de las *civitates* (traducción, *civitates: ciudades*),¹⁷⁸ crecía y extendía su dominio a otros territorios circundantes o ciudades menores regidas por señores temporales y electivos, por colegios, consejos de notables o por representantes, e inclusive por ambos. En Italia, en tiempos de Maquiavelo, había muchos estados modernos, como las repúblicas de Génova, Venecia y Florencia.

¹⁷⁷ Nicolás, Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 109

¹⁷⁸ UNESCO, *Diccionario de ciencias sociales*, Barcelona, Planeta, 1987, p. 396.

El campo de las reflexiones de Maquiavelo no fueron las ciudades griegas, sino la República romana. La historia del imperio romano está dividida, primero en la República, y después en el Principado. Maquiavelo confirma así su tesis de que los estados son, precisamente, o repúblicas o principados. Entre principado y república, se inclina por la segunda, y en momentos de excepción y de salvación de la patria ante la invasión y la guerra, el príncipe debe hacer uso del poder que le confieren los gobernados.¹⁷⁹ Las ventajas que presentan las repúblicas sobre los principados, para Maquiavelo, son evidentes: 1) se mira más por el bien común sin el obstáculo de los intereses particulares; 2) el pueblo es libre, no está sometido a alguien, sino a la ley que es obra común, y participa del gobierno; 3) existe más igualdad, y el Estado debe mantenerla y procurarla; 4) todos tienen derechos y también deberes, entre ellos, el de la defensa de la patria; 5) el gobierno mixto es una forma política mucho más equilibrada y fuerte, y, en consecuencia, es adecuada para ser estable y duradera; 6) las repúblicas eliminan el problema de la sucesión que se presenta inevitablemente en las monarquías, pues a menudo los reyes no tienen hijos, o los que tienen no sirven para gobernar; 7) no hay sitio para que crezca una nobleza muy poderosa y ociosa.¹⁸⁰ Maquiavelo creía que los mejores gobernantes podían ser identificados mediante la deducción y la comparación entre las prácticas políticas de su época y las épocas anteriores. Durante mucho tiempo se consideró que *El Príncipe* y los *Discursos* pertenecían a dos tradiciones políticas distintas y que el discurso republicano del segundo libro difícilmente podía reconciliarse con el discurso del primero, pero esta idea ha perdido fuerza.¹⁸¹ John Greville Agard Pocock¹⁸² sugiere que el pensamiento político de Maquiavelo es republicano, tanto en el

¹⁷⁹ Nicolás, Maquiavelo, *El arte de la guerra*, op. cit., pp.

¹⁸⁰ Martínez Arancón, A., "Introducción", en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 15-17.

¹⁸¹ Quentin Skinner separa las obras cortesanas y monárquicas de Maquiavelo (*El Príncipe*) de sus obras republicanas (*Los Discursos*, *La Historia de Florencia*, *El Arte de la Guerra*). Cfr. Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

¹⁸² Pocock, John Greville Agard, *The machiavellian moment. Florentine political thought and atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

nivel práctico como en el ideológico. Sostiene que las aportaciones de Maquiavelo y su noción de política son también de origen republicano.

Maquiavelo reflexiona sobre los principios en los que debe basarse un Estado y sobre los medios para reforzarlo y mantenerlo. En *El Príncipe* describe el método por el cual un gobernante puede adquirir y mantener el poder político. Este estudio, que con frecuencia ha sido considerado una defensa del despotismo y la tiranía de dirigentes y caudillos, está basado en la creencia de Maquiavelo acerca de que un gobernante no está atado por las normas éticas. Afirma que “es mejor ser amado que temido”.¹⁸³ Aunque no olvida que, llegado el caso y teniendo que escoger, es mucho más seguro para un príncipe ser temido que ser amado. Desde su punto de vista, el gobernante debería preocuparse solamente por el poder y rodearse de aquellos que le garantizaran el éxito en sus actuaciones políticas. Para Maquiavelo, la política es, ante todo, política efectiva y verdad efectiva.¹⁸⁴ Verdad efectiva en la comprensión sobre la naturaleza de las cosas; virtud política es un elemento básico, junto con la fortuna, la gloria y la libertad, del orden político. Nada tiene que ver con la virtud moral o con el comportamiento prudente y tradicional, sino que la virtud política consiste en la audacia, el coraje y la flexibilidad en la acción. La indiferencia moral es producto de su creencia en las virtudes que los individuos, básicamente los príncipes y reyes, quienes pueden actuar o manipular con la finalidad de alcanzar el poder y el éxito público:

Por ser mi intención escribir cosas útiles para quien las entienda, me ha parecido más convincente ir directamente a la verdad efectiva de la cosa que a la representación imaginaria de ella. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido en la realidad, porque es tanta la distancia de como se vive a como se debería vivir, que aquel que deja lo que hace por lo que se debería hacer conoce más pronto su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de

¹⁸³ “De credulitate et pietate; et an sit melius amari quam timeri, vel e contra”: Cfr. Machiavelli, Niccolò, *De Principatibus*, cap. xvii.

¹⁸⁴ Lefort, Claude, “Machiavelli and the *Verità Effetuale*”, en *Writing. The political test*, Durham, Duke University Press, 2000, pp. 109-141.

bueno, inevitablemente se arruina entre tantos que no lo son. De aquí que sea indispensable que un príncipe, si quiere mantenerse, aprenda los usos del poder, y a usarlo o no según la necesidad. No se cuida de incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar su Estado; porque, si se considera bien todo, se verá que cualquier cosa que parezca virtud, de seguirla, sería su ruina; y de cualquier otra que parezca vicio, de seguirla, surgiría su seguridad y bienestar.¹⁸⁵

Además de ser un recetario político para Lorenzo de Médici,¹⁸⁶ *El Príncipe* también representa una contundente respuesta al monopolio religioso de la vida pública y privada. Maquiavelo observó que el cristianismo y el mercantilismo habían corrompido las virtudes cívicas antiguas, pero consideró que era necesario asumirlo como un hecho irreductible de toda lucha eficaz por el poder. Estaba convencido de que al Estado, en el sentido de *status*, le hacía falta una moral propia y *sui generis*, una moral del éxito. Es decir, la moral que deriva del resultado exitoso de defenderse y que garantiza la seguridad de los súbditos al emprender conquistas cuando éstas fuesen necesarias para la protección de sus propios intereses. Al respecto, Maquiavelo hace aún más explícito el propósito de la acción política: “cuando está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga la libertad”.¹⁸⁷ Desde entonces, la razón de Estado y los *arcana imperii* postulan que se permita al Estado aquello que está prohibido a la persona. El individuo particular debe decir siempre la verdad, pero los gobernantes tienen que proteger a sus súbditos, aunque deban recurrir a la mentira.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Machiavelli, Niccoló, *De Principatibus*, op. cit., cap. xv, pp. 228-229.

¹⁸⁶ Maquiavelo dedica la obra a Giuliano de' Médici, después de la muerte de este, en 1516, la dedica a Lorenzo de Médici, hijo de Piero. El libro apareció póstumo en 1532.

¹⁸⁷ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 433.

¹⁸⁸ Bobbio, Norberto, “Maquiavelo”, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, op. cit., pp. 64-79.

El utilitarismo político de Maquiavelo no fue producto de la novedad de la época, sino que más bien puede ser considerado como una respuesta concreta a la necesidad de un liderazgo que unificara a Italia, invadida constantemente por fuerzas extranjeras. La necesidad de formar un Estado unitario y nacional debe orientarse a poner freno a la naturaleza egoísta del individuo y canalizarla hacia finalidades socialmente deseables, queda de manifiesto en el último capítulo de *El Príncipe*, donde exhorta a librar a Italia de los bárbaros.¹⁸⁹ La visión de Maquiavelo implicaría en esos términos un cambio en el punto de vista en la representación de lo político, más allá de la moral y los sentimientos desatados en la lucha por el poder público. De esta manera, formuló una novedosa forma de pensar a la política, mediante la observación y la consecución de fines útiles, desprovistos de cargas normativas o filosóficas. Para tal fin, Maquiavelo se refiere a la esfera del poder y a sus formas de disputa y competencia.

Pero lo que más destaca de la política en Maquiavelo es el carácter conflictivo de la relación entre gobernantes y gobernados, que incentiva la eficacia de las instituciones. El conflicto no conduce a la destrucción ni a la ruptura institucional, sino a un mejor desempeño del Estado. En lugar de tratar de proscribir estos conflictos, lo importante es controlarlos y canalizarlos a través de un arreglo institucional, para que tengan efectos sobre la estabilidad del Estado. Esta idea sobre el conflicto es uno de los planteamientos más sugerentes en la obra de Maquiavelo. Él reivindica el conflicto como una condición universal y permanente de la sociedad que deriva de la misma naturaleza humana. La característica básica del conflicto social es la lucha sin pausa entre el pueblo común y los poderosos:

Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos más que en los buenos efectos que produjeron,

¹⁸⁹ “No se debe, pues, dejar pasar esta ocasión, para que Italia, después de tanto tiempo, vea a su redentor. No puedo expresar con cuánto amor sería recibido en todas aquellas provincias que han padecido por este aluvión extranjero; con qué sed de venganza, con qué obstinada fidelidad, con qué piedad, con qué lagrimas”: Cfr. Maquiavelo, *De Principatibus*, op. cit., cap. xxvi, p. 343.

y no consideran que en toda República hay dos humores diferentes: el de los grandes y el del pueblo; todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos.¹⁹⁰

Por lo tanto, la verdadera fuerza y unidad de la república dependía de una confrontación permanente. Maquiavelo considera que el conflicto fortalece las instituciones y la integración de la sociedad. El poder se inserta siempre en un vacío social y solo se pone en movimiento cuando la sociedad se mantiene junta.¹⁹¹ No obstante, Maquiavelo considera que el mantenimiento de una República requiere del ejercicio eficaz del poder absoluto: “las repúblicas que no tienen prevista la dictadura o alguna institución similar para responder a peligros urgentes, siempre las arruinará cualquier grave accidente”.¹⁹² Maquiavelo utiliza la contraposición, que se remonta a Aristóteles, entre deliberación y ejecución (*deliberatio et executio*) para remarcar el pragmatismo político del dictador, quien puede deliberar por sí mismo, es decir, adoptar todas las disposiciones, sin estar sujeto a la intervención consultiva ni deliberativa de ninguna otra autoridad, e imponer penas con validez jurídica inmediata. Del pragmatismo del dictador deriva la razón de Estado. De esta forma, para algunos autores como Carl Schmitt (1888-1985), Maquiavelo es, inclusive, un autor que considera a la dictadura, en función del realismo político, como un órgano del Estado republicano. Sostiene que era natural que en los *Discursos* se estudiase la dictadura en general, porque la historia de Tito Livio (59-17 a.C.), que se glosa en esa obra, menciona numerosos casos de dictadura desde el siglo I de la República romana. Schmitt considera que

a Maquiavelo se le ha negado con bastante frecuencia toda originalidad y sus escritos han sido calificados de copia de modelos antiguos, de antologías

¹⁹⁰ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., p. 39.

¹⁹¹ Arendt, Hannah, “Una bitácora para leer a Maquiavelo”, en *Metapolítica*, núm. 23, 2002, pp. 38-42. Además, Lefort, Claude, “Machiavelli and *The Verità Effetuale*”, en *Writing. The political test*, Durham, Duke University Press, 2000, pp. 109-141.

¹⁹² Schmitt, Carl, “Momentos maquiavelianos”, en *Metapolítica*, núm. 23, 2002, p. 41.

de Aristóteles y de Polibio, o de disertaciones humanistas, sin embargo, sus observaciones sobre la dictadura demuestran, justamente, un interés político independiente y una capacidad de diferenciación.¹⁹³

Por ello, para Maquiavelo, agrega Carl Schmitt, el príncipe absoluto no siempre es un dictador. En su obra, Maquiavelo no busca los fundamentos morales o jurídicos del Estado, sino, más bien, la técnica racional del absolutismo político.

Maquiavelo considera que la ley debería establecer un ejército de ciudadanos que inspirase a otros ciudadanos el respeto a la autoridad, al patriotismo y a las virtudes marciales. Estas ideas fueron llevadas a la práctica cuando Maquiavelo reorganizó, entre 1503 y 1506, las defensas militares de la República de Florencia, y, aunque los ejércitos mercenarios eran habituales en aquella época, él prefirió contar con el reclutamiento de tropas del lugar para asegurarse una defensa permanente y patriótica. La virtud cívica asociada al patriotismo resultó fundamental para explicar la razón de ser de la República romana. Comúnmente se sostiene que la originalidad de Maquiavelo radica en haber integrado dos tradiciones políticas disímiles: la tradición cortesana de consejos al príncipe y la tradición republicana típica del Humanismo. La primera estaría representada por los libros de consejos al príncipe, denominada comúnmente espejo de los príncipes, mientras que la segunda estaría representada por la tradición republicana desarrollada en Italia, durante el siglo XIV, por una serie de pensadores y humanistas, como Francesco Petrarca (1304-1374), Giorgio Valla (1447-1500), Leonardo Bruni (1370-1440), Baldassarre Castiglione (1478-1529) y Marsilio Ficino (1433-1499). Estas tradiciones son antagónicas, y para varios historiadores constituye un grave problema explicar la relación entre *El Príncipe*, perteneciente a

¹⁹³ “El príncipe, cuya figura ha esbozado Maquiavelo, ha sido denominado ocasionalmente dictador por escritores posteriores y los métodos de gobierno descritos en *El Príncipe* han sido calificados de dictadura. Pero esto contradice la concepción de Maquiavelo. El dictador es siempre un órgano del Estado republicano, ciertamente extraordinario, pero no obstante constitucional. El príncipe, por el contrario, es soberano, y la obra de Maquiavelo, que lleva su nombre, contiene, entre sus puntos principales, algunas recetas políticas, adornadas con erudición histórica, sobre la manera de conservar el príncipe en su mando el poder político”, Cfr. Schmitt, Carl, *La dictadura*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 36-40.

la primera tradición, y los *Discursos*, que corresponden a la tradición republicana. La concepción del espejo de los príncipes se caracteriza por un reconocimiento de facto de la necesidad del régimen monárquico, en la que el soberano concentra la totalidad del poder político y lo ejerce discrecionalmente sin un apego estricto al orden legal. De ahí la tesis de que el éxito del gobierno y la estabilidad del Estado dependen, ante todo, de la prudencia y virtudes personales del príncipe, y no tanto del orden legal e institucional del Estado.¹⁹⁴

En el análisis político de Maquiavelo se encuentra la base principal de la tradición realista de la política. Su realismo se constituyó a partir de la idea de que la política es verdad efectiva o, mejor dicho, política efectiva. La complejidad del carácter de Maquiavelo y el verdadero significado de su pensamiento han sido uno de los enigmas de la historia política moderna.¹⁹⁵ Cuando se habla de Maquiavelo, viene a la memoria la tesis de ser amado o ser temido, así como las características deseables en el príncipe moderno. Sin embargo, Maquiavelo también es una inspiración en cuanto a la relación entre política, dominio y poder, dado que el fin justifica los medios. Eficacia y efectividad basada en el realismo político. Existen distintas lecturas sobre la obra de Maquiavelo. Rousseau señala que Maquiavelo, en el fondo, finge “que da lecciones a los reyes, pero en realidad las da, y muy grandes, a los pueblos”. *El Príncipe*, afirma, es el libro de los republicanos. Por el contrario, para Denis Diderot (1713-1789), la obra de Maquiavelo es “una sátira que se ha tomado por un elogio”. Maquiavelo entra en la polémica esfera de las relaciones entre ética y política. Para él lo político no tiene necesidad de derivar su moralidad de lo externo; la política se justifica por sí misma y encuentra su límite en la posibilidad de éxito de los medios adoptados. En la concepción de Maquiavelo, el príncipe no busca trazar la semblanza del estadista ideal, sino tratar con rigor científico el tema del ejercicio real y soberano del poder; realismo político y razón de Estado.

¹⁹⁴ Lefort, Claude, “Maquiavelismo significado político de una representación”, en *Metapolítica*, núm. 23, 2002, pp. 51-54.

¹⁹⁵ Sabine, George, “La teoría del Estado nacional. Maquiavelo”, en *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 265-280.

Giovanni Botero: razón de Estado y soberanía política

El elemento más importante que permite distinguir al Estado de cualquier otra entidad es la existencia de un poder soberano. La soberanía implica una sujeción y un poder supremo sobre los súbditos y es, por decirlo así, un poder que no está sometido a las leyes. Es un poder no delegado, o delegado sin límites o condiciones. Es inalienable, no está sujeto a prescripción ni subordinado a las leyes, porque el soberano es la única fuente del derecho. El soberano no puede obligarse a sí mismo ni obligar a sus sucesores; tampoco puede ser hecho legalmente responsable ante sus gobernados. El atributo primario de la soberanía es el poder de establecer normas vinculantes sobre las personas, individual y colectivamente, sin necesidad del consentimiento de un igual o un inferior. Los demás atributos del poder supremo y soberano, como el poder de declarar la guerra y concluir la paz, designar magistrados, actuar como tribunal de última instancia, conceder dispensas, acuñar moneda e imponer contribuciones e impuestos, son consecuencia de la posición del soberano como jefe del Estado. El concepto político y jurídico de soberanía indica el poder de mando que detenta, en última instancia, una persona o una sociedad política. La soberanía es un poder supremo, exclusivo y no derivado que se vincula estrechamente con el poder político o *summa potestas*. La soberanía busca ser una racionalización jurídica del poder, en el sentido de transformar la fuerza en poder legítimo y el poder de hecho en poder de derecho. En su significado moderno, el término de soberanía se desarrolló durante el Renacimiento, contemporáneamente al concepto de Estado nacional, para indicar en toda su plenitud al poder estatal como único y exclusivo sujeto de la política. La soberanía, como poder de mando impuesto a los demás, tiene que ver con una realidad esencial que es primordial de la política: la paz y la guerra.¹⁹⁶

¹⁹⁶ "Sobre el plano externo, el soberano encuentra en los otros soberanos a sus pares, es decir, se encuentra en una situación de igualdad, mientras que sobre el plano interno, el soberano se encuentra en una posición de absoluta supremacía, porque tiene bajo él a los súbditos, quienes le deben obediencia", Cfr. Matteucci, Nicola, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bolonia, Il Mulino, 1997, pp. 81-83.

En este contexto intelectual de nuevas y atrevidas reflexiones, las originales enseñanzas políticas de Maquiavelo son recogidas en la segunda mitad del siglo XV por un autor que en muchos sentidos le da continuación a sus reflexiones: Giovanni Botero. En 1582 publicó su primer tratado político, *De regia sapientia*, que es un manual fiel a la tradición, inaugurada por Maquiavelo, de proporcionar consejos y ejemplos para los gobernantes. En esta obra reflexiona sobre la razón política, que en este momento se presenta como la más extensa antítesis de la ética cristiana. En 1588, Botero publicó los tres volúmenes que integran *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, una obra en la que intenta relacionar el ambiente geográfico, los recursos económicos y el desarrollo demográfico entre las ciudades. Poco después, en 1591, publicó *Relazioni universali*, que es un estudio de geopolítica en el que, basado en sus análisis de las posibilidades de expansión del cristianismo a los últimos rincones del planeta, recopila exhaustivos detalles sobre la situación geográfica, la densidad demográfica, los recursos económicos, la potencia militar y las constituciones políticas de los estados del mundo conocido. Botero propone una teopolítica en donde destaca las virtudes del buen gobernante, el papel que juegan los gobernados en el desarrollo de la nación y las relaciones que se establecen entre poder político y poder religioso.

La obra más reconocida de Giovanni Botero son los diez volúmenes que integran *De la razón de Estado* (*Della ragion di Stato*, Venecia, 1589). El núcleo teórico de la obra “se construye a partir de la controversia con los dos presupuestos básicos del maquiavelismo: la disociación de la política y la moral, y la reducción del papel de la religión a simple instrumento de poder”.¹⁹⁷ Siempre bajo el esquema de dar consejos a los soberanos, las principales materias que se tratan en los diez volúmenes se relacionan con la división de los señoríos, las obligaciones de los súbditos, las causas que conducen a la ruina de los estados, las razones que hacen más durables a los imperios, las virtudes del príncipe y de su reputación, las dimensiones de la justicia entre el rey y sus súbditos. Para Botero es necesario procurar un buen gobierno y recuperar los

¹⁹⁷ Sánchez, Antonio, “Giovanni Botero y la razón de Estado”, en *Cuadernos sobre Vico*, núms. 5-6, Turín, 1995-96, pp. 339-343.

valores de la ética revelada, mismos que consideraba superiores en todo frente, bajo cualquier criterio de racionalidad meramente política. Botero afirma que no existe vida feliz ni gobierno justo sin el ejercicio de la religiosidad. En *De la razón de Estado*, presenta la problemática de la que el Estado moderno era portador: las clases sociales emergentes, el nuevo sistema fiscal, la reforma de la organización militar, los cambios en la industria y en el comercio, en los tribunales de justicia, en la urbanización y gobierno de la ciudad. La obra registra detenidamente las diversas transformaciones que se producían durante el cambio de un sistema de economía feudal basado en el patrimonio a uno muy diferente de economía mercantil. En esos momentos, la reflexión sobre el Estado y la filosofía política no evita el tema de la prudencia en el gobierno y en la administración de las finanzas, así como la necesidad de equidad en las relaciones comerciales y jurídicas.

Giovanni Botero considera al Estado como un dominio absoluto y estable sobre los pueblos, por lo que, desde su perspectiva, la razón de Estado no es otra cosa que el conjunto de los métodos e instrumentos necesarios y oportunos para conservar y mantener esa dominación. Aunque la noción de razón de Estado es una herencia de Maquiavelo, la diferencia principal con su pensamiento consiste en la importancia que Giovanni Botero le asigna a la moral y a la religión como instrumentos de gobierno. Botero enfatiza el uso desprejuiciado de la razón de Estado por parte del gobernante, a través del ejercicio de las virtudes como la moderación, la justicia y la consideración de la religión, por lo que el Estado debe ser un Estado confesional que despliegue una lucha firme contra las herejías “que solo traen desidia entre los súbditos”.¹⁹⁸ Botero considera que la razón de Estado incorpora, a su interior, la garantía de la ortodoxia religiosa. Un elemento relevante de la teoría de la razón de Estado es que esta se concretiza, en la mayor parte de los casos, en el secreto de Estado o *arcana imperii*. La razón de Estado, dice Botero, se refiere a “todos los medios adecuados para fundar, conservar y ampliar un dominio”.¹⁹⁹ Con esto

¹⁹⁸ Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, op. cit., p. 123.

¹⁹⁹ Citado por: Olivieri, Achille, “Il Momus nella cultura del '500: La concordia e il potere del Principe”, en *Studi Politici in onore di Luigi Firpo*, Milán, Franco Angeli, 1990, p. 630.

reconoce la autonomía, la lógica y la normatividad intrínseca del arte de la política, que la hacen una esfera en sí misma. La característica de la concepción de Botero y su novedad en relación con Maquiavelo consiste en que incluye entre las exigencias de la razón de Estado las mismas exigencias de la moral. Considera que es necesaria la excelencia de virtud en el príncipe, porque el fundamento del Estado es la obediencia de los súbditos, que se logra, justamente, por las virtudes del príncipe. Estas virtudes pueden generar la reputación y el amor. Entre las que producen el amor, la principal es la justicia; entre las que procuran la reputación, la prudencia. La justicia debe ser garantizada por el príncipe en las relaciones con sus súbditos, así como en las relaciones entre los súbditos. La prudencia exige que el príncipe se deje guiar en sus deliberaciones exclusivamente por el interés del Estado, “y por esto no debe confiarse en la amistad, en la afinidad, ni en cualquier otro vínculo que no tenga por fundamento el interés”.²⁰⁰ Toda esta concepción de la razón de Estado se agrupa en torno a una suma de objetivos superiores que van a dar legitimidad y estabilidad al gobierno. El Estado, entonces, aparece como una dominación establecida sobre las personas, y cuyos objetivos y fines son, por un lado, garantizar la propia existencia del Estado y su conservación, y, por el otro, crear las condiciones para que lleve a cabo su expansión y elevar así su riqueza. Botero considera que el Estado debe estar sometido a la iglesia, ya que la religión le brinda estabilidad desde el momento en que “los individuos se someten a sí mismos y a su mente”.²⁰¹ El Estado debe tener un gobierno virtuoso que esté regido por la justicia y la honradez, que son piezas fundamentales para que los súbditos mantengan la tranquilidad. El Estado tiene una parte administrativa que cuida de la riqueza y que actúa con claridad y honestidad, mientras que, por su parte, la eficacia también es importante, dado que el gobierno debe estar formado por ministros sumamente capaces, subordinados a la ley, que formarán parte del círculo de consejeros del príncipe. Más preocupado por la conservación del Estado que de su

²⁰⁰ Botero, Giovanni, *Della ragion di Stato*, Roma, Donzelli, 1997, p. 60.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 77.

fundación y ampliación, Botero prefiere las vías cautas de la prudencia; condena las grandes ambiciones y los grandes proyectos y desconfía de la astucia sutil. La diferencia entre la prudencia y la astucia se encuentra en la selección de los medios. La prudencia sigue a lo honesto más que a lo útil, mientras que la astucia solo tiene en cuenta el interés. Pero la sutileza de la astucia es un obstáculo para la acción: “como un reloj que, cuanto más complejo es, más fácilmente se descompone, así los diseños y las empresas fundadas sobre una sutileza muy compleja fracasan con facilidad”.²⁰² Giovanni Botero vivió, en materia religiosa, el clima de la Contrarreforma,²⁰³ por lo que parece natural que considerara a la religión como uno de los fundamentos del Estado. Además, Botero aconsejó al príncipe que tomara en cuenta a los intelectuales cuando constituyera su consejo de conciencia, integrado por doctores en teología y derecho canónico.²⁰⁴ Quizá sea posible afirmar que el de Botero es un maquiavelismo timorato de Dios, en el cual se encuentran alineados, como medios de gobierno, preceptos de la moral y de la religión.

La doctrina de la razón de Estado sostiene que la seguridad del Estado es una exigencia de tal importancia que los gobernantes se ven obligados, para garantizarla, a violar las normas jurídicas, morales, políticas y económicas, que consideran, a su vez, imperativas cuando tales exigencias no están en peligro. En otras palabras, la razón de Estado es la exigencia de seguridad del Estado, que impone determinadas conductas a los integrantes del Estado. La doctrina relacionada se puede formular, en su núcleo esencial, como una teoría empírica del realismo político, que constata y explica la conducta específica de los estadistas y el tipo de decisiones que toman en determinadas condiciones. Esta conducta puede verificarse esencialmente en el contexto de las relaciones internacionales y de las influencias que éstas ejercen sobre la vida interna de los estados.

²⁰² Reale, Giovanni, y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, op. cit., p. 123.

²⁰³ La Contrarreforma o Reforma Católica se desarrolló entre 1560, con el papa Pío IV, y 1648, con el fin de la Guerra de los Treinta Años. Fue la respuesta a la Reforma protestante de Martín Lutero que había debilitado a la Iglesia. Se caracterizó por un resurgimiento del catolicismo para evitar el avance de las doctrinas protestantes.

²⁰⁴ Firpo, Luigi, “Giovanni Botero”, en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XIII, 1971, pp. 352-362.

Para aclarar este aspecto de la razón de Estado, debe plantearse primero la distinción de los momentos cruciales y de las vicisitudes que acontecieron en la construcción del moderno Estado en toda Europa. El Estado nació entre el final del periodo medieval y los primeros siglos de la edad moderna, por medio de la progresiva concentración del poder y la centralización del monopolio legítimo de la fuerza física, como afirma Max Weber, y en la gradual instauración de la autoridad suprema del Estado. La sede del poder, dice Giovanni Botero, comúnmente es una casa reinante, que también puede ser, como en el caso de los Tudor en Inglaterra, una autoridad en la que se efectúa la fundación del Estado moderno; un equilibrio entre rey y parlamento. El monopolio de la fuerza, que constituye el atributo fundamental y sustancial de la soberanía, ha permitido a la autoridad suprema del Estado imponer coercitivamente a la población que está bajo su dominio las reglas indispensables para la convivencia pacífica. Se impone un ordenamiento jurídico universalmente válido y eficaz dentro del Estado que impida que sea la ley de la fuerza la que decida en la solución de las controversias entre los súbditos.

Sobre esta base, el Estado moderno ha llevado a cabo una gran obra de civilidad de la población bajo su dominio, cuyo aspecto fundamental es el progreso moral conectado con la educación, y, por lo tanto, con la progresiva interiorización de tales normas para la convivencia pacífica; ha conducido, además, a la renuncia de la violencia privada en la tutela de los propios intereses y al progreso económico hecho posible por la certidumbre del derecho. Estas evoluciones han ido, en parte, acompañadas por radicales transformaciones del Estado en su camino hacia la modernidad. Tales cambios han modificado los procedimientos mediante los cuales se forman y siguen los mandatos del Estado, es decir, el ordenamiento jurídico y la administración pública, así como su contenido, pero han dejado inmutable aquella característica fundamental del Estado moderno, que es, justamente, el monopolio de la soberanía y de la fuerza por parte de la autoridad suprema del Estado.²⁰⁵ Es así como los teóricos de la soberanía afirman

²⁰⁵ Borrelli, Gianfranco, *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica*, Roma, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Archivio della Ragion di Stato, 1996.

la necesidad del monopolio de la fuerza por parte de la autoridad suprema del Estado, y fundan tal concepción en una visión realista y desencantada de la naturaleza humana, bajo la convicción de que, sin una autoridad estatal capaz de imponer órdenes de manera irresistible, es imposible garantizar el orden público. En este escenario, la sociedad no puede más que disolverse en la anarquía, y, en consecuencia, no sería posible ningún progreso moral, económico o civil. Esta convicción de la indispensabilidad del monopolio de la fuerza para garantizar el orden público ha sido refinada históricamente desde un punto de vista teórico. De esta forma, se ha pasado de las concepciones simplificadoras de carácter psicológico que afirman los aspectos perversos de la naturaleza humana, típicos de los primeros teóricos de la razón de Estado y de la soberanía, a las concepciones más complicadas y profundas de los estudiosos modernos del poder y de la política, en cuanto a la conflictividad propia de las sociedades complejas. Según estos enfoques, las sociedades no pueden reproducirse sin la estructura del moderno Estado soberano, fundado en la dicotomía de una minoría gobernante que administra el monopolio de la fuerza y una mayoría gobernada que solo puede influir, con la introducción de la democracia representativa, en la minoría gobernante. Es notable que, a pesar del tiempo transcurrido, en su núcleo sustancial este punto de vista haya permanecido inmutable.

Este es un aspecto en común entre los estudiosos de la razón de Estado y los teóricos de la soberanía. Los primeros se diferencian de los segundos porque de la convicción de que es necesaria una autoridad estatal fuerte, concluyen que los gobernantes no deben omitir ningún medio, ni siquiera aquellos de la más despiadada violencia y del engaño, para alcanzar tales fines. No se limitan a aclarar en abstracto las razones por las cuales el Estado debe poseer el monopolio de la fuerza, sino que contemplan el proceso de su formación concreta y, al describir la conducta de los gobernantes, aclaran el proceso de consolidación del Estado que pasa necesariamente por una lucha violenta, no limitada por reglas jurídicas o morales, en contra de quienes niegan tal construcción o no aceptan que mantenga el monopolio de la fuerza. Así, legitiman la conducta violenta de los

gobernantes y, de manera específica, de los fundadores del Estado, lo que puede coincidir con inclinaciones personales hacia la violencia, así como con un real y verdadero gusto por el poder. Esta acción encuentra su justificación en el hecho de que la creación de una autoridad estatal fuerte es la condición *sine qua non* de la evolución del Estado en su tarea ordenadora y civilizadora.²⁰⁶ En tal sentido, por razón de Estado se entiende la tendencia por parte de los estadistas a emplear cualquier medio, incluidos la violencia más extrema y el engaño, para obtener y conservar el monopolio de la fuerza, que es precisamente la condición necesaria para la seguridad interna del Estado. Sin embargo, debe notarse que el discurso sobre la razón de Estado, paulatinamente, ha perdido vigencia a lo largo de la historia moderna de la democracia. El monopolio de la fuerza por parte del Estado se ha consolidado hasta convertirse en un dato sustancialmente estable e indiscutible, sin necesidad de reclamar la razón de Estado para asegurarlo y conservarlo. Pero no se ha eliminado el problema, que reaparece en momentos de crisis aguda del Estado o en los momentos de lucha abierta para conquistar el poder. En estas situaciones, la clase política, cuando se encuentra en crisis o frente a ataques graves al monopolio de la fuerza, tiende a abandonar la legalidad, y pone la seguridad interna del Estado por encima del respeto de las normas legales, éticas y políticas, consideradas imperativas en condiciones democráticas normales. Por el contrario, si las oposiciones logran tomar el poder, en el momento de su consolidación deben enfrentar problemas análogos a los enfrentados por los anteriores dirigentes en la fundación del Estado moderno.²⁰⁷ Tales procesos resultaron ser rápidos en la fase sucesiva a su fundación y consolidación, pues el monopolio de la fuerza y el aparato burocrático capaz de administrarlo son datos adquiridos que representan una evolución radical de las funciones del Estado.

²⁰⁶ Baldini, Enzo ed., "Botero e la 'Ragion di Stato'", en *Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo* (Turín, 8-10 de marzo 1990), Florencia, Leo Olschki, 1992.

²⁰⁷ Carré de Malberg, Raymond, "De la potestad del Estado", en *Teoría general del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 80-96.

Thomas Hobbes: el poder absoluto del *Leviatán*

La construcción moderna del Estado operó una gran transformación en la política al separar a la filosofía de la teología. De esta forma, el orden político se presenta como una construcción integralmente humana, es decir, artificial, y elaborada de acuerdo con los rigurosos criterios de la razón. Thomas Hobbes, teórico del absolutismo político, presenta el paradigma político de la modernidad: el rol que tiene en la política la cuestión del mal. Un rol estratégico y fundacional, en donde el mal es la condición básica y esencial de lo político y de la política. Así pues, Hobbes, en su obra *Leviatán* (1651) sostiene que el mal es un presupuesto constitutivo de la política;²⁰⁸ un mal que encarna la condición natural de la persona, en tanto que se materializa como posibilidad de sufrimiento, dolor, miedo y muerte, como permanente estado de guerra. Para Hobbes el mal constituye la razón lógica y fundamental que explica y determina el paso a la sociedad civil, y a una condición de comunidad colectiva políticamente ordenada. En el centro de esta idea de orden se encuentran, por un lado, el Estado y su soberanía total, y, por el otro, la teoría de la obediencia. Hobbes califica de absoluta la obediencia que el súbdito debe profesar al soberano. Así como la soberanía debe ser absoluta y su poder debe ser el mayor que se pueda concebir, también la obediencia es tal que “no cabe otra mayor”.²⁰⁹

En el estudio del estado, Hobbes es, después de Maquiavelo, el filósofo más importante de la política de la época moderna antes de Hegel. Entre sus obras políticas acerca del Estado moderno, las principales son *Los elementos de la ley natural y política* (1640), *De cive* (publicada en dos partes, en 1642 y 1647), en donde trata de la contraposición sustancial entre Estado de naturaleza y Estado civil, y *Leviatán*. En esta última, Hobbes expone su teoría sobre la naturaleza humana, sobre

²⁰⁸ Hobbes, Tomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

²⁰⁹ Al analizar el *Leviatán*, Bobbio afirma que “la teoría hobbesiana de la obediencia es uno de los elementos esenciales del sistema”, Cfr. Bobbio, Norberto, “Hobbes y el iusnaturalismo”, en *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991, p. 163.

la sociedad y el Estado, y afirma que “el derecho tiene un origen natural para todos los entes, incluidos los seres humanos, y también el ambiente en el cual viven”, y todos tienen derecho sobre todas las cosas. Así pues, a causa de la escasez de bienes disponibles, las personas se enfrentan en una guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), donde cada uno se presenta como un lobo devorador de otros hombres (*homo homini lupus*). Su concepción de los seres humanos como absolutamente egoístas, peligrosos y constantemente deseosos de poder ha dado lugar a una antropología pesimista sobre la naturaleza humana. Como Jean Bodin, Hobbes piensa que el poder soberano es absoluto. El ser soberano y el ser absoluto son *Unum et idem* (una misma cosa).²¹⁰

En el interés común de las personas por evitar la guerra y garantizar la propia existencia, la sociedad procede a estipular un contrato social, denominado pacto de unión (*pactum unionis*), que se integra por el pacto de sociedad (*pactum societatis*) y el pacto de sujeción (*pactum subiectionis*). El contrato social garantiza el nacimiento de la sociedad y de la civilidad; el pacto de sujeción o dominación establece que todos los individuos deben renunciar a sus propios derechos originales —sobre todo y sobre todos— y cederlo a un tercero, el soberano, al que todos deben obedecer. En consecuencia, el Estado está representado por un cuerpo gigante cuyos integrantes son los ciudadanos. La libertad es un derecho de los ciudadanos, mientras que la autoridad es una delegación de la libertad de todos, jurídicamente fundada en un contrato social. De esta manera, el pueblo es el soberano que asigna al Estado el usufructo de algunos derechos naturales.²¹¹ El Estado y su autoridad son legítimos, y la mayoría, inclusive sin un consenso unánime, renuncia a parte de su libertad dentro de los límites del contrato social. En este contexto, la razón de Estado se presenta como el mal menor en aras de evitar la guerra de todos contra todos. Actualmente, la política debería producir la paz y el control monopólico de lo

²¹⁰ Bobbio, Norberto, “Hobbes”, en *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, op. cit., p. 95.

²¹¹ Cisneros, Isidro H., “Thomas Hobbes, un autor del siglo XVII en México”, en *La Gaceta*, núm. 405, Fondo de Cultura Económica, septiembre 2004, pp. 24-25.

negativo individual. Vivimos la ruptura de una época caracterizada por una nueva dimensión política que define a la modernidad. El nexo virtuoso entre poder y orden, que representa la forma específica de la legitimación política de la modernidad a partir de Thomas Hobbes, es la esencia política que los legitima.

Surge así el absolutismo como una forma de gobierno, en donde el detentador del poder lo ejerce sin dependencia o control por parte de otras instancias, superiores o inferiores, o relacionado con un tipo de Estado específico de tipo monárquico o unipersonal. La razón de Estado supone que el soberano ofrece protección a cambio de obediencia. Así pues, lo importante es el resultado y no los medios, algo que afectó también a los fines, al consolidar un poder inmoderado e incontrolable.

Frente al absolutismo surgen diversas teorías liberales que pretenden establecer límites para el poder del Estado. Norberto Bobbio ha establecido que existen dos aspectos diferentes del problema, que no siempre se distinguen con precisión: por un lado, los límites del poder, y, por el otro, las funciones del Estado.²¹² Para Hobbes, el poder soberano no conoce ni un límite jurídico ni un límite ético, dado que las nociones de bien y mal son solo relativas a la existencia del Estado y a su sobrevivencia. Este poder soberano no es un poder arbitrario, en tanto que sus órdenes no dependen de un capricho, sino que son imperativos, dictados por una racionalidad técnica de acuerdo con las necesidades de cada caso, es decir, son medios necesarios para alcanzar el supremo objetivo político representado por la paz social.²¹³

La filosofía de Thomas Hobbes influye de manera determinante en la historia del pensamiento jurídico y político, la cual tiene por objetivo establecer los fundamentos para una comunidad ordenada y pacífica, que él cree posible sobre la base del poder absoluto del Estado.

²¹² "Ambos son abarcados por la doctrina liberal, aunque pueden ser tratados separadamente. El liberalismo es una doctrina del Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones. La noción común que sirve para representar al primero es el Estado de derecho; la noción común para representar el segundo es el Estado mínimo". *Cfr.* Bobbio, Norberto, "Los límites del poder del Estado", en *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 17.

²¹³ Matteucci, Nicola, "Sovranità limitata, assoluta, arbitraria", en *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*, Bolonia, Il Mulino, 1997, pp. 88-89.

El Estado político es una opción y una alternativa al Estado de naturaleza, y representa una elección racional de los individuos que son iguales y libres. Hobbes desea establecer una filosofía pura y humanamente racional. El Estado es, por lo tanto, el concepto central para el análisis de la política y el objetivo privilegiado de esta.

El Estado representa la unidad central del poder legítimo que se constituye artificialmente a partir de la identificación de lo político con lo estatal. Por lo tanto, la política asume un rol central como el orden superior que permite otros órdenes; un supremo orden. La concepción hobbesiana del Estado tiene por referencia las teorías contractualistas que se desarrollan entre los siglos XVII y XVIII en consonancia con los procesos formativos de los estados modernos. En la base de este modelo alternativo al modelo aristotélico se encuentra un cambio dramático en la imagen de la persona y de la naturaleza, ambos motivados por los efectos de la revolución científica que inicia con el padre de la ciencia moderna, Galileo Galilei. Thomas Hobbes afirma que allí donde Aristóteles encuentra a la naturaleza ahora está la razón. Sin racionalidad no es pensable el universo político, y sin Estado político, la naturaleza solo es escenario de conflicto y colisión. Hobbes representa uno de los clásicos del pensamiento político moderno; él y René Descartes (1596-1659) son los dos grandes paradigmas de la razón durante el siglo XVII.²¹⁴ La importancia de Thomas Hobbes –un escritor maldito de acuerdo con Norberto Bobbio– radica en que despliega su reflexión en los planos de la metafísica materialista, la antropología del pesimismo y el absolutismo político. Sus lecciones acerca de los fundamentos de una comunidad ordenada y pacífica, que considera posible solo a través del poder absoluto del Estado, han suscitado más condenas que interpretaciones positivas.

Thomas Hobbes ha sido considerado contemporáneamente como un teórico de la praxis absolutista de las monarquías nacionales y un profeta del totalitarismo moderno, y ha sido valorado igualmente

²¹⁴ “Bobbio destaca que Hobbes asumió la actitud del científico moderno, una actitud libre de prejuicios, pero no vulgarmente irrespetuosa, más agnóstica que destructiva y pragmática”: Cfr. Greppi, Andrea, “Filosofía positiva: filosofía como metodología o filosofía como ideología”, en *Teoría e Ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Barcelona, Ediciones de la Universidad Carlos III de Madrid, 1998, pp. 92-93.

como un iusnaturalista con espíritu liberal que pone límites al mismo absolutismo, lo que lo postula como un ideólogo del naciente capitalismo industrial. La reflexión moderna sobre el mal lo sustrae de la responsabilidad del cielo para transferirlo a la tierra y a la persona, es decir, para involucrar a la teología y a la antropología. Para los modernos, el mal es enteramente explicable por la razón,²¹⁵ y es la causa que fundamenta la libertad y, por lo tanto, la facultad del ser humano para construir su propio orden del mundo sin interferencias divinas.

Es posible afirmar, como sostiene una línea constante del pensamiento político que va desde Spinoza hasta Hobbes, que sin el mal no existe la libertad, ni el libre arbitrio, ni la historia; mucho menos la política, la cual justamente representa el lugar y el espacio en donde el individuo asume su propia responsabilidad respecto al orden que gobierna al mundo.

De acuerdo con Hobbes, dos son los postulados ciertos de la naturaleza humana de los que se deriva su entera reflexión sobre la política: 1) la tendencia natural por la que cada uno pretende gozar para sí de los bienes comunes; 2) la razón natural por la que todos buscan escapar de la muerte violenta como el peor de los males naturales. El primero de estos postulados excluye que el individuo sea por naturaleza, de acuerdo a la visión aristotélica de *zoon politikon*, un animal político. Hobbes no niega, a este propósito, que los individuos tengan necesidad los unos de los otros; niega que las personas tengan por naturaleza un instinto que los lleve a la benevolencia y a la concordia recíproca. El aspecto polémico de su crítica de la definición del hombre como animal político es, probablemente, la interpretación que de ella hizo Hugo Grocio, según la que, inclusive si las personas no obtuvieran alguna utilidad al vivir en común, deberían igualmente aceptar vivir en común por una exigencia de la razón natural. En otros términos, aquello que Thomas Hobbes niega es la existencia de un amor natural de la persona hacia sus semejantes: “si los individuos se ponen de acuerdo para comerciar, cada uno se interesa no del

²¹⁵ En este sentido, Thomas Hobbes es considerado por Norberto Bobbio como un escritor maldito: Cfr. Bobbio, Norberto, “Hobbes y el iusnaturalismo”, en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1985, pp. 151-170.

socio, sino de su propio beneficio. Si nace una amistad formal, es más el temor recíproco que el amor lo que la mantiene en vida, nunca la benevolencia”.²¹⁶ En suma, Hobbes sostiene: “toda asociación espontánea nace o de la necesidad recíproca o de la ambición, nunca del amor o de la condescendencia hacia los otros”.²¹⁷ Por lo tanto, “no es la benevolencia el origen de las más grandes y duraderas sociedades, sino solo el temor recíproco” entre los individuos.²¹⁸ La causa de este temor es, en primer lugar, según Hobbes, la igualdad natural entre las personas, por la que todas desean la misma cosa y el uso exclusivo de los bienes comunes; en segundo lugar, es la voluntad natural de hacerse daño unos a otros o, inclusive, el antagonismo que deriva de la contraposición entre diferentes opiniones y de la insuficiencia del bien. Para Thomas Hobbes, el derecho de todos sobre todo, que es inherente a la igualdad natural, y la igualmente natural voluntad de hacerse daño unos a otros hacen que el estado de naturaleza sea un estado de guerra incesante de todos contra todos.

En el estado de naturaleza no hay algo justo. La noción de lo que es correcto o incorrecto, de lo justo y de lo injusto, nace donde existe una ley, y la ley nace donde existe un poder común. Donde no existe ni ley ni poder, tampoco existe la posibilidad de distinguir entre lo justo y lo injusto, ya que todo es *ex parte principis* (de la parte del príncipe).²¹⁹ Todos tienen derecho sobre todo, incluida la vida de los otros. Este derecho no tiene, por supuesto, nada que ver con la ley de la naturaleza, la que consiste, sobre todo, en la eliminación o, al menos, en una radical limitación de tal derecho. Es más bien un instinto natural irreprimible ya que, según Hobbes, cada quien “se orienta a desear aquello que para él es un bien y a escapar de aquello que para él representa un mal, y, en primer lugar, a escapar del mayor de todos los males naturales que es

²¹⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, op. cit., p. 44.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 137.

²¹⁸ Bobbio, Norberto, “Pufendorf e Hobbes”, en *Rivista di Filosofia*, LXXXVIII, núm. 2, 1992, pp. 263-278.

²¹⁹ “*Ex parte principis* es la apología de la mayor estabilidad del Estado, contrario a *ex parte populus*, que se basa en la mayor libertad de los ciudadanos”: Cfr. Bobbio, Norberto, “Hobbes”, en *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, op. cit., p. 103.

la muerte”.²²⁰ Pero este instinto natural no es, dadas las circunstancias, contrario a la razón, porque no es contrario a la razón, sostiene Hobbes, hacer hasta lo imposible para sobrevivir. El derecho en general es justamente “la libertad que cada uno tiene de usar sus facultades naturales de acuerdo con la recta razón”.²²¹ De esta forma, el instinto que lleva a cada persona a hacer todo lo que está en su poder para defenderse y prevalecer sobre los otros puede, en efecto, llamarse un derecho, hasta que el individuo, cuando obedezca a la razón, no haya encontrado otro instrumento, más eficaz y más cómodo, para su sobrevivencia. Es justamente por el ejercicio inevitable de este derecho que surge la condición de guerra continúa de todos contra todos. Esta condición de guerra universal no puede, sin embargo, ser un Estado permanente, porque coincidiría, obviamente, con la destrucción total del género humano. Pueden encontrarse muchos ejemplos en la sociedad sobre el temor que el individuo tiene de los otros. En cualquier caso, la simple amenaza potencial del estado de guerra impide cualquier actividad industrial, comercial, agrícola, de navegación, de construcción artística y científica, y pone al individuo al nivel de un animal solitario y embrutecido por el temor.²²² La violencia es capaz de paralizar otros campos de la vida social. Si la persona estuviera privada de razón, la condición de guerra total sería insuperable y el embrutecimiento o la destrucción de la especie humana serían el principio y el fin de su historia. Pero la razón humana es la capacidad de prevenir y satisfacer, mediante la razón calculadora, sus necesidades y las exigencias de la vida. Y es la razón natural, por lo tanto, la que sugiere a la persona el principio general del cual descenden las leyes naturales del vivir civilmente, y prohíbe a cada persona hacer aquello que lleva a la destrucción de la vida para conservarla. Este principio general es el fundamento de la ley natural.

