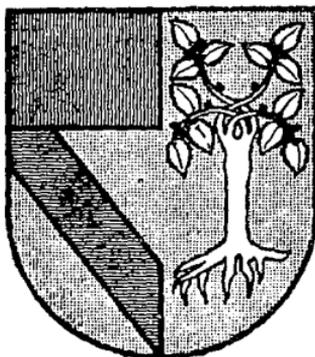


308909
38
24

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE DERECHO
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



REVISION CONCEPTUAL DE LA RAZON DE ESTADO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN DERECHO

P R E S E N T A :

MARIA ALEJANDRA DEL RIO SANTISO

Director de Tesis: Lic. Salvador Cárdenas Gutiérrez

México, D. F.

1994

FALLA DE ORIGEN
1995



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCION	1
CAPITULO I. LA RAZON DE ESTADO EN NICOLAS MAQUIAVELO	3
A. Naturaleza de la Política.	
1. Relaciones entre la política y la ética en el Pensamiento griego.	5
2. Relaciones entre la política y la ética en el Humanismo cristiano.	11
3. Escisión de la política en el siglo XVI: Nicolás Maquiavelo.	17
B. La Política como Arte	
1. El arte político puro.	25
2. Idea de un Príncipe político y cristiano.	31
3. La Prudencia del Político.	37
CAPITULO II. LA RAZON DE ESTADO: DESARROLLO TEORICO.	
A. Formación del Estado moderno.	43
B. Los Teólogos Juristas del siglo XVI y la Razón de Estado.	
1. Escuela española del siglo XVI: Principios de la Teoría del Estado.	65
2. El Poder de Gobernar.	73
CAPITULO III. POLITICA Y DERECHO.	
A. Orden social justo y Ejercicio del Poder político.	
1. Orden jurídico del Estado.	78
2. Tecnificación de la Política.	91
3. Redención de la Conciencia: Política del Hombre y para el Hombre.	96

CONCLUSIONES.

100

BIBLIOGRAFIA.

105

INTRODUCCION

La mejor justificación que puedo ofrecer a esta tesis de licenciatura es el amor y la fe que tengo en México y en el género humano. Considero que las profundas transformaciones que estamos atestiguando y los momentos por los que estamos pasando, tanto en nuestro país como a nivel mundial, fundamentan plenamente el tema de este trabajo.

La cuestión que Nicolás Maquiavelo puso en relieve en el siglo XVI: el compaginar las nuevas exigencias de la acción política con la ley moral, no deja de tener relevancia en nuestros días. Esto que luego se denominó "razón de Estado" subyace siempre en la política, a nivel tanto teórico como práctico, adoptando diversos matices según las épocas históricas, pero siempre como problema palpitante de todos los tiempos.

Es importante aclarar desde un principio que este trabajo no pretende analizar exhaustivamente la cuestión de la razón de Estado, sino únicamente aspira a alentar al lector a la reflexión y concientización en torno al "arte de gobernar". La importancia de lo anterior estriba en que todos somos "gobernados" y, en la medida de nuestras posibilidades, debemos contribuir no sólo a exigir un mejor gobierno, sino a que la política se desenvuelva en cada vez mayor concordancia con el Derecho natural. No hay que olvidar el sabio refrán según el cual "cada pueblo tiene el gobierno que se merece".

Esta tesis se inscribe, como he dicho, dentro de un proceso de hondas transformaciones que rompen con la modernidad política o sea con el mito de la razón técnica. Esta era tecnocrática y la práctica política consecuente no han logrado solucionar los problemas políticos fundamentales. Los resultados de la técnica en muchos casos han escapado a sus proyectos, arrastrando a sus autores sin control. Hemos visto como la técnica, si no es empleada adecuadamente, puede ser el peor enemigo del hombre provocando nuestra propia destrucción al destruir el orden natural del mundo. Lo anterior obliga a un replanteamiento conceptual que permita una posterior transformación de la política a nivel práctico.

Asimismo revisaremos el concepto del "arte político", que a partir de Maquiavelo se desvinculó de la ética. Pues si bien es en parte cierto que la política es un arte, no es sólo eso y en todo caso, ello no impide el vincularla a la moral. En estos días, como siempre lo ha sido, la moral pública es un imperativo condicionante para el desarrollo de los pueblos.

Por otra parte debo reconocer que esta tesis, como casi todo en la vida, no hubiera sido posible sin la valiosa ayuda de las personas que a continuación he de mencionar.

Debo agradecer al Lic. Salvador Cárdenas porque en todo momento conté con su acertada dirección, y porque siempre tuvo tiempo para ayudarme. A él y a todos los demás profesores de la Facultad de Derecho que completaron mi formación les tengo mi agradecimiento.

A mis hermanos, y buenos amigos, Cristina y Carlos muchas gracias por su comprensión y apoyo, especialmente a lo largo de toda la carrera.

Todos mis estudios, y más aún mi formación extraescolar, los debo al empeño y sacrificio de mis padres, Diana y Jesús, a quienes dedico con todo cariño y respeto este trabajo.