La ley natural de la cual habla Thomas Hobbes no tiene nada que ver con el orden divino y universal, es decir, en los términos en que es

²²⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, op. cit., p. 138.

²²¹ *Ibidem*, p. 140.

²²² Vallespín, Fernando, “Tomás Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa”, en *Historia de la teoría política*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 254-309.

concebido por los estoicos, por los romanos y por toda la tradición medieval. Para Hobbes, como para Hugo Grocio y, consecuentemente, para todo el iusnaturalismo moderno, la ley natural es un producto de la razón humana. Pero sus concepciones son diferentes en torno a la razón humana. Para Hugo Grocio, por un lado, la razón representa una actividad especulativa o teórica que es capaz de determinar en modo absolutamente autónomo, es decir, independiente de cualquier condición o circunstancia y de la misma naturaleza humana, aquello que está bien o mal en sí mismo. Por el contrario, para Hobbes, la razón humana es una actividad finita o condicionada por las circunstancias en las cuales opera; una técnica calculadora capaz de prever las circunstancias futuras y de ejecutar, a la luz de las mismas, las decisiones más convenientes.²²³ La naturalidad del derecho significa para Hobbes, por lo tanto, la racionalidad como facultad de previsión y de toma de decisiones oportunas. A partir de Hobbes esta concepción recorre toda la tradición del derecho natural. Las normas fundamentales de la ley natural se dirigen, de acuerdo con Hobbes, a sustraer al individuo del juego espontáneo y autodestructivo de los instintos, y a imponerle, al mismo tiempo, una disciplina que le proporcione seguridad a su vida, al menos relativamente, y la posibilidad de dedicarse a las actividades que la hacen llevadera. En consecuencia, la primera norma es: “buscar y conseguir la paz en cuanto se tiene la esperanza de obtenerla, y cuando no se la puede obtener, es menester buscar y usar todos los auxilios y las ventajas de la guerra”.²²⁴ De esta ley fundamental derivan otras muy relevantes. La primera es: “el hombre, espontáneamente, cuando también los otros lo hagan y por cuanto lo juzgue necesario para la paz y su defensa, debe renunciar a su derecho sobre todo y contentarse de tener tanta libertad respecto de los otros, cuanta él mismo reconoce a los otros respecto de sí mismo”.²²⁵ Esta ley no es, como sostiene Hobbes, un precepto evangélico: no hacer a

²²³ Reinhard, Wolfgang, “Hobbes e Spinoza”, en *Il pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 2000, pp. 104-111.

²²⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, op. cit., p. 141.

²²⁵ *Ibidem*, p. 144.

los otros aquello que no quisieras que te sea hecho a ti.²²⁶ Por el contrario, la ley prohíbe el derecho ilimitado sobre todo, y esto permite salir del estado de naturaleza, es decir, de la guerra continua de todos contra todos, e implica, al mismo tiempo, que las personas puedan establecer entre ellas pactos con los cuales renuncian, justamente, a su derecho original para transferirlo a personas jurídicamente determinadas.²²⁷ Pero dichos pactos deben ser mantenidos, como dice la segunda ley natural: “resulta necesario respetar los pactos y mantener la palabra dada”.²²⁸

El acto fundamental que marca la transición del estado de naturaleza a su contrario, el estado civil, es el que se cumple de acuerdo con la segunda ley natural: la estipulación de un contrato con el que las personas renuncian a sus derechos ilimitados típicos del estado de naturaleza y los transfieren a alguien más. Esta transferencia es indispensable para que el contrato pueda tener efectos vinculantes y, al mismo tiempo, constituir una defensa estable para todos. Solo si cada individuo somete su voluntad a una única persona, o a una asamblea, se tiene una defensa estable de la paz y de los pactos de reciprocidad. Cuando esta transferencia se ha efectuado, entonces se tiene el Estado o sociedad civil, llamada también persona civil, porque, al englobar la voluntad de todos, se puede considerar una sola persona. Por lo tanto, se puede decir que el Estado es “la única persona cuya voluntad, en virtud de los pactos contraídos recíprocamente por parte de muchos individuos, se debe considerar como la voluntad de todos estos individuos y puede servirse de las fuerzas y de las propiedades de los individuos para garantizar la paz y la defensa común”.²²⁹ Quien representa a esta persona –puede ser un individuo o una asamblea– es el soberano, que, además, detenta el poder soberano; cualquier otro es un súbdito. De esta forma aparece una

²²⁶ *Ibidem*, p. 146.

²²⁷ Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991, pp. 75-78.

²²⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, op. cit., p. 142.

²²⁹ *Ibidem*, p. 141.

máquina de la obediencia para garantizar el orden y la paz.²³⁰ Este es, de acuerdo con Hobbes, el origen del gran Leviatán o Dios mortal, a quien, después del Dios inmortal, se debe la paz y la seguridad. Por la autoridad que le confirieron todos los integrantes de la comunidad, posee tanta fuerza y tanto poder que puede disciplinar, mediante el terror, la voluntad de todos, para alcanzar el objetivo de la paz interna y de la ayuda intercambiable entre soberano y súbditos, contra los enemigos externos. En este sentido, para Hobbes el momento teológico es muy importante. Propone una teología política en la que la política es un derivado de la teología. Esta visión teórica y política tiene fuertes componentes teológicos en tanto que importa de ella todo su arsenal analítico: “esta es la cosa verdaderamente importante y central: así como el soberano es en el mundo omnipotente como Dios y solo en su voluntad existe la justicia, el Estado es justamente como un Dios, pero mortal porque es mundano”.²³¹

Las formulaciones teóricas de Thomas Hobbes sobre el Estado generalmente son consideradas típicas del absolutismo político. Se ha llegado a la conclusión de que son seis los elementos característicos de esta teoría hobbesiana sobre el Estado: 1) la irreversibilidad del pacto fundacional que postula: “una vez constituido el Estado, los ciudadanos no pueden disolverlo ni negarle su consenso”.²³² De esta forma, el derecho del Estado nace de un doble pacto: primero entre los súbditos, quienes acuerdan constituir un ente superior, y después entre los súbditos y el Estado. El Estado no nace de un pacto entre los súbditos y el mismo Estado, que podría ser revocado por parte de los primeros; 2) el poder soberano es indivisible, en el sentido de que no puede ser distribuido entre poderes diversos que se limitan unos a otros. Según Hobbes, esta división no garantizaría ni siquiera la libertad de los ciudadanos, “porque si los poderes divididos actuaran de común acuerdo

²³⁰ “Los estados son máquinas para exigir obediencia o para persuadir a la violencia. A Hobbes no le interesa tanto el contenido de las leyes, sino su función de garante de la paz”, *Cfr.* Portinaro, Pier Paolo, “La macchina dell’obbedienza”, en *Stato*, Bolonia, Il Mulino, 1999, pp. 87 y subsiguientes.

²³¹ Matteucci, Nicola, “Thomas Hobbes”, en *Alla ricerca dell’ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bolonia, Il Mulino, 1984, p. 113.

²³² Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, *op. cit.*, p. 143.

esta libertad sufriría y, si estuvieran en desacuerdo, se llegaría muy rápido a la guerra civil”;²³³ 3) pertenece al Estado, y no a los ciudadanos, el juicio sobre el bien y sobre el mal, ya que la regla que permite distinguir el bien del mal y lo justo de lo injusto está dada por la ley civil y no puede ser confiada al juicio de los ciudadanos. Si esto sucediera, la obediencia al Estado estaría condicionada por una gran variedad de criterios individuales y, como consecuencia, el Estado se disolvería; 4) una parte de la soberanía del Estado consiste en la prerrogativa de exigir obediencia a todos, “incluidas aquellas órdenes consideradas injustas o pecaminosas”;²³⁴ 5) la misma soberanía exige que se excluya la licitud del tiranicidio; y, finalmente, quizá el postulado más característico de la teoría política del Estado de Hobbes: 6) su negación de que el Estado pueda estar sujeto a las leyes del Estado. Hobbes defiende esta tesis cuando dice que “el Estado no puede obligar a los ciudadanos, cuyo deber es unilateral e irreversible, ni a sí mismo, porque nadie puede obligarse a sí mismo, sino solo a otros”.²³⁵ Sin embargo, todo esto no significa que la teoría política de Hobbes no establezca algún límite a la acción del Estado: “ni siquiera el Estado puede obligar a un individuo a asesinar o a autoinfligirse lesiones o a una persona a no defenderse, o a no tomar alimentos o aire, o alguna otra cosa necesaria para la subsistencia de la vida, ni puede obligar a nadie a confesar un delito porque nadie puede ser obligado a acusarse a sí mismo”.²³⁶ No obstante, el súbdito es libre solo en aquello que el soberano ha omitido regular con las leyes, y por esta razón su libertad, en los diversos lugares y tiempos, es mayor o menor de acuerdo con los criterios establecidos por el Estado soberano. El Estado es siempre libre porque no tiene obligaciones y es una especie de alma de la comunidad, ya que “si esta alma se alejara del cuerpo de sus miembros ellos no recibirían más movimiento”.²³⁷

²³³ *Ibidem*, p. 144.

²³⁴ *Ibidem*, p. 145.

²³⁵ *Ibidem*, p. 146.

²³⁶ Poggi, Gianfranco, “Verso l’assolutismo: aspetti intellettuali”, en *Lo stato*, Bolonia, Il Mulino, 1992, pp. 66-71.

²³⁷ Hobbes, Thomas, *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, op. cit., p. 147.

Como alma de la comunidad, el Estado engloba en sí mismo también a la autoridad religiosa y no puede reconocer a una autoridad religiosa independiente: por lo tanto, Iglesia y Estado coinciden en la teoría del absolutismo político de Thomas Hobbes.

La distinción entre Estado e Iglesia es puramente verbal, ya que la materia sobre la que actúan es la misma: “son los mismos hombres cristianos, y la forma de convocarlos consiste en su legítimo poder, dado que los ciudadanos en lo individual están obligados a reunirse en donde el Estado los convoca”.²³⁸ Por esto, afirma Hobbes, se llama Estado, pues está integrado por individuos, e Iglesia, integrada por cristianos. Con esta identificación, Hobbes ha dado el toque final a su teoría absolutista del Estado.

De esta forma, el orden político se presenta como una construcción integralmente humana, artificial, como sostiene Hannah Arendt, elaborada de acuerdo con los rigurosos criterios de la razón.²³⁹ En esta concepción, el paradigma político de la modernidad está representado por el mal, que desempeña un papel estratégico cuando se presenta como la condición esencial de la política y que determina el paso a la sociedad civil y a una condición colectiva políticamente ordenada. El mal es visto como presupuesto constitutivo de la política y como condición natural de la persona a través del sufrimiento, el dolor, el miedo y la muerte.

Con el paso del tiempo, la intolerancia frente a los excesos del absolutismo político habría de encontrar su fundamento jurídico en el siglo XVIII, en el ámbito del pensamiento ilustrado y en el clima ideológico de las revoluciones que se sucedieron en ese mismo siglo.²⁴⁰ Fruto de estas revoluciones fueron las Proclamaciones de los Derechos del Hombre,²⁴¹ en las que se formularon una serie de libertades que le corresponden al individuo frente a la capacidad de disposición absoluta del poder político. Entre estas declaraciones de derechos destacan dos

²³⁸ *Ibidem*, p. 150.

²³⁹ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

²⁴⁰ Antiseri, Dario, *La Tolleranza e i Suoi Nemici*, Roma, Il Mondo Edizioni, 1996, p. 29.

²⁴¹ Norberto, Bobbio, “La Revolución Francesa y los derechos del hombre”, en *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 131-155.

de finales del siglo XVIII: la Declaración Norteamericana de los Derechos (Virginia, 1776) y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (Francia, 1789). Ambas declaraciones proclamaron un conjunto de libertades que pertenecen al individuo y que se configuran como inalienables e indispensables para el surgimiento de un poder político no absoluto. Sin embargo, tales declaraciones se diferencian por el tratamiento que conceden al factor social; la declaración francesa no reconoció la libertad de manifestación externa de la religiosidad, mientras que la declaración norteamericana concedió mayor protección jurídica a esa libertad de manifestar externamente el propio culto. El motivo de esta diferencia de trato jurídico del factor social y religioso reside en que los forjadores de la democracia norteamericana no se encontraban influenciados por las instituciones del pasado, mientras que los revolucionarios franceses hacían frente a un Estado absoluto y confesional católico.

La secularización del Estado, que se impuso bajo la influencia de la doctrina racionalista del derecho natural, condujo a una transformación fundamental de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La concepción de la unidad y la ausencia de límites del poder estatal llevó a exigir la plena sumisión de la Iglesia al poder del Estado. Se hizo derivar la autoridad eclesiástica de la estatal, aunque con ello no se estableciera una identificación entre la esfera religiosa y la profana. Más bien, dentro del Estado se distinguió netamente entre tales esferas, y se asignó a la autoridad civil la competencia para decidir qué materias pertenecían a la esfera estatal y qué otras a la esfera eclesiástica. Los derechos invocados por los pensadores de la Ilustración sobre la concesión de la libertad de conciencia y de fe eran exigencias a favor del individuo y no a favor de las iglesias y de su independencia frente al Estado. Las ideas de la Ilustración, al principio, no tuvieron una influencia inmediata sobre las relaciones entre iglesia y Estado, contrariamente, en tiempos del absolutismo ilustrado se llegó, muchas veces, a un aumento del poder estatal sobre el eclesiástico.

VI. Razón de Estado y justificación del Estado: legitimidad y soberanía

Durante el siglo XVI, Francia se encontraba dominada por los poderes religiosos y el fanatismo ideológico, y desarrollaba una estrategia de política exterior sin ataduras morales. El cardenal Armand-Jean du Plessis de Richelieu (1585-1642) tenía la intención de poner fin a lo que consideraba un cerco contra el poder del rey Luis XIII, por lo que asumió como necesaria una guerra en contra de los Habsburgo para impedir el surgimiento de un país poderoso justo en los límites con Alemania. Durante el conflicto bélico se llevaron a cabo todo tipo de alianzas con otros estados protestantes, inclusive con el Imperio otomano musulmán. Su objetivo era prolongar la lucha, y lo logró con un enorme realismo político. Entre sus principales propósitos se encontraban el reforzamiento del poder del rey y la voluntad de hacer de Francia la más grande potencia de Europa. El cardenal Richelieu apoyó y subsidió a los enemigos de sus enemigos, fomentó insurrecciones y puso en acción una extraordinaria variedad de argumentos jurídicos y políticos.²⁴² Triunfó de tal manera que la guerra de 1618 se prolongó durante treinta años. Decía Richelieu que para que una política de razón de Estado tuviera éxito, dependía, ante todo, de la capacidad para evaluar las relaciones de poder. Desde el inicio de la modernidad era común que los estados estuvieran constantemente en guerra y que sus principales ciudades se encontraran bajo sitio. Eran periodos de gran agitación, donde los monarcas eran constantemente sometidos a prueba, lo que ponía en peligro tanto a los gobernantes como al Estado.

²⁴² Burckhardt, Carl Jacob, *Richelieu*, Milán, Mondadori, 1983.

El concepto de razón de Estado tiene relaciones con un conjunto importante de términos jurídicos y políticos. Se puede afirmar que de los numerosos vínculos entre el mundo de las leyes y el mundo de la política, el problema más característico está representado por el tema de la legitimidad, es decir, la justificación del Estado. Hay que distinguir claramente, como expone Hermann Heller (1891-1933), entre la cuestión del fin del Estado y la problemática de la justificación del Estado, ya que una cosa es explicar su origen como institución y otra es preguntarse por qué debe existir. Toda explicación se sustenta en el pasado, mientras que la justificación se proyecta hacia el futuro. Para justificar al Estado, afirma Heller, hay que tomar en consideración su función social en relación con su función jurídica. Para buscar la respuesta al sentido del Estado se puede acudir al método histórico; para analizar lo relativo a su justificación, hay que acudir a la filosofía del derecho. Heller define al Estado como “una unidad de dominación, independiente en lo exterior e interior, que actúa de modo continuo, con medios de poder propios y claramente delimitado en lo personal y territorial”.²⁴³ En su obra *Teoría del Estado* (1927), Hermann Heller presenta una innovadora síntesis que combina lo realmente útil del derecho natural, tanto de origen teológico como racionalista, con el positivismo jurídico. Afirma que los principios jurídicos tienen fuerza moral, pero carecen de certeza de contenido y de aplicación; los preceptos jurídicos positivos creados por el legislador, en cambio, ofrecen una pauta de legalidad, pero dicen poco sobre la justicia del derecho.²⁴⁴ El Estado se justifica por ser la institución que brinda seguridad jurídica; normas jurídicas generales y abstractas que ofrezcan certidumbre de contenido y ejecución en un marco de referencia moral. Por esta razón, se debe distinguir la justificación del Estado de la justificación de la autoridad política. En consecuencia, la legitimidad es un concepto que se utiliza en diferentes disciplinas de las ciencias sociales, como el derecho, la ciencia política y la filosofía política, para describir la cualidad de ser o estar conforme con un mandato legal,

²⁴³ Heller, Hermann, *La justificación del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 5.

²⁴⁴ Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

la justicia, la razón o cualquier otro mandato cierto. El proceso de legitimación se produce mediante la obtención de legitimidad.

Recordemos que la legitimidad es la capacidad de un poder para obtener obediencia sin necesidad de recurrir a la violencia, lo que supone la amenaza de la fuerza. Un Estado es legítimo si existe un consenso entre los miembros de la comunidad política para aceptar a la autoridad vigente. Existe una legitimidad fundada en la tradición aceptada por Max Weber; como uno de los tres tipos de legitimidad, junto con la legitimación carismática y la legitimación racional. Distingue cuatro tipos de acción social: 1) la racionalidad instrumental que es pragmática, calculadora y egoísta; 2) la racionalidad valorativa que está vinculada a principios y valores; 3) la racionalidad teórica o intelectual que está representada por la capacidad para elaborar interpretaciones mentales de la realidad, mediante la conceptualización, la producción de conjeturas o hipótesis, la inferencia, la inducción y la deducción; 4) la racionalidad práctica que es, justamente, la eficacia de la que depende nuestra existencia cotidiana. Para Weber, la acción social no tiene lugar en un mundo uniforme, sino que se desarrolla dentro de situaciones desiguales, en las que predomina una distribución irregular de recursos, capacidades y poder.²⁴⁵ Por su parte, el poder consiste en las posibilidades que una persona o un grupo de personas posee para imponer su voluntad dentro de una actividad común. El poder es una forma de desigualdad que se refiere al dominio. Weber agrega que el poder es una de las tres dimensiones de la desigualdad social, las otras dos están representadas por la clase y los estamentos. La pasión humana por el dominio de los demás, así como la tendencia hacia un orden jerárquico en toda sociedad, son hechos esenciales. En este sentido, Weber distingue entre el poder basado en el ejercicio de la violencia, la sanción o sobre la amenaza de ejercitarla, la autoridad y la influencia o capacidad para encauzar o moldear una situación de modo que se produzcan los resultados esperados.

Por su parte, Michel Foucault (1926-1984) afirma que la razón de Estado representa un poder de gobierno a un punto tal que llega a

²⁴⁵ Weber, Max, *Economía e società*, Milán, Comunità, 1980; y Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

confundirse la justificación del Estado. Plantea que “la razón de Estado no es el imperativo en nombre del cual se pueden o deben atropellar otras reglas, sino que es una nueva matriz de racionalidad”.²⁴⁶ Foucault no pretende construir una teoría de la justificación del Estado. En todo caso, concibe en la justificación del Estado, los límites de la razón de Estado. El pensamiento político ha relativizado el significado de este concepto, que en su momento fue necesario para la construcción del Estado moderno, y sustituido por otro, denominado Estado de derecho. Este concepto, en su formulación originaria, se remonta al planteamiento de Robert Von Mohl (1799-1875).²⁴⁷ En su obra *La ciencia política alemana en conformidad con los principios del Estado de derecho* (1845), afirmó que el Estado de derecho es aquel en donde sus autoridades se rigen, permanecen unidas y están sometidas a un derecho vigente, que se conoce, justamente, como Estado de derecho formal, que se crea cuando toda acción social y estatal encuentra sustento en la norma de modo tal que el poder del Estado queda subordinado al orden jurídico vigente. Cumple con el procedimiento para su creación y es eficaz cuando se aplica con base en el poder del Estado a través de sus órganos de gobierno, lo que crea un ambiente de respeto legítimo por el orden público. La democratización paulatina de la sociedad transformó la razón de Estado en Estado de derecho.

Gaetano Mosca: la clase política y la minoría gobernante

En la transición que va de la razón de Estado al gobierno democrático, la clase gobernante juega un papel primordial. En el análisis de esta influencia, Gaetano Mosca (1858-1941) ofrece puntos de orientación, tanto para el estudio de la formación, la organización y las funciones que desempeñan los grupos dirigentes o la denominada

²⁴⁶ Foucault, Michel, *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2012, p. 51.

²⁴⁷ El concepto de Estado de derecho se desarrolló durante el liberalismo, y encuentra, entre sus fuentes filosóficas, las obras de Kant y de Humboldt. Ambos llegaron a la conclusión de que la acción estatal tiene como límite la salvaguardia de la libertad del individuo. Aunque la idea aparecía claramente en sus escritos, el primero que utilizó la expresión *das Rechtsstaat* para referirse a Estado de derecho fue von Mohl en 1830.

coalición dominante en los modernos regímenes políticos, como para la comprensión de los procesos más generales del cambio político. De la concepción formulada por Mosca es posible derivar diversos aspectos para comprender los componentes y los mecanismos del poder en las modernas sociedades de masas. Mosca considera que la misión de la ciencia política no es la justificación de tal o cual Estado existente, sino la explicación de cómo surgen los estados, cómo se organizan y cómo se produce su decadencia. Tales reflexiones tuvieron como telón de fondo una profunda crisis de los mecanismos de la representación política en Europa, que anunciaba la irrupción de nuevos actores políticos en el escenario de la lucha por el poder. La agudización de la confrontación bélica entre las potencias, el sometimiento a la política del pensamiento libre, así como el surgimiento de distintos tipos de regímenes totalitarios, representan el escenario en el que formula sus teorías. Para estudiar estos procesos, que considera “degenerativos de nuestras sociedades”,²⁴⁸ Mosca propone la formulación de una política científica, considerada sinónimo de una “política moderada, amante de las reformas, sí, pero graduales, enemiga acérrima de las transformaciones demasiado bruscas y precipitadas”.²⁴⁹ Mosca siempre mostró una gran confianza en la función práctica de la ciencia política y sobre estas consideraciones contribuyó, de manera fundamental, al establecimiento de las bases para un estudio empírico de la política.

Su obra *Sobre la teoría de los gobiernos y sobre el gobierno parlamentario* (*Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*, 1884), es considerada por los especialistas como uno de los documentos más lúcidos sobre la crisis del liberalismo durante el periodo del Risorgimento (Resurgimiento) italiano. Contiene una de las críticas más duras que se hayan formulado contra el sistema parlamentario, considerado por Mosca como el sistema natural para el gobierno del número, que producía en diferentes países la extensión del sufragio universal. No obstante las fuertes

²⁴⁸ Bobbio, Norberto, “Introducción” a *Gaetano Mosca, La clase política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 20.

²⁴⁹ Bobbio, Norberto, “Mosca e la scienza politica”, en *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969, p. 190.

impugnaciones que dirigió a este sistema, en sus obras posteriores y, sobre todo, de frente a la limitación de las libertades que llevó consigo el ascenso al poder del fascismo italiano, Mosca modificó sus concepciones originales hasta formular una serie de consideraciones “más conciliantes e incluso elogiativas” acerca del régimen parlamentario.²⁵⁰ Su obra *Las constituciones modernas* (*Le costituzioni moderne*, 1887) acrecentó su fama entre los estudiosos de la política de su tiempo. Trabajó en la Oficina de Supervisión de la Cámara de Diputados, donde se mantuvo como un observador privilegiado de la política de su país por cerca de diez años. Fue durante ese periodo que se involucró en actividades políticas del Partido Liberal Italiano y estableció vínculos con personajes de la vida intelectual y política italiana, como Luigi Einaudi y Francesco Ruffini (1932-1945). Otros intelectuales del periodo, como Giovanni Gentile (1875-1944), no solo ocuparon importantes puestos en el gabinete de Benito Mussolini, sino que también contribuyeron a la formulación de la ideología oficial del fascismo que se articuló sobre la base del Estado ético y del elogio de la política como expresión del poder puro, del realismo y de la autoridad indiscutible. La ruptura con el régimen de Mussolini se dio a partir de la publicación del *Manifiesto de los intelectuales antifascistas* (1 de mayo de 1925), escrito por Benedetto Croce (1866-1952) en contra de la República Social de Mussolini, y en el que Mosca aparecía como uno de los signatarios.

Muchos autores coinciden en que Gaetano Mosca fue un liberal en el sentido del siglo XIX, es decir, un liberal sustancialmente antidemocrático. Mosca se presenta como un elitista con muchas dudas sobre la oportunidad de establecer el sufragio universal y con una concepción marcadamente aristocrática de la política. Como buen elitista, desarrolló una fuerte oposición a dos fenómenos que cobraron fuerza a finales del siglo XIX: la democracia y el socialismo. Pero, sobre todo, Mosca se manifestó contra aquello que consideró el peor efecto de la combinación de ambos regímenes: la

²⁵⁰ Colletti, Lucio, “Il Mosca cocchiere”, en *L'Espresso*, 10 de junio de 1994, p. 98.

socialdemocracia.²⁵¹ Mosca sostiene que la democracia puede parangonarse con un método de selección de la clase política. Afirma que la investigación y la revisión histórica muestran que el funcionamiento de dicho método “no ha sido malo”²⁵² y que, además, es necesario reconocer que debemos a la democracia “el régimen de discusión en el que vivimos y las principales libertades modernas: de pensamiento, de prensa y de asociación”.²⁵³ De acuerdo con Mosca, el régimen de libre discusión es el único que permite a la clase política renovarse y mantenerse dentro de ciertos límites, así como eliminarse casi automáticamente cuando ya no corresponde a los intereses del país.

Su obra *Elementos de ciencia política*, (*Elementi di scienza politica*, 1896) formula, de manera integral, el concepto central de su análisis sobre la clase política. Con este término, Mosca hace referencia a una minoría organizada que detenta el poder y que se encuentra presente en todas las formas de gobierno, sin importar el momento histórico de su constitución y el tipo de organización institucional que encarnan.²⁵⁴ Las principales críticas que formula en *Elementi di scienza politica* van dirigidas a Jean-Jacques Rousseau, a quien acusa de haber erigido como una verdad irrefutable lo que Mosca considera como el falso mito de la soberanía popular. De este modo intenta desmentir aquella teoría sobre la posible existencia de una democracia de tipo directo o, dicho de otro modo, el gobierno de todos. Gaetano Mosca fue un pensador que se opuso al ingreso de las masas en la política, porque consideraba, con justa razón, que podrían ser objeto de la manipulación de

²⁵¹ Respecto al carácter “antidemocrático” de Mosca, Bobbio sostiene que “respecto a la democracia, aun cuando el propio Mosca declaró en una conocida profesión de fe ser un antidemócrata, pero no un antiliberal, hay que precisar que la democracia contra la que constantemente dirigió sus ataques era la teoría pseudo-científica, la ideología, diríamos hoy, según la cual son mejores las sociedades políticas donde gobierna la mayoría (...) Si, por el contrario, se entendía “democracia” en el único sentido que, según Mosca, estaba de acuerdo con los hechos, es decir, como la tendencia que apunta a la gradual o total renovación de la clase dirigente, entonces él, al menos en la fase más madura de su pensamiento, fue partidario del desarrollo y no de la represión de esta tendencia”: Cfr. Bobbio, Norberto, “Mosca e la scienza politica”, en *Saggi sulla scienza politica in Italia*, op. cit., p. 188.

²⁵² Mosca, Gaetano, *La clase política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 255.

²⁵³ Mosca, Gaetano, *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare*, op. cit., pp. 334-335.

²⁵⁴ Norberto Bobbio dice que Gaetano Mosca consideraba a esta obra su “testamento científico”: Cfr. Bobbio, Norberto, “Introduzione”, en Mosca, Gaetano, *La classe politica*, Bari, Laterza, 1966, p. vii.

los demagogos. Esta situación había sido prevista por otros elitistas clásicos, quienes la caracterizaban como el gobierno de la licencia, de la masa y de la tiranía de la mayoría. De acuerdo con Norberto Bobbio, Mosca es un “conservador tenaz, intransigente e incorregible”.²⁵⁵ Pertenece al grupo de pensadores que reaccionó con exagerada cautela frente a las consecuencias de la revolución del sufragio universal, que habría llevado al poder a las nuevas clases sociales emergentes que reclamaban representación política en Europa a finales del siglo XIX.²⁵⁶ Mosca es considerado un integrante fundamental del grupo de los grandes realistas de la política, quienes, desde Maquiavelo hasta Weber, han jugado un importante papel en la desmitificación de la política. Por otro lado, Mosca fue cautivado por la aplicación en las ciencias sociales del método empírico experimental y, en tal sentido, comparte un lugar con aquel grupo de pensadores que aplica el método de las ciencias naturales al estudio de las ciencias sociales, al que pertenecieron Augusto Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903) e Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893), quienes exaltaban su confianza en la continuidad indefinida de un sistema que había hecho posible la prosperidad, el orden y el progreso en el glorioso siglo XIX. En esta perspectiva es posible sostener que Gaetano Mosca fue un conservador y un liberal: “creía que la libertad había alcanzado su momento de esplendor en aquella sociedad europea que había tenido su trágico epílogo con el inicio de la Primera Guerra Mundial, y que desde entonces había iniciado un periodo de decadencia de la vida civil frente al cual no existía otro remedio que un humilde y paciente regreso a los orígenes”.²⁵⁷

Mosca considera la existencia de “grandes leyes constantes que se manifiestan en todas las sociedades humanas, por lo que adoptó el método de investigación de las ciencias naturales”.²⁵⁸ La primera condición para que la política pueda convertirse en ciencia, afirma,

²⁵⁵ Bobbio, Norberto, “Introduzione”, en Mosca, Gaetano, *La classe politica*, op. cit., p. xxx.

²⁵⁶ Colletti, Lucio, *Il Mosca cocchiere*, op. cit., p. 99.

²⁵⁷ Bobbio, Norberto, “Introduzione”, en *La classe politica*, op. cit., pp. xxx-xxxi.

²⁵⁸ Colletti, Lucio, *Il Mosca cocchiere*, op. cit., pp. 99-100.

es que se edifique sobre la comparación histórica. Al igual que para Maquiavelo, el método histórico y comparado constituía el eje analítico de sus estudios sobre la política. Norberto Bobbio ha considerado que, aún hoy, por sí misma la teoría de la clase política no puede ser considerada una teoría conservadora, ya que el hecho evidente de que las minorías guíen y las mayorías sean guiadas, maniobradas o manipuladas (inclusive en los más perfectos sistemas democráticos de nuestro tiempo) constituye un hecho, y los hechos, nos recuerda, no son conservadores, ni progresistas.²⁵⁹

Una problemática de todos los tiempos es la de la clase política. Los postulados teóricos más relevantes de esta formulación se concentran en el tema de las elites y su función de gobierno. Con la elaboración del concepto analítico de clase política, Mosca reconoció el hecho de que no importan la época, el tipo de sociedad, el grado de desarrollo, el tipo de política o de cultura, la evolución, las diferencias estructurales o la complejidad social, pues siempre existirá un dualismo entre gobernantes y gobernados, en donde una minoría de individuos monopolice el poder y, por lo tanto, las ventajas asociadas al mismo, y es posible observar que una gran mayoría es regulada y dirigida por dicha minoría.²⁶⁰ La concepción de Gaetano Mosca representa una moderna formulación de la teoría de las elites que se fundamenta en tres principios básicos: el realista, el minoritario y el empírico.²⁶¹ El principio realista parte del reconocimiento de la existencia de minorías organizadas en el interior de la sociedad, la cual siempre ha estado dividida en dos clases: los gobernantes y los gobernados. El principio minoritario está definido por la existencia de pequeños grupos de personas que, sin importar el modo en que se agrupen (como clase política, elite u oligarquía),

²⁵⁹ Bobbio, Norberto, "Introduzione", en *La classe politica*, op. cit., p. xxxi.

²⁶⁰ Colletti, Lucio, *Il Mosca cocchiere*, op. cit., p. 101.

²⁶¹ "En todo tiempo y lugar, todo lo que en el gobierno no es parte dispositiva, ejercicio de autoridad, e implica comando y responsabilidad, es siempre la atribución de una clase especial, cuyos elementos de formación, según la época y el país, pueden variar muchísimo ciertamente, pero, de cualquier modo que esté compuesta, siempre constituye una escasa minoría ante la masa de los gobernados a los cuales se impone": Cfr. Mosca, Gaetano, "Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare", en *Ciò che la storia potrebbe insegnare. Scritti di scienza politica*, op. cit., p. 17.

se encuentran en la cúspide del poder con un monopolio casi exclusivo de la acción política. De esta manera, el poder es concebido como la capacidad y la influencia que tienen dichas minorías para tomar decisiones vinculantes para el conjunto de la sociedad. Finalmente, existe el principio empírico que considera la existencia de un sustento material para el análisis del poder sobre la base de datos comparables y verificables. A los gobernantes corresponde el poder político por sus capacidades en los diversos ámbitos de la sociedad; a los gobernados, el ámbito de la masa. La teoría de Mosca se desarrolla sobre el análisis de los aspectos organizativos; distingue a las diversas clases políticas a partir de dos criterios: por su formación y por su organización.²⁶² De acuerdo con su formación, la clase política puede ser, a su vez, de dos tipos: aristocrática, cuando se forma a través de métodos hereditarios, o liberal democrática, cuando se integra con la participación del pueblo. Por su organización, la clase política puede ser también de dos tipos: de arriba hacia abajo (aristocrática) o de abajo hacia arriba (democrática). La clase política es democrática en el sentido de que se contrapone a la autocracia más que a la aristocracia.²⁶³ Mosca formula una teoría política eminentemente realista, porque hace depender la organización, entendida como un conjunto de relaciones entre los miembros de la clase dirigente para tomar decisiones de carácter vinculante que son necesarias para la gobernabilidad del sistema y la hegemonía de la clase política.²⁶⁴ Que el poder se encuentre en todos los lugares y siempre en manos de la clase política, es decir, de una minoría no cancela las diferencias que permiten distinguir a las diversas elites o grupos dirigentes en cuanto a su composición, formación y organización. La originalidad de esta teoría política consiste en su fuerte realismo y en el hecho de que constituye una

²⁶² Stoppino, Mario, "Potere ed «elites» politiche", en *L'analisi della politica* (Panebianco, A., Ed.), Bolonia, Il Mulino, 1989, pp. 222-225.

²⁶³ Bobbio, Norberto, *Gaetano Mosca e la teoria della classe politica*, en "Moneta e credito", Rivista della Banca Nazionale del Lavoro, Marzo 1962, núm. 57, pp. 10-14.

²⁶⁴ Esta interpretación evidencia una profunda diferencia en relación con Robert Michels (1911), quien modificó los términos de la relación; colocó a la organización en un primer lugar y derivó a la oligarquía de ella.

revisión de la teoría clásica de las formas de gobierno formuladas por Aristóteles y Platón, en el sentido de que las tres formas clásicas de gobierno se sintetizan en la oligarquía.²⁶⁵ Uno de los méritos principales de Mosca está en haber modificado las clasificaciones tradicionales que habían sido construidas sobre el Estado, desde la aristotélica, con la secuencia: monarquía, aristocracia y democracia, hasta la de Montesquieu, cuyo orden va de la monarquía y la república hasta el despotismo.²⁶⁶

Además de Gaetano Mosca, en esta formulación sobre el realismo político destacan otros pensadores, como Vilfredo Pareto (1848-1923) y Robert Michels (1876-1936), integrantes, junto a Gaetano Mosca, de la escuela elitista italiana.

En su obra *Tratado de sociología general* (1916), Pareto establece los lineamientos para una teoría de las élites sociales y de los grupos privilegiados como realizadores de la historia. Sus reflexiones se centran sobre la élite política, que es analizada no solo desde la perspectiva de la relación entre gobernantes y gobernados, sino también desde el punto de vista de la estratificación social que se lleva a cabo en función de la vida natural. Así mismo, propone “una teoría y una crítica de las ideologías”.²⁶⁷ Presenta una elaboración analítica para el estudio de la *leadership*²⁶⁸ y de la fórmula política, sobre la que desarrolla su teoría de las élites a partir del reconocimiento de la división social entre grupos minoritarios que compiten por el poder. El mérito de Pareto estriba en que considera la existencia no de una, sino de muchas élites de tipo económico, intelectual o político en el

²⁶⁵ Bobbio, Norberto, “Teoría de las elites”, en *Diccionario de política*, México, Siglo XXI editores, 1981, pp. 590-600.

²⁶⁶ Este es un aspecto particularmente claro en los análisis realizados por Norberto Bobbio a propósito de Mosca: Cfr. “Introduzione”, en *La classe politica*, op. cit., p. XIX.

²⁶⁷ “La parte más importante del *Tratado de sociología general*, al menos cuantitativamente (...) es, en definitiva, una teoría y crítica de las ideologías. Pareto, es cierto, no utiliza nunca el término ‘ideología’, pero sí entendemos por ideología, en el uso polémico de la palabra, un programa ético-político (...) No cabe duda de que el fenómeno humano de la ideologización siempre estuvo presente en la mente de Pareto como uno de los principales objetos de sus intereses teóricos y humanos”: Cfr. Bobbio, Norberto, “Pareto e la critica delle ideologie”, en *Saggi sulla scienza politica in Italia*, op. cit., pp. 83-84.

²⁶⁸ Echanove, Carlos, “La sociología de Vilfredo Pareto”, en *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, núm. 7, Tomo II, julio-diciembre 1940, p. 90.

interior de la sociedad.²⁶⁹ Su principal tesis se refiere a la existencia de una primera y pequeñísima elite en el vértice del poder que Pareto denomina la elite en el gobierno; también considera la presencia de una segunda y más amplia elite en la administración pública, así como la de una elite en la oposición, que Pareto denomina elite fuera del gobierno. El último elemento que considera en sus formulaciones es el conjunto de la masa. La teoría elitista paretiana representa “una teoría sociológica con bases psicológicas”,²⁷⁰ ya que tiene por principal referencia a las diversas elites que existen en la sociedad en general, y que se caracterizan sobre todo por sus capacidades subjetivas en los diversos campos de la sociedad, el político, el económico, el cultural o el militar.²⁷¹ La teoría de Vilfredo Pareto ha sido conocida como la teoría de los residuos y las derivaciones. La combinación de los residuos de la clase I permite la diferenciación de la élite y de la masa; los residuos de la clase II permiten el análisis de la circulación de las elites. En un constante esfuerzo por ofrecer una clasificación de carácter analítico, establece una compleja clasificación de seis grupos principales de residuos y de varios subgrupos. No obstante, algunos autores consideran que la clasificación que Pareto propone “es poco clara en su ordenamiento por la esencia misma de la acción no lógica”.²⁷²

Robert Michels (1911) formuló la ley de hierro de la oligarquía a partir del estudio empírico que realizó sobre el partido de masas, representado por el Partido Socialdemócrata Alemán. Esto le permitió el

²⁶⁹ “La teoría del equilibrio social está basada en gran parte sobre el modo en que se combinan, se integran y se sustituyen las diversas clases de elites, de las cuales las principales son las políticas (cuyos dos polos son los políticos que usan la fuerza, o los leones, y los que usan la astucia, o los zorros); las económicas (cuyos dos polos son los especuladores y los rentistas) y las intelectuales (en que se contraponen continuamente los hombres de fe y los de ciencia)”. Citado por Norberto Bobbio en: “Teoría de las elites”, en *Diccionario de política, op. cit.*, p. 592.

²⁷⁰ Alonso, Jorge, *Pareto*, México, Edicol, 1977, p. 15.

²⁷¹ Stoppino, Mario, “Potere ed ‘elites’ politiche”, en *L’analisi della politica, op. cit.*, p. 223.

²⁷² “Remitiendo al lector al final del capítulo VI del *Tratado* en el que se presenta la clasificación, esta parece responder a dos principios esenciales de orden: a) el contraste entre el individualismo y el colectivismo, y b) las tendencias progresistas o conservadoras. En cierto modo también puede afirmarse que tanto la clasificación de los residuos como de las derivaciones refleja, una vez más, la personalidad de Pareto, sus problemas y los juicios sobre su época”: Cfr. Morán, Luz María, “Introducción a la figura y a la obra de Vilfredo Pareto”, en *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987, p. 35.

análisis de la formación de las oligarquías en las organizaciones.²⁷³ Michels sostuvo con mucha vehemencia que “quien dice organización, dice oligarquía”,²⁷⁴ lo que demuestra que la necesidad de éxito y persistencia de las diversas organizaciones termina casi siempre con la formación de oligarquías en su interior. Es en este último sentido que aparece, como ya se mencionó, la principal diferencia en relación con el análisis de Gaetano Mosca, aunque ambos consideran importante a la organización. Para Mosca, la minoría es la que genera a la organización; para Michels, es la organización la que genera a la minoría. Es en tal perspectiva que Michels llega a sostener, al igual que en su momento lo hicieron Mosca y Pareto, que “la democracia conduce a la oligarquía”.²⁷⁵ La tesis más importante de Michels es su afirmación de que cuanto más un partido se organiza, más se desarrollan a su interior las tendencias no democráticas: “la organización desnaturaliza a la democracia y la transforma en una oligarquía”.²⁷⁶

En el estudio empírico o realista de la política, es posible identificar a otro importante grupo de pensadores, integrado por la denominada escuela de Chicago. Harold Laswell (1902-1978), fuertemente inspirado en la teoría elitista de Vilfredo Pareto, establece importantes innovaciones al concepto de poder. En su análisis empírico de la política sustituye el concepto gobierno por el de poder. En su obra *Poder y sociedad* (1951), escrita conjuntamente con Abraham Kaplan, define al poder como aquel conjunto de relaciones que se establecen en la sociedad para tomar las decisiones a través del uso o de la amenaza de uso de la coerción en tanto presión que se ejerce para forzar una conducta o un cambio de voluntad.²⁷⁷ A través del análisis de los diferentes

²⁷³ Michels, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2 vols., 1972.

²⁷⁴ Stoppino, Mario, “Potere ed ‘elites’ politiche”, en *L’analisi della politica*, op. cit., p. 231.

²⁷⁵ Michels, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, vol. 1, p. 8.

²⁷⁶ “La organización determina la división de cada partido (...) en una minoría que dirige y una mayoría que es dirigida (...). Donde la organización es más fuerte, se constata un menor grado de democracia aplicada”: Cfr. Michels, Robert, *Studi sulla democrazia e sull’autorità*, Nápoles, La Nuova Italia, 1933, pp. 58-59.

²⁷⁷ Lasswell, Harold D., y Kaplan, Abraham, *Power and society. A framework for political inquiry*, New Haven, Yale University Press, 1957.

grupos de poder en la sociedad, Laswell realiza una tipología de las elites, de acuerdo con las diversas capacidades y ámbitos de acción de estas. De este modo, hace referencia a tres tipos de grupos: una elite burocrática, una elite aristocrática y una elite tecnocrática. Probablemente la crítica más importante de las formulaciones de Laswell se refiere a la generalidad que implica el concepto poder. Su reflexión permitió el desarrollo de análisis e investigaciones que dieron vida a la teoría elitista del pluralismo democrático y al desarrollo de la ciencia política sobre bases empíricas.

La obra de Laswell resulta fundamental para comprender los desarrollos de la disciplina, principalmente en el mundo anglosajón, ya que sus propuestas fomentaron los estudios sobre el comportamiento político. Por su parte, el llamado monismo y pluralismo elitista propone modificaciones a la teoría de la clase dirigente, lo que hizo factible el desarrollo de una doble combinación: por un lado, del principio liberal, según el cual la clase política se renueva a través de elecciones, y, por el otro, del principio democrático, según el cual la sociedad se caracteriza no por la ausencia de elites, sino por la existencia de una pluralidad de elites. Influenciado por esta formulación y por Hans Kelsen, Joseph Schumpeter (1942) pudo elaborar una definición de la democracia, donde esta representa un método, es decir, un procedimiento institucional, y mediante él los diferentes grupos de individuos adoptan decisiones de carácter vinculante, a través de una competencia que tiene por objeto el voto popular.²⁷⁸ Esta concepción lleva implícito el reconocimiento de la existencia, en la sociedad, de diversos grupos elitistas, a los que corresponde el poder político. Según Schumpeter, aquello que permite distinguir entre un régimen político democrático y otro no democrático son las diversas modalidades con que se expresa la competencia entre las elites. De esta manera, transforma radicalmente los postulados de la doctrina clásica de la democracia, en el sentido de que a los ciudadanos no corresponde ya

²⁷⁸ "Método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo": Cfr. Schumpeter, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1983, vol. 2, p. 343.

la participación directa en el proceso de decisión, sino que solamente les atañe una breve participación dentro de un proceso de carácter electivo para escoger a los individuos más adecuados, quienes deberán decidir por dicho ciudadano.²⁷⁹ La concepción de Schumpeter es cuestionada, en primer lugar, por Wrigth Mills (1956), quien dice que la característica significativa de las sociedades modernas no es la existencia de diversas elites, sino la presencia de una sola elite, a la que denomina la elite del poder.²⁸⁰ Por esta razón es considerado un exponente clásico de la teoría monista de la elite.

La teoría elitista de la democracia tiene también un destacado crítico, Robert Dahl (1971), quien desarrolla una investigación empírica en Estados Unidos para llegar a una conclusión distinta, según la cual lo que permite distinguir un proceso de decisión de tipo democrático es justamente la pluralidad de las elites que participan en el juego político.²⁸¹ De este modo, Dahl, basado en Giovanni Althusius,²⁸² formula una concepción de los regímenes poliárquicos, que afirma que, en las sociedades complejas de nuestra época, la poliarquía se caracteriza por la existencia de una pluralidad de centros de poder. Tal formulación se desarrolla para describir las imperfecciones de las democracias realmente existentes”, que, sostiene Dahl, se encuentran muy lejos del ideal democrático.²⁸³ En este sentido, las poliarquías encarnan la constitución real de los regímenes políticos democráticos, mientras que el concepto normativo de democracia se mantiene en reserva para describir una situación de tipo ideal.²⁸⁴

²⁷⁹ “En una democracia, como ya he dicho, la función primaria del voto del electorado es crear un gobierno (...), considerando únicamente el gobierno nacional podemos decir que crear un gobierno significa prácticamente decidir quién debe ser el hombre que lo acaudille”: *Ibidem*, p. 348.

²⁸⁰ Mills, Wright, *La élite del poder*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

²⁸¹ De Robert Dahl se recomiendan en esta perspectiva los textos: *Poliarchia, partecipazione e opposizione*, Milano, Franco Angeli, 1980; *I dilemmi della democrazia pluralista*, Milano, Il Saggiatore, 1988. Así como su monumental obra: *Democracy and its critics*, New Haven, Yale University Press, 1991.

²⁸² El estudio más relevante de Althusius es *Politica methodice digesta* (1603), en el que propone la tesis de la poliarquía y que constituye, según Norberto Bobbio, la verdadera summa de la doctrina política antiabsolutista: *Cfr.* Bobbio, Norberto, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Turín, Giappichelli, 1969, pp. 36-39.

²⁸³ Dahl, Robert, “La democrazia proceduale”, en *Rivista Italiana di Scienza Politica*, Anno IX, núm. 1, 1979.

²⁸⁴ Dahl, Robert, *La democrazia e i suoi critici*, Roma, Riuniti, 1990.

Hans Kelsen: el poder del Estado y el poder del derecho

Otro problema que involucra la noción de razón de Estado se refiere a las relaciones entre la forma de gobierno y el Estado de derecho. Hans Kelsen (1881-1973) identifica Estado y derecho, e iguala la autocracia con democracia, en el sentido de que ambos son Estado de derecho, ya que el derecho no es un elemento del Estado, y mucho menos un elemento del Estado de derecho, sino una cualidad de todo Estado. Afirma que “negar el carácter jurídico a un régimen despótico no es sino una ingenuidad”.²⁸⁵ Su *Teoría pura del derecho* (1935) formula una propuesta analítica que evita ser ideológica y empírica. De acuerdo con Kelsen, es necesario separar al derecho, por un lado, de la naturaleza, y, por el otro, de la moral y de la política. Esta separación se debe a que la relación derecho-naturaleza deriva de que el derecho constituye un hecho social, que da origen a la sociología del derecho, la cual, a su vez, debe distinguirse de la doctrina pura del derecho. Kelsen afirma que “no es tarea de la doctrina pura del derecho estudiar si una norma jurídica es justa o injusta, oportuna o inoportuna. La tarea de decidir si una norma es justa o injusta es de la moral, mientras que la tarea de decidir si es oportuna o inoportuna es de la política”.²⁸⁶

Nuevamente, el realismo político se presenta como medida eficaz de las decisiones adoptadas. Kelsen investiga también la contraposición entre Estado y derecho, cuando sostiene que se debe llegar a una radical subordinación y reducción del derecho al Estado, y del Estado al derecho. No puede existir un Estado sin derecho, y por lo tanto, sostiene, el derecho es una realidad imprescindible respecto al Estado; no puede existir el uno sin el otro. Su teoría coincide con la voluntad estatal. Kelsen defendió una visión positivista, o iuspositivista, en donde desarrolló un análisis del derecho como un fenómeno autónomo de cualquier consideración ideológica o moral, y excluyó

²⁸⁵ Hans, Kelsen, *El concepto de Estado según la sociología y el derecho. Una investigación crítica de las relaciones entre estado y derecho*, publicado originalmente en Tubinga en 1922. Ahora en *Teoría general del Estado*, México, Editorial Nacional, 1979, p. 123.

²⁸⁶ Hans, Kelsen, *La doctrina pura del diritto*, Turín, Einaudi, 1966. Trad. *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1982.

cualquier idea proveniente del derecho natural. Tras analizar las condiciones de posibilidad de los sistemas jurídicos, Kelsen concluye que toda norma emana de otra norma, y remite su origen último a una norma hipotética fundamental, que es una presuposición o una hipótesis trascendental.

La obra de Kelsen influyó de tal manera en Norberto Bobbio que, a mediados de los años cincuenta del siglo pasado, dedicó diferentes escritos a defender la teoría pura del derecho de Hans Kelsen, de las críticas tanto de los iusnaturalistas como de los marxistas, quienes se oponían a las concepciones de Kelsen.²⁸⁷ Norberto Bobbio concibe el ordenamiento jurídico desde un punto de vista estructural, inspirado en el positivismo jurídico de Kelsen.²⁸⁸ Las tesis de Bobbio sobre la democracia como un conjunto de reglas y procedimientos para la toma de decisiones políticamente vinculantes para el conjunto del cuerpo social encuentra en Hans Kelsen una determinante inspiración teórica.²⁸⁹ La filosofía del derecho, que Bobbio enseñó desde temprana edad en la Universidad de Camerino, buscó desarrollar respuestas teóricas a las preguntas clásicas de la disciplina: ¿Qué cosa es el derecho? ¿Cuáles son los criterios de validez legal? ¿Cuáles son los nexos entre derecho y moral?, así como muchas otras formulaciones análogas.²⁹⁰

Norberto Bobbio realizó una comparación entre el positivismo de Hans Kelsen y el de Max Weber, y afirmó que

“resultaría demasiado fácil observar que estas analogías dependen del hecho de que ambos pertenecen al movimiento del positivismo, a través del que se da el proceso de construcción jurídica del Estado y de estabilización del derecho; así, el derecho es cada vez más identificado con el conjunto de normas ligadas directa o indirectamente al aparato coactivo (que en su forma más completa es

²⁸⁷ Bobbio, Norberto, “La teoria pura del diritto e i suoi critici”, en *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, VIII, núm. 2, 1954, pp. 356-377.

²⁸⁸ Bobbio, Norberto, “Hans Kelsen”, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, L, fasc. 3, julio-septiembre 1973, pp. 425-449.

²⁸⁹ Bobbio, Norberto, “Hans Kelsen”, en *Grande dizionario enciclopédico*, vol. VII, Turín, UTET, 1958, pp. 519-520.

²⁹⁰ Bobbio, Norberto, “Filosofia come metodologia o filosofia come visione del mondo?”, en *La cultura*, I, núm. 5, settembre 1963, pp. 505-508.

propia mente del Estado). Entre otras cosas, mientras Kelsen es un positivista declarado y elabora una verdadera y propia teoría del positivismo jurídico, Weber puede ser positivista solo en el sentido que reconoce en el proceso de formación del Estado moderno, un proceso de progresiva positivización del derecho y, por esta razón, de progresiva eliminación de toda forma de derecho que no sea impuesta por el Estado”.²⁹¹

Otro aporte de Hans Kelsen es su pirámide normativa, un sistema de jerarquía de las normas que sustenta la doctrina positivista, según la cual toda norma recibe su valor de una norma superior.²⁹² En suma, la idea subyacente en la teoría pura del derecho es la autonomía del derecho de otras disciplinas, como la política, la sociología, y de otros ámbitos como la moral y la ideología.²⁹³ Esta autonomía del derecho busca otorgar al derecho un carácter científico y una unidad disciplinaria con un campo de estudio propio y específico: el derecho como disciplina positivista.²⁹⁴ Un Estado constituido legalmente, apegado a los principios generales del derecho y que aspire a la justicia, es un Estado de derecho tanto para los positivistas como para los iusnaturalistas, en sus versiones tanto teológicas como racionalistas. Si existe un Estado constituido legalmente pero inadecuado a los principios jurídicos, y, por lo tanto, injusto, para los positivistas es Estado de derecho, no así para los iusnaturalistas. De esta forma, convendría reflexionar sobre la tesis de que el mejor concepto de Estado de derecho es aquel que ofrece garantías para los gobernados y un estricto apego a las facultades con las que el Estado limita sus funciones conferidas por la ley, y, por lo tanto, debe afirmarse como imprescindible la sumisión del Estado al derecho. El Estado de derecho representa la configuración del marco jurídico-normativo que en una sociedad democrática permite la expresión del disenso.

²⁹¹ Bobbio, Norberto, “Kelsen y Max Weber”, en *Sociologia del diritto*, núm. 1, 1981. p. 72.

²⁹² Bobbio, Norberto, “Hans Kelsen”, en *Novissimo digesto italiano*, vol. ix, Turín, UTET, 1963, pp. 402-404.

²⁹³ Bobbio, Norberto, “Struttura e funzione nella teoria del diritto di Kelsen”, en *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milán, Edizioni di Comunità, 1977, p. 187.

²⁹⁴ Hans, Kelsen, *Teoría pura del derecho*, op. cit., p. 134.

De acuerdo con Norberto Bobbio, pueden distinguirse las teorías generales del derecho y del Estado en dos grandes categorías, en función del primado que otorguen, ya sea al poder sobre la norma o viceversa. La teoría clásica del derecho público moderno pone al vértice de su construcción el concepto de soberanía entendida como el sumo poder que no tiene sobre de él ningún otro tipo de poder superior. Como veremos más adelante, la teoría de Hans Kelsen, que coloca en el vértice del sistema no al poder soberano, sino a la norma fundamental, considera al Estado, y a cualquier otro poder organizado, desde el punto de vista normativo.²⁹⁵ Un ordenamiento jurídico, es decir, un ordenamiento compuesto de normas, existe en la medida en que es producido y constantemente reproducido; en cuanto existen individuos que, bajo diversas modalidades de normas generales o individuales y con diversas funciones de tipo imperativo, permisivo o autoritativo, producen derecho.²⁹⁶

Uno de los principales adversarios intelectuales de Hans Kelsen fue Carl Schmitt,²⁹⁷ quien, en su *Teoría de la constitución*, señala que, bajo una acepción literal, Estado de derecho es aquel en el que se respetan las leyes existentes, y donde existe una veneración del *statu quo*, sin juzgar sobre los contenidos de las leyes que se obedecen.²⁹⁸ Como se analizará en el siguiente apartado, bajo una perspectiva diferente, Schmitt opone el Estado de derecho al Estado de fuerza. En el primero, la esfera jurídica de los individuos no puede ser afectada sino en virtud de una ley general y abstracta, y se llega, inclusive, a condicionar la validez de la ley a su racionalidad y razonabilidad, bajo el argumento de que la ley debe proteger; en última instancia, los derechos que se consideran fundamentales para las personas de una sociedad. El segundo es solo

²⁹⁵ Bobbio, Norberto, "Kelsen e il potere giuridico", en *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Nápoles, Edizioni scientifiche italiane, 1992, pp. 123-139.

²⁹⁶ Bobbio, Norberto, "Prólogo", a Alfonso Ruiz Miguel, *Contribución a la teoría del derecho*, Valencia, Fernando Torres editor, 1980, pp. 9-13.

²⁹⁷ La diferente concepción del derecho entre Hans Kelsen y Carl Schmitt es claramente explicada por este último en su obra *Principios políticos del nacionalsocialismo* (1933). Disponible en: Agamben, Giorgio, *Carl Schmitt. Un giurista davanti a se stesso. Saggi e intervisti*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 253-231.

²⁹⁸ Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 1996.

expresión del poder brutal.²⁹⁹ Una de las manifestaciones más críticas de los conflictos entre lo jurídico y lo político es cuando la razón de Estado impone acciones fuera del orden jurídico para garantizar la soberanía del Estado. Se ha definido a la soberanía como el poder supremo del Estado, sobre el cual no existe ningún otro poder. Es decir, que la soberanía es un poder relativo a las cosas del Estado y, por lo tanto, el límite de la soberanía viene dado por el sentido o el fin del Estado. Al postular que un poder es supremo, se asume que existen poderes subordinados, así como una noción de jerarquía. Esta jerarquía impone una línea de mando de las órdenes y decisiones que está determinada, a su vez, por una jerarquía de los fines. El bienestar de la comunidad tiene generalmente un rango superior al bien particular o individual. De esta forma, el bien público contiene en potencia la idea de soberanía. La institución que tiene a su cargo la obtención de la paz y la tranquilidad, la creación y el cumplimiento de las leyes, debe poseer, al mismo tiempo, un poder tal que le permita imponer de manera obligatoria sus decisiones.³⁰⁰ Esto no equivale a decir que se trate de un poder absoluto y total. En el Estado de derecho contemporáneo, la soberanía es un poder legítimo, es decir, que actúa dentro de la juridicidad.

El contenido técnico de la palabra soberanía se refiere al orden interno del Estado, ya que es ahí y en las relaciones de subordinación entre los poderes sociales, por una parte, y el poder político, por la otra, en donde existe la soberanía.³⁰¹ Aún cuando usualmente se hable de soberanía exterior de un Estado en sus relaciones con los demás miembros de la comunidad internacional, en realidad se alude al derecho, a la autodeterminación y a la independencia. Aplicar el término de soberanía, en su sentido estricto de supremacía, al terreno de las relaciones entre los estados es contrario a la igualdad jurídica que debe existir entre las naciones.

²⁹⁹ Bobbio, Norberto, "Kelsen e il problema del potere", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LVIII, fasc. 4, octubre-diciembre 1981, pp. 549-570.

³⁰⁰ Bobbio, Norberto, "Kelsen y el poder político", en Guiborg, Ricardo, *El lenguaje en el derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983.

³⁰¹ Bobbio, Norberto, "Nazioni e diritto: Umberto Campagnolo allievo e critico di Hans Kelsen", en *Diritto e cultura*, III, núm. 2, julio-diciembre 1993, pp. 118-132.

La importancia práctica del concepto de soberanía, en la teoría política y jurídica, es puesta de manifiesto por Georg Jellinek (1851-1911), quien, en *Teoría general del Estado* (1900), afirma que “la soberanía es, en su origen histórico, una concepción de índole política, que solo más tarde se ha condensado en una de índole jurídica. No se ha descubierto este concepto en un gabinete de sabios extraños para el mundo, sino que su existencia se debe a fuerzas muy poderosas, cuyas luchas dan contenido a siglos enteros”.³⁰²

Dicho de otra manera, un Estado sin poder soberano es inconcebible, y un Estado con poder soberano que no esté sometido al derecho no es un Estado, sino un simple fenómeno de fuerza. La soberanía queda limitada a la esfera de competencia del poder estatal. La soberanía no es un derecho del Estado, sino un atributo de su misma esencia. Si se es estricto en el uso del vocabulario técnico del derecho político, en Maquiavelo, más que una razón de Estado, lo que se propone es una razón de gobierno, razón del poder o razón política, ya que no debe ser llamada razón de Estado cualquier argucia o método que persigue un fin distinto al fin del propio Estado. Ante el escenario de la globalización, Ulrich Beck (1944) sostiene, por primera vez en la historia de la humanidad, que la acción humana tiene capacidad para ejercer influencia sobre fenómenos globales críticos para la supervivencia humana. Hay realidades inevitables: el Estado ya no se basta a sí mismo. El mundo entero es cada día más una sociedad de sociedades, con actores conocidos y otros totalmente nuevos.³⁰³ Esto plantea un tema sobre el que aún debemos reflexionar: el de un orden jurídico postnacional de carácter vinculante.

Carl Schmitt: ¿en política quién es el soberano?

En este recorrido histórico, intelectual y político del tránsito de la razón de Estado hacia el orden democrático, Carl Schmitt es quien mejor ha explicado la política a partir de la contraposición amigo-enemigo.

³⁰² Gonzalez Uribe, Héctor, *Teoría política*, México, Porrúa, 1999, p. 37.

³⁰³ Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 2006.

En *Teología política* (1922) afirma que “soberano es quien decide sobre el Estado de excepción”,³⁰⁴ presenta el lado oscuro de la política, en donde prevalece la fuerza sobre el consenso y donde el origen de la política se encuentra en el conflicto. En otros términos, Schmitt se refiere a la teología política no para hacer referencia a la sacralización de la política (o a la politización de lo sacro), sino, más bien, para resaltar la conexión histórica y sistemática entre los conceptos teológico-religiosos y los político-jurídicos. Schmitt afirma que el ordenamiento jurídico, como cualquier otro de tipo político, reposa sobre una decisión y no sobre una norma: “constitución puede significar también un sistema cerrado de normas, y, entonces, designa una unidad, sí, pero no una unidad existiendo en concreto, sino pensada idealmente. En ambos casos, el concepto de constitución es absoluto, porque ofrece un todo (verdadero o pensado)”.³⁰⁵ Por estas razones, Schmitt es considerado el teórico del decisionismo³⁰⁶ en relación con quienes detentan el poder político. El decisionismo de Schmitt consiste en que cada orden político descansa en decisiones, más que en sistemas normativos: “Estado, movimiento y pueblo representan la totalidad de la unidad política (...) El Estado representa la parte política estática, el movimiento representa el elemento político dinámico, mientras que el pueblo representa el lado apolítico bajo la protección creciente y a la sombra de las decisiones políticas”.³⁰⁷

Por estas concepciones realistas, crudas y descarnadas de la política, Schmitt ha sido asociado con el nazismo, e inclusive, durante mucho tiempo, fue considerado uno de los teóricos oficiales del nacionalsocialismo.³⁰⁸

³⁰⁴ Schmitt, Carl, “Teología política” en *Estudios políticos*, Madrid, Doncel, 1975, p. 35.

³⁰⁵ Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*, op. cit., p. 3.

³⁰⁶ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995, p. 23.

³⁰⁷ Schmitt, Carl, “Stato, movimento, popolo” en *Principii politici del nazional-socialismo*, Florencia, Sansoni, 1935, pp. 184-185.

³⁰⁸ Sin embargo, actualmente existe una revaloración del pensamiento de Carl Schmitt debido a que su filosofía jurídico-política maduró mucho antes del advenimiento del nazismo: Cfr. Montanari, Marcello, “Note sulla crisi e la critica della democrazia negli anni venti”, en *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, Venecia, Arsenale, 1981, pp. 139-167.

Para Schmitt, la oposición amigo-enemigo, que explica la política, está por encima de cualquier otro binomio social, económico o cultural. Afirma que “la específica distinción política desde la cual se originan todas las acciones y aspiraciones políticas, es la clásica distinción entre amigo (*Freund*) y enemigo (*Feind*)”. Esta distinción ofrece una definición conceptual y, al mismo tiempo, un criterio axiológico de comparación-contraposición.³⁰⁹ Schmitt también es un exponente del realismo político y un teórico del orden jurídico. Fue uno de los principales ideólogos del Movimiento Revolucionario Conservador de Alemania. Su teoría se basa en la necesidad de instaurar un poder de decisión adecuado que concluya con la amenaza de la guerra interna, cosa que considera imposible en el marco de un Estado liberal, en el que no puede justificarse la exigencia del sacrificio a favor de la unidad política de la nación. Toda acción política es una decisión que debe ser capaz de producir un mito que subordine a los individuos. La producción de este mito solo es posible en la guerra política o militar. El Estado ya no es, solamente, el portador del monopolio político, pues en la época contemporánea se ha visto reducido en importancia a tan solo una asociación más que no logra posicionarse por encima de la sociedad.³¹⁰ Schmitt plantea la necesidad de superar la degradación en que se encuentra el Estado, producto, principalmente, del desarrollo de la democracia liberal. El Estado, sostiene Schmitt, es un sirviente burocrático armado, por lo que su opción es la dictadura como forma de gobierno. Schmitt considera que el concepto de Estado presupone el concepto de lo político. El Estado es definido como el status político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado. El Estado se encuentra entremezclado con la sociedad, al punto de que lo político no admite ser definido a partir de lo estatal, por lo que, para llegar a una definición de lo político, se requiere de un nuevo criterio, al que sea posible referir cualquier acción y motivación política. Este nuevo

³⁰⁹ Schmitt, Carl, “El concepto de lo político”, en Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 169-223.

³¹⁰ Cfr. Bobbio, Norberto, “Tre libri su Hobbes” en *Thomas Hobbes*, Turín, Einaudi, 1989, p. 203; y la entrevista de Massimo Brutti a Norberto Bobbio sobre Carl Schmitt: “La norma e la bestia”, en *Rinascita*, a. 42, núm. 15, 27 abril de 1985, p. 15.

criterio es la distinción, justamente, entre amigo y enemigo. Es el criterio de la política que se suma a otros criterios para definir los ámbitos de toda acción humana: bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética, útil y dañino para la economía, y así en todos los campos de la vida social.

La esencia de las relaciones políticas es el antagonismo concreto que se origina a partir de la posibilidad efectiva de lucha, por lo que lo político es casi en automático una conducta determinada por la posibilidad real de lucha. Es, también, la comprensión de esa posibilidad concreta y la correcta distinción entre amigos y enemigos. El medio político es, consecuentemente, un medio de combates concretos. El significado de la distinción entre amigo y enemigo es el de indicar el grado extremo de intensidad de una unión o de una separación, que puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, deban ser empleadas otras distinciones morales, estéticas, económicas, pues no hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo o estéticamente feo, el enemigo es simplemente el otro que está en contra de mi posición. El enemigo político es un conjunto de personas que se combaten, al menos virtualmente, a partir de una posibilidad real. Es un grupo de individuos que se contraponen a otro. Enemigo es solo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento o contraposición se refiere en particular a un pueblo íntegro, que deviene, por ello mismo, en público. El antagonismo político es el más intenso y extremo de todos en relación con cualquier otra contraposición concreta. Una confrontación es más política en tanto se aproxima mayormente al punto extremo de permitir el agrupamiento basado en distintos campos de amigos y enemigos. Todos los términos y expresiones políticas poseen un sentido polémico, y tienen presente una conflictividad concreta, cuya consecuencia extrema es el agrupamiento en la polaridad amigo-enemigo, que puede manifestarse tanto en la guerra como en la revolución. La contraposición también tiene un sentido político-partidario. En el interior del Estado, lo político es usado en el mismo sentido de político-partidario. La inevitable carencia de objetividad de todas las decisiones políticas que son reflejo de la distinción amigo-enemigo que es típica de todo

comportamiento político genera la eventualidad real de la lucha. En todo agrupamiento, la relación amigo-enemigo siempre está latente y, por lo tanto, la posibilidad de la guerra y la confrontación. La guerra constituye un presupuesto siempre presente y una posibilidad real que determina de modo particular el pensamiento y la acción de los individuos, lo que provoca un comportamiento político. El grado de intensidad define a la política. Todo enfrentamiento puede extraer su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana y de contraposiciones de todo tipo, desde religiosas hasta económicas y morales, pero una contraposición es verdaderamente política “si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos”.³¹¹ El grado de intensidad es el que imprime el carácter político del conflicto.

La política tiene dos dimensiones: la primera hace referencia a una búsqueda del consenso y del acuerdo, mientras que la segunda plantea su ejercicio como una lucha intensa y apasionada, una expresión de poder pura y simple.³¹² La lucha política se encuentra en aquellas filosofías historicistas donde el poder de un individuo, una secta o una clase social sobre el resto de las personas se legitima al recurrir “a inevitables leyes históricas del progreso o leyes dialécticas necesarias”.³¹³ La lucha política no es un fenómeno reciente, ya que desde la antigüedad tanto el concepto de poder como el de coerción han formado parte de una idea de la política en cuanto a actividad que preside el conjunto de las relaciones humanas. El concepto de poder hace referencia a la capacidad para imponer a otros los propios puntos de vista, aun contra su voluntad, mientras que la coerción alude al uso de la fuerza física para lograrlo. Para una vertiente del pensamiento politológico clásico, tanto el poder como la coerción representan, caracterizan y circunscriben la esfera de las relaciones políticas.³¹⁴ La lucha política aparece ya en la época

³¹¹ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, México, Folios, 1985.

³¹² Beneyto, José María, *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993.

³¹³ Popper, Karl, *Miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 145.

³¹⁴ Ferrero, Guillermo, *El militarismo*, Barcelona, Maucci, 1910.

clásica ateniense. El animal político de Aristóteles, por ejemplo, no se circunscribía únicamente a un aspecto de la vida social, sino que ilustraba una concepción donde la política y la politicidad constituían la esencia de lo colectivo.³¹⁵ Es así como nace el “ciudadano total”, que en unas condiciones en que la política lo es todo aparece como artificialmente feliz y es el habitante de una ciudad en que “es libre lo colectivo, pero no lo individual”.³¹⁶ La lucha política aparece bajo una perspectiva alimétrica (de arriba hacia abajo), que lleva a su máxima expresión la idea de que la política es, sobre todo, poder. Este tipo de conflicto puede traducirse como política de Estado que es impuesta a la sociedad. Aparece aquí la razón de Estado, entendida como eficacia del dominio basado en una estructuración jerárquica de la vida política, en donde se está a favor o en contra de quien toma las decisiones. Todo esto en una situación en la que, si se debía escoger, “resultaba mucho más seguro ser temido que ser amado”.³¹⁷

El conflicto político aparece como el fundamento de un tipo de dominación que se prolonga durante siglos bajo una variedad de doctrinas que comparten la idea de la dominación del hombre por el hombre. Para una tradición de pensamiento que va desde Thomas Hobbes a Karl Marx, la política constituye, en efecto, nada más, pero tampoco nada menos, un instrumento de dominación. Estas corrientes de pensamiento sostienen que el conflicto es parte inherente de la vida social, lo que explica el nexo entre conflicto, política y poder.³¹⁸ Estas concepciones parten del fundamento antropológico de la maldad, dado que originalmente el ser humano vivía en un estado de naturaleza presocial, donde el hombre es el enemigo del hombre, la típica concepción conflictual de Hobbes sobre la política. Para Hobbes, la política es la gramática de la obediencia.³¹⁹ Es así como la política asume un carácter absoluto, al representar la posibilidad real de eliminar al

³¹⁵ Antiseri, Dario, *La tolleranza e i suoi nemici*, op. cit., p. 29.

³¹⁶ Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia. Los problemas clásicos*, México, Alianza Universidad, 1989, p. 364.

³¹⁷ Machiavelli, Niccoló, *Il Principe*, Milán, Rizzoli, 1994, p. 161.

³¹⁸ Clausewitz, Karl Von, *De la guerra*, México, Diógenes, 1974.

³¹⁹ Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982.

adversario.³²⁰ El marxismo parte de la explotación del hombre por el hombre para plantear una negación de la política, por considerar que las clases sociales están destinadas a extinguirse junto con la política, elemento de una superestructura condenada a desaparecer en una hipotética sociedad superior. Con la extinción del Estado, la coerción y la explotación a la que son sometidas las personas por otros individuos acabará, y esto significará, según el marxismo, el final de la política.

Para Elie Wiesel (Premio Nobel en 1986), la lucha política es la fuente del odio: “pertenezco a una generación traumatizada por la glorificación del odio, que ha sabido derrotar al nazismo y al fascismo, pero no a la intolerancia y al fanatismo; el odio es como la guerra, apenas se desencadena y libera al ángel de la muerte”.

Bronislaw Geremek define al conflicto político como la banalización del sistema totalitario.³²¹ Para otros autores, la lucha política es producto de la civilización tecnológica, una tendencia que ha existido siempre, pero que los últimos avances científicos vuelven más peligrosa.

El elemento determinante del binomio amigo-enemigo no es el amigo, sino el enemigo, el *hostis*,³²² por lo que la política representa una forma absoluta del espíritu humano: “consistente en la relación o, más bien, en la distinción y contraposición de *amicus* y *hostis*, asumida en su significado real y no alegórico, en su significado de máxima intensidad de un vínculo y, simultánea y correlativamente, de una separación. Allí donde se constituye un vínculo en relación antitética con otro vínculo, se está, sin duda, en el mundo de la política”.³²³ En la distinción que Schmitt hace entre amigo y enemigo se ha querido ver una reducción de la política a una lucha real que se manifiesta entre fuerzas contrapuestas. Dentro de esta concepción, la guerra y

³²⁰ Delmas, Claude, *La guerra revolucionaria*, Buenos Aires, Huemul, 1963, pp. 125-130.

³²¹ Guicciardi, Elena, “Da Eco a Wiesel contro l’Intolleranza”, en *La Repubblica. Cultura*, 11 julio 1998, p. 3.

³²² Schmitt, Carl, “Enemigo total, guerra total”, en Orestes Aguilar, Héctor, Carl Schmitt, Teólogo de la política, México, *op. cit.*, pp. 141-154.

³²³ Schmitt, Carl, “Sul concetto della politica”, en *Principii politici del nazionalsocialismo*, Florencia, Sansoni, 1935, p. v.

la política expresan el carácter originario del antagonismo entre los individuos. Schmitt asume que la distinción histórica entre amigo y enemigo debe valer como principio natural y motor de la evolución social. Esta concepción muestra el lado oscuro y pesimista del ser humano, su tendencia fanática y dogmática, su sed de poder y su natural inclinación a la lucha de todos contra todos: “a un nivel más profundo, el proceso político sirve para construir y de algún modo inventar al enemigo, orientando la competencia en una dirección en lugar de otra. Sirve para eliminar lo abstracto del conflicto y para dar un rostro concreto al enemigo”.³²⁴ La política tiene una sustancia dramática representada por la lucha entre enemigos que se orientan a la adquisición del poder en el marco del Estado, concebido como sede del imperio, es decir, del mando definitivo e inapelable.³²⁵ Esta idea supone que, para alcanzar un determinado orden en el interior de la sociedad y seguridad de cara al exterior, es necesario que la política se represente como sinónimo de poder, como monopolio de la coerción incondicional de la fuerza. Esta concepción requiere de una relación subordinada entre mando y obediencia, con un poder soberano y absoluto. Para Schmitt, la política es intensidad que agrega y opone amigos contra enemigos y que está determinada por las circunstancias históricas. El binomio amigo-enemigo no se refiere a individuos, sino a colectividades, y, en consecuencia, el enemigo es, por lo general, un conjunto de hombres. Es aquí donde aparece la lucha: si todo es política, inclusive los pequeños espacios del individuo se pueden transformar en espacios para la manifestación de lo político.³²⁶

La razón de Estado ilustra una confrontación y una lucha permanente contra los enemigos del Estado que termina por lo general en guerra: “la actividad del dictador consiste en conseguir un determinado resultado: vencer al enemigo, neutralizar o derrotar al adversario

³²⁴ Portinaro, Pier Paolo, “Introduzione”, en *Processare il nemico*, Turín, Einaudi, 1996, pp. ix-xxvii.

³²⁵ Para Carl Schmitt la lucha política es una lucha mortal porque el poder, para ser eficaz, tiene que ser indivisible y total, y, por lo tanto, en sentido propio, soberano: Cfr. Ferrarotti, Franco, *La tentazione dell'oblio. Razzismo, antisemitismo e noenazismo*, Roma, Laterza, 2000, p. 29.

³²⁶ Schmitt, Carl, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, op. cit., p. 78.

político”.³²⁷ El enemigo, según Schmitt, “no es el competidor y ni siquiera el adversario privado que nos odia (...), el enemigo es siempre un enemigo público”.³²⁸ Dicho de otra forma, un enemigo que pertenece a una comunidad antagonica, cuyas acciones buscarán siempre eliminar a su contrario.³²⁹ Schmitt considera que en política no es necesario odiar personalmente al enemigo, por tanto, el principio del conflicto político está representado por la intensidad de la contraposición amigo-enemigo. Cuando Schmitt define a la política como una intensidad de amigos y enemigos, deja de lado otras intensidades que también agrupan o dividen al ser humano, pero que se fundamentan en aspectos de tipo religioso, racial, moral o económico. La intensidad de que habla Schmitt representa una prerrogativa exclusiva de la política, ya que “sería totalmente insensata una guerra conducida por motivos puramente religiosos, puramente morales o puramente económicos”.³³⁰ Es decir, Schmitt considera que solo la intensidad produce política, y de esta deriva la única guerra legítima, la que opone a amigos y enemigos. No son entonces las características étnicas o morales las que dan vida al espacio público, sino la única y verdadera relación política: la de amigo y enemigo. Todo lo que agrupa el binomio amigo-enemigo es político; lo demás queda fuera. Por lo tanto, lo político cancela lo no político, es decir, lo moral, lo religioso, lo económico y lo racial. La figura del enemigo varía según las circunstancias históricas, económicas y sociales, y se desarrolla de acuerdo con las condiciones específicas de cada momento y lugar. Esto hace de la lucha y del conflicto político una constante de todos los tiempos.

Un rasgo que identifica a la razón de Estado es que se fundamenta en el conflicto, término que remite a una contradicción o una oposición, a una lucha de principios o de actitudes que existen en todas

³²⁷ Schmitt, Carl, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma, Laterza, 1975, pp. 22-23.

³²⁸ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 25.

³²⁹ Lussu, Emilio, *Teoría de los procesos insurreccionales contemporáneos*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972.

³³⁰ *Ibidem.*, p. 32.

las sociedades.³³¹ Cualquier intento por estudiar la dimensión y las formas del conflicto político debe vincularse a una lucha que tiene por objetivo defender o conseguir bienes materiales o espirituales, estatus o poder, así como establecer, limitar o expandir los derechos de personas cuyo ejercicio es recíprocamente incompatible.³³² De esta incompatibilidad nace la lucha política, que hace referencia a un desencuentro de gustos e intereses, de ideas y opiniones. El conflicto se distingue por sus diferentes intensidades y por los antagonismos que provoca. El hecho de que los gobiernos y las instituciones políticas no estén sujetos a una tradición inmutable, sino que se encuentren abiertos al cambio, hace que el conflicto sea un componente indisoluble de la vida asociada: “la esencia de la vida estriba en producir pausada, pero incesantemente, en su propio seno, nuevas contradicciones y nuevas armonías”.³³³ Esto permite identificar en los amigos y en los enemigos los dos tipos fundamentales de interacción política entre sujetos sociales –individuales y colectivos– que se caracterizan por la divergencia o convergencia de sus objetivos. En las sociedades contemporáneas, el comportamiento de los actores se enfrenta a una disyuntiva: la lógica del conflicto y de la coacción, o la lógica de la cooperación y del consenso. En política, los conflictos se distinguen por su dimensión, representada por el número de participantes; por su intensidad, identificada por el grado de involucramiento; y por sus objetivos, que pueden ser aspiraciones ideológicas o cálculos políticos. El conflicto que se plantea como irresoluble puede generar una guerra total.³³⁴

El conflicto político establece que el otro, el adversario, debe ser anulado y suprimido, porque amenaza el futuro y hace peligrar la realización y la identidad del grupo. El mecanismo es sencillo: “primero se

³³¹ Una propuesta sobre los diferentes tipos de conflicto político en: Serrano, Enrique, *Filosofía del conflicto político*, México, Porrúa, 2001, pp. 32-42.

³³² Guglielmo, Ferrero, *El poder*, Buenos Aires, Interamericana, 1943.

³³³ Schmitt, Carl, *Teología política*, op. cit., p. 88.

³³⁴ Aron, Raymond, *Un siglo de guerra total*, Barcelona, Hispano-Europea, 1958; Gibelli, Nicolas, *Historia de las revoluciones*, Buenos Aires, Cuántica, 1973; Tenenti, Alberto, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, Bolonia, Il Mulino, 1997.

construye la idea de que la propia identidad coincide con la totalidad del ser. Después se identifican los enemigos de esta identidad como los enemigos de la totalidad. Por lo tanto, los propios enemigos se convierten, inevitablemente, en los enemigos del mundo”.³³⁵ Generalmente, quien ejerce el poder político plantea con convicción que posee la verdad, considera que aquellos que piensan o se comportan de manera distinta están equivocados y, por lo tanto, merecen ser eliminados, ya que son enemigos y traidores del *statu quo* y del orden imperante. El punto crucial del conflicto reside, justamente, en la construcción del enemigo, un razonamiento que es también una expresión radical de fanatismo.³³⁶ Las guerras de exterminio son ejemplos que propugnan la eliminación del adversario, que puede adoptar intensidades graduales, desde formas sutiles de segregación hasta la eliminación física.

Dado que la teoría de lo político en Carl Schmitt pertenece a la genealogía de las concepciones conflictuales, diferentes autores han propuesto una tipología de la amplia gama de posibles enemigos: 1) El enemigo absoluto representa una rivalidad que “solo puede cesar con el exterminio o la plena rendición”; 2) El extranjero, a pesar de que puede llegar “a formar parte de la vida comunitaria, mientras conserve el atributo de lejanía próxima, corre el peligro de convertirse, en cualquier momento, en un enemigo absoluto”; 3) El enemigo justo es alguien que “puede tener derechos, primeramente, el derecho a defender su particularidad identitaria”;³³⁷ 4) El competidor económico está determinado por el mercado y el creciente individualismo moderno; 5) El disidente-opositor es típico de la lucha democrática y del reconocimiento recíproco; 6) El enemigo objetivo es prototípico de la modernidad y de su capacidad de destrucción.³³⁸ A esta lista podrían agregarse otras figuras de enemigos, como el fanático o el fundamentalista, quienes

³³⁵ Adornato, Ferdinando, *Oltre la sinistra*, Milán, Rizzoli, 1991, p. 112.

³³⁶ Carpinelli, Giovanni, “Sul totalitarismo come modello concettuale”, en *Il volto oscuro della modernità. Esperienze totalitarie e stermini*, Turín, Stampatori, 2001, pp. 116-121.

³³⁷ Birulés, Fina, “Introducción” a Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 22.

³³⁸ Serrano, Enrique, “Las figuras del «otro» en la dimensión política”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, Madrid, diciembre 1996, pp. 41-58. En esta línea, del mismo autor: *Legitimación y racionalización*, Barcelona, Anthropos, 1994, y *Consenso y conflicto: Schmitt, Arendt*, México, Cepcom, 1998.

están representados por un individuo que, poseído y deslumbrado por la “verdad absoluta”, busca imponerla, y eliminar las verdades de los demás, ya sea mediante el sectarismo, la discriminación o la persecución.³³⁹ En síntesis, a través de la supresión política.

Cuando las prácticas políticas encuentran su sustento en el conflicto, se convierten en una prolongación de los métodos de la guerra, ya que “la afirmación de uno supone la muerte del otro”.³⁴⁰ Cuando la política se presenta como una extensión de la guerra, se renuncia a concebir la vida como un sistema formado por una pluralidad de sujetos. Los regímenes democráticos se establecen y consolidan como una alternativa concreta a la masacre recíproca. Por tratarse de un sistema basado en el conflicto como elemento constitutivo de la naturaleza humana, el pensamiento liberal incorporó el reconocimiento legítimo de la existencia de posiciones contrastantes, pero también estableció límites al conflicto mediante la configuración de un marco jurídico-normativo y de un conjunto de reglas previamente convenidas: el Estado de derecho.³⁴¹ En una democracia, estas reglas del juego deben relativizar los valores políticos y sustituir hasta donde sea posible la violencia por el voto y el debate. La concepción conflictual de la política considera que el adversario debe ser suprimido a fin de salvaguardar la propia identidad. Pero antes se identifica a los enemigos del Estado con individuos que deben ser suprimidos. Cuando se trata de impedir por medios violentos que el adversario exprese su posición política y su estilo de vida, se ejerce la intolerancia política.³⁴² De este modo, los enemigos de un grupo se convierten en los enemigos del mundo. Este es el clásico uso instrumental de la razón de Estado en épocas recientes, cuando la figura del enemigo ha asumido la forma del extranjero, lo que da una imagen negativa de las

³³⁹ Bobbio, Norberto, “L’ideologia dell’uomo nuovo”, y “L’utopia capovolta”, en *Teoria generale della politica*, Turín. Einaudi, 1999, pp. 294-306.

³⁴⁰ Benegas, José, “Nacionalismo y tolerancia”, en *Escritos sobre la tolerancia*, Madrid, Pablo Iglesias, 1986, p. 19.

³⁴¹ Marttelli, Paolo, *Elezioni e democrazia rappresentativa. Una introduzione teorica*, Roma, Laterza, 1999, pp. 139-173.

³⁴² Bobbio, Norberto, *Figli di una resistenza europea*, *La Stampa*, 2 enero 1995.

personas clasificadas como diferentes por su aspecto físico, su cultura, su origen étnico o nacional. Son transformados en enemigos sociales a través de la doble espiral del miedo y la exclusión. Las nuevas ideologías del conflicto, que enfrentan a enemigos irreconciliables, se sustentan en la eliminación del distinto. El conflicto político se coloca por encima del individuo al privilegiar vínculos o pertenencias que tienen por única razón a un Estado, una iglesia, un partido o una secta. Las nuevas ideologías del conflicto amenazan con ser, irónicamente, similares a aquellas que impulsaron a los grandes perseguidores e inquisidores de la antigüedad. Debido a que el principal objetivo de la intolerancia política es imponer su punto de vista, la violencia parece ser el medio más idóneo para lograrlo. El intolerante político rechaza los valores democráticos y ejerce una voluntad de poder que anula los derechos de aquellos individuos con los que establece una relación de subordinación.³⁴³ Con la intolerancia, el conflicto político puede manifestarse como violencia física, pero también como coacción intelectual, al pretender impedir la libertad de expresión o pensamiento de los otros.³⁴⁴

En su análisis de las dimensiones de la política y del conflicto, Carl Schmitt desarrolla la teoría del partisano, donde el término partisano es sinónimo de guerrillero, revolucionario, y se desarrolla tras la ocupación de España por parte de Napoleón entre 1808 y 1813. El partisano es un soldado, un individuo armado que, a diferencia del soldado regular, tiene algunas características distintivas. En primer lugar, su carácter irregular, dado que puede o no estar armado; no es militar profesional, no porta uniforme que lo identifique y no tiene un rol definido, por lo que puede desempeñar distintas funciones; está vinculado a un lugar determinado, no necesita la logística de una batalla regular, actúa generalmente dentro de su propia gente, que lo ayuda. También tiene extrema movilidad en el campo de batalla, mas no así tácticas establecidas. El partisano o guerrillero se identifica con un intenso compromiso individual, pues posee una fuerte vinculación

³⁴³ Pizzorno, Alessandro, *Le radici della politica assoluta*, Milán, Feltrinelli, 1994, pp. 43-81.

³⁴⁴ International Freedom to Publish Committee, *The threat against Salman Rushdie*, vol. 1, núm. 8, noviembre 1991, pp. 1-4.

con su causa, cosa que inclusive lo lleva a morir por sus convicciones. El contexto de la reflexión de Schmitt está determinado por la derrota que sufrió Alemania durante la Primera Guerra Mundial. Gracias al análisis de estas estrategias de lucha no convencional se convierte en uno de los intelectuales más influyentes durante la República de Weimar.³⁴⁵ Schmitt señala al conflicto social, y su expresión más intensa, la guerra, como uno de los objetos centrales de estudio de la ciencia política. Además de su trabajo intelectual, también desempeñó algunas funciones políticas que lo acercaron al Partido Nacionalsocialista por un breve periodo entre 1933 y 1936.

Otro aspecto de la obra de Carl Schmitt es que recupera el pensamiento de Thomas Hobbes con el propósito de trascender lo que a sus ojos era la crisis del liberalismo moderno.³⁴⁶ El punto clave de contraste entre Schmitt y Hobbes se resume en lo siguiente: “Hobbes en un mundo iliberal, funda el liberalismo”, mientras que “Schmitt, en un mundo liberal, plantea una crítica al liberalismo”.³⁴⁷ El primero propone una nueva ciencia política a partir del postulado fundamental de que el individuo no es naturalmente social o político, y que cualquier construcción política es artificial. De allí sigue una interpretación del Estado que está en línea con los planteamientos del fundador de la modernidad política, Maquiavelo: tanto el pensamiento de Schmitt como el de Hobbes sirven como puntos de contraste para afirmar la búsqueda de un derecho natural como estándar de la acción filosófico-política. Schmitt, a la manera de Aristóteles o Spinoza, utiliza el método sintético. El tratado de Schmitt discute la cuestión del orden de las cosas humanas, es decir, del Estado. Llama la atención que sea la exposición de un concepto. En su *Teología política*, Schmitt sostiene que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos

³⁴⁵ Después de la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, tuvo lugar la República de Weimar, entre 1919 y 1933.

³⁴⁶ Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Turín, Einaudi, 1989.

³⁴⁷ Parra Quintero, José, *Ente Carl Schmitt y Thomas Hobbes: un estudio del liberalismo moderno a partir del pensamiento de Leo Strauss*, en “Eidos”, núm. 12, 2010, pp. 48-86.

secularizados”.³⁴⁸ Es clave tener en cuenta que el problema actual del Estado requiere ser comprendido a través de una presentación realista de la política. No se trata de analizar o describir el problema, sino de identificarlo sintéticamente para efectos prácticos. La tesis de Schmitt dice que lo político precede al Estado. Esta es una postura historicista, ya que para Schmitt se trata de una “verdad pertinente solo al presente histórico” porque “el espíritu es siempre espíritu del presente”.³⁴⁹

En Schmitt todas las expresiones públicas tienen un significado polémico y, por tanto, deben concebirse en términos de su existencia política concreta. Ya que todos los significados de los conceptos políticos son polémicos, es decir, requieren de opuestos, ¿qué concepto se opone a lo político como la base del Estado? Este punto no es irrelevante. La cuestión fundamental de la teoría política contemporánea es la crisis del Estado moderno. El proceso ha llegado a su fin, dado que entramos en un periodo de neutralizaciones y despolitizaciones. La despolitización es el fin auténtico y original del desarrollo moderno, y el equivalente de ese concepto se caracteriza por la negación de lo político. Schmitt formula una polémica que tiene como premisa el carácter nominalista de la política: lo opuesto al fundamento del Estado en términos sociales y racionales es el fundamento del concepto de lo político. El liberalismo niega lo político por medio de un discurso antipolítico. El discurso liberal impide una comprensión política de lo político. Hobbes describe el *status naturalis* (estado de naturaleza) como *status belli* o estado de guerra desde la disposición o posibilidad real de lucha. Para Schmitt el *status naturalis* de Hobbes es el *status* político genuino. Lo político es el estado de naturaleza, el sustento de toda cultura, el *status* fundamental y extremo del individuo. Mientras que el estado de naturaleza en Hobbes es un estado de guerra entre individuos, el estado de naturaleza de Schmitt es un estado de guerra entre grupos nacionales. Para Hobbes, el individuo es asocial, enemigo de todos, y esa realización hipotética

³⁴⁸ Schmitt, Carl, “iii. Teología política”, en Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, op. cit., p. 43.

³⁴⁹ Schmitt, Carl, “La teoría política del mito”, en Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, op. cit., p. 67.

lo lleva a concebir racionalmente la necesidad de salir del estado de naturaleza y construir o pactar el estado civil. En el estado natural, el hombre, según Hobbes, no tiene amigos, lo que lo motiva a abandonar racionalmente dicha situación, sobre la base del deseo natural de la autopreservación. Para Schmitt, el hombre no es asocial por naturaleza, pero es político en la medida en que su comportamiento está orientado hacia enemigos y amigos públicos. El estado de naturaleza también prevalece entre las naciones, por lo que, en materia de política internacional, a falta de protección entre naciones, tampoco habría obligación entre ellas. Así, de acuerdo con Schmitt, se encuentra en la esencia del grupo político ordenar, en una situación límite, a los miembros de un país estar listos para morir por la preservación del propio grupo nacional. La obediencia del individuo, según Hobbes, va hasta el punto en el que el Estado protege su vida; la seguridad de la vida individual es la base primordial del Estado en Hobbes. La muerte violenta a manos de otro individuo es el *summum malum* a evitar a través de la instauración del artefacto estatal, el cual, de acuerdo con Hobbes, tiene por fundamento el deseo de preservación del individuo.³⁵⁰

Antonio Gramsci: el moderno príncipe construye su hegemonía

Antonio Gramsci (1891-1937), teórico marxista y filósofo de la política, fue uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano. Analizó la estructura cultural y política de la sociedad desde una perspectiva que todavía hoy es considerada una de las más originales de la tradición marxista. Su contribución principal se encuentra en torno a los conceptos de bloque histórico y hegemonía cultural. En esta perspectiva, las clases dominantes imponen sus propios valores políticos, intelectuales y morales a toda la sociedad con el objetivo de integrar y gestionar el poder en torno a un amplio consenso socialmente compartido. Es, por decirlo así, la razón de Estado con amplia hegemonía y consenso social a través del partido de masas. En esta perspectiva,

³⁵⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, op. cit., p. 141.

Gramsci aborda las tesis sobre la eficacia política y el realismo político de Maquiavelo, pero desde una interpretación marxista. Su lectura es creativa, dado que transforma al príncipe tradicional en un moderno príncipe, que se identifica, justamente, con el “partido político de masas” el cual representa una nueva la voluntad colectiva orientada a crear un nuevo tipo de Estado.³⁵¹ Gramsci considera que el príncipe no existe en la realidad histórica, que no se presenta al pueblo con caracteres evidentes y de inmediatez objetiva, sino que es una abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del líder, del *condottiero* ideal. Todos los elementos pasionales y míticos, se resumen y cobran vida en la invocación de un príncipe realmente existente: “el moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; solo puede ser un organismo, un elemento complejo de la sociedad en el cual se concreta una voluntad colectiva, reconocida y afirmada en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y está representado en el moderno partido político de masas”, es decir, “en la primera célula en la que se resumen los gérmenes de la voluntad colectiva que tienden a devenir en universales y totales”.³⁵² Para Gramsci el partido de masas es un nuevo actor político y, al mismo tiempo, el organizador colectivo de una reforma intelectual y moral de la sociedad. Afirma que para que el partido exista y se convierta en históricamente necesario, deben confluír al menos tres elementos en su formación: 1) un elemento difuso, integrado por personas comunes, medianas, cuya participación se funda en la disciplina y la fidelidad, no en el espíritu creativo y altamente organizativo: “ellos representan una fuerza en cuanto haya quien la centralice, organice y discipline, pero en ausencia de esta fuerza que brinda cohesión, ellos se esparcían y anularían en una masa impotente”;³⁵³ 2) un elemento unificador principal, dotado de fuerza “altamente cohesionadora, centralizadora y disciplinaria y, quizá por esto mismo, con inventiva”;³⁵⁴ por sí solo,

³⁵¹ Gramsci, Antonio, “Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno”, en *Cuadernos de la cárcel*, vol. 1, México, Juan Pablos Editor, 1975, p. 44.

³⁵² *Ibidem*, pp. 27-28.

³⁵³ *Ibidem*, pp. 47-48.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 48.

este elemento no formaría un partido, sin embargo, estaría más cerca de su integración que el primer elemento: “se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más fácil formar un ejército que formar capitanes”;³⁵⁵ 3) un elemento medio que articule al primero y segundo elementos, que los ponga en contacto “no solo físico, sino moral e intelectual”.³⁵⁶ Por lo tanto, el nuevo príncipe buscará crear un nuevo Estado.³⁵⁷

En términos generales, es posible identificar al menos tres elementos constitutivos y tres concepciones de la teoría marxista del Estado: a) una concepción instrumental del Estado, en donde el Estado se presenta como aparato coercitivo o como violencia concentrada y organizada sobre la sociedad; b) una concepción particularista del Estado opuesta a la concepción universalista propia de las teorías del derecho natural, según la cual el Estado es un instrumento de dominación de clase y el poder político del Estado moderno no es sino un comité que administra los asuntos comunes de toda la burguesía; c) una concepción negativa del Estado contraria a la concepción positiva propia del pensamiento racionalista, que expone que el Estado constituye un momento secundario o subordinado respecto de la sociedad civil, por lo que “no es el Estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino la sociedad civil la que condiciona y regula al Estado”.³⁵⁸ Para el marxismo, entonces, el Estado no es el momento último del movimiento o del desarrollo histórico y no es superable ulteriormente, sino, más bien, es una institución transitoria destinada a desaparecer en la medida en que se diluyen las contradicciones de clase. Gramsci formula una crítica al modelo clásico revolucionario de inspiración leninista, en donde considera que el modelo de revolución frontal violenta de hundimiento del Estado en un doble poder (el modelo de la Revolución bolchevique de 1917, que denomina guerra de movimiento) resulta inadecuado para la estructura de los países capitalistas desarrollados

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 48.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 26.

³⁵⁷ Bobbio, Norberto, *Saggi su Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1990.

³⁵⁸ Engels, Federico, “Per la storia della lega dei comunisti”, en *Il partito e l'Internazionale*, Roma, Rinascita, 1948, p. 17.

y para su Estado. Sobre este análisis, Gramsci propone explorar una nueva forma de estrategia ofensiva para la revolución en Occidente, que denomina guerra de posiciones; formula una novedosa estrategia revolucionaria fundada en la hegemonía.³⁵⁹

Norberto Bobbio considera que la teoría del Estado de Gramsci pertenece a una tradición de pensamiento político en donde el Estado no es un fin en sí mismo, sino que es un aparato y un instrumento; no es el representante de los intereses universales, sino particulares; no es un ente imperante sobre la sociedad, sino que se encuentra condicionado por ella y, por tanto, está subordinado; no es una institución permanente, sino transitoria, destinada a desaparecer con la transformación social. Bobbio sostiene que “no sería difícil encontrar entre las miles de páginas de los *Cuadernos de la cárcel*, fragmentos en los que resuenen los cuatro temas fundamentales del Estado: instrumental, particular, subordinado y transitorio”.³⁶⁰ Gramsci opera una transformación en la forma tradicional de pensar la relación entre la sociedad civil y la sociedad política. En su concepción, se invierte esta relación al plantear que el progreso no se dirige de la sociedad al Estado, sino al revés. Este proceso, que inicia con la concepción de un Estado que suprime al estado de naturaleza, concluye cuando aparece y cobra fuerza la teoría de que el Estado debe ser a su vez suprimido. Por lo tanto, dice Bobbio, el concepto clave del que hay que partir para una reconstrucción del pensamiento político de Gramsci es el de sociedad civil.³⁶¹ El marxismo de Gramsci consiste en la revalorización de la sociedad civil respecto al Estado. En un pasaje de su obra *Pasado y presente* (1951) habla de la sociedad civil “en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo sobre toda la sociedad, como contenido ético del Estado”.³⁶²

³⁵⁹ Buci-Glucksmann, Christine, “Estado, clase y aparatos de hegemonía”, en *Gramsci y el Estado*, México, Siglo XXI editores, 1979, pp. 65-91.

³⁶⁰ Bobbio, Norberto, “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1985, pp. 337-364.

³⁶¹ “Conviene partir del concepto de sociedad civil más que del de Estado, porque el uso gramsciano se separa más respecto al primero que respecto al segundo, tanto del uso hegeliano como del marxiano y engelsiano”: Cfr. Bobbio, Norberto, “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en *Estudios de historia de la filosofía*, op. cit., p. 341.

³⁶² *Ibidem*, p. 349.

Los conceptos de partido, hegemonía e intelectuales, ocupan un lugar central en la concepción gramsciana de la sociedad y de la lucha política. En los *Cuadernos de la cárcel*, el término hegemonía aparece en el sentido de dirección política y cultural.³⁶³ El cambio de significado se produce mediante una distinción entre una definición restringida, según la cual la hegemonía significa dirección política, y un significado más amplio, por el que hegemonía también significa dirección cultural.³⁶⁴ El segundo significado no excluye al primero; lo incluye y lo integra.

Antonio Gramsci formula su concepto de hegemonía cultural, en el que las clases dominantes imponen sus propios valores políticos, intelectuales y morales a toda la sociedad con el objetivo de tomar y de administrar el poder. La hegemonía cultural es un concepto que describe la dominación de un grupo que es “capaz de imponer a otros grupos, a través de prácticas cotidianas y creencias compartidas, sus propios puntos de vista hasta su interiorización, lo que crea los presupuestos para un complejo sistema de control”.³⁶⁵ La hegemonía política plantea, así, la necesidad de conquistar a la mayoría política de un país, a las fuerzas sociales que son la expresión de tal mayoría. Estas fuerzas dirigen la política del Estado y, al mismo tiempo, dominan a las fuerzas que se oponen a tal política. Conquista y dominación significan hegemonía. Existe una distinción entre dirección, que es hegemonía intelectual y moral, y dominación, que es ejercicio de la fuerza represiva. La crisis de hegemonía se manifiesta cuando, aun cuando mantienen su dominación, las clases sociales políticamente predominantes no logran continuar ejerciendo su influencia sobre el conjunto de todas las clases sociales, así como cuando no logran resolver los problemas de la colectividad ni imponer su propia concepción

³⁶³ Los 32 *Cuadernos de la cárcel*, comprenden 2,848 páginas y Antonio Gramsci no los elaboró pensando en su publicación. Contienen reflexiones y apuntes elaborados durante su reclusión. Fueron iniciados el 8 de febrero de 1929 y se vieron interrumpidos en agosto de 1935 a causa de las graves condiciones de salud de Gramsci en la cárcel. Los *Cuadernos* fueron sustraídos secretamente de la cárcel y fueron numerados sin tener en cuenta su cronología. Después de la muerte de Gramsci, fueron ordenados sobre la base de argumentos homogéneos.

³⁶⁴ Sacristán, Manuel, *Antonio Gramsci. Antología*, México, Siglo XXI editores, 1978, pp. 290-291.

³⁶⁵ Buci-Glucksmann, “Estado, clase y aparatos de hegemonía”, en *Gramsci y el Estado*, op. cit., p. 65.

del mundo.³⁶⁶ A este punto, la clase social subalterna logra indicar soluciones concretas para los problemas no resueltos por la clase dominante, y se convierte, así, en clase dirigente, y extiende, de esta manera, su propia concepción del mundo a otros sectores sociales. De tal forma, puede crearse un nuevo bloque social, es decir, una nueva alianza de fuerzas sociales que dará sustento a la hegemonía.³⁶⁷ El cambio en la hegemonía aparece en un momento revolucionario que inicialmente sucede a nivel de la superestructura. Dicho en un sentido marxista: al operar un cambio que es, al mismo tiempo, político, cultural, ideal y moral, pero que después se expande a la sociedad en su conjunto e involucra a la estructura económica y, por lo tanto, a todo el bloque histórico. Con este término, Gramsci engloba el conjunto de la estructura y de la superestructura, es decir, a la globalidad de las relaciones sociales de producción y sus reflejos ideológicos.

El análisis de Gramsci sobre la obra de Maquiavelo define las dos posiciones que se han desarrollado en torno suyo. La primera se refiere a las interpretaciones diferentes y, en ocasiones, contrapuestas sobre la obra de Maquiavelo desde sus orígenes hasta nuestros días. Por ejemplo, Ernest Cassirer (1874-1945) se ha referido a ello cuando habla de “la leyenda de Maquiavelo”;³⁶⁸ por su parte, Filippo Burzio (1891-1948) ha señalado que de tales interpretaciones surgen como resultado un “maquiavelismo al cuadrado”, ya que Maquiavelo no solo daba consejos engañosos, sino también con engaños, “para mal de aquellos mismos a quienes estaban dirigidos”.³⁶⁹ Una segunda posición es la que Gramsci denomina de antimachiavelismo. Esta considera que el autor de *El Príncipe* destruyó los mitos del poder y del prestigio de la autoridad, pero, aunque en el fondo no critica a Maquiavelo, por lo escrito o porque no haya tenido razón, sí lo hace porque plantea una doble moral

³⁶⁶ Gramsci, Antonio, *“Pasado y presente”*, en *Cuadernos de la cárcel*, vol. 5, México, Juan Pablos Editor, 1977, p. 88.

³⁶⁷ Pizzorno, Alessandro, “Sobre el método de Gramsci (de la historiografía a la ciencia política)”, en *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Ediciones de Pasado y Presente, núm. 19, 1980, p. 51.

³⁶⁸ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

³⁶⁹ Matteucci, Nicola, *Alla ricerca dell'ordine político*, op. cit., p. 58.

en donde lo que se escribe “se hace pero no se dice”.³⁷⁰ De todas las interpretaciones sobre Maquiavelo, Gramsci considera que la interpretación de Benedetto Croce (1866-1952) es la más acertada, pues afirma que Maquiavelo, al tornar más consciente y coherente el poder de los príncipes, “deshoja los laureles, destruye los mitos y muestra lo que en realidad es el poder”.³⁷¹ Recuérdese que la obra de Croce, sobre todo aquella del periodo de su madurez intelectual y de sus obras filosóficas más sistemáticas, realiza una profundización teórica y una revisión de la filosofía del espíritu en una perspectiva historicista. A partir de esta interpretación de Croce sobre Maquiavelo, Gramsci considera que la ciencia política es útil tanto para los gobernantes como para los gobernados. Esto no tiene relación con la idea de que, al mostrar a los gobernantes los errores que cometen, se les enseña a no cometerlos más y, en este sentido, se les hace el juego. Además, Croce critica la idea de Estado elaborada por Hegel, al afirmar que el Estado no tiene valor filosófico ni moral, pues es simplemente un grupo de individuos que se organiza a través de relaciones jurídicas y políticas. Su filosofía de la práctica aparece como el realismo político que fundamenta a las instituciones.

Tales interpretaciones le sirven a Gramsci para plantear las intenciones que tenía Maquiavelo al escribir *El príncipe*: establecer el Estado unitario nacional y el deber de todos para aceptar el logro de este elevadísimo fin, emplear los únicos medios idóneos, que son los que resultan eficaces.³⁷² Maquiavelo se propone educar al pueblo, tornarlo consciente y convencido de que para lograr semejante fin solo existe la política realista, por lo que es imprescindible obedecer al príncipe que emplea tales medios, pues “solo quien desea el fin desea los medios idóneos para lograrlo”.³⁷³ Gramsci no ve a Maquiavelo y

³⁷⁰ Portelli, Hugues, “Reforma y Renacimiento” en *Gramsci y la cuestión religiosa*, Barcelona, Editorial Laia, 1977, pp.80-81.

³⁷¹ Gramsci, Antonio, “El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce”, en *Cuadernos de la cárcel*, vol. 3, México, Juan Pablos Editor, 1975, pp. 176-178.

³⁷² Gramsci, Antonio, Maquiavelo y Lenin. *Notas para una teoría política marxista*, México, Diógenes, 1973.

³⁷³ Portantiero, Juan Carlos, “¿Cuál Gramsci?”, en *Los usos de Gramsci. Escritos políticos 1917-1933*, México, Siglo XXI editores, 1977, p. 47.

a su obra como ajenos, sino como la expresión de una misma personalidad que desea intervenir en la política y en la historia de su país. Gramsci toma las tesis principales de *El príncipe* y con ellas formula tres ideas centrales: 1) la situación de Italia, sin jefe, sin organización, batida, saqueada, destrozada y sufriendo todo tipo de calamidades es de lo más oportuna para establecer a un príncipe nuevo; 2) el establecimiento de leyes e instituciones fundadas en las grandes necesidades; 3) la pertinencia de formar un ejército nacional si se considera que el pueblo puede recurrir a las armas.³⁷⁴

Así como *El príncipe* es la expresión de la sociedad durante la época de Maquiavelo, el príncipe moderno es una expresión de la época del capitalismo. Otro aspecto en el análisis de Gramsci es la participación política de los intelectuales orgánicos y del intelectual colectivo. El segundo no es otra cosa que un rango de intelectuales que le da homogeneidad y conciencia a un determinado grupo social de su propia función.³⁷⁵ El príncipe moderno concreta una voluntad colectiva, reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Antonio Gramsci afirma que ese organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico, y es el partido político,³⁷⁶ mientras que la voluntad colectiva tiene como referente a los grupos sociales urbanos surgidos del desarrollo industrial. Gramsci agrega dos temas fundamentales al estudio del partido moderno: 1) el de la formación de la voluntad colectiva, que es el tema de la dirección política y 2) el de la reforma intelectual y moral, que es el tema de la dirección cultural. Por lo tanto, de la obra de Gramsci derivan dos conclusiones: que el momento de la fuerza es

³⁷⁴ Gramsci, Antonio, "El Risorgimento", en *Cuadernos de la cárcel*, vol. 6, México, Juan Pablos Editor, 1980, pp. 17-18.

³⁷⁵ Gramsci, Antonio, "Los intelectuales y la organización de la cultura", en *Cuadernos de la cárcel*, vol. 2, México, Juan Pablos Editor, 1975.

³⁷⁶ "El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase trabajadora explotada. Ligar estas instituciones entre ellas, coordinarlas y subordinarlas en una jerarquía de competencias y de poderes, centralizarlas fuertemente, si bien respetando las necesarias autonomías y articulaciones, significa crear ya desde ahora una verdadera democracia obrera, en contraposición eficiente y activa con el Estado burgués, preparada para sustituir al Estado burgués en todas sus funciones esenciales de gestión y de dominio del patrimonio nacional": Cfr. Gramsci, Antonio, *Partido y revolución*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, pp. 23-24.

instrumental y, por lo tanto, subordinado al momento de la hegemonía; que la conquista de la hegemonía cultural e ideológica precede a la toma del poder. En este sentido, Gramsci anticipa la importancia del aspecto subjetivo de la política en la esfera de la dominación y la lucha por el poder.

V. *Arcana Imperii*: realismo
político y razón de Estado

La doctrina de la razón de Estado sostiene que la estructura del Estado tiene una tendencia orgánica y natural, para garantizar el continuo incremento y consolidación de su propio poder y en la búsqueda de este objetivo, tiende a usar todos los medios, incluida la violencia, y sin importar la moral y el derecho. La razón de Estado presenta un *aspecto interior*, que es imponer el dominio del Estado sobre su población y territorio para eliminar la anarquía. Aparece aquí la tesis del interés nacional para describir, explicar o evaluar las fuentes o la idoneidad de las políticas adoptadas por un país.³⁷⁷ También es posible identificar un *aspecto exterior*, que es aumentar la propia potencia y disminuir la ajena, por todos los medios, que van desde la guerra hasta las alianzas ofensivas y defensivas. La razón de Estado considera que para alcanzar sus fines el Estado puede violar las normas morales y del derecho, usando los medios violentos si es necesario. Esto no significa que el mantenimiento del poder sea el único objetivo del Estado, sino que también es un fin especial incrementar su potencia. El Estado busca alcanzar los objetivos que, de acuerdo con las condiciones históricas y la forma de gobierno imperante, se establecen sobre todo, en momentos en los que el poder del Estado se encuentra en un peligro que puede ser real o ficticio. En una perspectiva histórica se pueden identificar tres momentos particularmente significativos del concepto razón de Estado. El primero se ubica en los umbrales de la

³⁷⁷ Los actores políticos no solamente tienden a percibir y discutir sus propios objetivos en función del interés nacional, sino que se sienten, al mismo tiempo, inclinados a reivindicar que tales objetivos son precisamente el interés nacional: Cfr. Beard, Charles, *The idea of national interest: an analytical study in american foreign policy*, Nueva York, Macmillan, 1934.

edad moderna y está representado por las profundas reflexiones de Maquiavelo, a través de las cuales inicia a surgir una concepción sobre la función del Estado articulada a la necesidad de emplear todos los medios disponibles para su mantenimiento. Aparece aquí la tesis de la razón de Estado, aunque todavía no su formulación precisa. Sin embargo, es solo con Maquiavelo que se registra un salto cualitativo en la historia del pensamiento político al punto de constituir el principio de una nueva escuela de pensamiento. El segundo momento de esta tradición, está constituido por las reflexiones y análisis específicos realizados por los teóricos de la razón de Estado como Giovanni Botero, quienes tienen en perspectiva los intereses de los estados nacionales durante el siglo XVI, a los cuales se deben mayores precisiones y profundizaciones de este concepto así como la introducción definitiva de la expresión razón de Estado en el significado que todavía tiene en nuestros días. El tercer momento en la evolución del término razón de Estado, es cuando alcanza su máximo esplendor y sus más altos niveles de conceptualización, sobre todo en la cultura alemana, entre los siglos XIX y XX. En este periodo un importante grupo de filósofos, juristas e historiadores desarrollan este pensamiento político el cual a sido designado como la *Doctrina del Estado-poder*.³⁷⁸

El secreto de Estado es un componente fundamental de la teoría de la razón de Estado, y es una expresión que se refiere al establecimiento de restricciones en el acceso a la información y a la máxima publicidad en la acción del Estado. Implica restricciones en la divulgación y la exclusión de ciertas informaciones, hacia un amplio público, de actos, hechos y noticias considerados estratégicos para la seguridad del Estado.³⁷⁹ El

³⁷⁸ Es la doctrina del "Machtstaatsgedanke": Cfr. Bobbio, Norberto, y Matteucci, Nicola, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI editores, 1982, p.1383.

³⁷⁹ En la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de América, los Padres Fundadores de la democracia norteamericana dieron a la libertad de prensa la protección que ella debe tener para realizar su rol esencial en la democracia. Dice la Primera Enmienda en relación con la publicidad de los actos de gobierno: "la prensa debe servir a los gobernados, no a los gobernantes. El poder del gobierno para censurar la prensa fue abolido para que la prensa permaneciera siempre libre para censurar al gobierno". La libertad de informar fue protegida para que pudiera "revelar los secretos del gobierno", y agrega: "solo una prensa libre e indomable puede, efectivamente, revelar los engaños del gobierno": Cfr. Anthea, Jeffery, "Free speech and press: an absolute right?"; en *Human rights quarterly*, vol. 8, núm. 2, may 1986, pp. 197-226.

secreto de Estado contraviene a la publicidad de los actos políticos de los gobernantes en un sistema democrático. También establece sanciones para quien viole esta disposición, bajo el argumento de la seguridad del orden social, la soberanía nacional y cuestiones de naturaleza política y/o militar. El secreto de Estado limita las libertades civiles y políticas al establecer diversas formas de censura. Los intereses supremos que defiende el secreto de Estado son la integridad nacional, los pactos internacionales, la defensa de las instituciones, la independencia respecto a otras naciones y la preparación de la defensa militar del Estado.³⁸⁰ Para alcanzar sus objetivos, el secreto de Estado tiende inevitablemente a violar las normas jurídicas, e inclusive a usar la violencia. La razón de Estado se manifiesta en sus aspectos más radicales, sobre todo en momentos en que el poder del Estado se encuentra en peligro. Lleva al análisis del simbolismo político, que lo justifica debido al predominio de nociones como manipulación estratégica por parte de las elites del poder, falsa conciencia, capital simbólico, engaño y hegemonía ideológica.³⁸¹ En el caso de la razón de Estado, la cultura hace el trabajo oculto del poder.

La razón de Estado exige de un significado y sus prácticas que se justifiquen a partir de los valores últimos que forman los mundos metafísicos y morales, que movilizan los recursos básicos de lo sagrado contra los poderes de lo profano. Legitimación es la palabra con la que los científicos sociales designan este proceso. La legitimación se ha estructurado, como las nociones de monarquía tradicional o carismática, en la posesión del cargo. Se ha introducido el análisis psicológico en la noción de carisma del líder personal. Asimismo, se ha convertido en estratégica, en el sentido de que la legitimación se transforma en un medio de lucha para la dominación política y para la hegemonía, en términos marxistas, es decir, en la articulación del poder sobre la base de valores políticos y con códigos que gobiernan el miedo político al cambio. Los valores son un referente para la conducta, con el resultado de que se ha producido una comprensión poco real de cómo opera en la actualidad

³⁸⁰ Flamini, Gianni, *et.al.*, *Segreto di Stato. Uso e abuso*, Roma, Riuniti, 2002.

³⁸¹ Rigotti, Francesca, *Il potere e le sue metafore*, Milán, Feltrinelli, 1992.

la dimensión que da sentido a la política del poder por el poder.³⁸² La guerra puede prolongarse en un proceso de imaginación colectiva solo si los participantes codificados en la contienda se organizan en un relato o mito, que proclama que la vida, la muerte y la civilización están en juego. El bien y el mal no deben quedar simplemente comprometidos, sino que deben estar asociados en la batalla última y decisiva para el destino de la humanidad. Las religiones históricas del judaísmo, del cristianismo y del islam aportan convincentes modelos narrativos en este tenor. Los actos sagrados de cada civilización religiosa no solo clasifican el mundo en fuerzas de la luz y de la sombra; además describen la historia humana como una imponente lucha entre esas fuerzas que culminará en una batalla apocalíptica, seguida de la paz final. Es el ritual purificador a través del que la fuerza de las armas ocupa un lugar central en estas tradiciones. La violencia se ha concebido como un medio “de salvación en este mundo del peligro físico y de la muerte”,³⁸³ como elemento intrínseco al triunfo último del bien. Las guerras virtuosas o guerras justas no son la única evidencia de este formato narrativo. Las revoluciones milenaristas y las cruzadas también son claros exponentes de este fenómeno. El tema de los *arcana imperii* o secretos de Estado continúa hasta nuestros días, tanto que una serie de filósofos del derecho, como Norberto Bobbio, ha dedicado gran atención al problema del poder invisible y del criptogobierno en las democracias.³⁸⁴

Razón de Estado y poder político: la exigencia de seguridad interna

El elemento central en torno al que se desenvuelve y articula todo el discurso sobre la razón de Estado es la política de potencia (*Machtpolitik*),

³⁸² Alexander, Jeffrey y Philip Smith, “The discourse of American civil society: a new proposal for cultural studies”, en *Theory and society*, núm. 22, 1993, pp. 151-207; Walzer, Michael, *Revolution of the saints*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.

³⁸³ Ternon, Yves, *El Estado criminal*, Barcelona, Ediciones Península, 1995, p. 17.

³⁸⁴ La referencia es sobre todo a las siguientes obras de Norberto Bobbio: *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; *Diritto e potere, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane*, 1992; *Elementi di politica*, Turín, Einaudi Scuola, 1998.

desarrollada durante la época en que el término razón de Estado alcanza sus más altos niveles de conceptualización. Esta perspectiva política es conocida como la doctrina del Estado-potencia o doctrina del *Machtstaatsgedanke*. Los conceptos razón de Estado, realismo político, hegemonía, soberanía, Estado-potencia y poder absoluto se encuentran fuertemente interrelacionados. En términos jurídicos y políticos, podría definirse al poder como la capacidad, la facultad o la autoridad de actuar que se ejercita con fines personales o colectivos. En la ciencia del derecho, a diferencia de otras ciencias sociales, el término poder tiene un significado preciso que se refiere a la posibilidad que corresponde a un sujeto para producir determinados efectos jurídicos, es decir, de construir, modificar o extinguir una relación jurídica que tiene implicaciones políticas en la medida en que establece relaciones entre los individuos. Por lo tanto, el poder se presenta como la capacidad de obtener obediencia. En este sentido, Edgar Bodenheimer (1908-1991) dice en su *Teoría del derecho* (1940): “el rasgo característico del poder arbitrario es que su detentador no se considera obligado a tratar de igual modo las situaciones iguales. Hay que darse cuenta, sin embargo, de que el poder puede ser arbitrario aunque su detentador se considere a sí mismo encarnación de algún ideal elevado”.³⁸⁵

La anarquía es el escenario en el que todos los individuos tienen un poder ilimitado, aunque se traduce como un poder limitado por las propias capacidades y por las ajenas; es más parecido al estado de guerra civil perpetuo del estado de naturaleza de Hobbes que a cualquier utopía libertaria. Según Bodenheimer, el derecho representa el punto intermedio entre la anarquía y el despotismo. En este contexto, la política se presenta como una actividad humana que de manera vinculante involucra la búsqueda o la ampliación de la capacidad para tomar decisiones basadas en la indiferencia moral, de acuerdo con las circunstancias y en el realismo político. La política ha existido en todos los tiempos y circunstancias, aunque ha cambiado sus formas,

³⁸⁵ “El poder es la capacidad de un individuo o grupo de llevar a la práctica su voluntad, incluso a pesar de la resistencia de otros individuos o grupos. Puede ejercerse el poder por medios físicos, psicológicos o intelectuales”: Bodenheimer, Edgar, *Teoría del derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 15.

sus funciones, sus métodos e inclusive su fisonomía. Para definir la política es necesario hacer referencia a la esfera de las acciones humanas que se relaciona directa o indirectamente con la conquista y el ejercicio del poder. Según Bodenheimer, el poder puede considerarse como la autoridad que posee un individuo o grupo determinado para mandar y hacerse obedecer; si este grupo llegase a obtener la confianza de sus seguidores para lograr sus fines, podría tener una consolidación y apoderarse de un territorio, una región e inclusive de un Estado, para moldearlo y someterlo de acuerdo a sus intereses, debido a que el poder tiende a extenderse o avanzar hasta donde pueda llegar, y, entonces, “nos encontraríamos con el fenómeno llamado Estado totalitario”.³⁸⁶ En consecuencia, es posible afirmar que la política ha existido siempre porque, donde existen hombres, existe sociedad, y donde existe una sociedad, resulta indispensable e inclusive inevitable que exista una organización, fruto de decisiones vinculantes. Por lo tanto, cuando hablamos de política, nos referimos a aquella actividad específica que se relaciona con la adquisición, la organización, la distribución y el ejercicio del poder. La política representa el conjunto de relaciones entre individuos que luchan por la adquisición de un bien escaso, como el poder, y, por lo tanto, cualquier definición de política que se proporcione remite invariablemente a la definición de poder.

Por su parte, el poder político es, para Talcott Parsons (1902-1979), la capacidad generalizada de asegurar el cumplimiento de las obligaciones vinculantes de un sistema de organización colectiva “en el que las obligaciones están legitimadas por su coesencialidad con los fines colectivos y, por tanto, pueden ser impuestas con sanciones negativas, sea cual fuere el agente social que las aplica”.³⁸⁷ Hans Kelsen considera al poder político como un poder soberano en la medida en que representa el poder de crear o aplicar derecho o normas vinculantes en un territorio y hacia un pueblo y que, además, es capaz de hacerse valer, en última instancia, por la fuerza. Esto vincula a la política, en modo fundamental, con una lucha que tiene por objetivo defender

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 23.

³⁸⁷ Marinelli, Alberto, *Struttura dell'ordine e funzione del diritto. Saggio su Parsons*, Milán, Franco Angeli, 1988.

o afirmar bienes materiales o espirituales, condiciones de estatus o de poder; así como establecer, limitar o expandir los derechos, dado que su ejercicio puede ser, bajo ciertas circunstancias, recíprocamente incompatible. El poder se transforma en político cuando sus decisiones pueden hacerse valer de manera vinculante para el conjunto social y cuando se remite al uso legítimo de la fuerza. El poder político aparece cuando se emplea la capacidad para influir, condicionar o determinar el comportamiento de otros sujetos. Por lo tanto, el poder político de los regidores del Estado dispone del uso exclusivo de la fuerza sobre un determinado grupo social y un territorio. La política representa una actividad de decisión que se nutre de fortuna y virtud, aunque también puede ser concebida, en palabras de Max Weber, como una actividad que involucra una “lucha entre los dioses”.³⁸⁸

Tres son los procesos que, según Weber, distinguen a la política: en primer lugar, representa la esfera de las relaciones de poder y de dominación; en segundo lugar, la lucha política es incesante “porque no existe ninguna catarsis definitiva en la historia”;³⁸⁹ en tercer lugar, las reglas de la acción política “no son ni pueden ser” las reglas de la moral o de la ética.³⁹⁰ En un sentido muy general, el poder es la capacidad para producir efectos por parte de una fuerza en un ambiente. En un sentido sociológico, el poder es siempre poder del individuo sobre el mismo individuo, es decir, la capacidad para producir efectos importantes sobre el comportamiento de otras personas.³⁹¹ El concepto sirve, pues, para designar la capacidad de un sujeto en una relación de dominación.

En la historia del pensamiento político y jurídico pueden distinguirse tres teorías del poder: la del sustancialismo, la subjetivista y la relacional. Modelo de la primera es la definición de Thomas Hobbes, para quien el poder de un individuo es el conjunto de “medios que tiene

³⁸⁸ Weber, Max, “La ciencia como vocación”, en *El político y científico*, op. cit., p. 216.

³⁸⁹ Weber, Max, “Concepto de lucha”, en *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 31.

³⁹⁰ Weber, Max, “La política como vocación”, en *El político y científico*, op. cit., p. 160.

³⁹¹ Stoppino, Mario, *Che cosa é la política*, Dipartimento di Studi Politici e Sociali, Pavia, Università degli Studi di Pavia, 1992.

en el presente para obtener cualquier aparente bien futuro”.³⁹² Un ejemplo de la concepción subjetivista se puede encontrar en John Locke (1660), para quien el poder es la capacidad del sujeto para obtener ciertos efectos.³⁹³ De esta noción se pasa mediante especificación ulterior a la concepción relacional, para la que resulta todavía paradigmática la definición que Max Weber dio a principios del siglo xx: “Potencia (*Macht*) designa cualquier posibilidad de hacer valer dentro de una relación social, también frente a una oposición, la propia voluntad, cualquiera que sea la base de esta posibilidad. Por poder (*Herrschaft*) se debe entender la posibilidad de encontrar obediencia, en ciertas personas, a un mandato que tenga un determinado contenido”.³⁹⁴ La doctrina clásica del Estado no tiene dudas al afirmar que su elemento característico fundamental es la coercitividad, es decir, la fuerza física organizada e institucionalizada. Escribe Weber: “Un grupo de poder puede llamarse grupo político en la medida en que su subsistencia y la validez de sus ordenamientos, dentro de un territorio dado con determinados límites geográficos, están garantizadas de forma continua mediante el empleo y la amenaza de una coerción física por parte del aparato administrativo”.³⁹⁵ Al medio específico de la fuerza, la definición presentada añade aquí un componente espacial, el territorio, y un componente organizativo, el aparato administrativo. En realidad, los agregados de poder territorial son históricamente las primeras organizaciones sociales complejas. Conexiones vinculantes en un territorio, monopolización y organización centralista de la coerción son los rasgos distintivos del poder político. Es poder de exclusión, poder de intimidación y poder disuasivo que se presenta siempre como poder de hecho. En esta acepción, el poder se expresa en la violencia, definida por Heinrich Popitz (1925-2002), un sociólogo de formación weberiana, como “puro poder de acción”.³⁹⁶ De acuerdo

³⁹² Bobbio, Norberto, “Hobbes y el iusnaturalismo”, en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1991, p.161

³⁹³ Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, op. cit., p. 67.

³⁹⁴ Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

³⁹⁵ Beetham, David, *La teoría política de Max Weber*, Bolonia, Il Mulino, 1989.

³⁹⁶ “La forma más directa de poder es el poder puro de acción: el poder de hacer daño a los otros con una acción directa”: Cfr. Popitz, Heinrich, *Fenomenología del potere*, Bolonia, Il Mulino, 1990, p. 65.

con Popitz el poder es: 1) autoridad, concebida como una variedad de poder fundada sobre el prestigio; 2) dominación o poder institucionalizado; 3) violencia como expresión extrema del poder; 4) acción técnica como acto de ejercicio del poder social.³⁹⁷

En el núcleo genético del poder político, originalmente poder militar, están la lucha y la guerra. El poder político, dice Max Weber, es “un poder que va más allá del poder doméstico y que debe ser distinguido de él por principio, en cuanto no está orientado en primera instancia a dirigir la pacífica lucha del hombre con la naturaleza, sino que conduce, más bien, a la batalla violenta de una comunidad humana contra otras comunidades”.³⁹⁸ En esta perspectiva, es posible identificar cuatro dimensiones analíticas del Estado: 1) su eficacia, o el Estado como conjunto de burocracias orientadas al bien público; 2) su efectividad, o el Estado como un sistema legal de penetración social, orden y predictibilidad; 3) su credibilidad, o el Estado como una forma de poder de mutua potenciación social; 4) su realidad de funciones, o el Estado como filtro eficaz para la intermediación entre los ciudadanos en el plano territorial-nacional.³⁹⁹

La tendencia a la concentración y a la consolidación de la “potencia” del Estado en las relaciones políticas internas, es decir, la tendencia a instaurar el monopolio de la fuerza, usando para tal fin, si es necesario, los medios de la violencia más despiadada, deriva objetivamente del hecho de que tal monopolio constituye la condición indispensable para que el Estado pueda corresponder a su razón de ser primaria: la de eliminar la anarquía en las relaciones entre las personas y los grupos que viven al interior de su ámbito. Para los teóricos de la razón de Estado el elemento unificador de todas sus consideraciones sobre la naturaleza del Estado es la tesis, derivada en última instancia de una concepción pesimista sobre la naturaleza humana, de que no es posible la convivencia pacífica en una sociedad sin la imposición coercitiva —es decir basada en la amenaza o en el uso de la fuerza— de

³⁹⁷ *Ibidem*, pp. 19-111.

³⁹⁸ Weber, Max, “La política como vocación”, en *El político y científico*, op. cit., p. 95.

³⁹⁹ Weber, Max, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 1047-1055.

reglas comunes de conducta. Sobre esta necesidad se basa en general la existencia del Estado entendido, en su núcleo central, como un aparato de coerción que implica la división de la sociedad entre una “pequeña minoría” –que detenta el poder e impone coercitivamente las reglas indispensables para la convivencia pacífica– y una “inmensa mayoría” que a tal poder está subordinada. Por lo tanto, el *monopolio de la fuerza* representa el atributo sustancial de la soberanía política, es decir, el poder como fuerza.⁴⁰⁰ Es precisamente este monopolio de la fuerza el que asegura a la minoría gobernante la posibilidad de impedir que sea solo la ley de la fuerza quien decida la solución de las controversias entre los súbditos. Esta es la concepción originaria del realismo político que se encuentra en la base de la moderna idea de la razón de Estado.

La razón de Estado se presenta verdaderamente cuando surge el problema de garantizar la seguridad interna del Estado, para defender su autoridad y el *monopolio de la fuerza*.⁴⁰¹ La posibilidad de instrumentar la razón de Estado con fines partidistas ha hecho emerger en los modernos estados democráticos la exigencia de someter a una precisa reglamentación, tanto con normas constitucionales como ordinarias, las posibles situaciones en las que el Estado se encuentra ante graves peligros para su seguridad interna y el orden público. Las soluciones que se han dado al problema de la razón de Estado, como las legislaciones sobre el estado de sitio o cualquier otra legislación de emergencia, deben ser también analizadas. Los sistemas democráticos buscan proporcionar al Estado instrumentos que le permitan, en situaciones de grave peligro para su seguridad interna, enfrentarlos y superarlos sin salirse de la legalidad, a través de leyes obligadamente de excepción, válidas solo para determinada situación. Por consiguiente, debería anularse cualquier justificación para el uso de la razón de Estado, que abra inevitablemente la posibilidad de instrumentación.

⁴⁰⁰ De acuerdo con la clásica definición de Max Weber según la cual: “El poder es la posibilidad que tiene un individuo, actuando en el ámbito de una relación social, de hacer valer la propia voluntad incluso frente a una oposición”: Cfr. Weber, Max, *El político y el científico*, op. cit., p. 155.

⁴⁰¹ “Se suele distinguir entre poder espiritual y poder temporal. El segundo se divide a su vez en político, económico e ideológico”: Cfr. Rapelli, Paola, “Poder”, en *Grandes dinastías y símbolos del poder*, Barcelona, Electa, 2005, pp. 10-19.

En efecto, inclusive en los más sólidos estados democráticos, en reales situaciones de emergencia, que no son jurídicamente regulables de manera completa, hay situaciones en las que se recurre a medidas excepcionales precisamente por la exigencia de salvar el Estado democrático. En estos casos, se ha llegado a emplear la expresión razón de Estado democrático, lo que indica que en la conciencia colectiva el recurso a la razón de Estado parece justificado solo si se trata de defender la seguridad de esa forma específica de Estado. Es preciso recordar que el comportamiento que lleva a la razón de Estado puede verse acompañado por una actitud psicológica de los gobernantes que se distingue por un objetivo personal de poder, y por la tendencia a ver en la política de poder el modo privilegiado con el que se puede afirmar la propia personalidad. Este fenómeno plantea el problema de distinguir en la conducta concreta de los gobernantes las motivaciones puramente subjetivas de las objetivas.

A propósito del esfuerzo teórico de los estudiosos de la razón de Estado por distinguir las motivaciones de la política de poder, puede observarse su vínculo con el racionalismo moderno, entendido como un cálculo riguroso de los métodos adecuados para el fin elegido. Esta doctrina prescribe una conducta que usa medios peligrosos, pero solo en la medida en que son funcionales a las exigencias objetivas de la seguridad y, por lo tanto, tiende a disciplinar y racionalizar el comportamiento de los gobernantes. De ello no se espera la eliminación de la violencia, sino su mantenimiento dentro de límites soportables o compatibles con el progreso civil. Por otra parte, se observa que con el progresivo perfeccionamiento de la estructura estatal y, en particular, con su democratización, la influencia de las motivaciones personal-irracionales de los gobernantes sobre las decisiones políticas fundamentales tiende a reducirse cada vez más. La razón de Estado no viene a menos en su esencia como consecuencia del cambio de las estructuras internas políticas y económico-sociales de los estados. Por lo tanto, la condición indispensable para eliminar la anarquía, la guerra de todos contra todos, en el interior del Estado es la monopolización de la fuerza física por parte de la indiscutible soberanía del Estado, de la autoridad de gobierno. Otro elemento destacable

es el análisis de la contraposición entre la tesis de la primacía de la política interna y la de la política exterior. Se afirma la convicción de que las tendencias de política exterior dependen esencialmente de la naturaleza de las estructuras internas de los estados. De esta forma, la razón de Estado depende esencialmente de la existencia de determinadas estructuras internas que favorecen una actitud defensiva y belicosa. Debemos recordar el uso de las indicaciones metodológicas de Max Weber a propósito del tipo ideal y, por lo tanto, la definición del concepto de razón de Estado y de sus articulaciones como una tipología para el juicio histórico. En otras palabras, el concepto de razón de Estado debe entenderse como un modelo para comprender la realidad, que es infinitamente más compleja que el propio modelo; por otra parte, la capacidad del modelo de ayudar a comprender la realidad depende del hecho de que alcance efectivamente a tipificar el aspecto fundamental de determinados comportamientos específicos de la razón de Estado. Debe distinguirse en ellos un núcleo racional constante dependiente de una situación objetiva, aislado de los aspectos no racionales que están siempre presentes en todo comportamiento humano.

Durante un tiempo se pensó que la razón de Estado había perdido importancia a medida que en el transcurso de la historia moderna y, sobre todo, con la consolidación de los regímenes democráticos, el monopolio de la fuerza por parte del Estado se ha amplió hasta convertirse en un dato estable e indiscutible, sin requerir ya de manera sistemática de los medios violentos de la razón de Estado. En sustancia, la consolidación de la soberanía del Estado ha permitido la disminución del fenómeno de la violencia en su vida interna. La legalización de la violencia legítima aparece solo en los momentos de guerra civil o de transformación revolucionaria. En correspondencia con este proceso, los teóricos de la razón de Estado han concentrado cada vez más su interés sobre los aspectos exteriores en la acción del Estado.

Razón de Estado y predominio internacional

La razón de Estado también tiene una dimensión que se relaciona con los asuntos extranjeros y las grandes cuestiones del sistema internacional

en materia político-diplomática. De acuerdo con la doctrina de la razón de Estado, la existencia de una diversidad de naciones determina inevitablemente una situación de anarquía y de imposición del poder del más fuerte en las relaciones entre los diferentes países. Una situación en donde las relaciones entre los estados están reguladas por la ley del más poderoso política, económica o militarmente, y donde, en consecuencia, ningún Estado puede descuidar oportunidad alguna para incrementar su potencia y debilitar la de los otros. A nivel internacional, la pluralidad de estados que conforman la comunidad de naciones hace que la fuerza física no esté monopolizada por una sola autoridad, sino que se encuentre distribuida entre una gama muy amplia de centros con poder político, completamente autónomos y soberanos. Falta, por lo tanto, en la comunidad internacional, la condición indispensable para poder imponer coercitivamente las normas necesarias para la convivencia pacífica entre los estados y, por tanto, la reglamentación jurídica, es decir, la solución pacífica de sus controversias. A nivel teórico se ha desarrollado la escuela realista del derecho internacional, con autores como Hugo Krabbe (1857-1936).⁴⁰² De esta manera, la anarquía que existe en las relaciones entre los individuos antes de que el Estado lograra imponer con su soberanía el orden público se proyecta en forma estructural y amplificadas en las relaciones a nivel internacional. En tal situación, el criterio último para la solución de los antagonismos está en la prueba de fuerza entre las partes. En virtud del realismo político, el derecho internacional no puede hacer otra cosa que sancionar esta situación. En este contexto, la política de potencia aparece, por lo tanto, determinada por la situación objetiva de las relaciones internacionales y por el carácter inevitablemente anárquico que tienen. La política de potencia es una norma de acción, derivada de la existencia de una pluralidad de estados, y que ningún cambio de régimen es capaz de eliminar.

⁴⁰² Hugo Krabbe, en su obra *La moderna idea del Estado (L'idée moderne de l'Etat 1926)*, es quizá el primero que indaga sobre el fundamento del derecho internacional en un orden superior al positivo cuando afirma que "el derecho es un domino de normas que se imponen y obligan espiritualmente, porque el individuo tiene noción y conciencia de que valen y deben valer. Los actos del Estado son legítimos y válidos en la medida en que se conforman y adecúan a las normas del derecho": Cfr. Sepúlveda, Cesar, *Derecho internacional público*, México, Porrúa, 1974, pp. 54-55.

El núcleo teórico fundamental en las doctrinas políticas dominantes del mundo moderno es separar las estructuras internas, consideradas como el origen de la razón de Estado, de las estructuras externas.⁴⁰³ Esta concepción reduce en sustancia la política exterior a los intereses de la política interna. Contrariamente, la teoría de la razón de Estado, a la luz de la estructura anárquica de la sociedad de los estados, sostiene la existencia de un fuerte grado de autonomía de la política exterior respecto de la política interna.

La experiencia histórica del sistema internacional abona a favor de la teoría de la razón de Estado. La exigencia de seguridad exterior del Estado puede ser llevada a cabo por la clase política en el poder, en consonancia con una política de tipo expansivo para reforzar el régimen existente frente a la oposición interna, mediante el prestigio que obtiene de los éxitos externos. Muchas veces también facilita la justificación, sobre la base de las exigencias de seguridad exterior y la aplicación de medidas restrictivas internas. En el contexto internacional, el espacio de la razón de Estado ha permanecido invariable. Aquí se plantea el problema de distinguir los límites precisos entre las exigencias objetivas de la seguridad exterior y la instrumentación de tales exigencias en función de la política interna. El nexo entre razón de Estado y anarquía internacional es desarrollado mediante el equilibrio de las potencias y la influencia de la política exterior sobre la política interna. En este sentido, “el grado de libertad interna de un Estado es inversamente proporcional a la presión ejercida sobre sus confines”,⁴⁰⁴ es decir, se encuentra en función de los peligros a los que el Estado está expuesto en su seguridad exterior en virtud de su posición geopolítica.

A nivel de política interna, el Estado moderno parece caracterizarse cada vez más por una restricción progresiva de los espacios de la razón de Estado; a nivel de política internacional es muy distinto el caso si se observan los equilibrios de poder en el marco del moderno sistema internacional de los estados. A nivel de política interior, la

⁴⁰³ Portinaro, Pier Paolo, “Il deficit democratico”, en *Il laberinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 240-249.

⁴⁰⁴ Shepard, Walter James, *Origin of government*, *The American Political Science Review*, mayo 1920, pp. 336-337.

autoridad central realiza progresivamente un ordenamiento jurídico eficaz, que desarma a los individuos y a los grupos sociales y los obliga a regular sus relaciones y, por lo tanto, los conflictos que derivan de ellas, mediante el derecho en lugar de la violencia. A nivel de política exterior, todos los estados mantienen sus armas los unos contra los otros, las refuerzan y perfeccionan permanentemente, y recurren al uso o a la amenaza del uso de la fuerza, aun tratándose de los estados más pequeños. Cuando un Estado carece de fuerza suficiente, se apoya en la de otros para defender sus propios intereses.⁴⁰⁵ La autoridad central no solo obliga, sino que educa a sus súbditos a la renuncia de la violencia en las relaciones recíprocas y favorece la interiorización de tal mandato. La violencia en las relaciones internacionales tiene por fundamento la desconfianza y el desprecio hacia las comunidades que viven fuera de los confines del Estado. Cuando un Estado se transforma en sentido democrático, los principios y derechos introducidos en su vida interna quedan, en momentos de crisis política o guerra, limitados y circunscritos, y en ocasiones revocados. La diplomacia secreta, los *arcana imperii* y la censura representan una violación latente de los principios democráticos, pero que no por ello han dejado de constituir y una práctica constante del Estado. Inclusive, los principios de eficiencia que regulan el desarrollo económico dejan de aplicarse cuando se trata de garantizar una mayor capacidad del Estado para enfrentar las pruebas de fuerza con otros estados. Por esta causa, los teóricos de la razón de Estado han concentrado su atención, en buena medida, en las relaciones internacionales, sobre todo en la fase que siguió a la formación y consolidación del Estado moderno.⁴⁰⁶

En el ámbito exterior, el concepto básico es el de anarquía internacional, que representa, según los teóricos de la razón de Estado, una situación estructural que depende de la diferencia entre la evolución interna del Estado y el desarrollo de las relaciones entre los estados. En consecuencia, se considera que una situación de crisis impone a

⁴⁰⁵ Jean, Carlo, "Che cosa sono gli interessi nazionali", en *L'uso della forza. Se vuoi la pace comprendi la guerra*, Roma, Laterza, 1996, pp. 34-36.

⁴⁰⁶ Portinaro, Pier Paolo, "L'interesse nazionale tra storia e teoria", en *Interesse nazionale e interesse globale*, Milán, Franco Angeli, 1996, pp. 15-28.

los gobernantes la necesidad de violar sistemáticamente, para garantizar la seguridad exterior del Estado, los principios aplicados en la vida interna del Estado. La anarquía internacional significa la falta de gobierno, es decir, de una autoridad suprema capaz de imponer un ordenamiento jurídico eficaz. En las relaciones internacionales no está afirmada autoridad alguna por la permanencia de una diversidad de estados soberanos y autónomos. Falta en la sociedad internacional la condición indispensable para poder imponer eficazmente las normas necesarias para la convivencia pacífica entre las naciones, así como la reglamentación jurídica de sus controversias, por lo que el criterio último de su solución es la prueba de fuerza entre las partes. La guerra siempre está a la orden del día y los estados deben tenerla en cuenta y prepararse para la eventualidad de la guerra. Todo Estado se ve obligado a actuar una política de poder, que no significa literalmente una política exterior violenta y agresiva, sino una política que tiene en cuenta la posibilidad permanente de pruebas de fuerza. En el plano exterior, el uso y la simple amenaza de la fuerza es indispensable. Garantizar la seguridad interna del Estado se vuelve la principal preocupación de los gobernantes, y por ella se sacrifican, sistemáticamente y en medida proporcional a los peligros a que se enfrenta tal seguridad, los principios jurídicos, éticos o políticos que caracterizan la vida interna del Estado.⁴⁰⁷ En definitiva, en el contexto de las relaciones internacionales, el comportamiento según la razón de Estado se define como la subordinación de todo valor a la exigencia de la seguridad externa del Estado, lo que es una regla y no una excepción.

¿Hacia una razón de Estado posnacional?

El punto de partida del discurso relativo a la superación de la razón de Estado mediante la democracia está en el pensamiento político de Immanuel Kant, quien fue uno de los más importantes exponentes del movimiento de la Ilustración en Alemania. Un mérito impecable de Kant consiste en haber identificado, en la anarquía internacional,

⁴⁰⁷ Geertz, Clifford, "Un mondo in frammenti", en *Mondo globale, mondi locali*, Bolonia, Il Mulino, 1998, pp. 13-31.

el fundamento objetivo de la razón de Estado, haber sabido destacar con extrema lucidez la relatividad histórica de tal fenómeno y aclarando la posibilidad de la superación de la anarquía internacional. Afirmó que, así como pudo ser superada la anarquía existente en las relaciones entre los individuos a través de la creación de un poder público capaz de imponer el respeto del derecho, del mismo modo las relaciones anárquicas entre los estados podrán ser eliminadas a través de la constitución de una autoridad suprema en la sociedad internacional, es decir, por medio de una federación universal.⁴⁰⁸ La ley de la fuerza, que es la reguladora de las controversias internacionales, será suplantada por el dominio universal del derecho y, en consecuencia, la razón de Estado habrá perdido uno de sus fundamentos objetivos. Su superación constituye, por lo tanto, un punto de partida indispensable para imaginar como posible una sociedad universal de ciudadanos, con la creación de un ordenamiento jurídico y político de carácter pacífico a escala mundial. Kant expresa, de esta manera, un punto de vista ilustrado sobre la civilización humana como un esfuerzo continuo de construcción de una sociedad universal o cosmopolítica. En *Por la paz perpetua* (1795), reconoce las condiciones de la paz en tres aspectos fundamentales: 1) la constitución republicana de los estados en lo individual; 2) la federación de los estados entre ellos; 3) el derecho cosmopolita, es decir, en el derecho de un extranjero a no ser tratado como enemigo en el territorio de otro Estado.⁴⁰⁹ Pero, sobre todo, Kant considera que la máxima garantía para la paz está en el respeto, por parte de los gobernantes, del ideal platónico del rey filósofo o el gobierno de los mejores, y del acuerdo entre política y moral, realizado bajo el argumento de que “la honestidad es mejor que cualquier política”.⁴¹⁰ La idea racional de una comunidad pacífica entre todos los pueblos de la Tierra es, según Kant, el único hilo conductor que puede y debe orientar a los individuos a través de la historia.

⁴⁰⁸ Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987.

⁴⁰⁹ Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Espasa, 1982.

⁴¹⁰ Sprute, Jürgen, “La república mundial” en *Filosofía política de Kant*, Madrid, Tecnos, 2004, pp. 106-107.

Un mérito imperecedero de Kant como pensador político consiste, precisamente, por una parte, en haber encontrado, al igual que los teóricos puros de la razón de Estado, en la anarquía internacional su fundamento objetivo, pero también y por otra parte, en haber sabido aclarar con extrema lucidez la relatividad histórica de esta situación, y sacar a la luz, por lo tanto, la posibilidad y los medios para superar tal anarquía. En resumen, así como ha podido ser superada la anarquía existente en las relaciones entre las personas, mediante la creación de una autoridad estatal capaz de imponer el respeto del derecho, de la misma forma, las relaciones anárquicas en la comunidad internacional podrán ser eliminadas mediante la constitución de una autoridad suprema en la sociedad de los estados. Así, una “federación universal” limitaría la soberanía absoluta, o la “libertad salvaje” en el ámbito internacional.⁴¹¹ En tal modo, la ley de la fuerza como reguladora de las controversias internacionales será sustituida por el dominio universal del derecho, y en consecuencia se eliminará el comportamiento político que actúa en función de la razón de Estado. Las formulaciones de Kant constituyen la base teórica esencial del discurso relativo a la superación de la razón de Estado. Un discurso que los exponentes de la corriente federalista han desarrollado sobre todo en el sentido de una definición cada vez más precisa de las instituciones federales, de los términos concretos y de las condiciones económico-sociales de su realización en determinadas circunstancias históricas.

Otro aspecto por el cual la tradición de pensamiento fundada en la doctrina de la razón de Estado no ha podido indicar la vía para su superación radica en la diferencia de orientación valorativa. Por ejemplo, la doctrina alemana del Estado-potencia, la más importante expresión de la doctrina de la razón de Estado en los siglos XIX y XX, está caracterizada por una orientación valorativa contraria a la superación de la soberanía estatal absoluta. Esto es así porque la base objetiva de la anarquía internacional ve en los conflictos entre los estados una fuente insustituible del progreso histórico.⁴¹² Está claro que

⁴¹¹ Aramayo, Roberto, *Kant y la Ilustración*, en “Isegoría”, núm. 25, 2001, pp. 293-309.

⁴¹² Ferrarese, Maria Rosaria, “Attori, temi e problema del diritto globale”, en *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Bolonia, Il Mulino, 2000, pp. 101-158.

la superación de esta filosofía de la historia es la premisa indispensable para poder admitir la posibilidad y la necesidad de la superación de la razón de Estado. Debe recordarse, además, que muchos teóricos alemanes del Estado-potencia han utilizado esta teoría para justificar el desarrollo de estructuras internas autoritarias como las más adecuadas respecto de las exigencias de la seguridad exterior del Estado y, por lo tanto, de la política del poder. Otro obstáculo decisivo de tipo ideológico es el nacionalismo. En su sentido más fuerte, el nacionalismo significa la convicción de que el Estado nacional soberano constituye un modelo insuperable de organización política. Esta convicción, aun cuando no se traduce en una política exterior nacionalista, impide comprender con claridad los términos del problema relativo a la superación de la anarquía internacional. Los teóricos modernos de la razón de Estado no conciben el problema de la limitación de la soberanía nacional. Tales concepciones afirman que la anarquía internacional y, en consecuencia, la soberanía absoluta de los estados, no está en contradicción con el progreso de la humanidad, si todos los estadistas respetaran los preceptos de moderación y cautela indicados por la doctrina de la razón de Estado. El obstáculo ideológico que representa el nacionalismo tiene como contrapartida el cosmopolitismo en sentido kantiano y, así, la convicción de que la paz perpetua, o sea, la unificación de la humanidad, constituye la premisa insustituible para que pueda expresarse la parte verdaderamente humana de la naturaleza de las personas;⁴¹³ es decir, la autonomía de la razón y la ley moral.

Si se considera al derecho desde el punto de vista de su función, no existe teoría que no comprenda entre sus funciones la de dirimir los conflictos. Por esta razón, Norberto Bobbio señala que la primera imagen de la guerra que viene a nosotros, por una tradición de siglos, es la de un Estado antijurídico, mientras que la primera y más antigua imagen del derecho, por el contrario, es la de un Estado de paz: “la guerra es concebida primariamente como una negación del derecho y, a su vez, como una afirmación o reafirmación de la paz”. Cicerón expuso esto en dos frases: *Inter arma silent leges* (“las armas hacen callar a

⁴¹³ Ferrarese, Maria Rosaria, “Espressioni giuridiche al presente”, en *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna, Il Mulino, pp. 65-134.

las leyes”) y *cedant arma togae* (“las leyes hacen innecesarias las armas”).⁴¹⁴ Existen varias corrientes del pacifismo jurídico que se distinguen en base a la interpretación de la causa determinante de las guerras y de los remedios necesarios para construir un estado de paz. Para el pacifismo jurídico, la guerra es el efecto de un Estado sin derecho, de un Estado en el que no existen normas eficaces para la regulación de los conflictos. Por lo tanto, Bobbio concluye que el pacifismo jurídico es aquella forma de pacifismo que concibe el proceso de formación de una sociedad internacional en la que los conflictos entre los estados puedan ser resueltos sin el recurso de la guerra. En esta línea de pensamiento aparece también el proceso a través del que se habría formado, de acuerdo con la hipótesis contractualística, el Estado: “es el proceso consistente en el paso del estado de naturaleza, que es el estado de guerra, a la sociedad civil, a través de un acuerdo común de los individuos interesados en salir del estado de guerra permanente”.⁴¹⁵ De acuerdo con Bobbio, en la historia del pensamiento jurídico y político existen cuatro teorías sobre la guerra: 1) la guerra justa; 2) la guerra como mal menor; 3) la guerra como un mal necesario; 4) la guerra como un bien.⁴¹⁶

En primer lugar, según la distinción entre guerras justas y guerras injustas, no todas las guerras son iguales, y, por lo tanto, no son todas igualmente condenables. Existen guerras injustas que son condenables y guerras justas que son legítimas. Son justas y lícitas, por ejemplo, las guerras sostenidas en legítima defensa. En segundo lugar, son guerras injustas e ilícitas las guerras de agresión o de conquista. Por su parte, la teoría de la guerra como mal menor puede formularse de la siguiente manera: en cuanto un mal, la guerra se contrapone a un bien, y el bien al que se contrapone la guerra es el de la paz. Sin embargo, la

⁴¹⁴ Bobbio, Norberto, “La pace attraverso il diritto”, en *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace a la guerra*, Turín, Edizioni Sonda, 1989, p. 126.

⁴¹⁵ “La mayor o menor estabilidad de la sociedad civil que nace de la eliminación del estado naturaleza depende del tipo de pacto de unión, ya sea un pacto de asociación ‘pactum societatis’ o de un pacto de sumisión ‘pactum subiectionis’. Para llegar a un estado de paz permanente no basta el primer pacto, es necesario también el segundo”: Cfr. Bobbio, Norberto, “La pace attraverso il diritto”, en *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace a la guerra*, op. cit., p. 133.

⁴¹⁶ Bobbio, Norberto, “Il conflitto termonucleare e le tradizionali giustificazioni della guerra”, en *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace a la guerra*, op. cit., pp. 23-28.

paz no es siempre el bien supremo, sino que es uno entre otros bienes, como la libertad, el honor nacional o el bienestar, y, como tal, Bobbio sostiene que no es un fin absoluto, sino uno que debe ser evaluado de acuerdo con las circunstancias objetivas y las aspiraciones subjetivas. No puede decirse que la guerra es preferible, o inclusive deseable, en ciertos casos, por ejemplo, cuando la pérdida de la paz es un mal menor; para evitar un mal mayor, como la pérdida de la libertad. En tercer lugar, la guerra como un mal necesario es considerada cuando de ella nace un bien, y es tan estrecha la interdependencia que no existiría aquel bien sino hubiera existido aquel mal. Finalmente, la guerra como un bien aparece como un valor positivo, y ha sido llamada, inclusive, guerra divina por autores como el conde Joseph de Maistre (1753-1821), uno de los portavoces más importantes del movimiento contrarrevolucionario que siguió a la Revolución Francesa de 1789, quien asegura que “la guerra es divina en sí misma, porque es una ley del mundo”.⁴¹⁷ Lo mismo se puede decir de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), el primero en atribuir un significado positivo a la palabra anarquía, que antes era usada solamente en sentido negativo, cuando afirma: “¡Viva la guerra! Es por ella que el hombre, que apenas ha salido del fango, se yergue en su majestad y en su valor”.⁴¹⁸

En esta perspectiva antitética a la paz perpetua de Kant también podríamos considerar al escritor Giovanni Papini (1881-1956), quien afirma en su escrito *Amamos la guerra* (1914), publicado en el contexto de la primera guerra mundial: “somos muchos. La guerra es una operación malthusiana. Hay mucho aquí y allá que nos presiona. La guerra iguala el juego. Hace el vacío para que se respire mejor. Deja menos bocas alrededor de la misma mesa. Y quita del camino a una infinidad de personas que vivían solo porque habían nacido, que comían para vivir, que trabajaban para comer y maldecían el trabajo sin tener el coraje de rechazar la vida”.⁴¹⁹ Es destacable también lo que afirma en *La vida no es sagrada* (1913): “el futuro, como los antiguos

⁴¹⁷ De Maistre, Joseph, *Le serate di Pietroburgo o colloqui sul governo temporale della provvidenza*, Milan, Rusconi, 1971, p. 399.

⁴¹⁸ Proudhon, Pierre-Joseph, *La guerra e la pace*, Lanciano, Carabba Editores, 1974, pp. 50-51.

⁴¹⁹ Papini, Giovanni, “Amiamo la guerra”, en *Lacerba*, II, 1 de octubre de 1914, p. 2.

dioses del bosque, tiene necesidad de sangre en su camino. Tiene necesidad de víctimas humanas, de masacres. La sangre es el vino de los pueblos fuertes. Tenemos necesidad de cadáveres para pavimentar los caminos de todos los triunfos”.⁴²⁰ Este elogio a la guerra y al conflicto permanente es típico de la modernidad. En la era de la globalidad y de la complejidad, la *civitas maxima* o ciudadanía universal, propuesta por Kant, tiene sentido. Una razón de Estado al revés, en donde el poder pasa de tener su propia lógica expansiva a garantizar los derechos fundamentales del género humano completo.⁴²¹

⁴²⁰ Papini, Giovanni, “La vita non é sacra”, en *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, Turín, Einaudi, 1961, p. 207.

⁴²¹ Morlino, Leonardo, “Democrazia senza qualità?”, en *Democrazia e democratizzazioni*, Bolonia, Il Mulino, 2003, pp. 225-254.

VI. Norberto Bobbio: el rostro oculto del poder y la razón de Estado

El pensamiento jurídico de Norberto Bobbio se centra en distintos aspectos, dentro de los que destacan: a) la interpretación del derecho; b) el estudio de los problemas del ordenamiento jurídico y de la analogía; c) el análisis de la costumbre como hecho normativo; d) la constitución de la neo-ilustración; e) la doctrina pura del derecho de Hans Kelsen.

Las reflexiones más importantes de Bobbio en torno a Kelsen y la doctrina del derecho, concebido en términos de un sistema coherente de normas ordenadas jerárquicamente, derivadas de una norma fundamental, se encuentran en obras como *Ciencia jurídica* (1950), *Teoría de la ciencia jurídica* (1958), *Teoría del ordenamiento jurídico* (1955), *Positivismo jurídico* (1961), *Estudios sobre la teoría general del derecho* (1955), *Iusnaturalismo y positivismo jurídico* (1965) y *Estudios para una teoría general del derecho* (1970). Norberto Bobbio representa a una generación de filósofos del derecho que son defensores radicales de la distinción entre derecho y moral, y se encuentran interesados en estudiar el mundo jurídico en su realidad concreta y en su estructura lógica. Así, la idea central de Bobbio en torno a los estudios jurídicos es “la reducción del derecho al derecho positivo y, contemporáneamente, la batalla contra las corrientes iusnaturalistas”,⁴²² que siempre han sido una antítesis presente en la historia del pensamiento jurídico.

Norberto Bobbio se coloca del lado del iuspositivismo. En su obra, el positivismo jurídico aparece en diversos planos: como un modo de acercarse al estudio del derecho, como una teoría o concepción del

⁴²² Zagrebelsky, Gustavo, “Bobbio e il diritto”, en *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Roma, Laterza, 2005, p. 3.

derecho y como una ideología de la justicia. El positivismo jurídico, como un modo de acercarse al estudio del derecho, presupone una neta distinción entre el derecho real y el derecho ideal, entre el derecho como hecho y el derecho como valor, entre el derecho como es y el derecho como debería ser. Este enfoque implica una concepción del derecho del que tendría que ocuparse el jurista, y que se corresponde con el ámbito del derecho real. Como teoría, el positivismo considera al derecho como el producto de ciertos hechos normativos, objetivos y reconocidos socialmente como fuentes jurídicas idóneas. Estas fuentes son la legislación y la tradición consolidada en costumbres. En conjunto, la reflexión de Bobbio se inscribe en un desarrollo fiel al positivismo jurídico y sus razones, que son certeza jurídica, legalidad y orden social. Analizar la razón de Estado según Norberto Bobbio significa aproximarse a las “promesas no mantenidas de la democracia”,⁴²³ al conflicto, al realismo político y al rostro oscuro del poder, aún en las más perfectas democracias.⁴²⁴

Norberto Bobbio considera que los hechos y los valores humanos pertenecen a dos esferas distintas: el mundo del ser o descriptivo y el mundo del deber ser o normativo. En el campo de la ciencia jurídica, los hechos son normas positivas y separarlas de los valores, es decir, separar la jurisprudencia de la ética resulta indispensable para someter al derecho vigente a una instancia de juicio moral. Esta es una exigencia que Bobbio subraya continuamente en todas las formas posibles. La distinción entre los planos descriptivos y normativos es necesaria, dado que, si no se realiza el derecho, puede ser confundido con el derecho que debe ser, lo que haría imposible el juicio moral

⁴²³ “Las promesas no mantenidas de la democracia se refieren a la diferencia entre los ideales democráticos y la democracia real, el contraste a la cruda realidad entre lo que se había prometido y lo que se realizó efectivamente”: Cfr. Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 16.

⁴²⁴ El núcleo teórico del realismo puede ser indicado a partir de las siguientes premisas: “a) la realidad política es conflicto, b) el conflicto se gobierna con la fuerza, c) el conflicto produce orden y forma a través de d) la instauración de jerarquía y dirección. Partiendo del presupuesto de la naturaleza íntimamente conflictual y antagonista de la política, el realismo se contrapone, en primer lugar, al pacifismo, es decir, a aquella ideología que postula no solo el deseo, sino también la posibilidad de eliminar del mundo político aquella forma extrema de conflicto que es la guerra”: Cfr. Portinaro, Pier Paolo, *Il realismo político*, Roma, Laterza, 1999, p. 26.

sobre el derecho. El derecho se justifica por el solo hecho de existir y es, por tanto, un valor en sí mismo, de acuerdo con lo que sostiene el positivismo jurídico. Al mismo tiempo, implica la transformación de la obligación jurídico-política en obligación moral, es decir, en la obligación de obedecer a las prescripciones jurídicas incondicionalmente, cualesquiera que sean sus contenidos. Esta concepción del derecho establece el valor de la norma en su misma y sola efectividad. Históricamente, la efectividad de la norma se funda en la fuerza del Estado frente a las amenazas que conducen al desorden y a la guerra civil.

Pensamiento jurídico y teoría del derecho

El interés científico de Norberto Bobbio se concentra en el análisis de la experiencia jurídica en sus aspectos formales: los conceptos de ordenamiento y norma; la clasificación de las normas, donde resulta esencial su distinción entre normas primarias y secundarias; la denominada lógica deontológica; el análisis del lenguaje del legislador bajo la forma de la cuestión de palabras en el derecho; los criterios para resolver las antinomias jurídicas; la relación entre derecho y fuerza, entre otros. En *Estudios para una teoría general del derecho*, Bobbio afirma que para que la filosofía del derecho sea una disciplina científica, debe transformarse en una teoría general del derecho. En un principio, los cursos de filosofía del derecho se integraban por una parte dedicada a la estructura del derecho o, como suele decirse, a la forma, y por otra parte referida a la temática de las teorías de la justicia, es decir, a los contenidos. Bobbio transformó la filosofía del derecho en una teoría general del derecho en la que sus contribuciones científicas han sido muy relevantes. Una vez realizado el estudio formal del derecho, inspirado en la doctrina pura del derecho de Hans Kelsen,⁴²⁵ Norberto Bobbio inició otras investigaciones dedicadas a la función promocional del derecho y que recogió extensamente en su obra *De la estructura a la función* (1977).

⁴²⁵ Bobbio, Norberto, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, op. cit.

El pensador italiano dejó la facultad de jurisprudencia en 1972 y, con ella, la cátedra de filosofía del derecho, para asumir la enseñanza de la filosofía política en la Universidad de Turín. Esta casa de estudios albergó en sus aulas a grandes filósofos de todos los tiempos, como Erasmo de Rotterdam, Giovanni Botero, Friedrich Nietzsche y a científicos de la política como Gaetano Mosca. En este periodo, Bobbio se convirtió en socio de la Academia de las Ciencias de Turín y fue nominado algunos años más tarde para formar parte de la British Academy como reconocimiento a su actividad intelectual. Este periodo marcó un paso crucial, dado que en sus estudios de filosofía política encontraron pleno y legítimo espacio aquellos valores que Bobbio había considerado impropios en el campo de estudios del derecho positivo. Dicho de otra manera, en el terreno de la filosofía política, Bobbio pasó a la parte de los valores cuya consideración había estado ausente en el ámbito de sus estudios científicos del derecho. Los valores no pueden ser conocidos objetivamente, ni argumentados lógicamente en su fundamento, pero sí pueden ser analizados tanto en su naturaleza y estatus lógico como por lo que se refiere a los modos y a los medios de su aplicación práctica. Por ejemplo, en su obra *Sobre el fundamento de los derechos del hombre* (1965),⁴²⁶ se encuentra la afirmación coherente respecto a los derechos humanos como valores, cuya realización es más importante que el problema de su justificación. Es necesario determinar las políticas necesarias para expandirlos y hacerlos efectivos.

En su obra *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*,⁴²⁷ Bobbio distingue dos formas de iusnaturalismo, una amplia y otra restringida. En la forma amplia, el iusnaturalismo es una manifestación de monismo, ya que existe solo el derecho natural, mientras que el derecho positivo solo es una traducción en leyes del derecho natural. Por el contrario, para su concepción restringida, las leyes son leyes inclusive si son injustas, y deben ser normalmente obedecidas, aunque no olvida el deber

⁴²⁶ Bobbio, Norberto, "Sul fondamento dei diritti dell'uomo", en *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, Il Mulino, 1976, pp. 119-130.

⁴²⁷ Bobbio, Norberto, *Iusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milán, Edizioni di Comunità, 1984, p. 137.

del iusnaturalista que conoce la justicia de actuar para cambiarlas. Bobbio rechaza la identificación ideológica de la justicia con el mero hecho concreto y establece una línea de tensión entre justicia y ley. El iusnaturalista tiene certezas sobre su autoridad, sobre su magisterio dogmático asistido por una presunción absoluta de poseer la verdad sobre la naturaleza objetiva de las cosas y sobre la recta razón que, por definición, no puede fallar. El de Norberto Bobbio es un positivismo crítico derivado de la percepción de que el derecho positivo se ha desarrollado en el tiempo. Los principios de justicia, que originalmente estuvieron colocados en la esfera del derecho natural, han sido incorporados en el derecho positivo por medio de las constituciones democráticas. La dignidad de la persona, los derechos humanos, la igualdad y la paz son ahora parte del derecho positivo y ocupan un lugar relevante. Los tribunales constitucionales los han extraído de las meras aspiraciones morales y los hacen valer directamente al aplicarlos como normas jurídicas.

El estilo analítico de Norberto Bobbio representa una de las características más destacadas de su teoría del derecho. Analizar significa dividir, distinguir, descomponer, seccionar. El espíritu analítico consiste precisamente en considerar a las cosas en la perspectiva de lo más simple a lo más complejo. Las investigaciones de Bobbio no tienen el objetivo de “construir un inmenso sistema filosófico con la pretensión de abarcar todo el universo”.⁴²⁸ Su estilo filosófico consiste más bien en separar el universo en tantas partes como sea posible para examinar cada una en lo particular. En Bobbio, el análisis del lenguaje consiste en una serie de operaciones recurrentes que implican interrogarse sistemáticamente sobre el significado de las palabras y de los enunciados, así como distinguir cuidadosamente entre enunciados empíricos y enunciados analíticos, es decir, entre cuestiones de hecho y cuestiones de palabras. Para Bobbio resulta fundamental distinguir entre el discurso descriptivo y el discurso normativo.

Su teoría del derecho se funda en tres distinciones dicotómicas. Primero, en la distinción entre el estilo filosófico y el estilo jurídico,

⁴²⁸ Bobbio, Norberto, reseña del libro de A. Wood, “Bertrand Russell scettico appassionato”, en *Rivista di filosofia*, vol. LII, 1961, pp. 230-233.

la filosofía del derecho de los filósofos y la filosofía del derecho de los juristas. La filosofía del derecho de los filósofos es, según Bobbio, una concepción del mundo mecánicamente aplicada al derecho, por lo que los problemas filosóficos jurídicos no son abordados desde el interior de la experiencia jurídica, sino a partir de las respuestas dadas a los diferentes problemas.⁴²⁹ La filosofía del derecho de los juristas no se funda sobre una concepción del mundo prefabricada; surge, más bien, de los problemas conceptuales que nacen de la experiencia jurídica. Consecuentemente, para Bobbio, la teoría del derecho no es otra cosa que una parte de la filosofía del derecho de los juristas. En segundo lugar, la distinción entre filosofía jurídica descriptiva y filosofía jurídica prescriptiva⁴³⁰ reproduce la oposición entre el lenguaje descriptivo y el lenguaje normativo, es decir, entre el lenguaje del conocimiento y de la ciencia y el de la voluntad, como puede ser el de la ética y el derecho. La filosofía jurídica descriptiva, o teoría del derecho, es un discurso orientado a tomar conciencia de su objeto, que es el derecho. Sus enunciados expresan proposiciones en sentido lógico que pueden ser verdaderas o falsas. Por el contrario, la filosofía jurídica prescriptiva, o teoría de la justicia, es un discurso orientado a tomar posición hacia el derecho. Sus enunciados no expresan proposiciones, sino juicios de valor y/o normas, y, como tales, no pueden ser verdaderas, ni falsas. De acuerdo con el Bobbio, la teoría del derecho es una empresa científica, mientras que la teoría de la justicia, en último análisis, es una ideología política. En tercer lugar, la distinción entre la teoría del derecho y la ciencia del derecho o jurisprudencia. El derecho constituye también el objeto de la dogmática y de la doctrina practicada por los juristas positivos.

Norberto Bobbio considera que la distinción entre teoría y ciencia del derecho radica en sostener que el objeto de la teoría del derecho no es el contenido normativo, sino las características formales y estructurales del derecho. Para definir la forma del derecho es necesaria la identificación del derecho con un conjunto de comunicaciones lingüísticas prescriptivas, así como la distinción, en el interior del discurso

⁴²⁹ Bobbio, Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, op. cit., pp. 40-41.

⁴³⁰ Bobbio, Norberto, *Studi per una teoria generale del diritto*, op. cit., pp. 49-50.

prescriptivo, de un contenido y de una forma. La tarea de la dogmática consiste en estudiar el contenido del derecho, mientras que la tarea de la teoría del derecho es estudiar la forma. Como suele afirmarse, el contenido del derecho queda expresado en la siguiente pregunta: ¿qué cosa está prescrito, a quién y en cuáles circunstancias?, lo que supone la interpretación del discurso legislativo. La forma es todo aquello que hace abstracción del contenido. Dicho de otra manera, la forma está representada por la cualificación normativa del comportamiento obligatorio, prohibido o permitido. Por lo tanto, el análisis formal del derecho remite al análisis del lenguaje prescriptivo en general.

Por su parte, la estructura de un ordenamiento jurídico es el conjunto de los conceptos y principios que se refieren a la producción de las normas, a la extinción de las normas y a la solución de los conflictos entre las normas. En una palabra, la estructura es el sistema de las fuentes del derecho y de sus relaciones recíprocas. Desde esta perspectiva, la teoría del derecho implica una combinación de teoría de las fuentes y de teoría del lenguaje prescriptivo. La teoría de las fuentes es una parte de la ciencia jurídica y, en particular, de la ciencia del derecho constitucional, mientras que la teoría del lenguaje prescriptivo no es una teoría específicamente jurídica, ya que existen lenguajes prescriptivos diferentes del lenguaje jurídico.

Entre derecho positivo y derecho natural

Norberto Bobbio se adhiere a una concepción del derecho que se desarrolla bajo el nombre de positivismo jurídico, caracterizado por su oposición al iusnaturalismo.⁴³¹ Bobbio considera que existen dos maneras de analizar al iusnaturalismo. Por un lado, la que lo concibe como una filosofía de la moral y, más precisamente, como una variante del campo de la ética que sostiene la tesis de la cognoscibilidad de los valores.⁴³² Por otro lado, la que lo considera una ética liberal representada por la defensa de las libertades individuales contra el poder

⁴³¹ Bobbio, Norberto, "El modelo iusnaturalista", en *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

⁴³² Bobbio, Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, op. cit., pp. 163-190.

político, que es la antítesis del legalismo o formalismo ético.⁴³³ Con la acepción de positivismo jurídico, Bobbio se refiere al hecho de que los valores son objeto de preferencias y no de conocimientos, y a la formación de una ética estatalista, es decir, una doctrina legalista o formalista de la justicia, según la cual es justo aquello que se encuentra conforme al derecho positivo. Por lo tanto, el derecho positivo exige obediencia, independientemente de su contenido. Norberto Bobbio es un iuspositivista en el sentido de un defensor de lo no cognitivo y, al mismo tiempo, de un opositor del legalismo ético.⁴³⁴ La ética que formula Bobbio es la de la resistencia a la opresión, de la defensa de la persona contra las pretensiones del Estado, de la libertad individual contra el sometimiento ante la ley y de la autonomía contra la heteronomía. Bobbio prefiere la moral de la libertad y no la moral de la autoridad.

Para entender el positivismo jurídico de Norberto Bobbio, es necesario recordar que el iusnaturalismo se funda sobre tres ideas. En primer lugar, las normas jurídicas no son simples hechos, sino valores, ya que tomar conciencia de una norma jurídica es aprobarla y aceptarla como guía del comportamiento. A las normas jurídicas se debe obediencia, ya que de acuerdo con la misma doctrina una norma jurídica no es tal, sino es también y al mismo tiempo, justa. En segundo lugar, las normas jurídicas no dependen de actos concretos de la voluntad o del lenguaje, que son llevados a cabo por las personas. Las normas jurídicas aparecen en la naturaleza como valores que anteceden a cualquier acto normativo humano y son independientes de él. En tercer lugar, conocer a la naturaleza quiere decir conocer tanto a los hechos como a las normas, o sea, los valores. Por lo tanto, existen normas que pueden ser recabadas del simple conocimiento y a las que se debe obediencia. La teoría del derecho de Bobbio, en cambio, es una teoría iuspositivista en el sentido que las normas jurídicas son hechos y no valores, y no existen normas ya dadas en la naturaleza, según Hans Kelsen: “no existen órdenes sin alguien que ordene”.⁴³⁵

⁴³³ *Ibidem*, p. 135.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 146.

⁴³⁵ Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, *op. cit.*, p. 162.

Por lo tanto, conocer a la naturaleza es conocer los hechos, no los valores, y no pueden recabarse normas del conocimiento.

Bobbio sostiene que “el positivismo jurídico es aquel modo de ver que no admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo, y que afirma que no existe otro derecho que el derecho positivo”.⁴³⁶ Como buen teórico del derecho, Bobbio reformula la distinción en términos de derechos naturales y derechos positivos. Los derechos positivos son expectativas que pueden ser satisfechas porque están protegidas, por lo que afirma que a cada derecho positivo le corresponde una obligación, y que su aplicación está respaldada por un poder coactivo. Los derechos morales o naturales, como cualquier derecho no positivado, son solo reclamos, aspiraciones, exigencias o pretensiones de derechos positivos futuros. Este modo de pensar involucra una concepción de la ciencia jurídica como discurso no valorativo, o, como dice Bobbio, un acercamiento científico al derecho. Pero no implica una teoría estatalista e imperativa del derecho, una teoría formalista de la interpretación, ni una ideología legalista de la justicia.

De acuerdo con Bobbio, el positivismo jurídico representa diversas teorías. En primer lugar, una teoría de la ciencia jurídica, según la cual dicha ciencia debe limitarse a describir solamente el derecho realmente existente. En segundo lugar, una teoría del derecho, que dice que el único derecho realmente existente es el positivo, creado por una autoridad soberana independiente, capaz de imponer la obediencia con la fuerza por lo que es posible concebir la separación entre derecho y moral, la doctrina de la supremacía de la ley, la doctrina formalista de la interpretación y de la aplicación del derecho. En tercer lugar, una ideología del derecho afirma que existe una obligación moral de obedecer al derecho, independientemente de su contenido y de su valor de justicia.

El fundamento de la teoría del derecho de Norberto Bobbio es la distinción entre discurso descriptivo y discurso prescriptivo. Su teoría se articula en torno a la tesis de que las normas jurídicas no son otra cosa que enunciados prescriptivos. Los enunciados prescriptivos,

⁴³⁶ Bobbio, Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, op. cit., p. 127.

sostiene el filósofo italiano, no se pueden reducir a los descriptibles por tres razones. Primero, por la función pragmática que cumplen. Las prescripciones no se orientan a transmitir informaciones, sino a dirigir, condicionar y modificar el comportamiento de los otros. En segundo lugar, por el tipo de respuesta que exigen del destinatario. Las prescripciones no pueden ser consideradas verdaderas o falsas, ya que solo pueden ser obedecidas o desobedecidas. Por último, debido a los criterios semánticos de evaluación a los que están sujetas, las prescripciones no tienen valores de verdad. Los valores de las prescripciones son la validez y la justicia.⁴³⁷ La teoría del lenguaje prescriptivo es, quizá, el sector de estudios jurídicos al que Norberto Bobbio ha realizado las contribuciones más importantes. La orientación analítica de la teoría del derecho es desarrollada por el filósofo italiano cuando señala que el derecho está representado por “el lenguaje o discurso prescriptivo del legislador”.⁴³⁸ Esta definición del derecho recoge perfectamente el modo de concebir el derecho que está implícito en las obras de los juristas modernos por dos razones fundamentales. Por un lado, para apreciar la originalidad de la definición de Bobbio y, por el otro, porque tal definición se presenta como una conciliación de dos teorías del derecho aparentemente antitéticas: el normativismo y el realismo. La definición del derecho como lenguaje del legislador concibe al derecho como hecho y como norma al mismo tiempo.

Aunque las contribuciones del filósofo turinés a la teoría de la ciencia jurídica son numerosas, aquí es necesario referirse a las siguientes: a) concibe empíricamente la interpretación del derecho como análisis del lenguaje del legislador. Su interpretación no busca una evanescente voluntad del legislador o un inexistente espíritu de la ley, sino un simple análisis textual y una búsqueda del significado de las palabras y los enunciados; b) los enunciados de los juristas son señalamientos metalingüísticos sobre las normas; c) la ciencia jurídica no se reduce a una actividad interpretativa, dado que los juristas no se limitan a analizar el lenguaje legislativo, sino que lo transforman en cuanto resuelven

⁴³⁷ Bobbio, Norberto, *Teoria della norma giuridica*, op. cit., cap. III.

⁴³⁸ Bobbio, Norberto, “Scienza del diritto e analisi del linguaggio”, en *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, IV, núm. 2, junio 1950, pp. 342-367.

antinomias o colman lagunas jurídicas. Desde este punto de vista, los juristas no trabajan sobre un objeto enteramente ya dado o preconstituido, sino que contribuyen a construirlo.⁴³⁹

Actualmente se distingue entre normas y proposiciones normativas, así como entre lógica de las normas y lógica de las proposiciones normativas.⁴⁴⁰ Bobbio distingue netamente entre normas y proposiciones normativas cuando afirma que son normas los enunciados del lenguaje legislativo, mientras que son proposiciones normativas los enunciados de los juristas. Por otro lado, el filósofo italiano distingue entre la lógica de las normas, que denomina lógica del derecho, y la lógica de las proposiciones normativas, que denomina lógica de la jurisprudencia. Esta última, observa Bobbio, no es una lógica específicamente deontológica. La lógica del derecho no tiene por objeto el comportamiento lógico de las modalidades deontológicas, lo que es trabajo de la teoría formal del derecho; es tarea de la lógica del discurso prescriptivo establecer las condiciones de validez de las normas. Por ejemplo, una norma que califique de obligatorio un comportamiento dado y otra que lo califique de prohibido no pueden ser válidas a la vez, pero pueden ser ambas inválidas; en otros casos, ambas podrían no ser válidas, pero tampoco inválidas.

Para Hans Kelsen, las normas jurídicas se distinguen de las normas no jurídicas, por ejemplo, las normas morales, en virtud de su contenido prescriptivo. Son jurídicas las normas que imponen sanciones. Actualmente, los filósofos del derecho sostienen que las normas jurídicas no se distinguen de las normas de otro tipo por su contenido o por su estructura lógica, sino por el hecho de pertenecer a un sistema jurídico. Así, es jurídica toda norma reconocible, independientemente de su contenido o estructura, como perteneciente a un sistema jurídico. Esta tesis se remonta a *Teoría del ordenamiento jurídico* (1955), en donde Bobbio sostiene que la juridicidad no es una propiedad de las normas en lo individual, sino de ordenamientos entendidos como

⁴³⁹ Bobbio, Norberto, "Ser y deber ser en la ciencia jurídica", en *Contribución a la teoría del derecho*, México, Editorial Cajica, 2006, pp. 205-226.

⁴⁴⁰ Bobbio, Norberto, "La logica giuridica di Eduardo García Máynez", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, xxxi, fasc. 5-6, settembre-dicembre, 1954, pp. 644-669.

un “conjunto estructurado de normas”.⁴⁴¹ Esta concepción nace de la consideración de que “en la realidad las normas jurídicas nunca existen solas, sino siempre en un contexto de normas”,⁴⁴² y que se encuentran determinadas por la complejidad de relaciones entre ellas. Esto es precisamente aquello que denomina un ordenamiento. De esta manera, Bobbio modifica el problema tradicional de la identificación del derecho. Para identificar el derecho no debe partirse de la noción de norma jurídica, sino de la noción de ordenamiento jurídico. Para Kelsen, son jurídicos todos los ordenamientos que están constituidos por normas jurídicas, mientras que, para Bobbio, son jurídicas todas aquellas normas que pertenecen a un ordenamiento jurídico, cuando afirma que el derecho es una organización de la fuerza. Bobbio afirma que la fuerza es el contenido mismo de las normas jurídicas, contrariamente a lo que sostiene la teoría tradicional de que la fuerza es el instrumento para garantizar la observancia de las normas jurídicas. El derecho es un ordenamiento que disciplina, en última instancia, el uso de la fuerza.⁴⁴³ Esto no significa que el derecho se constituya solamente por normas sobre la sanción o normas secundarias, y que las normas ordinarias de conducta o normas primarias, dirigidas a los ciudadanos, desaparezcan de las normas jurídicas. No debe confundirse el criterio de identificación de los ordenamientos jurídicos con el criterio de identificación de las normas jurídicas en lo individual.

Es jurídico todo ordenamiento cuyo contenido sea la organización de la fuerza. Son jurídicas todas las normas pertenecientes a tal ordenamiento, de acuerdo con sus propios criterios de validez. También las normas comunes de conducta son normas jurídicas a condición de que pertenezcan a un ordenamiento jurídico. Ellas desarrollan la función de determinar las condiciones suficientes para el uso de la fuerza. Para Bobbio, igual que para Kelsen, las normas primarias son fragmentos

⁴⁴¹ Bobbio, Norberto, “El derecho como norma de conducta”, en *Teoría general del derecho*, Bogotá, Editorial Temis, 2005, pp. 3-19.

⁴⁴² Bobbio, Norberto, “De la norma jurídica al ordenamiento jurídico”, en *Teoría general del derecho*, *op. cit.*, p. 150.

⁴⁴³ Bobbio, Norberto, “La teoría pura como ideología del Derecho-fuerza”, en *Contribución a la teoría del derecho*, *op. cit.*, pp. 131-134.

de las normas secundarias sobre la sanción. Aquello que las vincula no es su carácter de poderío, sino , el hecho de ser normas relativas a normas, o normas sobre normas.

Kelsen considera que todo ordenamiento jurídico incluye algún tipo de regla última de reconocimiento, que otorga unidad al conjunto del ordenamiento, por lo que la norma fundamental no es una norma puesta, sino presupuesta; para Bobbio no existe una regla última de reconocimiento presupuesta o metapositiva, sino que, en su opinión, en todo ordenamiento existen normas positivas para la identificación de otras normas: las normas constitucionales o legislativas que establecen criterios de validez o pertenencia al ordenamiento. En otras palabras, la regla de reconocimiento es el conjunto de las normas sobre las fuentes, sobre la aplicación del derecho y sobre su interpretación. Los problemas de la integralidad y coherencia de los ordenamientos jurídicos son analizados como problemas lógicos. Sin embargo, para Bobbio, son problemas empíricos y de derecho positivo. Para Kelsen, todo ordenamiento es necesariamente completo y coherente, mientras que para Bobbio la gran parte de los ordenamientos son, de hecho, incompletos e incoherentes. En particular, es incompleto todo ordenamiento jurídico que incluya, como generalmente sucede, dos normas incompatibles, y que no incluya, además, una norma superior que resuelva el conflicto entre ellas. Análogamente, es incoherente todo ordenamiento jurídico que incluya diferentes criterios de solución de las antinomias, pero que no incluya criterios que permitan resolver los conflictos entre estos criterios. Para Kelsen los sistemas jurídicos son ordenamientos dinámicos, y en ellos no puede existir un solo criterio de existencia de las normas o de la validez formal. Una norma existe en el sistema solo si es producida por quien está obligado a ello de acuerdo con los procedimientos establecidos.

Norberto Bobbio distingue entre validez formal y validez material. Una norma es formalmente válida cuando ha sido producida por el sujeto competente de acuerdo con los procedimientos prescritos, y es materialmente válida cuando no está en conflicto con alguna otra norma. Una norma es válida plenamente a condición de que sea válida tanto bajo el perfil formal, como bajo el perfil material.

Los ordenamientos jurídicos, por lo tanto, son sistemas normativos, al mismo tiempo que dinámicos y estáticos. Son dinámicos en la medida en que la validez formal es una condición necesaria para la existencia de las normas. Son estáticos porque la validez material es una condición necesaria para la existencia de las normas. Para el filósofo italiano, es justamente el criterio material de validez el instrumento a través del que los juristas transforman el lenguaje de las fuentes. Las nuevas normas elaboradas por los juristas para colmar las lagunas son normas válidas, aunque formalmente inválidas en la medida en que ningún legislador las ha formulado. Y las normas expresas, que los juristas sustraen del sistema para resolver las antinomias, son normas materialmente inválidas, aunque formalmente válidas, ya que son formuladas por el legislador. Por lo tanto, el sistema jurídico no es el conjunto de las normas expresas, formalmente válidas y formuladas por el legislador. El sistema jurídico es el resultado de las operaciones de adición y sustracción llevadas a cabo por los juristas sobre el conjunto de las normas formalmente válidas. La teoría jurídica tradicional concibe al derecho como un conjunto de obligaciones y prohibiciones apoyadas por la amenaza de medidas coercitivas. Las razones históricas de este modo de pensar son comprensibles. La teoría general del derecho nace en el siglo XX en Alemania e Inglaterra, y su contexto histórico e institucional es el Estado liberal clásico. La función principal del Estado liberal es tutelar la paz social y garantizar desde fuera y sin interferencias el desarrollo económico y social. El derecho adecuado para este tipo de organización política es un derecho mínimo, ya que los ordenamientos jurídicos de los estados liberales son ordenamientos relativamente escuetos, que responden esencialmente a una función represiva de las conductas desviadas. A partir de la segunda mitad del siglo XX, Bobbio concibió la idea de que la teoría jurídica tradicional, todavía prisionera de sus vicios de origen, no era adecuada para el nuevo contexto institucional, caracterizado por el Estado de bienestar.

El Estado no solo lleva a cabo funciones de control social sobre los comportamientos desviados de la norma, sino también funciones de dirección social, e interviene activamente en la producción y en la

distribución de los recursos. En este contexto, el derecho lleva a cabo no solamente funciones represivas, sino también funciones promocionales.⁴⁴⁴ Junto a la sanción negativa, la pena o el resarcimiento del daño, aparece un nuevo instrumento de orientación de la conducta: la sanción positiva. Pertenecen a esta clase de sanciones los premios y los incentivos. Por lo tanto, Bobbio propone, por un lado, revisar la concepción predominante del derecho que lo concibe como conjunto de normas sostenidas por amenazas, y, por el otro, alargar las fronteras de la teoría jurídica tradicional, no solo estudiar los elementos estructurales del universo jurídico, sino también sus diversas funciones. Por lo que, para impulsar el análisis funcional del derecho, Norberto Bobbio considera que la teoría jurídica debe enriquecer sus métodos de investigación, sobre la base de los instrumentos que proporciona la sociología empírica.⁴⁴⁵

Realismo político, doctrina del Estado y teoría democrática

En la obra de Norberto Bobbio se encuentran referencias a múltiples dicotomías: democracia y dictadura, libertad e igualdad, paz y guerra, ética y política, derecho y derechos, liberalismo y socialismo, intelectuales y política de la cultura, norma jurídica y ordenamiento jurídico, política y poder. Y justamente a estas dicotomías podríamos agregar, también, los conceptos de teoría del Estado y doctrina del Estado. El concepto de Estado se encuentra inevitablemente a lo largo de su obra, de la misma forma en que aparece el término de realismo político. Ambos conceptos fueron clarificados a la luz de sus distinciones y clasificaciones teóricas referidas al problemático entrecruzamiento entre historicismo y positivismo jurídico. En la interpretación de Bobbio sobre la doctrina del Estado y el realismo político, aparecen las influencias de Nicolás Maquiavelo, Benedetto Croce y Hans Kelsen. Las disciplinas con las que ofrece una aportación específica para una

⁴⁴⁴ Bobbio, Norberto, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, op. cit., pp. 13-14.

⁴⁴⁵ Bobbio, Norberto, "Las lagunas ideológicas", en *Teoría general del derecho*, op. cit., pp. 226-228.

doctrina del Estado son la filosofía del derecho, la teoría general del derecho y, en el ámbito de los problemas tradicionalmente abordados por la doctrina del Estado, la ciencia de la política y la filosofía política. Considera que la tradicional teoría general del Estado no puede cubrir el amplio campo que abarca la teoría general de la política, ya que el terreno de la política es mucho más amplio que el del Estado.⁴⁴⁶ Este es un aspecto importante porque en los escritores políticos clásicos, desde la antigüedad clásica hasta la edad moderna, el Estado y la política han sido siempre dos conceptos de igual extensión. Así se observa desde la *Política* de Aristóteles hasta la *Política* de Heinrich von Treitschke. De acuerdo con Norberto Bobbio, la mayor parte de los autores que se ha ocupado de estudiar la política ha tenido en cuenta muy poco a la realidad que subyace bajo el Estado, y que precede al Estado, de aquello que hoy se denomina sociedad civil.⁴⁴⁷ Lo que ha cambiado completamente en el curso de la reflexión sobre el problema del Estado es, efectivamente, la relación entre Estado y sociedad civil. Bobbio recuerda que para el estudio del Estado las dos fuentes principales son, por un lado, la historia de las instituciones políticas y, por el otro, la historia de las doctrinas políticas. La historia de las instituciones se desarrolló después que la historia de las doctrinas, por lo que, de manera frecuente, los ordenamientos de un sistema político determinado han sido conocidos mediante la reconstrucción histórica o la idealización política, hecha por los escritores clásicos. De esta forma aparecen Hobbes con el Estado absoluto, Locke con la monarquía parlamentaria, Montesquieu con el Estado limitado, Rousseau con la democracia radical y Hegel con la monarquía constitucional.⁴⁴⁸

Norberto Bobbio considera que el concepto de Estado se impuso con la difusión de *El Príncipe* de Maquiavelo, que inicia con las siguientes palabras: “todos los estados, todas las dominaciones que ejercieron y ejercen imperio sobre los hombres, fueron y son repúblicas

⁴⁴⁶ Bobbio, Norberto, “Congedo”, en L. Bonanate ed., *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, Florencia, Passigli Editori, 1986, p. 251.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ Bobbio, Norberto, “Estado, poder y gobierno”, en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 68-78.

o principados”.⁴⁴⁹ Sin embargo, esto no quiere decir que la palabra haya sido introducida por Maquiavelo, sino que, durante los siglos XV y XVI se pasó del significado común del término *status* (de “situación”) al concepto de Estado, en el sentido moderno de la palabra. En este sentido, el concepto Estado sustituyó paulatinamente a los términos tradicionales con los se designaba a la máxima organización de un grupo de individuos sobre un territorio en virtud de un poder de mando. Resulta correcto hablar de Estado, según Bobbio, únicamente para las formaciones políticas que nacen de la crisis de la sociedad medieval, y no para los ordenamientos anteriores. El mayor argumento a favor de esta tesis es el inevitable proceso de concentración del poder para mandar sobre un determinado territorio, que ocurre a través del monopolio de algunas acciones que son esenciales para el mantenimiento del orden interno y externo. En primer lugar, a través de la producción del derecho mediante la ley, a diferencia de la costumbre que proviene de la voluntad del soberano. En segundo lugar, por medio del desarrollo de un aparato coactivo necesario para la aplicación del derecho y la creación de instituciones para el establecimiento de la imposición fiscal, que es necesaria para el ejercicio del poder. Asimismo, considera que el Estado es una formación histórica que se define mediante la presencia de dos elementos: un aparato administrativo que tiene la función de ocuparse de la prestación de los servicios públicos y el despliegue del monopolio legítimo de la fuerza. Lo que el Estado y la política tienen en común, sostiene el Bobbio, y que es la razón de su intercambiabilidad, es la referencia esencial al fenómeno del poder. Tradicionalmente, el Estado es definido como el portador de la *summa potestas* o poder supremo, y el análisis del Estado se resuelve casi totalmente en el estudio de las diferentes potestades que le competen al soberano. El ejercicio del poder conduce inevitablemente a una teoría realista del poder político, como una forma de poder diferente de cualquier otra, que se forma mediante la elaboración y desarrollo, por parte sobre todo de los juristas medievales, del concepto de soberanía o *summa potestas*.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ Nicolás, Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 37.

⁴⁵⁰ Bobbio, Norberto, “Las formas de poder y el poder político”, en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, op. cit., p. 107.

Una vez que Bobbio incursiona en el estudio de la historia de las instituciones y las doctrinas políticas, procede a desplazar su interés al estudio de las leyes que regulan las relaciones entre gobernantes y gobernados, es decir, al conjunto de las normas que constituyen el derecho público en cuanto a categoría doctrinal. Las primeras historias de las instituciones fueron historias del derecho, escritas por juristas que frecuentemente tuvieron experiencia directa en los asuntos de Estado. Actualmente, la historia de las instituciones no solo se ha emancipado de la historia de las doctrinas, sino que ha ampliado el estudio de los ordenamientos civiles mucho más allá de las formaciones jurídicas que las modelaron. De esta manera, Bobbio orienta sus investigaciones hacia el análisis del funcionamiento concreto durante un determinado periodo histórico. Por encima de la distinción entre los campos de estudio que han sido denominados, convencionalmente, filosofía política y ciencia de la política, el tema del Estado fue enriquecido con diversos puntos de vista, por ejemplo, a través de la obra *Doctrina general del Estado* (1910), escrita por Georg Jellinek (1851-1911). Con ella entró de lleno en las teorías del Estado destacando la distinción entre doctrina sociológica y doctrina jurídica del Estado.⁴⁵¹ Esta distinción se volvió necesaria luego de la tecnificación del derecho público y de la consideración del Estado como persona jurídica que había derivado de tal tecnificación. En este sentido, Georg Jellinek considera que la soberanía recae en el Estado y no en la nación. En su obra analiza el concepto Estado, así como su naturaleza, las doctrinas sobre su justificación, sus fines, su origen y desaparición, sus tipos históricos fundamentales (antiguo, oriental, helénico, romano, medieval y moderno), y la relación entre el Estado y el derecho. En el tercero de los libros que integran su *Doctrina general del Estado*, y que fue publicado ese mismo año con el título de *Teoría general del derecho político*, analiza las partes del derecho público, la situación jurídica de los elementos del Estado, las propiedades del poder del Estado, su constitución, sus instituciones, la representación y los órganos representativos, la función y la estructura del Estado, su forma (monarquía y república), sus uniones (aparentes y jurídicas) y,

⁴⁵¹ La teoría de Georg Jellinek está integrada por tres textos: *Teoría general del Estado* (1900), *Doctrina general del Estado* y *Teoría general del derecho político*: Cfr. Jellinek, Georg, *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Editorial Albatros, 1954.

finalmente, lo que denomina las garantías del derecho público. Jellinek estudia al Estado desde dos enfoques: el jurídico y el sociológico. En su teoría, el Estado se justifica por su finalidad, que es la razón de su existencia. De acuerdo con Bobbio, existe la necesidad de una distinción entre el punto de vista jurídico, para reservarlo a los juristas que, por lo demás, habían sido durante siglos los principales tratadistas sobre el Estado, y el punto de vista sociológico. La distinción de Jellinek ha sido reconocida como una aportación importante, y fue acreditada por Max Weber, quien sostuvo la necesidad de distinguir el punto de vista jurídico del punto de vista sociológico.

Norberto Bobbio destaca los tres principios clave del realismo político: 1) la lógica de la historia es la lucha por el poder; 2) los grandes conflictos no son neutralizables institucionalmente y 3) las ideologías frecuentemente se colocan al servicio de los intereses. Sostiene que la política es el dominio de la fuerza y de la mera utilidad, por lo que no tiene dificultad en reconocer que “sin realismo político no hay filosofía, ni ciencia del Estado, sino solamente ideología o utopía”.⁴⁵² En el léxico de la política el concepto de realismo político se refiere al modo de ser de las relaciones de poder, consideradas independientes de las preferencias o deseos de los actores y de las teorías. El realismo político introduce una invención del miedo en donde lo real es visto como algo amenazante para la sobrevivencia humana y para los esfuerzos de contrastar las amenazas internas y externas del Estado que se viven de manera cotidiana. Existen una concepción restringida y una concepción amplia del realismo político. La concepción restringida considera que el realismo político es “solamente un ingrediente de cualquier posición política porque representa su presupuesto informativo”.⁴⁵³ La concepción amplia se presenta cuando el realismo asume una posición política dotada de autonomía propia. Se trataría de una ideología de la anti-ideología que tiene una misión histórica, dado que las ideologías son siempre hijas de un determinado sujeto colectivo, como puede ser una clase social o una élite en el poder.

⁴⁵² Bobbio, Norberto, *Dal fascismo alla democrazia*, Milán, Baldini & Castoldi, 1997, pp. 283-307.

⁴⁵³ Sartori, Giovanni, *Democrazia e definizioni*, Bolonia, Il Mulino, 1957, p. 33.

Todo esto se encuentra representado por el hecho de que el realismo político aspira a ser una concepción que trasciende todas las épocas y periodos de la política, en la medida en que aparece desvinculada de concretos portadores históricos. El realismo político surge, de manera inevitable, cuando el pueblo se hace plenamente consciente del fracaso de los repetidos intentos por reformar la vida pública, por las desilusiones provocadas por las fallidas promesas de crear un “mundo mejor” o, simplemente, de expulsar a los “malvados”. Por lo tanto, “la historia, que es el cementerio de tales intentos de cambio, es también el lugar de nacimiento de la desilusión realista”.⁴⁵⁴

Otro estudioso italiano de la política que mantiene un diálogo intelectual en torno a la teoría de la democracia con Norberto Bobbio, es Giovanni Sartori, quien recuerda, en su obra *Teoría de la democracia* (1957), que el realismo no difunde el pesimismo ni engendra la decepción, ya que la desilusión procede de la ilusión.⁴⁵⁵ Por lo tanto, de acuerdo con este autor, es el idealismo, y no el realismo, el que produce la desilusión: “el realismo la impediría, si fuera efectivo a tiempo. Una primera consideración es que el realismo tiende a producir secuelas antidemocráticas cuando se trata de un realismo retardado: sigue a la desilusión fruto de políticas superidealistas, en lugar de precederlas y de contribuir a evitarlas”.⁴⁵⁶ Una coincidencia entre estos dos teóricos de la política es que el realismo forma parte de cualquier forma de sociedad política. De la misma manera, ambos autores también coinciden en que es en el ámbito de la cultura racionalista en donde se encuentra profundamente arraigada la hostilidad entre realistas y demócratas. El rechazo del realismo político en el mundo anglosajón es reciente y ha sido criticado por Sartori; por el contrario, en las viejas

⁴⁵⁴ Herz, John, *Political realism and political idealism*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, p. 27.

⁴⁵⁵ Giovanni Sartori ha dedicado distintas obras al análisis de la democracia, además de *Democrazia e definizioni* *Democracia y definiciones de 1957*; : sus dos volúmenes sobre la teoría democrática publicados bajo el título de *Teoría de la democracia 1. El debate contemporáneo*, y *Teoría de la democracia 2. Los problemas clásicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; *Democrazia: cosa é, que vio la luz en 1993*, *La democracia después del comunismo*, también de 1993, y *La democracia en 30 lecciones* publicado en 2008.

⁴⁵⁶ Sartori, Giovanni, “Realismo versus racionalismo”, en *Teoría de la democracia. 1 El debate contemporáneo*, México, Alianza universidad, 1989, pp. 74-77.

democracias racionalistas, es una característica distintiva desde hace mucho tiempo. Cuando una democracia se caracteriza por inclinaciones contra el realismo, inicia un círculo vicioso que muchas veces conduce a su crisis política y posterior caída.

Una democracia que carece de correctivos realistas internos se convierte cada vez más en una democracia irreal, en la que cada vez se separan más la retórica y las acciones, los ideales y la práctica. En tales circunstancias, resulta natural que el realismo político pueda vincularse a posiciones antidemocráticas, pero esto no es porque el realismo político esté en contra de la democracia, sino porque es el enemigo de lo irreal. El realismo no tiene como objeto a las ideologías, sino a los hechos del poder. El realismo se nutre del estudio del pasado, de la consideración del presente y de la conjetura racional del futuro. La experiencia sin la historia es ciega, mientras que la historia sin la experiencia puede resultar engañosa. En esta configuración, el realismo político es una forma de empirismo radical que deriva de los hechos reales que caracterizan a la política. De esta forma, el realismo se contrapone notoriamente a la utopía y a la ideología. Mientras que el utopista busca la perfección política en un mundo de abstracciones y el ideólogo transforma la realidad del poder con apariencias que engañan, el realista busca el verdadero rostro de la política bajo el mundo de las ideas y detrás de las máscaras a las que buscan legitimar. De esta forma, Norberto Bobbio, el realista político rechaza los sueños de las utopías y las manipulaciones que producen las ideologías. El realismo representa una práctica política que usa virtuosamente las simulaciones y el secreto de Estado, y a través de estas técnicas favorece el surgimiento de construcciones políticas más allá de las ilusiones.

La democracia combate al secreto de Estado, y por este motivo Norberto Bobbio enfatiza sus investigaciones sobre la dicotomía público-privado, en donde lo público es la esfera de competencia del poder político y lo privado, el ámbito de las relaciones humanas que es regulado por el derecho privado, el cual fue, durante siglos el derecho, por excelencia.⁴⁵⁷ El mismo Bobbio advierte que no debe

⁴⁵⁷ Bobbio, Norberto, "La gran dicotomía: público/privado", en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, op. cit., pp. 11-14.

confundirse la dicotomía público-privado con el binomio público-secreto. En este caso, público significa manifiesto, abierto al público, realizado frente a espectadores; privado se traduce en lo opuesto, que es lo que se dice o se hace en un círculo restringido de personas, es decir, lo que se hace en secreto. Conceptual e históricamente, sostiene Bobbio, el problema de la publicidad del poder es un problema diferente del que se refiere a la naturaleza del poder político en cuanto a poder público y, por lo tanto, distinto del poder de los individuos privados. El poder político es el poder público por excelencia, aun cuando no sea público, no actúe en público, se esconda del público y no esté controlado por el público. Conceptualmente “el problema de la publicidad del poder siempre sirvió para mostrar la diferencia entre las dos formas de gobierno: la república, caracterizada por el control público del poder y en la época moderna por la formación libre de una opinión pública, y el principado, cuyo método de gobierno contempla el recurso de los *arcana imperii*, es decir, del secreto de Estado, que en un moderno Estado de derecho solamente está previsto como remedio excepcional”.⁴⁵⁸ De esta forma, Norberto Bobbio sostiene que el principio de publicidad de las acciones de quien detenta un poder público, en el sentido de poder político, se contrapone a la teoría de los *arcana imperii*, que en la historia de las instituciones y de las doctrinas políticas dominó durante la época de los poderes absolutistas. Para el filósofo y politólogo italiano, esta teoría sostiene que el poder del príncipe es más eficiente y, por lo tanto, mucho más apegado a su objetivo: “cuanto más permanece escondido de la mirada indiscreta del vulgo, cuanto más es, al igual que el poder de Dios, invisible”.⁴⁵⁹ Esta doctrina se basa en dos argumentos principales. El primero es intrínseco a la naturaleza misma del poder supremo, al que se referían los clásicos como la *summa potestas*, cuyas acciones pueden tener mayor éxito cuanto más rápidas e imprevisibles sean, dado que el control público, inclusive de una asamblea de notables, frena las decisiones e impide la sorpresa. El segundo deriva “del desprecio por el vulgo, considerado como objeto

⁴⁵⁸ Bobbio, Norberto, “Público o secreto”, en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, op. cit., pp. 33-34.

⁴⁵⁹ Bobbio, Norberto, “Publicidad y poder invisible”, en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, op. cit., p. 35.

pasivo y como la bestia salvaje que debe ser domesticada, dominada por fuertes pasiones que le impiden formarse una opinión racional del bien común, egoísta y de vista corta, presa fácil de los demagogos que se sirven de él en su provecho”.⁴⁶⁰ Norberto Bobbio agrega que en algunos momentos la indivisibilidad y, por lo tanto, el control del poder se han encontrado asegurados, institucionalmente, por el lugar cerrado al público en el que se han tomado las decisiones políticas, los gabinetes secretos, y por la ausencia de publicidad de las mismas decisiones.

De esta manera, el poder invisible ejerce una permisibilidad reconocida en la simulación y en la disimulación como principios de la acción del Estado, a pesar de la ley moral que prohíbe mentir. El realismo político autoriza al soberano a no hacer saber anticipadamente qué decisiones tomará y a no hacerlas conocer después de que las tomó. El realismo lo autoriza a esconder las decisiones tomadas, a disimular o a presentarlas de diferente manera, es decir, a simular. Bobbio sostiene que allí donde el poder es invisible, el contrapoder está obligado también a hacerse invisible. En consecuencia, al secreto que rodea las oficinas de los regidores del Estado corresponden las conjuras de palacio que son tramadas en secreto en el mismo lugar donde se oculta el poder soberano. Al lado de los *arcana imperii*, sostiene Bobbio, están los *arcana seditionis*. Mientras que el principado, concebido en el sentido clásico de la palabra como monarquía de derecho divino, y las diversas formas de despotismo exigen la invisibilidad del poder y lo justifican de diferentes maneras, la república democrática, concebida en el sentido clásico de *res publica*, no solo en el sentido del poder de la mayoría, sino también en el sentido de expuesta al público, exige que el poder sea visible.

Norberto Bobbio recuerda que es en las repúblicas donde se ejerce el poder en forma de asamblea de ciudadanos. Lo mismo ocurre con la democracia directa, donde el proceso de decisiones es público, como sucedía en el ágora de los griegos.⁴⁶¹ Un tema sobre el que alerta Bobbio

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁶¹ “Allí donde la asamblea es la reunión de los representantes del pueblo y, por tanto, las decisiones podrían ser conocidas solamente por los representantes del pueblo, las reuniones de la asamblea deben ser abiertas al público de manera que cualquier ciudadano pueda tener acceso a ellas”: *Cfr. Ibidem*, p. 36.

es que inclusive en las más perfectas democracias existe un proceso de publicitación de lo privado, que se corresponde con un proceso inverso de privatización de lo público. Es la tensión entre el poder visible y el poder invisible. El poder invisible resiste el avance del poder visible, dado que es capaz de reinventar formas para ocultarse y para esconderse, es decir, para ver sin ser visto. El objetivo de muchos regidores del Estado es el de imitar la forma ideal del poder, la que se le atribuye a Dios, quien ve todo lo invisible. Los *arcana imperii* se trasladaron a la democracia mediante la transformación del secreto de Estado, que en la legislación del moderno Estado de derecho se concreta en castigar la publicación de información y documentos reservados. Diferentes formas de gobierno han usado el secreto o el *arcantum* como instrumento esencial del poder. De igual manera, en las democracias jamás ha decaído la práctica de ocultar información mediante la influencia que el poder público puede ejercer sobre los distintos entes que custodian la información.

En *El futuro de la democracia*, Norberto Bobbio analiza lo que denomina una promesa no mantenida de esta forma de régimen político, que identifica en la persistencia del poder invisible. Señala que el tema del poder invisible ha sido muy poco explorado, pero que su presencia continúa a través de la existencia de diversas organizaciones secretas típicas de nuestras sociedades, como las logias masónicas, los servicios secretos, los grupos terroristas o la delincuencia organizada; se refiere a un Estado visible que coexiste con un Estado invisible. Es la teoría del doble Estado.⁴⁶² Bobbio identifica una de las razones de la superioridad de la democracia con respecto a los estados absolutistas, que reivindicaban a los *arcana imperii* y defendían con argumentos históricos y políticos la necesidad de que las grandes decisiones de gobierno fueran tomadas en secreto y lejos de las miradas indiscretas del público; esta reflexión se sustenta en la convicción de que el gobierno democrático podría, finalmente, dar vida a la transparencia plena del poder, es decir, al “poder sin

⁴⁶² Bobbio, Norberto, “El poder invisible”, en *El futuro de la democracia*, *op. cit.*, pp. 22-24.

máscaras”.⁴⁶³ La política de los *arcana imperii* corre en paralelo a las teorías de la razón de Estado, según las cuales al Estado le está permitido lo que no le está permitido a los ciudadanos; así, el Estado está obligado a actuar en secreto para evitar ser descubierto.

El control público del poder es más necesario, afirma Bobbio, pues estamos en una época en la que los instrumentos técnicos de los que puede disponer quien detenta el poder para conocer con precisión todo lo que hacen los ciudadanos ha aumentado enormemente, de hecho, es prácticamente ilimitado: “el ideal del poderoso siempre ha sido ver cualquier gesto y escuchar cualquier palabra de sus gobernados, posiblemente sin ser visto ni escuchado: hoy este ideal está a la mano”.⁴⁶⁴ Ningún déspota de la antigüedad, ningún monarca absoluto de la edad moderna, “aunque estuviese rodeado de mil espías”, logró tener toda la información sobre sus súbditos; actualmente, el más democrático de los gobiernos si puede hacerlo, a través de los sistemas electrónicos y digitales de información. De esta forma, Norberto Bobbio confirma la vigencia de la vieja pregunta que recorre toda la historia del pensamiento político: ¿quién cuida a los cuidadores? Actualmente, la interrogante sería: ¿quién controla a los controladores? Bobbio advierte que si no es posible una respuesta adecuada a esta pregunta, la tendencia ya no será hacia el máximo control del poder por parte de los ciudadanos, sino hacia el máximo control de los ciudadanos por parte del poder.⁴⁶⁵

La expresión *arcana imperii* tiene su origen en Cornelio Tácito (55-120), quien narró en *Historias* (probablemente escrita entre los años 68-96) una situación que privaba en Roma a la muerte de Nerón y que se caracterizó por ser densa de eventos, guerras atroces, discordias y conspiraciones. Tácito pasa revista a una época ominosa y llena de infamia que va desde la llegada al poder de Galba hasta la muerte de Domiciano.

⁴⁶³ “Plantear el problema deriva que la obligación de la publicidad de los actos gubernamentales es importante no solo, como se dice, para permitir al ciudadano conocer las acciones de quien detenta el poder y en consecuencia de controlarlos, sino también porque la publicidad es en sí misma una forma de control, es un expediente que permite distinguir lo que es lícito de los que es ilícito”: Cfr. Bobbio, Norberto, “El poder invisible”, en *El futuro de la democracia*, op. cit., p. 23.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 24.

Los *arcana imperii* se encuentran en el núcleo más interno del poder. Elias Canetti (1905-1994), en su obra *Masa y poder* (1960), describe algunas técnicas de la razón de Estado:

El poderoso se sirve del propio secreto, lo conoce con exactitud y sabe apreciar muy bien su importancia en las diferentes circunstancias del ejercicio del poder. Él sabe qué cosa quiere obtener, y sabe también a cuál de sus colaboradores usar en la estrategia. Él tiene muchos secretos porque quiere mucho, y los combina en un sistema dentro del cual los secretos se preservan unos con otros: un secreto es confiado a este, otro secreto a aquel, y actúa en modo tal que cada depositario de los secretos no pueda vincularse con otros. Cualquiera que sepa algo es controlado por otro que ignora cuál es en realidad el secreto del vigilado.⁴⁶⁶

De aquí Bobbio deriva la consecuencia de que solo el poderoso tiene la llave del complejo de secretos, y se siente en peligro cuando debe hacer partícipes a otros. El poder en su forma más auténtica ha sido siempre concebido como un poder invisible.⁴⁶⁷ Hobbes considera que la monarquía es superior a la democracia justamente por una mayor garantía de seguridad: “las deliberaciones de las grandes asambleas sufren del inconveniente de que las decisiones públicas, cuyo secreto es de gran importancia, son conocidas por los enemigos antes de ser traducidas en la práctica”.⁴⁶⁸ El poder invisible, sostiene, se convierte en un pretexto, en una amenaza intolerable que debe ser combatida con todos los medios posibles por el régimen democrático. Donde hay un tirano, hay un complot: “cómo sería feliz el tirano si el poder tenebroso que lo amenaza no se escondiera en cualquier rincón del palacio, incluso dentro de la sala del trono, detrás de sus espaldas”.⁴⁶⁹ Son consustanciales a la acción política, tanto para el poder dominante como para el contrapoder, dos técnicas específicas que se complementan:

⁴⁶⁶ Canetti, Elias, *Masa y poder*, Madrid, Muchnik Editores, 1981, p. 353.

⁴⁶⁷ Bobbio, Norberto, “Il segreto é l'essenza del potere”, en *Teoria generale della politica*, Turín, Einaudi, 1999, pp. 352-358.

⁴⁶⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república*, eclesiástica y civil, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁶⁹ Bobbio, Norberto, “Autocracia y ‘Arcana Imperii’”, en *El futuro de la democracia*, *op. cit.*, p. 72.

“sustraerse a la vista del público en el momento en el cual se toman deliberaciones de interés político y ponerse la máscara cuando se está obligado a presentarse en público”.⁴⁷⁰ En los estados autocráticos, el lugar de las decisiones últimas es el gabinete secreto, la cámara secreta y el consejo secreto. En sentido real “el ponerse la máscara transforma a la gente en un actor, y a la acción política en una representación”.⁴⁷¹ Nace aquí, según Norberto Bobbio, una de las enfermedades contemporáneas de la democracia: la política espectáculo.

El realismo se encuentra atrapado en la ambigüedad que genera la tensión entre teoría y praxis, lo que equivale a decir entre ciencia de la política y arte de lo político. Bobbio sostiene que, para los realistas, la política es una lucha que tiene como fin el poder y como medio la fuerza. El realismo, a diferencia de muchas filosofías, no define exactamente qué se debe entender con los conceptos de lucha, poder y fuerza. Sin embargo, asume estos conceptos como ejes de su acción. El realismo se dirige hacia la reacción emotiva de las personas para ofrecer motivos de seguridad. Su mensaje es que la realidad de la política no es normal, sino excepcional. Es el lugar del sentido común en el cual las motivaciones naturales, los intereses y las prácticas de las personas se condensan en agregados inestables y peligrosos. Dado que la normalidad del sentido común no está preparada para enfrentar la excepción ni los hechos inesperados, el realismo político quiere educar para el miedo, disciplinarlo, al tiempo que neutraliza sus componentes auto-destructivos y valoriza sus componentes defensivos. El objetivo de las personas ha sido siempre su autoconservación. Pero el realismo político no se limita a describir y explicar, quiere también prever y prescribir, y esto se vincula con una concepción de la política no como ciencia, sino como arte. En el ámbito de la praxis política, el realismo ofrece diferentes preceptos sobre el arte de conquistar y conservar el poder. Estos preceptos, en la mejor tradición a que se ha hecho referencia a propósito de la obra de Maquiavelo (espejo de los príncipes), se dirigen sobre todo a los detentadores del poder y a los regidores del Estado.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁷¹ Bobbio, Norberto, “Il segreto é l’essenza del potere”, en *Teoria generale della politica*, *op. cit.*, p. 357.

El saber práctico se pone a disposición del palacio, que es el lugar de la toma de decisiones, y no de la plaza, que es esencialmente el lugar de la sociedad civil. El conocimiento de la regularidad histórica y de las constantes antropológicas, es decir, del comportamiento calculador y predecible de las personas, son condiciones que debe saber todo gobierno eficaz. De esta forma, el realismo concibe a la política como el “arte de explotar los mecanismos para dominar a las personas”⁴⁷² y como ingeniería de los incentivos. En consecuencia, el realismo se presenta como un saber orientado a la acción estratégica y al arte de gobierno. A diferencia de las concepciones filosóficas o ideológicas de la política, que parten de la teoría para imponer modelos a la praxis, el realismo es fundamentalmente una práctica de la que se deriva una doctrina que interpreta situaciones, elabora preceptos y máximas para la acción, y formula previsiones sobre la base de la experiencia. Existe un realismo puro y un realismo práctico. El medio privilegiado del realismo puro es la reflexión, sobre las situaciones, mientras que el realismo práctico se expresa a través del precepto, que proyecta seguridad al definir estrategias defensivas y ofensivas. El realista puro se excluye del palacio, mientras que el realista práctico habita en él. En consecuencia, el realismo no puede escapar de la ambigüedad que existe entre ciencia de la política y arte de lo político. El realismo es una actitud que deriva de la experiencia y de la praxis política. Es una concepción de la política que no tienen los filósofos, quienes piensan en la política, sino los políticos, quienes concretamente la hacen o la han hecho.

La posesión y el ejercicio del poder son la primera escuela del realismo político, porque desarrollan una actividad concreta de educación práctica sobre el uso de la fuerza, el arte de la persuasión, las técnicas de la simulación y la disponibilidad al compromiso. El realista se encuentra en lucha contra la realidad, dado que la realidad se caracteriza por la hostilidad del ambiente en el cual el actor se mueve, y por la desconfianza que le merecen quienes lo acompañan en la tarea de gobernar y en la acción política. El realista teme a sus

⁴⁷² “El realismo tiene como objeto no las ideologías, sino los hechos de poder”: Cfr. Portinaro, Pier Paolo, *Il realismo político*, Bari, Laterza, 1999, p. 17.

enemigos y desconfía de sus amigos. El político se mueve en situaciones de máxima incertidumbre pero los imperativos de la acción postulan como condición una cierta confianza y un cierto optimismo. Al realista puro lo caracteriza el pesimismo de la inteligencia, mientras que al realista práctico lo identifica el optimismo de la acción. Sin embargo, el actor político no puede permitirse que el pesimismo de la inteligencia sofóque al optimismo de la acción. En el campo del realismo político se inscribe, por lo tanto, un saber al servicio de la autoconservación y de la autoafirmación, de la sobrevivencia y de la hegemonía. Norberto Bobbio menciona que la realidad es resistencia. Pero esta realidad que hace resistencia no es simplemente necesidad objetiva, sino que se presenta como voluntad contrastante, y para vencerla es necesario el poder que sea voluntad organizada y voluntad armada. El poder, en su acepción más generalizada, es potencia, y es el recurso fundamental al cual se debe recurrir para contener y sujetar la voluntad de los otros, que es una voluntad hostil. Los vínculos recíprocos entre poder y hostilidad representan el fundamento sobre el que se apoya la entera construcción del realismo político.

El núcleo teórico del realismo político puede ser identificado en los siguientes puntos fundamentales: a) la realidad política es conflicto; b) el conflicto se gobierna con la fuerza; c) el conflicto produce orden y forma; d) el poder se mantiene a través de la instauración de jerarquía y de mandos concretos. A partir del presupuesto de la naturaleza íntimamente conflictual y antagonista de la política, el realismo se contrapone al pacifismo, es decir, a aquella ideología que postula no solo la deseabilidad, sino también la posibilidad de eliminar de la realidad cotidiana aquella forma extrema de conflicto político que es la guerra. Lo opuesto al realismo no solo es el idealismo, sino también la anarquía, en cuanto representa una doctrina que niega la hostilidad natural y su superación a través del momento artificial del poder, y que afirma que es el poder el que produce la hostilidad.⁴⁷³ Para el realismo político

⁴⁷³ Pier Paolo Portinaro, "Premessa" a Demandt, *Processare il nemico*, Turín, Einaudi, 1996, pp. xii-xiii; También se recomienda del mismo autor: "Potere e conflitto", en *Il realismo politico, op. cit.*, pp. 26-29 y "Realismo politico e dottrina dello Stato", en Rossi, Pietro, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Bari, Laterza, 2005, pp. 109-150.

es necesaria una conexión entre pacificación interna y externalización del conflicto. El universo político, como bien dice Norberto Bobbio, no es estrictamente un universo, sino un multiverso, y la guerra es una realidad constante e inevitable en él. Para esta concepción del realismo político, el sentido y los fines de la política no están orientados a la convivencia de los individuos, sino a la sobrevivencia del grupo, la cual presupone la derrota de los grupos rivales, la apropiación de los recursos necesarios y la organización del grupo de acuerdo con una estructura jerárquica.

El realismo político representa un paradigma epistemológico al que se adhiere una concepción de la política como lucha por el poder y una concepción del Estado como puro fenómeno de fuerza o como instrumento de imposición de un orden. El realismo también representa una orientación, una sensibilidad y un instinto al servicio de la autoconservación de aquel sujeto colectivo que es el Estado, que es representado como una suerte de tecnología del poder que actúa sobre las motivaciones de la acción humana. Un arte de gobierno que se apoya en un conjunto más o menos sistemático de máximas que exigen prudencia y que busca mantener la ventaja dentro de un precario equilibrio. Todo esto en una situación caracterizada por desigualdades, actores hostiles y recursos escasos. Al realismo se le atribuye una concepción conflictual de la política, una concepción estratégica de la política y una concepción técnica del Estado. En primer lugar, la concepción conflictual de la política surge en contraposición a una concepción armoniosa de la sociedad, en el sentido de que el conflicto es siempre constitutivo del espacio político y que ningún orden institucional logra contenerlo ni superarlo de una vez y para siempre. En segundo lugar, la concepción estratégica de la política que aparece en oposición a una concepción comunicativa, en el sentido de que los valores sustantivos, como la justicia o el bien común, no son el fin de la acción política, sino, específicamente, el éxito. En tercer lugar, la concepción técnica del Estado, que se presenta como antagónica a una concepción ética en el sentido de que el Estado es entendido como un conjunto de relaciones de fuerza sobre las cuales tienen poca incidencia las formas jurídicas, las ideologías de la justicia y los valores

democráticos. En conclusión, el realismo político, entendido como recurso estratégico de los regidores del Estado, se presenta primariamente como un arte político, es decir, como un conjunto de técnicas para el control de los comportamientos sociales orientado a conciliar el orden, el conflicto y la seguridad colectiva. Contrariamente, el realismo político no se presenta como una virtud política, en el sentido de primacía de los valores típicos de la modernidad: libertad, equidad, justicia, tolerancia, inclusión, transparencia y rendición de cuentas.

El modelo bobbiano de la política

Es posible referirse a un modelo bobbiano de la política que marca una constante en temas, problemas, métodos de estudio y campos del saber en la historia de las instituciones y de las doctrinas políticas. Explorador de los problemas, contradicciones y tensiones de la democracia realmente existente, el filósofo de la política representa un punto de referencia obligado para entender la naturaleza de la democracia en cuanto forma de gobierno y sistema de valores. Su preocupación por esta forma de gobierno abarca desde sus primeros escritos de carácter teórico sobre las instituciones democráticas (1945) hasta sus escritos plenamente inscritos en la filosofía moral previos a su deceso (2004).⁴⁷⁴

A propósito de la doctrina democrática, Norberto Bobbio analizó su funcionamiento institucional y los valores que identifican a esa forma de gobierno. Analiza a la democracia en distintos ámbitos, que van desde la historia de las doctrinas democráticas hasta el modo en que operan las instituciones y el desarrollo del marco normativo del Estado de derecho. Durante el último periodo de su vida, su reflexión se concentró en los desafíos planteados a la democracia por la crisis del comunismo histórico.⁴⁷⁵ De esta manera, la perspectiva bobbiana propone una combinación entre el espacio de los valores y el ámbito empírico de las instituciones democráticas, ya que, como él mismo

⁴⁷⁴ Entre estos últimos destacan: *De senectute*, Madrid, Taurus, 1997; *Autobiografía*, Bari, Laterza, 1997; *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Roma, Donzelli, 1996; *Elementi di politica*, Turín, Einaudi, 1998; y *Teoria generale della politica*, Turín, Einaudi, 1999.

⁴⁷⁵ Bobbio, Norberto, *L'utopia capovolta*, Turín, La Stampa, 1990.

señala, “con el término democracia entendemos tantas cosas distintas pero, sobre todo, dos: en primer lugar, un complejo de instituciones o de técnicas de gobierno y, en segundo lugar, los valores que inspiran y a los cuales tiende la democracia”.

A través del ejercicio de la razón crítica, Bobbio identifica el impulso que los valores dan a la democracia en cuanto a sistema institucional que produce decisiones vinculantes para el conjunto de la sociedad. En este sentido, los valores son considerados como un complemento imprescindible de las reglas del juego que en el plano empírico caracterizan a la democracia.⁴⁷⁶

Como ya se ha mencionado, Norberto Bobbio, inspirado sobre todo en el gran jurista Hans Kelsen, sostiene que una de las características principales de la democracia radica, justamente, en las reglas que permiten la libre y pacífica convivencia entre los integrantes de una sociedad. La segunda mitad del siglo XX es de particular interés en la formación político-cultural de Norberto Bobbio ya que marca la madurez de su pensamiento. Son los años en que Bobbio consolida su celebridad sobre todo porque afianza tres importantes aspectos de su reflexión intelectual: en primer lugar, su teoría de la norma jurídica, en segundo lugar, sus estudios sobre la ciencia política⁴⁷⁷ y en tercer lugar, el desarrollo –en polémica con importantes intelectuales tanto de izquierda como de derecha– de su concepción sobre la teoría del pluralismo democrático. Todos estos aspectos redundarán en el planteamiento que, algunos años más adelante, Bobbio habría de proponer acerca de una *Teoría general de la política*.⁴⁷⁸

El modelo bobbiano consiste en un uso de los clásicos, donde no existe una disputa entre antiguos y modernos. Bobbio se refiere a las teorías-modelo, desde Aristóteles y Platón, hasta Hobbes, Locke, Kant, Hegel y Max Weber, a quien considera el último de los clásicos.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 104.

⁴⁷⁷ A partir de 1962 Bobbio ocupa la cátedra de ciencia política en la Universidad de Turín. Su reflexión más sistemática sobre el campo de estudio y el método de dicha disciplina inicia con el análisis de la teoría de las elites y de la clase política: *Cfr.* Bobbio, Norberto, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969.

⁴⁷⁸ Bobbio, Norberto, *Teoria generale della politica*, *op. cit.*; y *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, Florencia, Passigli Editori, 1986.

Dice Bobbio, en sus reflexiones autobiográficas al retirarse de la Universidad de Turín: “no me he tomado mucho en serio sobre todo porque siempre he tenido presente, como ya he mencionado otras veces, la *lección de los clásicos*.⁴⁷⁹ El enfrentarme con los clásicos me ha servido para no montarme sobre el pedestal, a no caer en el vicio, que veo muy difundido entre las personas de mi edad, de la vanidad”. Los trazos fundamentales del *modelo bobbiano de la política* que sustentan su teoría general de la política se articulan en torno a tres ejes fundamentales: a) los clásicos del pensamiento político, b) los temas recurrentes de la política, del derecho y de la filosofía, y c) los problemas del presente. Entre los temas recurrentes que apasionan al filósofo de la política destacan la relación entre sociedad y Estado, el problema de las formas de gobierno, el problema de las transformaciones políticas y el paso de una forma de gobierno a otra. Por su parte, entre los problemas del presente se focalizan de manera destacada la democracia, sus desafíos, sus fundamentos, sus técnicas, sus reglas y sus valores, así como la problemática de los derechos humanos, la paz y la guerra, y sobre todo, la crisis de las ideologías. El conjunto de estas reflexiones temáticas y problemáticas de la política hacen de Norberto Bobbio un *filósofo de la democracia*.⁴⁸⁰

Otras problemáticas que plantea el modelo bobbiano se refieren a 1) una marcada desconfianza hacia cualquier política ideológica que divida al universo político en partes que se excluyan mutuamente, 2) una defensa del gobierno de las leyes en relación con el gobierno de los hombres, 3) un elogio de la educación civil y 4) una defensa de la política laica contra los dogmatismos de todo tipo.⁴⁸¹ En este contexto Bobbio inicia una discusión sobre el concepto gramsciano de sociedad civil en los *Cuadernos de la cárcel*, que causará una fuerte polémica con otros intelectuales como Jacques Texier, Nicola Badaloni, Valentino

⁴⁷⁹ Bobbio, Norberto, “Congedo”, en L. Bonanate ed., *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, op. cit., pp. 244-245.

⁴⁸⁰ En materia política Norberto Bobbio define tres ideales básicos: 1) la democracia, 2) los derechos humanos, y 3) los problemas de la paz: Cfr. *Letá dei diritti*, Turín, Einaudi, 1990, p. vii.

⁴⁸¹ Bobbio, Norberto, “Autobiografia intellettuale”, en *Bibliografia degli scritti*, Roma, Laterza, 1995, p. xi.

Gerratana, Alessandro Pizzorno en el seminario internacional de estudios gramscianos que se celebró en Cerdeña.⁴⁸² La teoría política, la filosofía política y la teoría jurídica contemporáneas consideran a Norberto Bobbio como uno de sus representantes más importantes. Sus reflexiones intelectuales, su trayectoria académica y la coherencia de sus convicciones democráticas hacen de él un intérprete de las reglas del juego político en la democracia y *un promotor de la crítica y de la duda sistemática*. Por lo anterior, es que el maestro es conocido como le gustaba definirse: *el pensador de la duda y del diálogo*. Un teórico de la política que supo enfrentar las intolerancias que, en diversos momentos aquejaron a la democracia como el fascismo y sus leyes raciales o el terrorismo del grupo armado Brigadas Rojas. El final de los años sesenta y principios de los setenta es importante en su formación político-cultural porque marca la madurez en el pensamiento político del filósofo italiano. Durante estos años sus preocupaciones de índole académica se dirigen también a la esfera de la cultura y la política. Es un periodo en donde Bobbio consolida su celebridad en tres aspectos clave de su reflexión: su teoría de la norma jurídica, la profundización sistemática sobre los nexos entre filosofía política y ciencia política,⁴⁸³ y el desarrollo de su concepción sobre la sociedad civil.

Todos estos aspectos confluyen en el planteamiento que, más tarde, Norberto Bobbio propuso al pensamiento politológico en relación con una teoría de la democracia. Es justo en este periodo cuando coloca un importante tema en la agenda política de la izquierda, referido al problema de la superación de las diferencias político-organizativas entre socialistas y comunistas. Bobbio abrió el debate al interrogar a los comunistas de su país acerca de la oportunidad de proceder a la formación de un solo partido de la izquierda que intentara ir más allá

⁴⁸² Las tesis de Bobbio presentadas en la ponencia "La società civile in Gramsci" fueron publicadas como parte de las resoluciones del congreso celebrado en Cagliari del 13 al 27 de abril de 1967 en *Atti del convegno internazionale di studi gramsciani*, Riuniti, Roma, 1969, vol. I, pp. 75-100. Más recientemente el conjunto de reflexiones de Norberto Bobbio sobre los diversos aspectos de la teoría gramsciana han sido publicadas en: *Saggi su Gramsci*, op. cit.

⁴⁸³ A partir de 1962 Bobbio ocupa la cátedra de ciencia política en la Universidad de Turín. Como veremos más adelante su reflexión más sistemática sobre el campo de estudio y el método de dicha disciplina inicia con el análisis de la teoría de las elites y de la clase política: Cfr. Bobbio, Norberto, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969.

del experimento comunista,⁴⁸⁴ lo que fue un problema de carácter teórico y político referido a la posibilidad de identificar el núcleo duro de los valores y principios que caracterizan a esta concepción de la política. Bobbio planteó analizar la posibilidad de una tercera vía entre el capitalismo liberal y el socialismo igualitarista. De este modo formuló un problema político de gran relevancia: ¿cuál es el futuro de la democracia realmente existente? La crisis de los regímenes comunistas habría de mostrar, dos décadas más tarde, el final de una gran utopía política, frente a la que Bobbio plantea el dilema entre las aspiraciones a la igualdad y a la libertad que el socialismo no pudo resolver y que se han convertido en desafíos para las democracias del siglo XXI.⁴⁸⁵ Al respecto, Bobbio dice:

¿Serán capaces las democracias que gobiernan a los países más ricos del mundo de resolver los problemas que el comunismo no logró resolver? Este es el problema. El comunismo histórico falló, no lo discuto. Pero los problemas continúan, justamente esos mismos problemas, y quizá ahora y en el próximo futuro a escala mundial, que la utopía comunista había considerado que podían resolverse.

Y agrega: “la democracia ha ganado el desafío al comunismo histórico, admitámoslo. Pero ¿con cuáles medios y con cuáles ideales se dispone a enfrentar los mismos problemas a partir de los que nació el desafío comunista?”⁴⁸⁶

Otra discusión promovida por Bobbio se refirió a las relaciones que se establecen entre la filosofía política y la ciencia de la política. Debemos recordar la revolución comportamentista que experimentó la ciencia política como disciplina después de la Segunda Guerra Mundial, al pasar de un corte clásico en los estudios politológicos que acentuaban el aspecto jurídico-institucional a un enfoque más empírico. La disciplina se desplazó, para decirlo de otro modo, de tener su cuna en Europa a tener su residencia permanente en la tradición

⁴⁸⁴ Pasquino, Gianfranco, “Bobbio filosofo dell’Italia civile”, en *La Rivista dei Libri*, núm. 3, marzo 1994, pp. 4-6.

⁴⁸⁵ Bobbio, Norberto, *L’utopia capovolta*, Turín, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 130.

anglosajona y más concretamente en los Estados Unidos. Serán las relaciones entre filosofía política y ciencia de la política el tema de los trabajos del primer simposio de filosofía que se realizó en la ciudad de Bari, y a partir del cual Bobbio publicó dos trabajos.⁴⁸⁷ En ellos sostiene la distinción entre estas disciplinas que abordan desde dos perspectivas diferentes el problema de la política: “por filosofía política se entiende la teoría de la óptima república y tiene una función esencialmente prescriptiva, es decir, la política como deber ser; mientras que la ciencia de la política tiene una función esencialmente descriptiva y explicativa”.⁴⁸⁸

El modelo bobbiano de la política presenta una galería de personajes célebres por sus aportaciones teóricas en la disciplina politológica. Al desarrollo de este nuevo perfil de estudios contribuyó la creación de varias facultades de ciencia política en Italia. En 1972 Bobbio asumió la cátedra de filosofía política en Turín. Esta situación contribuyó a modificar los intereses y la orientación de los estudios de Bobbio, que abandonó en ese año la facultad de jurisprudencia y la enseñanza de la filosofía del derecho para dedicarse de lleno a sus nuevos estudios sobre la política, donde destacan sus escritos referidos a los padres de la teoría de las elites y de la clase política: Wilfredo Pareto y Gaetano Mosca, respectivamente. En muchas partes, Bobbio ha sostenido que ambos estudiosos tuvieron una influencia determinante para el desarrollo de la ciencia política, ya que se vieron vinculados por “la tendencia a impulsar los estudios políticos sobre el camino de la investigación, no inducida a partir de principios, sino más bien fundada sobre la base de la observación histórica”.⁴⁸⁹ Esos años se caracterizan por una amplia discusión a propósito de la denominada cultura del fascismo, frente a la cual Bobbio disiente, y afirma que este régimen

⁴⁸⁷ Producto de estas discusiones fue la publicación, en 1971, de un par de trabajos de Norberto Bobbio sobre estas temáticas: Cfr. “Dei possibili rapporti tra filosofia e scienza politica”, en *Tradizione e novità della filosofia della politica. Quaderni degli annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari*, núm. 1, Bari, Laterza, 1971, pp. 23-37; así como “Considerazioni sulla filosofia politica”, en *Rivista Italiana di Scienza Politica*, año 1, núm. 2, agosto de 1971.

⁴⁸⁸ Bobbio, Norberto, “Dei possibili rapporti tra filosofia e scienza politica”, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁸⁹ Bobbio, Norberto, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, *op. cit.*, p. 6.

político careció de una verdadera y propia cultura.⁴⁹⁰ Otra discusión intelectual fue a propósito de la denominada democracia socialista. Esta reflexión forma parte de la renovación que se llevó a cabo en la izquierda italiana. El debate marca un prolífico acercamiento sobre la inexistencia de una teoría marxista del Estado, y sobre las posibles relaciones entre el socialismo y la democracia.⁴⁹¹

Tales reflexiones dan cuenta del debate abierto por Norberto Bobbio y que involucró al conjunto de la izquierda europea. Una síntesis de las posiciones del filósofo italiano se encuentra en su obra *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*.⁴⁹² Esta discusión se remonta al proceso de renovación de la izquierda, conocido con el nombre de eurocomunismo, que se desarrolló a finales de los años setenta. En las páginas de las revistas teóricas de los dos principales partidos de la izquierda italiana, *Mondoperaio* y *Rinascita*, pertenecientes al partido socialista y comunista respectivamente, se discutió ampliamente esta problemática. En tales discusiones intervinieron representantes de la izquierda socialdemócrata, socialista y comunista, así como algunos de los exponentes del proceso renovador de la izquierda, frente a los cuales Bobbio formulaba la pregunta: “¿cuál socialismo?”⁴⁹³ Durante este periodo ocurrió un hecho insólito para la izquierda europea: el Partido Comunista de Italia, uno de los partidos más fuertes y organizados de Europa, reconocía explícita y plenamente el valor universal de la democracia, en contraste con la instrumentalidad de que había sido objeto por parte de algunas concepciones de la izquierda, dentro y fuera de los partidos comunistas en otras partes del mundo.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Bobbio, Norberto, “Cultura e fascismo”, en *Fascismo e società italiana*, Turín, Einaudi, 1973, pp. 209-246. Una réplica sobre este tema en defensa de sus tesis sobre la inexistencia de una cultura fascista: “Se sia esistita una cultura fascista”, en *Alternative*, año I, núm. 6, diciembre 1975, pp. 57-64.

⁴⁹¹ Los textos de esta reflexión que se prolonga por un largo periodo de tiempo son abundantes. Aquí se destaca: Bosetti, Giancarlo, et. al., *Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi*, Trento, L'Unità, 1989; y Veltroni, Walter, et. al., *Progetto per la sinistra del duemila*, Roma, Donzelli, 2000.

⁴⁹² Bobbio, Norberto, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994.

⁴⁹³ Bobbio, Norberto, *Quale socialismo?*, Turín, Einaudi, 1976.

⁴⁹⁴ En las elecciones de 1971, el PCI había conquistado, por primera vez, 34% del voto del electorado italiano.

Se reconocía así que la democracia y la izquierda no habían seguido un camino confluyente, sino excluyente. Es la distinción analítica entre democracia formal y democracia sustancial; democracia directa y democracia representativa; democracia política y democracia económica, social y cultural. El ininterrumpido debate que Bobbio estableció con los comunistas adquirió un nuevo impulso al calor de las secuelas que generaron el movimiento estudiantil de 1968 y el desarrollo de un nuevo enfoque teórico muy cercano a las tesis de un marxismo heterodoxo, que había encontrado un campo fértil en Europa a partir de la discusión que la escuela de Frankfurt había promovido en la dirección de una crítica radical de la sociedad industrial de masas, de una nueva lectura de las tesis gramscianas y, finalmente, la influencia del austromarxismo.⁴⁹⁵ El debate teórico con las formas renovadas de marxismo se desarrolló sobre la base de una pregunta fundamental que Bobbio expuso del siguiente modo: “¿qué aportación puede darnos aún el marxismo teórico en el difícil pero irreversible proceso de democratización de nuestro país?”⁴⁹⁶ En efecto, un problema central y recurrente en la reflexión política de Bobbio consiste en el tema de la compatibilidad y complementariedad entre la búsqueda de la igualdad y la conservación de la libertad. La pregunta central que formuló respecto a la temática relativa a las modalidades con las que era posible conjugar a la democracia con el socialismo era: “si no existe una teoría marxista del Estado, ¿de qué manera podrá ser regulado el poder socialista?”⁴⁹⁷ La preocupación era cómo poder conciliar los principios del constitucionalismo liberal-democrático con las aspiraciones igualitarias del socialismo. Al respecto, Bobbio evidencia las carencias fundamentales de un tipo de teoría política –como aquella de Marx y, más en general, de los comunistas– que no se había confrontado realmente con el problema del Estado, la política y la democracia.

⁴⁹⁵ Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI editores, 1979.

⁴⁹⁶ Bobbio, Norberto, “¿Existe una doctrina marxista del Estado?”, en *El marxismo y el Estado*, Barcelona, Avance, 1976, p. 31.

⁴⁹⁷ Bobbio, Norberto, “Marx y el problema del Estado”, en *Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 133.

Al modelo bobbiano de la política se agrega su compromiso político y civil. Norberto Bobbio fue un teórico de la política que trató de explicar los orígenes y las razones de un movimiento social y político que tuvo amplias repercusiones y que se caracterizó principalmente por el aumento de las exigencias de amplios sectores de la población, sobre todo por cuanto se refiere a realizar profundas reformas políticas y culturales en un sentido democrático. El movimiento de 1968 representó para él una disyuntiva, aunque buscaba siempre comprender las razones de las protestas. El desarrollo del movimiento estudiantil significó una transformación del compromiso que muchos intelectuales tenían en relación con la política. A pesar de que el movimiento se mantuvo limitado por los márgenes universitarios y de los múltiples esfuerzos por conseguir un debate, no había sido posible abrir un coloquio intergeneracional: “el balance para nuestra generación fue desastroso, porque perseguíamos los ideales de la justicia y la libertad, pero logramos muy poca justicia y corrimos el riesgo de perder también la libertad”.⁴⁹⁸ En este sentido habla de las culpas de los padres: “toda generación se rebela contra sus padres. Pero esta vez los rebeldes eran nuestros hijos”.⁴⁹⁹ Es en este contexto que Bobbio y toda su generación, la denominada Italia civil, se relacionaron con la protesta estudiantil que inició en las aulas y se extendió paulatinamente, exigiendo nuevas libertades.⁵⁰⁰ El movimiento tuvo características particulares, dado que logró incorporar a otros actores de la sociedad civil, principalmente a sectores de la clase trabajadora. Tomó por sorpresa a los actores políticos, incluido el Partido Comunista, que originalmente caracterizó al movimiento como parte de una “estrategia de tensión”.⁵⁰¹ Los participantes del movimiento aceptaron los nuevos espacios democráticos que se habían abierto en la política italiana. En la universidad se dieron importantes reformas orientadas a agilizar y dar mayor acceso de educación profesional a importantes grupos de la sociedad. Este

⁴⁹⁸ Norberto, Bobbio, “Autobiografía intelectual” en *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 1994, p. 20.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ Baca Olamendi, Laura, *Bobbio. Los intelectuales y el poder*, México, Océano, 2000.

⁵⁰¹ Nello, Ajello, *Il lungo addio. Intellettuali e pci dal 1958 al 1991*, Bari, Laterza, 1997, p. 69.

es uno de los logros concretos del movimiento de 1968 en Italia. Sus características y sus dimensiones teóricas y políticas fueron amplias. El movimiento no solo propugnaba la realización concreta de la democracia directa, sino que además expresaba un disenso radical en contra de la manera en que se enseñaba en las universidades. En un principio el movimiento dirigió su protesta hacia los profesores considerados como representantes de la vieja estructura universitaria; en muchos aspectos, una estructura vertical, casi feudal, que permitía fuertes controles sobre la vida académica en su conjunto.

Norberto Bobbio es un teórico de la política que trata de explicar los orígenes y las razones de un movimiento social y político que tuvo amplias repercusiones y que se caracterizó principalmente por el aumento de las exigencias de amplios sectores de la población, sobre todo por cuanto se refiere a realizar profundas reformas democráticas. A partir de 1968 inició “un periodo de extraordinario fermento social, la más grande estación de acción colectiva en la historia de la República Italiana”.⁵⁰² El movimiento estudiantil fue el resultado de un proceso continuo de cambio a nivel mundial, que incluyó la guerra de Vietnam, el mayo francés y los movimientos revolucionarios latinoamericanos. El movimiento fue el resultado de particulares condiciones de ingobernabilidad que caracterizaban al régimen político italiano, lo que produjo una sacudida radical en la conciencia democrática de la sociedad civil: “el movimiento consideraba que, en sustancia, la constitución republicana no había logrado mantener las promesas hechas y, por lo tanto, que la democracia había sido incapaz de resolver los grandes problemas de la sociedad”.⁵⁰³ Según Bobbio, este movimiento de protesta se caracteriza por ser esencialmente ideológico, ya que expresó sus demandas a través de la publicación de manifiestos y la convocatoria de asambleas. Esta praxis política, a diferencia de otros movimientos más radicales que optan por la violencia y el terrorismo, se coloca en el marco del ejercicio de los derechos civiles, que toda constitución democrática garantiza.

⁵⁰² Un análisis crítico de este periodo: Ginsburg, Paul, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Turín, Einaudi, 1989, p. 404.

⁵⁰³ Bobbio, Norberto, “Protesta giovanile, Intellettuale e politica, Eurosocialismo”, en *Mensile Socialista*, año II, núm. 1, julio-agosto 1977, p. 4.

La protesta estudiantil significaba que “había nacido una nueva generación que rechazaba la democracia no exaltada por la virtud de los hombres y por la previsión de la dirección política, la cual había nacido veinte años antes y en este momento se agitaba por los vientos revolucionarios aparentemente impetuosos que modificaron, para decir la verdad, solamente a la Universidad”.⁵⁰⁴ Cuando se dice que 1968 no hace alusión a una fecha definida sino más bien a un tiempo sin confines, “se evoca un estado de ánimo político y cultural. Se piensa en una praxis de agitador en la cual confluyen todas las objeciones y los motivos de disenso que dividían a los jóvenes de la generación política adulta”.⁵⁰⁵ En aquellos años de protesta juvenil, Bobbio trata de establecer el diálogo con los estudiantes, así como entre las diferentes posiciones políticas, mediante la discusión de los problemas y las propuestas de reforma. En aquel momento era necesario evitar juicios a *priori* para poder analizar las condiciones y los presupuestos del movimiento. Los estudiantes puntualizaban los defectos del sistema, criticaban los abusos del poder y condenaban las relaciones de subordinación en la universidad, pero también en la sociedad.

El diálogo forma parte del modelo bobbiano de la política, que rechaza a los dogmáticos de siempre. Las aportaciones teóricas y filosóficas realizadas por este pensador son importantes, ya que permiten presentar su posición mediadora.⁵⁰⁶ Por otro lado, su trayectoria política e intelectual permite entender una de las fases más intensas de la democratización en Europa. En efecto, Norberto Bobbio lanzó un llamado: “el diálogo no solo es necesario, sino que es extremadamente útil, porque es el único modo que tenemos para entender cuáles son las razones profundas y serias del descontento, que involucra, en revuelta abierta, a algunos de nuestros mejores estudiantes”.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Bobbio, Norberto, *Bobbio: vi parlo di Bobbio*, en *La Stampa*, 24 julio 1992, p. 17.

⁵⁰⁵ Nello, Ajello, *Il lungo addio. Intellettuali e PCI dal 1958 al 1991*, op. cit., p. 68.

⁵⁰⁶ Bobbio, Norberto, *Politica e cultura*, Turín, Einaudi, 1955, p. 45.

⁵⁰⁷ Bobbio, Norberto, “Un dialogo difficile ma necessario”, en *Resistenza*, año xxii, núm. 1, enero 1968, p. 1; otros artículos de Bobbio relacionados con este movimiento en: “Il potere accademico: una definizione”, en *Resistenza*, año xxii, núm. 2, febrero 1968, p. 5; “Arte di arrangiarsi e libertà del docente”, en *Resistenza*, año xxii, núm. 3, marzo 1968, p. 5; “Arduo il dialogo con gli studenti”, en *Resistenza*, año xxii, núm. 6, junio 1968, p. 5.

Desgraciadamente, este llamado tuvo poca eficacia entre las partes contendientes, que incrementaron sus acciones de mutua intolerancia e intransigencia.⁵⁰⁸ El balance que el filósofo turinés realizó sobre el movimiento resulta muy claro: “un poco como el regreso a la casa paterna, cuando uno se da cuenta de que ha llegado el momento de apartarse y de dejar que los hijos, convertidos esta vez en padres, realicen su propio camino. A este punto, también la confianza en nuestra misión reformadora de intelectuales anticipadores había sido sacudida, destruida. La estación ilustrada había sido tan breve cuanto estéril (...). La anhelada edad de las reformas no había llegado. Había llegado, en cambio, una época de la cual no sabemos aún prever ni la amplitud ni el resultado, lacerada entre el espectro de una revolución tanto más impredecible cuanto considerada inminente, y la llegada de una contrarrevolución universal tanto más probable cuanto menos amenazadora”.⁵⁰⁹ Años después el filósofo afirmó que el movimiento del 68 fue benéfico por su anticonformismo, aunque se muestra desilusionado porque no consideró seriamente las reglas del juego democrático.⁵¹⁰ Dice al respecto: “no puedo decir que se haya caracterizado por el ejercicio de la violencia. He tenido ya ocasión de afirmar que durante 1968 existió más violencia ideológica que física. Pero fue dañina por las consecuencias; la falta de respeto de las reglas del juego: aquello de no dejar hablar al disidente, aquello de decir: ‘tú puedes hablar pero tú no’”.⁵¹¹ La intolerancia aparece con la ruptura de las reglas del juego, ya que existió un desprecio por la democracia que algunos justificaban bajo el argumento de que se trataba de una “democracia esclerotizada” o de una “democracia burguesa”. Afirma Bobbio: “tengo la impresión de que, en la actualidad, la mayor parte de los jóvenes que participaron en 1968 se dieron cuenta de esto, excepto quienes dieron el paso extremo hacia el terrorismo o hacia las drogas. Es decir, aquellos que optaron por la destrucción

⁵⁰⁸ Bobbio, Norberto, *Bobbio: vi parlo di Bobbio*, op. cit., p. 17.

⁵⁰⁹ Bobbio, Norberto, *Prefazione*, en “Una filosofía militante”, Turín, Einaudi, 1971, p. x.

⁵¹⁰ Pazé, Valentina, *L'opera de Norberto Bobbio. Itinerari di lettura*, Milán, Franco Angeli, 2005.

⁵¹¹ Bobbio, Norberto, *Che cosa fanno oggi i filosofi*, Biblioteca Comunale di Cattolica, Milán, Bompiani, 1982, p. 174.

de la sociedad en la que viven o por la autodestrucción”.⁵¹² Las intolerancias impidieron el común entendimiento y el establecimiento de acciones comunicativas entre ambos protagonistas. Al inicio de los años setenta, Bobbio realizó un balance respecto al régimen político: “la democracia ha tenido siempre una vida difícil, porque ha sido combatida desde la extrema derecha y desde la extrema izquierda, a menudo aliadas, aunque desde bandos opuestos, y en contra de la política de los pequeños pasos”.⁵¹³

El modelo bobbiano de la política adquirió un nuevo impulso cuando, a mediados de los años ochenta, fue publicada una serie de escritos que dieron cuerpo a lo que podría denominarse una sugerente teoría de la democracia, orientada al estudio de la naturaleza, la calidad y la sustancia de ese particular tipo de régimen político.⁵¹⁴ Si bien el primer artículo de Bobbio sobre teoría política democrática fue escrito en 1945, se puede decir que existe una trilogía de textos fundamentales para entender plenamente su concepción: *¿Cuál socialismo?*, *Ideología y poder en crisis* y *El futuro de la democracia*. Estas tres obras consolidaron su propuesta fundamental de teoría jurídica y política sobre el ordenamiento democrático.⁵¹⁵ Uno de los ejes cardinales de esta reflexión sobre la democracia es la temática de las promesas no mantenidas o de las degeneraciones que ha sufrido este régimen político con el paso del tiempo. No han faltado críticas hacia su interpretación. Algunos estudiosos han querido leer en la propuesta bobbiana casi exclusivamente una defensa, e inclusive una apología de la democracia de las reglas y de los procedimientos, de una democracia ausente de valores: “en parte ha sido el mismo Bobbio quien ha nulificado esta interpretación y recordado la importancia de las reglas, de la democracia formal en contraposición con la democracia sustancial, en especial modo cuando

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ *Ibidem.*, pp. 20-21.

⁵¹⁴ El primer escrito de Bobbio dedicado exclusivamente al problema de la democracia es: “Istituzioni democratiche”, en *Giustizia e Libertà*, Quotidiano del Partito d’Azione, Turín, año 1, núm. 147, 16 de octubre de 1945.

⁵¹⁵ Bobbio, Norberto, *Quale socialismo?*, *op. cit.*; *El futuro de la democracia*, *op. cit.*; e *Ideología y el Poder en Crisis*, Barcelona, Ariel, 1988.

esta última o, más bien, sus propugnadores, pretenden eliminar las reglas e ir más allá (...). Los valores de la libertad y de la igualdad política fundan la democracia que dará reglas, procedimientos y estructuras tales que, a su vez, protegerán y promoverán esos valores”.⁵¹⁶ Una ulterior derivación del tema de la democracia es el referido al problema de los derechos humanos y, en particular, de los derechos de libertad.⁵¹⁷

Geometría de la política y derechos humanos

Respecto a la geometría de la política en la democracia, Norberto Bobbio sostiene que es necesario reconsiderar dos términos que forman parte no solo del discurso político, sino también del lenguaje común: derecha e izquierda. Por lo tanto, una tarea de los politólogos consiste en dar a estos términos un contenido novedoso. Así, después de la crisis del comunismo histórico, es posible distinguir dos tipos de izquierda: una de tipo socialista tradicional y otra que se ha desarrollado en el interior del horizonte democrático como un proyecto que busca reinventar a la izquierda y desvincularla de los viejos dogmas y estereotipos.⁵¹⁸ Bobbio intenta identificar los puntos de referencia de la izquierda para el siglo XXI, y señala que aquello que permite distinguir a la izquierda frente a otras modalidades de la política es la aspiración a la igualdad. La izquierda, dice, tiende a la creación de sociedades abiertas en contra de las sociedades cerradas de carácter excluyente. Al analizar el desarrollo histórico, afirma que lo que caracteriza a un movimiento de izquierda es el fin o el resultado que se propone, y es así como se pretende luchar en contra de la desigualdad y los privilegios. La izquierda se manifiesta en defensa de una sociedad de iguales jurídica, política y socialmente y en contra de las más comunes formas de discriminación. Por su parte, la derecha invoca más a la conservación y se identifica con la tradición. Considera que las diferencias entre los individuos

⁵¹⁶ Pasquino, Gianfranco, *Bobbio filosofo dell'Italia civile*, op. cit., p. 6.

⁵¹⁷ Bobbio, Norberto, *L'età dei diritti*, Turín, Einaudi, 1990, pp. vii-viii.

⁵¹⁸ Bobbio, Norberto, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994.

no pueden suprimirse o son suprimibles solo al costo de sofocar la libertad. Para la derecha, las desigualdades pueden ser útiles cuando promueven la incesante lucha por el mejoramiento de la sociedad. La derecha, sostiene Bobbio, en muchos sentidos postula el valor de la jerarquía y trata de eliminar aquello que puede ser desequilibrante para el orden constituido. Una vez reconocida la fractura del comunismo histórico (a partir de 1989, con la caída del muro de Berlín) como régimen político y como sistema de ideas que buscaba resolver los desafíos producidos por los persistentes problemas de igualdad y de extensión de la libertad, la pregunta que entonces Bobbio se formula es: “¿con cuáles instrumentos normativos e institucionales y con cuales valores la democracia que conocemos, esa de carne y hueso, se dispone a enfrentar los desafíos que el socialismo realmente existente no logró enfrentar ni mucho menos solucionar?”.⁵¹⁹

A partir de la afirmación del principio fundamental de la democracia, según el cual los derechos de libertad deben corresponder a todos los seres humanos, Bobbio reflexiona sobre las causas que generaron la indebida exclusión de aquellas ideas o sujetos que han sido considerados diferentes porque manifiestan su desacuerdo con las posiciones hegemónicas de tipo ideológico o político. En las sociedades democráticas persisten los problemas de convivencia entre distintos grupos por motivos asociados a opiniones preconcebidas basadas en aspectos raciales, de lengua o de grupo étnico de referencia.⁵²⁰ Esto es importante porque la pretensión de unanimidad muchas veces se transforma en intolerancia, es decir, en una actitud que no busca entender las razones ni los derechos de los otros, y que se encuentra dominada por la arrogancia y la prepotencia de poseer la “verdad” en ese momento hegemónica. Bobbio sostiene que justamente la labor inacabada de la democracia se encuentra con una serie de prejuicios y discriminaciones que no solo limitan a los aludidos derechos de libertad, sino que también, y lo que es más grave, nulifican las reglas

⁵¹⁹ Greco, Tomasso, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Roma, Donzelli, 2000. En el mismo sentido: Lanfranchi, Enrico, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Turín, Bollati Boringhieri, 1989.

⁵²⁰ Revelli, Marco, *Norberto Bobbio maestro di democrazia e libertà*, Assisi, Cittadella Editrice, 2005.

de la convivencia democrática. Es por esto que Bobbio considera que el prejuicio en política ilustra muy bien una concepción no democrática de la competencia entre sujetos, que frecuentemente refleja abusos del poder.⁵²¹ En consecuencia, conceptos como prejuicio y estereotipo se encuentran en una estrecha relación, en la medida en que producen intolerancia. El prejuicio se refiere a una predisposición de los individuos o de los grupos para expresar, mediante acciones concretas, juicios o conceptos antes de haber reunido y examinado la información pertinente y por lo tanto, basados en pruebas insuficientes, o inclusive imaginarias. El estereotipo, por su parte, constituye una representación de las actitudes de resistencia al cambio de frente a las nuevas experiencias. Norberto Bobbio afirma que el prejuicio hacia “los otros” (que en política son, en el mejor de los casos, los adversarios (con quienes se puede mantener un diálogo), y, en el peor, los enemigos (con quienes el diálogo no es posible) se presenta muchas veces bajo la forma de una opinión no justificada, que puede ser favorable o desfavorable, y que induce a actuar en consonancia con la misma. En una democracia, el prejuicio, en la medida en que produce discriminación, debe ser combatido en cualquiera de sus formas. Para el modelo bobbiano de la política, la democracia representa un sistema ético-político. Es decir, un sistema que encarna un conjunto de valores, principios y normas de convivencia, sin las cuales la confrontación política de carácter pacífico sería imposible. El primero de estos valores se refiere a la no-violencia, la cual, a su vez, presupone una serie de mecanismos para la solución de las controversias por vías pacíficas. Otros importantes valores de la democracia se encuentran representados por la moderación y el libre debate de las posiciones encontradas, por la fraternidad y la igualdad política, y, desde luego, por el principio de la tolerancia. En este sentido, la importancia de la persuasión para la democracia deriva, en primer lugar, del hecho de que, por sí misma, la persuasión excluye al método de la fuerza para la solución de las controversias, y, en segundo lugar, en que, si tiene éxito, la persuasión se traducirá en un cambio de actitudes. Hoy, más que

⁵²¹ Bobbio, Norberto, “La natura del pregiudizio”, en *La natura del pregiudizio*, Turín, Torino Enciclopedia, 1979, pp. 3-15.

nunca, es necesario recordar las palabras de Norberto Bobbio: “antes de juzgar es necesario tratar de entender. Y esto vale también para las ideas (...). La tolerancia es un principio ético fundamental, al cual no renunciaré ahora después de haberlo practicado toda mi vida”.⁵²²

A manera de conclusión se puede afirmar, que la razón de Estado no es un fenómeno reciente, ya que desde la antigüedad tanto el concepto de poder como los de secreto, realismo, coerción e imposición han formado parte de una idea de la política en cuánto actividad que preside el conjunto de las relaciones humanas. La razón de Estado hace referencia a la capacidad para imponer a otros los propios puntos de vista, aun contra su voluntad, y alude al uso de la fuerza física para lograrlo. Desde este punto de vista, el “animal político” de Aristóteles, por ejemplo, no se circunscribe únicamente a un aspecto de la vida social sino que ilustra una concepción totalizante donde la política y la politicidad constituyen la esencia de lo colectivo. Es así como nace la imagen del “ciudadano total” en unas condiciones en las que la política lo es todo. El “ciudadano total” *artificialmente feliz* es el habitante de una ciudad en la que “es libre la ciudad, pero no el individuo”. La razón de Estado aparece bajo una perspectiva altimétrica —de arriba hacia abajo— ilustrando una relación de subordinación entre gobernantes y gobernados, que lleva a su máxima expresión la idea de que la política es sobre todo poder de dominación, y que puede traducirse como una política de Estado que es impuesta a la sociedad. A pesar del desarrollo y funcionalidad de sus estructuras políticas y de los mecanismos para la solución de las demandas sociales, los regímenes democráticos se han visto acosados por un doble desafío representado en primer lugar, por los sistemas autoritarios y totalitarios quienes gozan de una supuesta superioridad en términos de eficacia para solucionar los problemas: “en un régimen autoritario la demanda es difícil y la respuesta fácil; mientras que en un régimen democrático la demanda es fácil y la respuesta difícil”; y en segundo lugar, por los desafíos que impone la violencia a la democracia. La alternancia en el poder implica el problema de la responsabilidad y de los valores

⁵²² Bobbio, Norberto, *De senectute*, Madrid, Taurus, 1997, p. 215.

políticos, por lo que Norberto Bobbio acentúa tanto los procedimientos y los medios de la convivencia democrática como los valores y los fines que persigue la acción política.

Un elemento no menos importante del modelo bobbiano de la política es el análisis de la importancia que desempeñan la función del mediador y la del crítico del poder, quien establece, en relación con cualquier tipo de poder, un criterio de autonomía. En este sentido, la relación con el poder político debe ser asumida con absoluta independencia, no indiferencia, por parte de cada individuo. Por independencia no se entiende el agnosticismo puro o el escepticismo, sino, más bien, “la adhesión íntima a un sistema de principios y de valores que vienen aceptados a través de la persuasión y no por la imposición externa”.⁵²³ El criterio de independencia debe ser entendido no como una prohibición para el ciudadano de adherirse a alguna ideología política, sino como el deber no de expresar en cada adhesión razones de comodidad, sino razones que provienen de una convicción fundada en el intercambio cooperativo.

Norberto Bobbio evidencia las enormes dificultades que la democracia enfrenta para encontrar una solución satisfactoria a la dramática tensión que existe entre la vocación de la persona a la libertad y la absoluta necesidad que este tiene, si quiere sobrevivir, de instaurar una sociedad caracterizada por un poder eficaz y eficiente, y, en tal sentido, legítimo. En efecto, la libertad y la legitimidad del poder, dice, son dos componentes indisolubles de la gobernabilidad: la primera no es posible sin la existencia de claras reglas de juego que garanticen los intereses de cada uno de los diversos grupos que integran la colectividad; la segunda, por su parte, requiere del consenso de los individuos para que el monopolio legítimo de la fuerza (tesis weberiana) garantice la solución pacífica de los conflictos sociales. Bobbio reconoce que es posible una distinción entre conspiración y disenso, es decir, entre inestabilidad inducida para favorecer el desarrollo de soluciones autoritarias a los problemas que enfrentan los regímenes políticos y el ejercicio legítimo de la oposición en búsqueda de soluciones para las reivindicaciones

⁵²³ Papuzzi, Alberto, “La sinistra e i nuovi barbari. Dialogo con Michael Walzer”, en *Norberto Bobbio: il dubbio e la ragione*, Turín, *La Stampa*, 2004, p. 160.

sociales. Por otro lado, si entendemos por democracia aquel tipo de régimen en el que el poder político está fundado sobre la contemporánea presencia del consenso y del disenso, entonces podremos observar que, para su buen funcionamiento, es necesario, en primer lugar, un consenso que no excluya al disenso, y, en segundo, un disenso que no neutralice al consenso.

Aquello que permite distinguir una forma de gobierno democrática de otra autoritaria no es que una se base en el disenso y la otra sobre el consenso, sino que en las primeras existe un consenso que, al pretender ser el consenso de la mayoría, admite y respeta el disenso de la minoría, mientras que en las segundas existe un consenso que no admite en ningún modo el disenso porque pretende representar el consenso de todos al dar vida a sociedades autoritarias. Una ulterior derivación del tema de la democracia es el referido al problema del pluralismo democrático. Al respecto, Bobbio sostiene dos conceptos, uno referido al límite del Estado frente a la persona y otro, al concepto de su participación política dentro de los límites establecidos por el Estado. Por cuanto se refiere al problema de los derechos humanos, Bobbio sostiene su defensa irrestricta. Los derechos de libertad deben ser defendidos no solo en relación con los poderes públicos, sino también en relación con los privados. Sostiene que “una constitución que haya resuelto el primer problema y no el segundo no puede ser considerada una constitución democrática”.⁵²⁴ Los derechos humanos son el resultado de una conquista lenta y gradual de libertades individuales en las que el ciudadano puede determinar su propia conducta y no seguir otra norma que aquella dictada por su conciencia. Los derechos humanos representan, en consecuencia, la garantía del ciudadano en contra de cualquier abuso de poder por parte del Estado.

Norberto Bobbio es un pensador antidogmático por excelencia. Sus análisis y reflexiones invitan al diálogo y a la tolerancia, una perspectiva que siempre busca entender antes de juzgar, y que permite formular la crítica de lo realmente existente, mientras que propone un modelo para entender a la política democrática. La universalidad de

⁵²⁴ Bobbio, Norberto, *Letá dei diritti*, op. cit., p. 64.

sus preocupaciones intelectuales proporciona una representación general del universo de la política, y al mismo tiempo, un mapa y una brújula para orientarse en la complejidad de nuestro tiempo.

El proyecto inconcluso de la democracia

Crisis de un paradigma

En cualquier análisis sobre la democracia no puede faltar un juicio sobre su futuro. En general se considera a la democracia como una forma positiva o “buena” de gobierno porque representa el gobierno de las leyes, la pluralidad de opiniones, el gobierno de las mayorías, y además garantiza la libertad privada y pública de los ciudadanos. Sin embargo, se observa un agotamiento de sus potencialidades transformadoras, un fenómeno que ha sido denominado “crisis de la democracia”.

Es sobre todo una crisis de sus fundamentos éticos, representados por el “problema moral” de la democracia que se expresa en la separación entre lo que la democracia proyecta hoy y el conjunto de ideales que la caracterizaron originariamente. Son las fracturas de la democracia frente a sus enemigos externos e internos que buscan permanentemente reducirla, limitarla y vaciarla de contenidos.

La persistencia de las “promesas no mantenidas” en las sociedades de nuestro tiempo hacen inconcluso el proyecto democrático y obstaculizan alcanzar los objetivos que este sistema se planteó. Persisten los intereses de grupo sobre la representación política, el poder invisible sobre la transparencia, los ciudadanos mal educados, apolíticos y desinteresados sobre la cultura cívica y de la legalidad, las élites imponen sus concepciones sociales y políticas frente al interés colectivo, la participación es limitada y la democracia política no logra expandirse al ámbito social, parece irreversible la burocratización del Estado democrático y el gobierno de la tecnocracia. Por si fuera poco hay una disminución del rendimiento y la efectividad del sistema político.

Vivimos momentos de profundas transformaciones políticas que habrán de modificar la estructura institucional de los regímenes, el funcionamiento del Estado, los confines de la comunidad política,

así como las características y comportamientos de los actores políticamente relevantes. Este proceso de grandes dimensiones requiere de explicaciones e interpretaciones que contribuyan a clarificar los alcances de dicha metamorfosis. Son necesarios nuevos estudios e investigaciones acerca de la dinámica, modalidades y dimensiones del cambio político que vivimos.

Dichas transformaciones han producido una “despolitización” de lo público, una pérdida de sentido político y un clima de escepticismo e indiferencia hacia las ideas y valores democráticos. No es el desorden generado por la complejidad el que hace necesaria la política, sino que más bien ha sido la renuncia a la política la que ha generado el desorden en las sociedades.

Ante la crisis de paradigmas que caracteriza nuestro tiempo, es necesario postular una radical reinención de la política, en cuanto instrumento principal de la convivencia ciudadana. En la etapa actual de la modernidad reflexiva, típica de las sociedades complejas y pluralistas, se requiere contribuir a la construcción del orden democrático a partir del estudio sobre las formas de consenso y los factores que inciden en la toma de las mejores decisiones políticas.

Nuevas temáticas aparecen en el horizonte: el derecho a la diferencia entre los grupos, la exigibilidad universal de los derechos humanos, los regionalismos y la reivindicación de los particularismos, así como el ascenso al poder de nuevas fuerzas políticas en el plano internacional. En tal contexto, resulta imperativo el análisis de los sujetos que actúan políticamente en relación con el paradigma democrático.

Es necesario recordar que la política ha existido en todos los tiempos y circunstancias, ha cambiado sus formas, sus funciones, sus métodos e incluso, su fisonomía. La política hace referencia a la esfera de las acciones humanas que se relacionan, directa o indirectamente, con la conquista y el ejercicio del gobierno. La política ha siempre existido porque en donde hay individuos existe sociedad, y en donde hay una sociedad, resulta inevitable que exista una organización fruto ella misma de tales decisiones vinculantes. Cuando hablamos de política nos referimos a aquella actividad específica que se relaciona con la adquisición, la organización y la distribución del poder.

Actualmente la política, sobre todo la política democrática, enfrenta problemáticas que no pueden ser resueltas con los esquemas tradicionales. Se requieren nuevos horizontes interpretativos que permitan enfrentar los enormes desafíos emergentes. La democratización plantea la necesidad de innovar a la política y sus actores, procesos e instituciones.

Los clásicos del pensamiento político buscaban definir una técnica específica que permitiera al ciudadano vivir mejor la dimensión colectiva de su vida cotidiana, por lo que dicha técnica se identificó con la política como el arte de la convivencia en la *polis*, es decir, en la ciudad que expresa al Estado. La mejor política es la que hace prevalecer la confianza en el derecho y las instituciones. Y es precisamente sobre la capacidad de distinguir lo justo de lo injusto que se articulan los fundamentos de toda acción política, cuya expresión principal es la relación entre gobernantes y gobernados.

La política es ciencia en cuanto se corresponde con una dimensión específica del ser humano, el único dotado no solo de voz, sino también de razón, y es esto lo que permite el diálogo, instrumento básico de la convivencia política.

La democracia es el lugar por excelencia de la política. Más que una palabra clave, el concepto democracia define la identidad de nuestra cultura política basada en una tradición de pensamiento que abarca desde Aristóteles hasta Hannah Arendt, y que postula una política fundada en la participación ciudadana, es decir, una política sobre la cual no es suficiente indagar sus objetivos y sus metas, sino que es necesario darle un sentido: la política pertenece a todos y representa la preocupación de cualquier conciencia libre.

Conocer las modalidades a través de las cuales funcionan y se transforman los regímenes políticos sirve para crear buenos ciudadanos, lo que no significa, ciertamente, ciudadanos obsequiosos ante el poder, sino ciudadanos que tienen interés por la política, capacidad para procesar la información y que utilizan los instrumentos de la participación activa para controlar a los gobernantes en todos los niveles. Bajo estas directrices la política democrática debe continuar su desarrollo.

Ciudadanos sin democracia

Es posible identificar un nuevo conflicto social después de la desaparición del antagonista más importante de la democracia en los últimos dos siglos: el sistema del socialismo realmente existente. El eclipse de la política ideológica, la soledad normativa de la democracia y la sociedad multiétnica representan las nuevas fronteras de la convivencia humana.

El nuevo conflicto social se desarrolla al interior del régimen democrático, y se lleva a cabo entre ciudadanos y “no-ciudadanos”, expresándose en términos de inclusión y exclusión. Esta “nueva” conflictividad social proyecta distintas formas de discriminación.

En muchas sociedades democráticas o en vías de democratización se ha desarrollado una gran diferencia entre ciudadanos de primera que ejercen plenamente sus derechos y que participan activamente en la vida pública así como en la renovación periódica del consenso, y ciudadanos de segunda, los cuales aún no logran hacer efectivos sus derechos y se encuentran discriminados, excluidos y marginados de la comunidad política y del espacio público. En algunos casos se podría, incluso, hablar de ciudadanos de tercera como en el caso de las niñas indígenas que deben enfrentar discriminaciones múltiples por el hecho de ser indígenas, mujeres y niñas.

Esta distinción entre diferentes calidades de ciudadanos debe superarse, creando las condiciones para ejercer una ciudadanía societaria que permita resolver los problemas cada vez más relevantes que derivan de la diferencia pública. La ciudadanía democrática comporta la creación de nuevos derechos pero también presupone la expansión de los viejos derechos a nuevos estratos de la sociedad antes excluidos o discriminados.

El modelo democrático liberal ha reducido al mínimo del papel de control político que debe ejercer la ciudadanía creando, paradójicamente, sociedades caracterizadas por ciudadanos sin democracia.

Una manera de procesar el nuevo conflicto social es acentuando la participación ciudadana en el régimen democrático. Es menester reconocer que democracia representativa y democracia participativa no se contraponen, sino que se complementan. La consulta ciudadana es

una forma de democracia directa mediante la cual las personas emiten su opinión, pero además y esto es lo más importante, tiene consecuencias jurídicas, y puede ser sobre cualquier tema público, decisión de gobierno e incluso una ley.

Las consultas populares permiten que los ciudadanos decidan sobre asuntos complejos y puedan expresar su parecer sobre los grandes temas de la convivencia social, acercándose, de esta manera, al poder político, y permitiendo que su voz, a través del voto, sea escuchada en la construcción de la agenda pública y en la dirección que adopten las instituciones.

Los instrumentos de participación ciudadana son cada vez más utilizados en las democracias representativas. Actualmente, el núcleo de la democracia consiste en que todas las decisiones importantes dependan, directa o indirectamente, de la opinión expresada por los ciudadanos. Se reivindica la democracia participativa en el ejercicio tolerante y razonado, en la deliberación pública y en la solución de los grandes problemas sociales.

La complementariedad entre democracia representativa y democracia participativa radica en que la primera permite elegir a los gobernantes, mientras que la segunda, permite que los ciudadanos decidan sobre las políticas públicas que les conciernen. De esta forma, la democracia contribuye para que el nuevo conflicto social se mantenga dentro de los causes institucionales.

Democratización en la sociedad tecnológica

Existe el reclamo de una democracia exigente, que se manifieste a la altura de los desafíos que genera la sociedad globalizada y tecnológica. Se requieren transformaciones que atiendan el déficit democrático general que afecta a todas las esferas de la vida pública. La globalización determinó la afirmación de la democracia como el sistema político que mejor se adapta al capitalismo en un mundo tecnológico.

Es necesario pensar la acción política como praxis creativa y democrática. La participación requiere que las voces de los ciudadanos en política sean claras de forma que quienes ocupan los cargos públicos

sepan que es lo que necesitan los ciudadanos, fuertes de forma que quienes toman las decisiones tengan un incentivo para prestar atención a los reclamos ciudadanos, e iguales de forma que el ideal democrático de la igual receptibilidad de las preferencias e intereses de todos no sea violado.

Una democracia de este tipo debe abandonar el excesivo individualismo que caracteriza a nuestras sociedades. El tiempo actual se distingue por grandes transformaciones sociales, sin certezas, con miedos y angustias existenciales, por lo que los atributos de las sociedades contemporáneas destacan el acentuado individualismo en nuestras relaciones tornándolas precarias y volátiles. La modernidad líquida, sostiene Zygmunt Bauman, es una figura del cambio dado que los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo, es decir, “duran”; mientras que los líquidos son informes y se transforman constantemente, es decir, “fluyen”.⁵²⁵

La moderna sociedad líquida exige a los individuos flexibilidad y fragmentación de sus intereses, lealtades y afectos. La pertenencia a “ningún sitio”, la ausencia de raíces y de anclajes sumerge a nuestras sociedades en el desasosiego y el miedo. Todos nos aferramos a seguridades, a espacios que no se mueven, a salvaguardas virtuales de la angustia. Nuestras sociedades son metrópolis del miedo. Los temores son muchos y variados, reales e imaginarios: violencia, desempleo, hambre, guerras.

Lo “líquido” de la modernidad se refiere a la conclusión de una etapa de “incrustación” de los individuos en estructuras sólidas, como el régimen de producción industrial o las instituciones democráticas. La política, obligada a ofrecer respuestas a estos escenarios, se mueve desorientada entre las masas de electores que expresan una fluctuante geografía del consenso. Para darle sentido a estas profundas transformaciones, en distintas partes del planeta surgen nuevas e imaginativas formas de participación ciudadana para hacer congruentes estos cambios sociales con las instituciones. Las exigencias de la democracia se manifiestan.

⁵²⁵ Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 7.

¿Cómo otorgar a los ciudadanos más poder del que poseen actualmente? Esta pregunta reclama una redefinición de los objetivos de la política, porque en todas sus formas, ideales o empíricas, ésta conserva siempre su capacidad para producir acciones orientadas al progreso de la sociedad. En este contexto, aparecen nuevos modelos de democracia. Junto a la democracia representativa, se desarrolla una “democracia líquida” que facilita una relación directa entre electores y elegidos.

La democracia líquida, es una forma de democracia delegativa que se desarrolla a través de la participación digital de carácter directo. Es un sistema en el que cualquier ciudadano podría ser su propio representante. A través del voto por internet puede opinar, realizar propuestas y manifestar sus decisiones de manera directa. Es el “ciudadano total” que expresa sus necesidades e intereses a los políticos en tiempo real, a través de las redes sociales o de medios electrónicos y digitales, integrando una representación virtual de carácter permanente.

No es necesario sustituir a los representantes políticos tradicionales, ni a esperar el final de las legislaturas, dado que el voto delegado puede expresarse en cualquier momento y lugar. Este tipo de participación fortalece a la democracia representativa y es mucho más dinámica, pues el voto se puede modificar en todo momento.

La democracia líquida es el futuro de la democracia. Es una democracia interactiva que podría devolver el poder de decisión a los ciudadanos en su calidad de usuarios de los servicios públicos. Los usuarios enviarían propuestas para que sean votadas por los demás. La clase política debe frenar la erosión de la participación y para hacerlo debe regresar a pensar desde abajo, porque los grandes desafíos al consenso encuentran respuesta, solamente, en un sistema difuso de participación de la sociedad en la toma de decisiones.

Las reformas institucionales, incluidas las electorales, pueden hacer mucho, pero no son suficientes si no se articulan positivamente con iniciativas que sean capaces de recuperar una amplia dimensión participativa. La democracia líquida es una forma de democracia directa en donde la idea central es que el ciudadano se represente a sí mismo.

La democracia líquida ayuda a que el viejo ideal político de la plena participación de los individuos en los asuntos que les incumben sea una realidad. Las nuevas tecnologías están cambiando la relación entre instituciones y ciudadanos abriendo una formidable ventana de oportunidades a la participación en las distintas esferas de nuestra vida cotidiana.

Un nuevo espíritu democrático

Enfatizar los valores ético-políticos de la democracia, significa hacer depender la gobernabilidad de la calidad del liderazgo. Es importante la existencia de distintas élites que compitan entre ellas por el poder, pero también es necesaria su evaluación periódica. La democracia es un sistema ético-político en el cual la influencia de la mayoría es confiada al poder de las minorías elegidas por medio del sufragio universal. Esta concentración de la política ha terminado por producir un déficit en la democracia.

El déficit de la política no se resolverá con la poco constructiva búsqueda de soluciones individuales a problemas que son comunes. El déficit de la política se corresponde con un déficit de la democracia en todos sus niveles produciendo un desgaste de la política que impacta la legitimación del poder. En sus orígenes la política se presentaba como arte y virtud, como amor por la “cosa pública”, la “cosa común”, la “cosa de todos”, por lo que es urgente que la acción política recupere el prestigio que alguna vez tuvo.

Se hace necesaria una reconstrucción del universo político, en una palabra, una nueva construcción del otro y de la alteridad. La política surge vinculada con las capacidades fundamentales para una mejor convivencia, donde “mejor” significa sobre todo una convivencia más justa, tolerante y libre.

Se requiere de un nuevo impulso ideal y ético de la política. Una sociedad despoltizada, pobre de orientaciones ideales, de sentimientos de solidaridad y de interés público, tarde o temprano, se convierte en el espacio ideal para las tentaciones autoritarias. Los medios prevalecen sobre los fines y la competencia política se convierte

en un ritual destinado solamente a la sobrevivencia de los sistemas partidocráticos.

No basta con establecer reglas y procedimientos en el juego democrático, es necesario que los jugadores persigan diferentes objetivos. Es sobre los contenidos y alcances de la democracia que las distintas fuerzas políticas se diferencian.

Un sistema de reglas democrático, moderno y eficiente solo puede consolidarse a través de una radical y profunda “repolitización” de la sociedad, es decir, de la introducción de mecanismos que faciliten, amplíen y hagan realmente efectiva la participación y la representación ciudadanas lejos de las simulaciones cotidianas. En esto consiste acentuar los valores democráticos.

Pero, ¿es posible gobernar democráticamente a sociedades complejas? Desde que la democracia fue inventada en la antigua Grecia, ha sido declarada como imposible y su historia se encuentra constelada por oscuros vaticinios. El argumento fundamental de los pesimistas, antiguos y modernos, desde Platón hasta Max Weber, es que los problemas del gobierno son muy complicados como para dejar las decisiones en manos del pueblo.

En nuestro tiempo la tesis sobre las imperfecciones democráticas aparece nuevamente bajo el signo de la antipolítica. Cada vez es más frecuente escuchar que la democracia se encuentra en crisis y con ella sus actores, procesos e instituciones. Se afirma que poseemos una democracia ingobernable caracterizada por una crisis de representación y del sistema de partidos, además de una crisis de la seguridad pública y del Estado en cuanto monopolio legítimo de la fuerza, una crisis moral y de ideas, una crisis de objetivos sociales y de medios para alcanzarlos.

La discusión es en torno a si estos problemas críticos pueden ser resueltos reduciendo la democracia a un mero formalismo para adecuarla a las exigencias del momento, o si más bien, se requiere imprimir un renovado impulso para desarrollar un tipo de democracia que le permita gobernarse a sí misma.

Siempre preocupado por las profundas desigualdades sociales, Norberto Bobbio afirma que la justicia es un ideal a perseguir, para lo

cual los derechos humanos deben ser un elemento central de la cultura jurídica, así como uno de los principales indicadores del progreso histórico y de la legitimidad de los sistemas democráticos. La justicia es un valor progresista y como la libertad tiene en el lenguaje político un significado positivo.

Afirma que la desigualdad entre las personas es por su gravedad, un amenazante y peligroso desafío para la estabilidad de las democracias. La injusticia siempre aparece cuando se alteran las relaciones de igualdad y cuando se rompe el principio de legalidad. Las injusticias que derivan de las desigualdades económicas, sociales, políticas y culturales, hacen que la justicia se presente como un reclamo democrático.

¿Cómo se construye una sociedad justa? Esta pregunta ha encontrado una variedad de respuestas en el tiempo. Durante siglos se mantuvo vigente y sin grandes desarrollos el concepto de justicia, tal y como originalmente lo había planteado Aristóteles en el libro V de su *Ética a Nicómaco* (siglo IV a.C.), la cual consideraba dos posibles concepciones de justicia: como legalidad, según la cual una acción es justa si se realiza conforme a las leyes, y como igualdad, según la cual una acción es justa cuando se establece y perdura una relación de trato igualitario.

Con ellas distinguía entre las diversas formas de justicia que pueden ser correctivas o conmutativas y distributivas, agregando la distinción entre justicia estrecha y equidad.

La igualdad entre las partes y el respeto de la legalidad son dos condiciones necesarias para actuar con justicia. En la edad moderna, la mayor parte de los clásicos de la filosofía política y jurídica no dedicaron mucha atención al concepto de justicia. La situación cambió con la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1971) donde plantea una concepción de la justicia como equidad.⁵²⁶

A partir de entonces, se desarrollaron dos formas de entender el tema de la justicia: uno en función de los poderosos y otro de acuerdo con los inermes y los indefensos. Para los primeros, la justicia se encuentra vacía de contenido o vale solo como justificación de su poder;

⁵²⁶ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

por el contrario, para los segundos la justicia tiene un contenido representado por un reclamo de igualdad.

Para que una sociedad funcione todos sus componentes deben ser educados en las ideas de la semejanza lo que significa igualdad-equivalencia, de la independencia lo que proyecta la igualdad-autonomía y de la ciudadanía expresada por el binomio igualdad-participación. De la confluencia de estos valores deriva la idea de la igualdad-relación entre los individuos, que alimenta una visión de futuro sobre el bien común y la felicidad pública.

Norberto Bobbio ofrece explicaciones al laberinto de nuestra contemporaneidad, con racionalidad y pasión, con imparcialidad y participación, con claridad y fuerza de pensamiento. Con sus reflexiones sobre los dilemas, antinomias y desafíos de una época compleja contribuyó al desarrollo de una teoría de la justicia democrática. En cuanto pensador universal, diseñó un itinerario crítico para comprender los desafíos de nuestro tiempo y propuso un léxico civil para orientarnos en la nueva realidad global.

A diez años de su fallecimiento debemos honrar la memoria del profesor sin limitarnos, conforme al significado de sus ideas, a repetir su lección científica y moral e intentando llevarla más allá, haciéndola fructificar en nuestras latitudes.

Septiembre, 2014

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Addington Symonds, Juan, *Antología del Renacimiento a la Ilustración*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Adornato, Ferdinando, *Oltre la sinistra*, Milán, Rizzoli, 1991.
- Agamben, Giorgio, *Carl Schmitt. Un giurista davanti a se stesso. Saggi e intervisti*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Albertoni, Ettore, *Politica e istituzioni. Lessico*, Milán, Eured, 1996.
- Alexander, Jeffrey, y Philip Smith, “The discourse of american civil society: a new proposal for cultural studies”, en *Theory and Society*, núm. 22, 1993, pp. 151-207.
- Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI editores, 1979.
- Anthea, Jeffery, “Free speech and press: an absolute right?”, en *Human Rights Quarterly*, vol. 8, núm. 2, may 1986, pp. 197-226.
- Antiseri, Dario, *La tolleranza e i suoi nemici*, Roma, Il Mondo Edizioni, 1996.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , “Una bitácora para leer a Maquiavelo”, en revista *Metapolítica*, núm. 23, 2002, pp. 38-42.
- Aristóteles, *Politics*, en “Great books of the western world”, Chicago, Encyclopaedia Britannica, vol. II, núm. 9, 1988.
- Aron, Raymond, *Un siglo de guerra total*, Barcelona, Hispano-Europea, 1958.
- Badaloni, Nicola, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Roma, De Donato, 1988, pp. 11-31.
- Baca Olamendi, Laura, *Bobbio. Los intelectuales y el poder*, México, Oceano, 2000.

- Bacon, Josephine, *The illustrated atlas of jewish civilization. 4000 years of history*, Londres, A Quantum Book, 2009.
- Bainton, Roland, *La lotta per la libertà religiosa*, Bolonia, Il Mulino, 1963.
- Baldini, Enzo ed., *Botero e la Ragion di Stato*, en “Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo” (Turín, 8-10 de marzo 1990), Florencia, Leo Olschki, 1992.
- Baldini, Massimo, *La storia delle utopie*, Roma, Armando Editore, 1994.
- Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Beetham, David, *La teoría política de Max Weber*, Bolonia, Il Mulino, 1989.
- Benegas, José, *Escritos sobre la tolerancia*, Madrid, Pablo Iglesias, 1986.
- Beneyto, José María, *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Berlin, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica de occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Bertolini, Francisco, en *Historia de Roma*, Madrid, Edimat, 1999.
- Black, Jeremy, *The atlas of world history*, London, Penguin, 2005.
- Bloch, Ernest, *Filosofía del Rinascimento*, Bolonia, Il Mulino, 1981.
- Bobbio, Norberto, *Studi raccolti nel quarto centenario della morte di Marsilio di Padova*, Padova, Cedam, 1942.
- , *Istituzioni democratiche*, en “Giustizia e Libertà”, Quotidiano del Partito d’Azione, Turín, año 1, núm. 147, 16 de octubre de 1945.
- , *Teoria della scienza giuridica*, Turín, Giappichelli, 1950.
- , *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*, en “Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile”, IV, núm. 2, 1950, pp. 342-367.
- , *La logica giuridica di Eduardo García Máynez*, en “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, xxxi, fasc. 5-6, septiembre-diciembre, 1954, pp. 644-669.
- , *Studi sulla teoria generale del diritto*, Turín, Giappichelli, 1955.
- , *Politica e cultura*, Turín, Einaudi, 1955.
- , *Teoria della norma giuridica*, Turín, Giappichelli, 1958.
- , “Quale democrazia?” en *Prospettive di cultura 1959*, Brescia, TIP, 1959.
- , *Teoria dell’ordinamento giuridico*, Turín, Giappichelli, 1960.

- , *Il positivismo giuridico*, Turín, Editrice Universitaria, 1961.
- , reseña de libro de A. Wood, “Bertrand Russell scettico appassionato”, en *Rivista di filosofia*, vol. LII, 1961, pp. 230-233.
- , “Gaetano Mosca e la teoria della classe politica”, en *Moneta e credito*, Rivista della Banca Nazionale del Lavoro, Marzo 1962, núm. 57, pp. 10-14.
- , *Iusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milán, Comunità, 1965.
- , “Introduzione”, en Mosca, Gaetano, *La classe politica*, Bari, Laterza, 1966.
- , “Un dialogo difficile ma necessario”, en *Resistenza*, año XXII, núm. 1, 1968.
- , “Il potere accademico: una definizione”, en *Resistenza*, año XXII, núm. 2, 1968.
- , “Arte di arrangiarsi e libertà del docente”, en *Resistenza*, año XXII, núm. 3, 1968.
- , “Arduo il dialogo con gli studenti”, en *Resistenza*, año XXII, núm. 6, 1968.
- , *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1969.
- , *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Turín, Giappichelli, 1969.
- , *Studi per una teoria generale del diritto*, Turín, Giappichelli, 1970.
- , “Dei possibili rapporti tra filosofia e scienza politica”, en *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Quaderni degli annali della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Bari, núm. 1, Bari, Laterza, 1971, pp. 23-37.
- , “Considerazioni sulla filosofia politica”, en *Rivista Italiana di Scienza Politica*, año 1, núm. 2, agosto 1971.
- , “Prefazione”, en *Una filosofia militante*, Turín, Einaudi, 1971.
- , “Marsilio di Padova”, en *La filosofia medievale*, Bari, Laterza, 1973.
- , “Cultura e fascismo”, en *Fascismo e società italiana*, Turín, Einaudi, 1973, pp. 209-246.
- , “Se sia esistita una cultura fascista”, en *Alternative*, año 1, núm. 6, diciembre 1975, pp. 57-64.
- , “Sul fondamento dei diritti dell’uomo”, en *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonía, Il Mulino, 1976, pp. 119-130.
- , *Quale socialismo?*, Turín, Einaudi, 1976.

- , *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milán, Edizioni di Comunità, 1977.
- , *Protesta giovanile, Intellettuali e politica, Eurosocialismo*, en “Mensile Socialista”, año II, núm. 1, julio-agosto 1977.
- , “Libertá” en *Enciclopedia del novecento*, vol. III, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1979, pp. 994–1004.
- , “Teoría de las elites”, en *Diccionario de política*, México, Siglo XXI editores, 1981, pp. 590-600.
- , *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982.
- y Matteucci, Niccola (eds.), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI editores, 1982.
- , *Che cosa fanno oggi i filosofi*, Biblioteca Comunale di Cattolica, Milán, Bompiani, 1982.
- , *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milán, Edizioni di Comunità, 1984.
- , *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Turín, Einaudi, 1984. Traducción española: *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- , *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1985.
- , “Congedo”, en L. Bonanate ed., *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, Florencia, Passigli Editori, 1986.
- , “El modelo iusnaturalista”, en *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- , *Ideología y el poder en crisis*, Barcelona, Ariel, 1988.
- , *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- , *Estado, gobierno y sociedad*. Por una teoría general de la política, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- , *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace a la guerra*, Turín, Edizioni Sonda, 1989.
- , “Nel laberinto dell’anti-stato”, en *L’utopia capovolta*, Turín, *La Stampa*, 1990.
- , *L’età dei diritti*, Turín, Einaudi, 1990.
- , *Saggi su Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1990.
- , “Hobbes y el iusnaturalismo”, en *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Editorial Debate, 1991.

- , *Thomas Hobbes*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991.
- , *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.
- , “Pufendorf e Hobbes”, en *Rivista di Filosofia*, LXXXVIII, núm. 2, 1992, pp. 263-278.
- , “Bobbio: vi parlo di Bobbio”, en *La Stampa*, 24 julio 1992, p. 17.
- , *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994.
- , “Autobiografía intelectual” en *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 1994.
- , *Figli di una resistenza europea*, *La Stampa*, 2 enero 1995.
- , “Autobiografía intellettuale”, en *Bibliografía degli scritti*, Roma, Laterza, 1995.
- , *De senectute e altri scritti autobiografici*, Turín, Einaudi, 1996. Traducción española: *De senectute*, Madrid, Taurus, 1997.
- , *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Roma, Donzelli, 1996.
- , *Autobiografía* (Papuzzi, Alberto, ed.), Roma-Bari, Laterza, 1997.
- , *Dal fascismo alla democrazia*, Milán, Baldini & Castoldi, 1997.
- , *Elementi di politica*, Turín, Einaudi Scuola, 1998.
- , *Teoría generale della politica*, Turín, Einaudi, 1999.
- , *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , “El derecho como norma de conducta”, en *Teoría General del Derecho*, Bogotá, Editorial Temis, 2005, pp. 3-19.
- , *Contribución a la teoría del derecho*, México, Editorial Cajica, 2006.
- Bodenheimer, Edgar, *Teoría del Derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Bodino, Juan, *Los seis libros de la República*, Madrid, Aguilar, 1973.
- Borrelli, Gianfranco, *Ragion di Stato, L'arte italiana della prudenza politica*, Roma, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Archivio Della Ragion Di Stato, 1996.
- Botero, Giovanni, *Della ragion di Stato*, Roma, Donzelli, 1997.
- Brown, Alison, “Machiavelli”, en D. Miller, *The blackwell encyclopaedia of political thought*, Oxford, Blackwell, 1993.

- Brundage, James, “La época de la reforma eclesiástica, el resurgimiento intelectual y la urbanización”, en *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 192-209.
- Bruno, Giordano, *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Alianza Universidad, 1995.
- Burckhardt, Jacob, “El resurgir de la antigüedad”, en *La cultura del Renacimiento en Italia*, Tomo I, Barcelona, Orbis, 1987, pp. 129-208.
- , “Descubrimiento del mundo y del hombre”, en *La cultura del Renacimiento en Italia*, Tomo II, Barcelona, Orbis, 1987, pp. 209-263.
- Burke, Peter, *Il Rinascimento*, Bolonia, Il Mulino, 2001.
- Campanella, Tommaso, “La città del sole”, en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 103-193.
- Canetti, Elias, *Masa y poder*, Madrid, Muchnik Editores, 1981.
- Carlyle, Robert, *et. al.*, *Il pensiero politico medievale*, 5 vols, Roma, Laterza, 1956.
- Carré de Malberg, Raymond, “De la potestad del Estado” en *Teoría general del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Castoriadis, Cornelius, *Sobre el político de Platón*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ceram, C.W., *El misterio de los hititas*, Barcelona, Orbis, 1985.
- Cerami, Pietro, “La crisi della libera res publica”, en Patricio, Javier, *Poder político y derecho en la Roma clásica*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
- Chiovaro, Francesco, *et. al.*, “La donación de Constantino”, en *Urbi et orbi. Dos mil años de papado*, Barcelona, Ediciones B, 1997.
- Cicerón, *Sobre la República*. Sobre las leyes, Madrid, Tecnos, 1986.
- Clausewitz, Karl Von, *De la guerra*, México, Diógenes, 1974.
- Colletti, Lucio, *Il Mosca cocchiere*, en “L’Espresso”, 1994, p. 98.
- Corsano, Antonio, *Ugo Grozio. L’umanista, il teologo, il giurista*, Bari, Laterza, 1948.
- Cruells, Eduard, *El Renacimiento en Europa*, Barcelona, Salvat, 2000.
- Dahl, Robert, *Poliarchia, partecipazione e opposizione*, Milán, Franco Angeli, 1980.
- , *I dilemmi della democrazia pluralista*, Milán, Il Saggiatore, 1988.
- Delmas, Claude, *La guerra revolucionaria*, Buenos Aires, Huemul, 1963.
- Delumeau, Jean, *El hecho religioso*, Madrid, Alianza, 1995.

- De Maistre, Joseph, *Le serate di Pietroburgo o colloqui sul governo temporale della provvidenza*, Milan, Rusconi, 1971.
- Eisenstadt, Samuel N., *The political systems of empires*, New York, The Free Press, 1963.
- Fassó, Giovanni, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1968.
- Ferrero, Guillermo, *El militarismo*, Barcelona, Maucci, 1910.
- Finley, Moses, *El nacimiento de la política*, México, Grijalbo, 1990.
- Firpo, Luigi, “Giovanni Botero”, en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XIII, 1971, pp. 352-362.
- Flamini, Gianni, *et. al.*, *Segreto di Stato. Uso e abuso*, Roma, Riuniti, 2002.
- Foa, Anna, “El filósofo”, en *Giordano Bruno*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 23-33.
- Forment, Eudaldo, “Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás”, en *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, pp. 93-112.
- García Gual, Carlos, “La Grecia antigua”, en Vallespín, Fernando, *Historia de la teoría política*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 53-61.
- Garin, Eugenio, *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Gibelli, Nicolas, *Historia de las revoluciones*, Buenos Aires, Cuántica, 1973.
- Ginsburg, Paul, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Turín, Einaudi, 1989.
- Gramsci, Antonio, *Maquiavelo y Lenin*. Notas para una teoría política marxista, México, Diógenes, 1973.
- , *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*, en “Cuadernos de la Cárcel”, vol. 1, México, Juan Pablos Editor, 1975.
- , *Los intelectuales y la organización de la cultura*, en “Cuadernos de la Cárcel”, vol. 2, México, Juan Pablos Editor, 1975.
- , *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, en “Cuadernos de la Cárcel”, vol. 3, México, Juan Pablo Editor, 1975.
- , “Literatura y vida nacional”, en *Cuadernos de la Cárcel*, vol. 4, México, Juan Pablo Editor, 1976.
- , “Pasado y presente”, en *Cuadernos de la Cárcel*, vol. 5, México, Juan Pablos Editor, 1977, p. 88.
- , “El Risorgimento”, en *Cuadernos de la Cárcel*, vol. 6, México, Juan Pablos Editor, 1980, pp. 17-18.
- Greblo, Edoardo, “La democracia clásica: Atenas” en *Democracia. Léxico de la política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, pp. 20-24.

- Greco, Tomasso, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Roma, Donzelli, 2000.
- Greppi, Andrea, “Filosofía positiva: filosofía como metodología o filosofía como ideología”, en *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Barcelona, Ediciones de la Universidad Carlos III de Madrid, 1998.
- Guarino, Antonio, *Dizionario giuridico romano*, Nápoles, Simoni Edizioni, 2006.
- Guglielmo, Ferrero, *El poder*, Buenos Aires, Interamericana, 1943.
- Hans, Kelsen, *La doctrina pura del diritto*, Turín, Einaudi, 1966.
- Hattstein, Markus, “Dios y su pueblo: la revelación y la alianza”, en *Religiones del mundo*, Colonia, Konemann, 1997.
- Held, David, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Universidad, 2002.
- Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Herz, John, *Political realism and political idealism*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
- Hobbes, Tomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*; México, Fondo de Cultura Económica, 1940.
- Iglesias, Juan, *Derecho romano*, Madrid, Ariel, 2001.
- Jean, Carlo, “Che cosa sono gli interessi nazionali”, en *L'uso della forza. Se vuoi la pace comprendi la guerra*, Roma, Laterza, 1996.
- Jolivet, Jean, “La filosofía medieval en occidente”, en *Historia de la filosofía*, vol. 4, Madrid, Siglo XXI editores, 1974.
- Jellinek, Georg, *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Editorial Albatros, 1954.
- Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Lanfranchi, Enrico, *Un filósofo militante. Política e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Turín, Bollati Boringhieri, 1989.
- Lasswell, Harold D., y Kaplan, Abraham, *Power and society. A framework for political inquiry*, New Haven, Yale University Press, 1957.
- Lefort, Claude, “Machiavelli and the verità effettuale”, en *Writing. The political test*, Durham, Duke University Press, 2000, pp. 109-141.
- Lefort, Claude, *Maquiavelismo significado político de una representación*, en “Meta-política”, núm. 23, 2002, pp. 51-54.

- Lussu, Emilio, *Teoría de los procesos insurreccionales contemporáneos*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972.
- Maquiavelo, Nicolás, *Il Principe*, Milán, Rizzoli, 1994.
- , *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Paris, Einaudi-Biblioteca della Pléiade, tomo I, 1999. Traducción en español: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- , *Lettere, legazioni e commissarie*, Paris, Einaudi-Biblioteca della Pléiade, Tomo II, 1999.
- , *Istorie fiorentine*, Paris, Einaudi-Biblioteca della Pléiade, Tomo III, 1999.
- , *El arte de la guerra*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Margadant, Guillermo, *Derecho romano*, México, Esfinge, 2006.
- Marocco Stuardi, Donatella, “Sovrano e governo nel pensiero di Marsilio de Padova” en *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, Franco Angelli, 1990.
- Marsilio da Padova, *Difenditore della pace*, Turín, Fondazione Luigi Einaudi, 1966.
- Martínez Arancón, A., “Introducción”, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 15-17.
- Marttelli, Paolo, *Elezioni e democrazia rappresentativa. Una introduzione teorica*, Roma, Laterza, 1999, pp. 139-173.
- Matteucci, Nicola, “Thomas Hobbes”, en *Alla ricerca dell’ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bolonia, Il Mulino, 1984.
- , *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bolonia, Il Mulino, 1997.
- Meer, Van der, *San Agustín pastor de almas*, Barcelona, Herder, 1965.
- Meinecke, Friedrich, *L’idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Florencia, Sansoni, 1970.
- Merlo, Grado Giovanni, *Eretici ed eresie medievali*, Bolonia, Il Mulino, 1989.
- Mertens, Dieter, “Medievo latino”, en *Il pensiero politico medievale*, Bolonia, Il Mulino, 1999, pp. 33-40.
- Michels, Robert, *Studi sulla democrazia e sull’autorità*, Nápoles, La Nuova Italia, 1933, pp. 58-59.
- , *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2 vols., 1972.

- Miethke, Jurgén, *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993.
- Mills, Wright, *La elite del poder*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Montanari, Marcello, “Note sulla crisi e la critica della democrazia negli anni venti”, en *La política oltre lo stato: Carl Schmitt*, Venecia, Arsenale, 1981, pp. 139-167.
- Monteilhet, Hubert, *Neropolis*, Barcelona, Tusquets, 1987.
- Morán, Luz María, “Introducción a la figura y a la obra de Vilfredo Pareto”, en *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987, p. 35.
- Morineau Iduarte, Marta, *et. al.*, “Periodos de la historia del derecho romano”, en *Derecho romano*, México, Oxford University Press, 2007, pp. 26-29.
- Mosca, Gaetano, *Lezioni di storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, Roma, Castellani, 1932.
- , *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare*, Bari, Laterza, 1949.
- , *Ciò che la storia potrebbe insegnare. Scritti di scienza politica*, Milán, Giuffrè, 1958.
- , *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*, Turín, Loescher, 1884.
- , *Le costituzioni moderne*, Palermo, Amenta, 1887.
- Musti, Domenico, *Demokratía. Orígenes de una idea*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Negro, Paola, “In torno alle fonti scolastiche di Hugo Grotius”, en *Dalla prima alla seconda scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Bolonia, Edizioni Studio Domenicano, 2000, pp. 200-251.
- Nello, Ajello, *Il lungo addio. Intelletuali e PCI dal 1958 al 1991*, Bari, Laterza, 1997.
- Nicolet, Claude, “El ciudadano y el político”, en *El hombre romano*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 31-68.
- Noah Kramer, Samuel, “Código de leyes. El primer moisés”, en *La historia empieza en sumer*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 79-80.
- Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ortolán, Joseph Louis, *Instituciones de justiniano*, Buenos Aires, Heliasta, 2005.
- Papini, Giovanni, “La vita non é sacra”, en *La cultura italiana del ‘900 attraverso le riviste*, Turín, Einaudi, 1961.

- Pareto, Vilfredo, *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987.
- Pasquino, Gianfranco, “Bobbio filosofo dell’Italia civile”, en *La Rivista dei Libri*, núm. 3, marzo 1994, pp. 4-6.
- Passerin d’Entreves, Alessandro, *Dottrina dello Stato*, Turín, Giappichelli, 1962.
- Pazé, Valentina, *L’opera de Norberto Bobbio*. Itinerari di lettura, Milán, Franco Angeli, 2005.
- Pernould, Régine, “El mundo en el año 1098”, en *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 13-19.
- Pico della Mirándola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Pincin, Carlo, “Nota critica” en Marsilio da Padova, *Difenditore della pace*, Turín, Fondazione Luigi Einaudi, 1966, pp. 531-538.
- Pintacuda De Michelis, Fiorella, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Florencia, La Nuova Italia, 1967.
- Pizzorno, Alessandro, “Sobre el método de Gramsci (De la historiografía a la ciencia política)”, en *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Ediciones de Pasado y Presente, núm. 19, 1980.
- , *Le radici della politica assoluta*, Milán, Feltrinelli, 1994.
- Platón, *La República*, México, Grupo Editorial Tomo, 2002.
- Pocock, John Greville Agard, *The machiavellian moment. Florentine political thought and atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Poggi, Gianfranco, *Lo stato*, Bolonia, Il Mulino, 1992.
- Popitz, Heinrich, *Fenomenologia del poder*, Bolonia, Il Mulino, 1990.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos. Hegel y Marx falsos profetas*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- , *Miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci. Escritos políticos (1917-1933)*, México, Ediciones de Pasado y Presente, núm. 54, 1977.
- Portinaro, Pier Paolo, “Introduzione” en *Processare il nemico*, Turín, Einaudi, 1996, pp. ix-xxvii.
- , *Il realismo político*, Roma, Laterza, 1999.
- , “La macchina dell’obbedienza”, en *Stato*, Bolonia, Il Mulino, 1999.
- Procacci, Giuliano, “Intorno all’anno mille”, en *Storia degli italiani*, Roma, Laterza, 1987, pp. 24-28.

- Proudhon, Pierre-Joseph, *La guerra e la pace*, Lanciano, Carabba Editores, 1974.
- Rapelli, Paola, “Poder”, en *Grandes dinastías y símbolos del poder*, Barcelona, Electa, 2005, pp. 10-19.
- Reinach, Patricia, *La cultura ebraica*, Turín, Einaudi, 2000.
- Reinhard, Wolfgang, *Il pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 2000.
- Revelli, Marco, *Norberto Bobbio maestro di democrazia e libertà*, Assisi, Cittadella Editrice, 2005.
- Roche Arnas, Pedro, et. al., *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010.
- Rosen, Klaus, *Il pensiero politico dell'antichità*, Bolonia, Il Mulino, 1999.
- Rossi, Pietro, *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Bari, Laterza, 2005.
- Runciman, Steven, *Gli ultimi giorni di Costantinopoli*, Casale monferrato, Piemme, 1997.
- Russi, Luciano, “Marsilio da Padova nell'ottocento italiano”, en *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milán, Franco Angelli, 1990.
- Sabine, George, “la Ciudad-Estado”, en *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 31-36.
- Sacristán, Manuel, *Antonio Gramsci*. Antología, México, Siglo XXI editores, 1978.
- Sánchez, Antonio, *Giovanni Botero y la Razón de Estado*, en “Cuadernos sobre Vico”, núm. 5/6, Turín, 1995-96, pp. 339-343.
- Sartori, Giovanni, *Democrazia e definizioni*, Bolonia, Il Mulino, 1957.
- , *Teoría de la democracia. 1. El debate contemporáneo*, México, Alianza Universidad, 1989.
- , *Teoría de la democracia. 2. Los problemas clásicos*, México, Alianza Universidad, 1989.
- , “Política”, en *Elementi di teoria politica*, Bolonia, Il Mulino, 1990.
- , *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Roma, Laterza, 1997.
- Schmitt, Carl, *Principii politici del nazionalsocialismo*, Florencia, Sansoni, 1935.
- , *Tierra y mar. Consideraciones de historia universal*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950.
- , *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1952.
- , “Legalità e legimitità”, en *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica* (a cura de Gianfranco Miglio y Pier Angelo Schiera), Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 211-275.

- , *Teología política*, Madrid, Doncel, 1975.
- , *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma, Laterza, 1975.
- , *El concepto de lo político*, México, Folios, 1985.
- , *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1996.
- , *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1996.
- , *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México, UAM, 1997.
- , *La dictadura*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- , *Momentos maquiavelianos*, en “Metapolítica”, núm. 23, 2002, p. 41.
- Schneemelcher, Wilhelm, *Il cristianesimo delle origini*, Bolonia, Il Mulino, 1987.
- Schumpeter, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 2 vols., 1983.
- Serrano, Enrique, *Legitimación y racionalización*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- , “Las figuras del «otro» en la dimensión política”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, Madrid, diciembre 1996, pp. 41-58.
- , *Consenso y conflicto: Schmitt, Arendt*, México, Cepcom, 1998.
- , *Filosofía del conflicto político*, México, Porrúa, 2001.
- Servier, Jean, “De la Ciudad del Sol al sueño del gran monarca”, en *Historia de la utopía*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969, pp. 103-116.
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Sordi, Marta, “La inflexión de Constantino”, en *Los cristianos y el imperio romano*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1988, pp. 129-138.
- Stoppino, Mario, “Potere ed «elites» politiche”, en *L'analisi della politica* (Pannebianco, A., ed.), Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 222-225.
- , *Che cosa é la politica*, Dipartimento di Studi Politici e Sociali, Pavia, Università degli Studi di Pavia, 1992.
- Symonds, John Addington, *El Renacimiento en Italia*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- , *El Renacimiento en Italia*, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica”, 1995.
- Telesio, Bernardino, *De natura iuxta propria principia. Liber primis et secundus*, Aragno, A. Ottaviani editor, 2008.
- Tenenti, Alberto, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, Bolonia, Il Mulino, 1997.

- The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 7, Chicago, USA, 1995.
- Tomás Moro, *Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Trocini, Francesco, “Tra missione storica e passione politica. Contributo per la biografia intellettuale di Heinrich von Treitschke”, en *Quaderno di Storia Contemporanea*, núm. 39, 2006, pp. 120-144.
- Tyldesley, Joyce, “Ramesses II”, en *The art of war*, Londres, Quercus, 2008, pp. 28-35.
- Valdeón Baroque, Julio, *Vida cotidiana en la Edad Media*, Madrid, Dastin, 2004.
- Vallespín, Fernando, “Tomás Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa”, en *Historia de la teoría política*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 254-309.
- Veca, Salvatore, “Politica”, en *Enciclopedia einaudi*, Turín, Einaudi, 1980.
- Veyne, Paul, “El Imperio Romano”, en Duby, Georges ed., *Historia de la vida privada. Imperio romano y antigüedad tardía*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 61-79.
- Vidal Manzanares, César, “Tomás de Aquino”, en *Diccionario histórico del cristianismo*, Navarra, Eud, 1999.
- Walzer, Michael, *Revolution of the saints*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- , *El político y el científico*, Alianza Madrid, Universidad, 1998.
- Weckmann, Luis, “Auctoritas imperial y plenitudo potestatis papal, únicas formas medievales de Soberanía”, en *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 139-148.
- Zagrebelsky, Gustavo, “Bobbio e il diritto”, en *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Roma, Laterza, 2005.
- Zanone, Valerio, “Tolleranza”, en *Dizionario di politica*, Turín, UTET, 1990, p. 1168.

Índice onomástico

- Agrippa, Cornelio, 79
Alejandro, Magno, 37
Alighieri, Dante, 84, 103
Althusius, Giovanni, 93, 97, 169
Arendt, Hannah, 150, 185, 276
Aristóteles, 29, 42, 61, 68, 69, 81, 97, 99, 105, 106, 128, 129, 142, 165, 180,
188, 240, 256, 271, 276, 283
- Bacon, Francis, 91, 102
Beck, Ulrich, 175
Bodenheimer, Edgar, 205
Bodin, Jean, 85, 86, 93, 97, 105, 111, 114, 140
Borgia, César, 115
Botero, Giovanni, 86, 111, 131-133, 135, 136, 202, 228
Bruno, Giordano, 75, 79, 81-85, 88, 92
Burzio, Filippo, 195
- Cambises, 37
Campanella, Tommaso, 82, 85, 86, 88
Canetti, Elias, 250
Cassirer, Ernest, 195
Cicerón, Marco Tulio, 52
Comte, Augusto, 162
Croce, Benedetto, 160, 196, 239

Dahl, Robert, 169
De Maistre, Joseph, 221
De Medici, Cosme, 121, 122
De Medici, Lorenzo, 121, 122
De Occam, Guillermo, 98
De Padua, Marsilio, 96-98, 100
De Rotterdam, Erasmo, 85, 86, 228
De Vitoria, Francisco, 95
Descartes, René, 85, 88, 142
Diderot, Denis, 130
Dracón, 45

Einaudi, Luigi, 13, 97, 98, 160

Ferrajoli, Luigi, 22
Ficino, Marsilio, 129
Foucault, Michel, 157
Frost Kennan, George, 113, 114

Galilei, Galileo, 84, 85, 96, 102, 142
Gentile da Fabriano, Alberico, 93
Gentile, Giovanni, 160
Geremek, Bronislaw, 181
Gramsci, Antonio, 190, 194, 197
Grocio, Hugo, 93, 95, 106, 111, 143, 146

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 112
Heller, Hermann, 156
Herodoto, 43, 44
Hobbes, Thomas, 111, 139-145, 147, 148, 150, 177, 180, 188, 207

Isócrates, 48

Jellinek, Georg, 175, 242

Jenofonte, 43, 44

Kant, Immanuel, 112, 216

Kelsen, Hans, 168, 170-174, 206, 225, 227, 232, 235, 239, 256

Laswell, Harold, 167

Livio, Tito, 114-116, 120, 124, 126, 128

Locke, John, 208

Lutero, 77, 85, 86, 93, 135

Maquiavelo, Nicolás, 20, 78, 81, 85, 86, 92, 93, 96, 97, 104, 111, 112, 114-130,
132-134, 139, 162, 163, 175, 188, 191, 195-197, 202, 239-241, 251

Marx, Karl, 180

Meinecke, Friedrich, 113

Michels, Robert, 164-166

Mills, Wrigth, 169

Pico della Mirandola, Giovanni, 88

Montesquieu, 165, 240

Morgenthau, Hans, 113

Moro, Tomás, 85, 86, 104, 114

Mosca, Gaetano, 158-165, 167, 228, 260

Mussolini, Benito, 160

Nabucodonosor, 40, 41

Niebuhr, Karl Paul Reinhold, 113

Nietzsche, Friedrich, 228

Octaviano, 53

Papini, Giovanni, 221

Paracelso, Teofrasto, 79, 80

Parsons, Talcott, 206

Petrarca, Francesco, 103, 129

Platón, 29, 30, 43, 48, 82, 165, 256, 282

Plutarco, 44
Polibio, 129
Popitz, Heinrich, 208
Proudhon, Pierre-Joseph, 221

Ramsés II, 36
Richelieu, Armand-Jean du Plessis de, 155
Rousseau, Jean-Jacques, 93, 161
Ruffini, Francesco, 160

Santo Tomás de Aquino, 57, 61, 68
Sartori, Giovanni, 31, 43, 244
Schmitt, Carl, 128, 129, 173, 175-177, 181, 182, 185, 187-189
Schumpeter, Joseph, 168
Sócrates, 48
Spencer, Herbert, 162

Tácito, Cornelio, 249
Taine, Hippolyte Adolphe, 162
Tolomeo, 37
Treitschke, Heinrich von, 112, 240
Tucídides, 43, 47

Von Mohl, Robert, 158

Weber, Max, 136, 157, 171, 172, 207-210, 212, 243, 256, 282
Wiesel, Elie, 181

Índice analítico

- Absolutismo,
- moderno, 73
- Acción,
- estratégica, 31, 252
- política, 15, 30, 36, 116, 119, 126, 164, 177, 207, 250-252, 254, 272, 276, 278, 281
- Anarquía, 21, 54, 137, 201, 205, 209, 211, 213-219, 221, 253
- Antagonista, 226, 253, 277
- Antropología, 28, 111, 140, 142, 143
- Arcana
- Imperii, 20-22, 28, 32, 81, 116, 126, 133, 199, 204, 215, 246-250
- seditionis, 247
- Aristocracia, 74, 164, 165
- Arte,
- de gobierno, 252, 254
- de la persuasión, 48, 252
- de lo político, 251, 252
- Autoridad, 39, 41, 53, 58, 59, 61, 64, 83, 97, 98, 100, 105, 128, 129, 136-138, 140, 148, 150, 151, 156-158, 160, 163, 195, 205, 206, 209, 210, 211, 213, 215-218, 229, 232-233
- Autoritarios, 21, 271
- Ciencia de la política, 240, 242, 251, 252, 259, 260
- Ciudadano total, 180, 271, 280
- Ciudades-Estado, 35, 39, 42-44, 46, 48, 74, 75
- Civilización tecnológica, 181

Civitas, 50

- Dei, 55, 60, 61
- Diabuli, 60
- Maxima, 222
- Terrena, 55, 60

 Clase política, 55, 138, 158, 159, 161, 163, 164, 168, 214, 256, 258, 260, 280
 Código de Hammurabi, 38, 39
 Coerción, 167, 179, 181, 182, 208, 210, 271
 Complejidad social, 163
 Concepción,

- conflictual de la política, 186, 254
- estratégica de la política, 254
- técnica del Estado, 254

 Conflicto, 45, 51, 112, 113, 120, 127, 128, 142, 155, 176, 179-188, 222, 226, 237, 253-255, 277, 278
 Consenso, 31, 87, 140, 148, 157, 176, 179, 184, 185, 190, 272, 273, 275, 277, 279, 280
 Constitución democrática, 264, 273
 Constitucionalismo, 262
 Comunismo histórico, 255, 259, 268, 269
 Contrarreforma, 135
 Contrarrevolución, 266
 Contrato social, 81, 94-96, 140
 Crisis de las ideologías, 257
 Crítico del poder, 272

Decisiones vinculantes, 28, 164, 206, 256, 275
 Decisionismo, 176, 179
 Democracia,

- burguesa, 266
- directa, 247, 262, 264, 278, 280
- económica, 262
- formal, 262, 267
- irreal, 245
- política, 262, 274

- radical, 240
 - realmente existente, 255, 259
 - representativa, 137, 262, 277, 278, 280
 - socialista, 261
 - sustancial, 262, 267
- Derecha, 256, 261, 267, 268, 269
- Derecho,
- Canónico, 66, 135
 - de la guerra, 91, 93-96
 - natural, 61, 66, 93-95, 103, 105, 106, 146, 151, 156, 171, 188, 192, 228, 229, 231, 233
 - positivo, 66, 94, 225, 228, 229, 231-233, 237
 - privado, 96, 245
 - público, 96, 173, 242, 243
 - real, 226
- Derechos
- civiles, 264
 - de libertad, 268, 269, 273
 - humanos, 13, 19, 22, 228, 229, 257, 268, 273, 275, 282
- Desigualdad, 157, 268, 283
- Despotismo, 37, 125, 165, 205, 247
- Dictador, 12, 129, 182
- Dictadura, 52, 128, 129, 177, 239
- Discriminación, 186, 268, 270, 277
- Doble Estado, 248
- Doctrina
- clásica de la democracia, 168
 - clásica del estado, 208
 - de la razón de Estado, 113, 135, 201, 213, 218, 219
 - de la soberanía popular, 97, 99
 - del derecho natural, 97, 99, 103
 - del Estado, 19, 141, 202, 205, 239, 240
 - del Estado-Poder, 113, 202
 - democrática, 255
 - política, 93, 169

- positivista, 172
 - pura del derecho, 170, 225, 227
 - racionalista, 151
- Dominación, 47, 51, 57, 87, 133, 134, 140, 180, 192, 194, 198, 156, 203, 207, 209, 271
- Edad
- media, 55, 56, 58, 61, 68, 73, 101
 - moderna, 35, 71, 73, 101, 102, 111, 115, 123, 136, 202, 283, 240, 249
- Ejercicio del poder, 15, 20, 22, 28, 29, 31, 37, 122, 123, 206, 209, 241, 250, 252
- Elite
- aristocrática, 168
 - burocrática, 168
 - tecnocrática, 168
- Enemigo
- absoluto, 185
 - justo, 185
 - objetivo, 185
 - político, 178
 - público, 178, 183
- Espejo de los príncipes, 129, 130, 251
- Estado
- antijurídico, 219
 - civil, 96, 139, 147, 190
 - confesional, 133
 - de derecho, 141, 158, 170, 172-174, 186, 246, 248, 255
 - de fuerza, 173
 - de guerra, 106, 139, 144, 145, 189, 205, 220
 - de naturaleza, 95, 96, 139, 142, 144, 147, 180, 189, 190, 193, 205, 220
 - de paz, 219, 220
 - de sitio, 210
 - feudal, 64
 - laico, 100
 - moderno, 19, 20, 69, 73, 100, 112, 123, 133, 136, 138, 139, 158, 172, 189, 191, 192, 214, 215

- político, 142
- potencia, 142
- republicano, 128, 129

Estados

- autocráticos, 251
- nacionales, 63, 73, 105, 111, 117, 202

Estereotipo, 268, 270

Ética, 29, 31 65, 130, 132, 133, 138, 207, 226, 230-232, 239, 254, 283

Extrema

- derecha, 267
- izquierda, 267

Fanatismo, 155, 181, 185

Fascismo, 160, 181, 243, 258, 260, 261

Filosofía

- de la naturaleza, 75, 78-80, 82, 89, 92
- del derecho, 13, 156, 171, 227, 228, 230, 240, 260
- política, 13, 68, 92, 97, 133, 156, 185, 217, 228, 231, 240, 242, 258-260, 283

Forma

- de gobierno, 15, 21, 47, 73, 141, 177, 201, 255, 257, 273

Fuerza, 27, 28, 36, 58, 59, 78, 80, 89, 99, 100, 103-105, 117, 120, 123, 124, 128, 131, 136-138, 148, 156, 157, 160, 166, 173, 175, 176, 179, 182, 191, 193, 194, 197, 204, 206-213, 215-218, 226, 227, 233, 236, 240, 241, 243, 251-254, 270-272, 282, 284

Gobierno

- de las leyes, 99, 257, 274
- de los hombres, 99, 257
- del número, 159
- popular, 47

Guerra

- de todos contra todos, 111, 140, 211
- justa, 94, 113, 220

Hegemonía, 20, 82, 102, 117, 164, 190, 193-195, 198, 203, 205, 253
 Hierocrática, 59, 63
 Historia
 - de las doctrinas políticas, 240
 - de las instituciones políticas, 240
 Historicismo, 103, 239
 Hostilidad, 101, 244, 252, 253
 Humanismo, 76, 77, 85, 90, 91, 101-103, 129

 Idealismo, 244, 253
 Ideología, 21, 27, 142, 160, 161, 165, 172, 226, 230, 233, 243, 245, 253, 267, 272
 Igualdad
 - política, 268, 270
 Ingeniería
 - de los incentivos, 252
 Ingobernabilidad, 264
 Injusto, 30, 126, 144, 149, 172, 276
 Instituciones democráticas, 255, 279
 Intelectual laico, 85
 Intelectuales, 16, 48, 52, 76, 86, 96, 100, 135, 160, 166, 173, 188, 190, 194, 197, 205, 239, 256-258, 263, 266, 274
 Intolerancia, 84, 104, 150, 181, 186, 187, 266, 269, 270
 Intransigencia, 266
 Iusnaturalismo, 94, 103, 104, 106, 139, 143, 146, 225, 228, 229, 232
 Iuspositivismo, 225
 Izquierda, 256, 258, 261, 262, 267, 268

 Jerarquía, 39, 52, 57, 67, 88, 97, 172, 174, 197, 226, 253, 269
 Justicia, 39, 47, 52, 66, 74, 99, 105, 132-134, 148, 156, 157, 172, 226, 227, 229, 230, 232-234, 254, 255, 263, 282-284
 Justo, 30, 126, 133, 144, 149, 155, 185, 232, 258, 276

 Legalidad, 138, 156, 210, 226, 274, 283
 Legitimidad, 20, 61, 65, 66, 73, 134, 153, 155-157, 272, 283

Ley natural, 139, 145-147
Liberalismo, 141, 158, 159, 188, 189, 239
Libertad
 - humana, 89

Medievo, 35, 56, 57, 66, 68, 74, 77, 90-92, 96, 97, 99, 100-103
Metafísica, 82, 83, 86, 87, 92, 96, 99, 142
Miedo, 111, 139, 150, 187, 203, 243, 251, 279
Minoría gobernante, 137, 158, 210
Modelo bobbiano de la política, 255, 257, 260, 263, 265, 267, 270, 272
Moderación, 133, 219, 270
Monarquía
 - constitucional, 240
 - de derecho divino, 247
 - parlamentaria, 240
 - Sacra, 35,36
Monopolio de la fuerza, 100, 123, 136-138, 209, 210, 212
Moral, 29, 41, 59, 67, 86, 88, 93, 94, 113, 115, 116, 121, 125-127, 132-137,
 156, 170-172, 178, 183, 191, 192, 194-197, 201, 205, 207, 217, 219,
 225-227, 231-233, 247, 255, 274, 282, 284

Nación, 103, 118, 120, 132, 177, 242
Naturalismo, 76, 83, 86, 91, 92
Normas
 - jurídicas, 135, 156, 203, 229, 232, 233, 235, 236
 - morales, 97, 201, 235

Obediencia, 61, 131, 134, 139, 141, 148, 149, 157, 180, 182, 190, 205, 208,
 232, 233
Odio, 181
Oligarquía, 163-167
Opinión pública, 120, 246
Optimismo de la acción, 253
Orden
 - público, 21, 137, 158, 210, 213

Ordenamiento

- democrático, 47, 267
- jurídico, 20, 136, 171, 173, 176, 215-217, 225, 231, 235-237, 239

Pacto fundacional, 148

Paz, 13, 21, 48, 49, 74, 93, 94, 97, 99, 112, 116, 123, 131, 140, 141, 146, 147, 148, 174, 204, 217, 219-221, 229, 238, 239, 257

Pensamiento político moderno, 114, 142

Pesimismo de la inteligencia, 253

Poder

- absoluto, 128, 139, 141, 142, 174, 205
- arbitrario, 141, 205
- colegiado, 117
- de intimidación, 208
- de la asamblea, 117
- despótico, 117
- disuasivo, 208
- estatal, 123, 131, 151, 175
- invisible, 35, 204, 247, 248, 250, 274
- legítimo, 123, 131, 142, 174
- político, 22, 29, 37, 38, 41-46, 49, 55, 60-62, 64-66, 73, 90, 98, 105, 121, 123, 125, 129-132, 150, 151, 164, 168, 174, 176, 185, 192, 204, 206-209, 213, 241, 245, 246, 272, 273, 278
- soberano, 105, 107, 131, 140, 141, 147, 148, 173, 175, 182, 206, 247
- supremo, 107, 122, 131, 174, 241, 246
- visible, 248

Poliarquía, 169

Polis, 29, 30, 42, 43, 45, 46, 48, 276

Política

- de Estado, 180, 271
- de la cultura, 239
- de poder, 211, 216
- de potencia, 204, 213
- efectiva, 125, 130
- espectáculo, 251

- ideológica, 257, 277
- Positivismo jurídico, 156, 171, 172, 225-228, 231-233, 239
- Potencia
 - militar, 132
- Pluralismo democrático, 168, 256, 273
- Praxis, 15, 29, 55, 118, 142, 251, 252, 264, 265, 278
- Prejuicio, 270
- Principados, 74, 75, 118, 124, 125, 241
- Principio minoritario, 163
- Privatización de lo público, 248
- Prudencia, 20, 31, 49, 113, 130, 133-135, 226, 254, 260
- Psicología, 28
- Publicidad del poder, 246
- Publicitación de lo privado, 248

- Racionalismo, 69, 95, 211
- Razón
 - de Estado, 19-21, 27, 28, 31, 32, 36, 80-82, 86, 97, 106, 111-113, 116, 118-121, 126, 128, 130-138, 140, 141, 155-158, 170, 174, 175, 180, 182, 183, 186, 190, 201-205, 209-219, 222, 226, 249, 250, 271
 - política, 132, 175
- Realismo
 - político, 15, 20, 27, 28, 31, 32, 36, 80, 97, 113, 115-121, 128, 130, 135, 155, 165, 170, 177, 191, 196, 201, 205, 210, 213, 226, 239, 243-245, 247, 251-255
 - práctico, 252
 - puro, 252
- Reforma
 - gregoriana, 58
 - protestante, 73, 100, 101, 135
- Régimen político, 46, 168, 248, 260, 264, 267, 269
- Reglas
 - del juego democrático, 266
 - jurídicas, 27, 137
- Renacimiento, 69, 73, 75-80, 82, 83, 85-92, 96, 97, 100-103, 114, 117, 121, 124, 131

República

- cristiana, 58
- democrática 22, 247
- romana, 115, 116, 124, 128, 129

Revolución Francesa, 35, 150, 221

Saber práctico, 252

Secreto

- de Estado, 20, 116, 133, 202, 203, 245, 246, 248

Seguridad

- colectiva, 255
- del Estado, 116, 135, 202

Sistema

- de partido, 282
- de valores, 21, 255
- político, 43, 240, 274, 278

Soberanía, 20, 55, 69, 80, 86, 93-99, 101, 105, 106, 111, 122, 123, 131, 136, 137, 139, 149, 155, 161, 173-175, 203, 205, 210-213, 218, 219, 241, 242

Socialdemocracia, 161

Socialismo

- realmente existente, 269, 277

Sociedad

- civil, 100, 139, 147, 150, 192, 193, 220, 240, 252, 257, 258, 263, 264
- industrial de masas, 262
- política, 122, 131, 193, 244

Sociedades complejas, 137, 169, 275, 282

Sociología, 13, 28, 170, 172, 165, 239

Summa potestas, 107, 122, 131, 241, 246

Técnicas

- de gobierno, 256
- de la simulación, 27, 252

Tecnología del poder, 254

Teología política, 83, 86, 148, 176, 188

Teopolítica, 132

Teoría

- de la democracia, 180, 244, 258, 267
- de la justicia, 230, 283, 284
- de la obediencia, 139
- de la óptima república, 139, 260
- del derecho, 22, 173, 205, 227, 229-235
- del Estado, 130, 156, 188, 193, 239
- del pluralismo democrático, 256
- general de la política, 21, 240, 256, 257
- marxista del Estado, 192, 261, 262
- política, 98, 100, 105, 149, 164, 175, 189, 258, 262, 267

Terrorismo, 258, 264, 266

Tiranía de la mayoría, 162

Tiranicidio, 149

Tirano, 105, 106, 250

Tolerancia, 22, 55, 84, 95, 97, 98, 104, 106, 255, 270, 271, 273

Utopía, 31, 86, 92, 104, 105, 205, 243, 245, 259

Valores de la democracia, 270

Videopolítica, 31

Violencia

- ideológica, 266

Voluntad

- armada, 253
- colectiva, 191, 197
- contrastante, 253
- hostil, 253
- organizada, 253

Zoon Politikon, 143

Norberto Bobbio: de la razón de Estado al gobierno democrático,
de Isidro H. Cisneros,

se terminó de imprimir en septiembre de 2014
en los talleres de Pandora Impresores, S.A. de C.V.,
Caña 3657, Col. La Nogalera, 44470, Guadalajara, Jalisco.

Corrección de estilo y cuidado de la edición:

Carlos López de Alba.

Diagramación y diseño:

Arturo Cervantes Rodríguez.

Tiraje de 1,000 ejemplares.

Para el Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Jalisco la publicación de la presente obra fortalece la comprensión no solo de conceptos y realidades históricas, sino también de nuestro contexto político contemporáneo. Es decir, en el afán de fomentar el conocimiento y valoración de la democracia como forma de gobierno y de vida, el Instituto Electoral tiende un guiño en el libro del doctor Isidro H. Cisneros, ya que sus páginas guían al lector por un recorrido histórico y teórico respecto a una manera de hacer y entender la política a partir de la razón de Estado y el realismo político.

Norberto Bobbio. De la razón de Estado al gobierno democrático es un estudio que repasa tal noción del pensamiento y la praxis jurídicos, así como del realismo político y su incidencia en la formación de la teoría y el ejercicio democráticos.

Este libro aporta una mirada rigurosa, informada e interesante, en términos históricos y conceptuales, para comprender la evolución del pensamiento político y reflexionar de manera crítica sobre las “promesas incumplidas de la democracia” –como lo sugiere el profesor Bobbio–, desde nuestros problemas y desafíos actuales.