Asimismo y de manera muy especial, le ofrezco mi mayor reconocimiento a mi marido, Pablo de la Macorra, porque me ha brindado -en todo y siempre- su valiosísimo apoyo, amor e inspiración.

CAPITULO I :LA RAZON DE ESTADO EN NICOLAS MAQUIAVELO

Antes de entrar al saber político maquiavélico, vale la pena detenerse en ciertas consideraciones preliminares, fundamentales en relación con dicho tema que ha de ocuparnos.

El origen de la Política como ciencia está en la teoría griega sobre el gobierno de la *polis*, la ciudad, que era la forma de comunidad propia del mundo griego. Modernamente dicha teoría política griega referida a la ciudad se ha transplantado al Estado, surgido en los albores de la Edad Moderna como forma de comunidad social.

La Ciencia política tiene como objeto los actos de gobierno, es la ciencia del gobierno y se enfoca hacia la conservación del orden social. Como teoría del recto gobierno la Ciencia política es una ciencia "moral" que se refiere a la virtud de la prudencia, indispensable para el recto gobierno fundado en los actos de prudencia política del gobernante, sobre este punto volveremos más adelante.(1)

En cuanto al Estado, suprema instancia de fuerza y de dominio, se nos manifiesta de muchas maneras, y no sólo en actos complejos de Derecho público. El fenómeno estatal está siempre presente en nuestras vidas cotidianas; su existencia y sus diversas manifestaciones constituyen un hecho innegable y sin embargo, la mera existencia de hecho del mismo no significa que no podamos enjuiciarlo críticamente. Es así como avanzamos hacia el camino de la ética, pues necesariamente debe haber una relación entre el Estado, la política y los valores éticos.

Como acertadamente dice el maestro González Uribe " no hay un reino de valores que esté colocado sobre el mundo del ser o aparte de él" (2) Si bien el Estado <es> éste además aspira a <valer>, y es de esta manera como se lanza en pos del <deber ser>, en búsqueda de su constante legitimación. El Estado, como realidad, encarna valores y sólo se justifica en la medida en que los realiza.

¹ Cfr. D'ORS, Alvaro. *Sistema de las ciencias*, Vol.I, Universidad de Navarra, Pamplona, 1967, p.p. 45-47.

² GONZALEZ URIBE, Hector. *Teoría Política*, Porrúa, México, 1987, p.505.

Para establecer un orden jerárquico de los valores a que nos referimos, cabe mencionar en primera instancia a los valores, denominados utilitarios. El Estado, como ente social, se sirve de ciertos recursos para lograr su misión de servir al bien común; recursos jurídicos, tecnológicos, científicos, etcétera. En la medida en que el Estado, en su compleja organización, logra perfeccionar la utilización de dichos recursos, adecuándolos a sus misiones, alcanza una cierta justificación de base.

El Estado debe establecer un orden material, pero más aún, debe establecer un orden jurídico que sea justo. Entendiéndose por orden la recta disposición de las cosas hacia su fin. Tal orden se logrará a través del Derecho, debiendo éste de ser justo, y lo será en tanto permita y favorezca el desarrollo armónico de la persona humana y de la sociedad. Es así como pasamos a valores de mayor rango. Por medio de un orden jurídico justo el Estado busca, en última instancia, lograr un valor esencial en la vida social: la paz, que no es sino la tranquilidad en el orden.

Los valores finales, hacia los cuales debe tender el Estado, son aquéllos que se refieren al bien común, o sea " al conjunto de condiciones sociales que hacen posible y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su persona "(Mater er Magistra, 65). Por su parte, el bien común se orienta al valor supremo que es: el bien total de la persona humana, es decir la perfección de su naturaleza.

De tal forma que podemos concluir que es precisamente la persona humana el más alto valor en la escala de valores políticos, al cual deben estar subordinados el resto de los valores. La política no puede apartar de su camino a los valores, sino que habrán de unirse pues el Estado ha de estar al servicio de los hombres, considerados éstos en todas sus dimensiones.⁽³⁾

³ Cfr. *Idem*, p.p 503-511.

A. Naturaleza de la Política

1 Relaciones entre la Política y la Ética en el Pensamiento griego

Hay ciertos grandes filósofos de la antigüedad cuyo pensamiento tiene una vigencia que ha sobrepasado con mucho los límites de la época en que vivieron y que por tanto, ha influido inevitablemente en el de pensadores posteriores. Lo anterior justifica, en el caso de este trabajo, hacer una breve alusión al pensamiento griego antes de entrar en el tema central de este estudio.

Interesa, en primer lugar, del pensamiento griego, la revolución llevada a cabo por los sofistas quienes desplazaron el eje de la reflexión filosófica desde el cosmos hasta el hombre. Los sofistas sin formar de modo alguno una escuela compartieron una misma actitud: un espíritu crítico y racionalista tendiente a poner en entredicho la tradición.

Los temas dominantes de la sofística eran todos aquellos referidos a la cultura del hombre, como son la educación, la política, la ética, etcétera.

Los sofistas, atestiguaron la ruptura del restringido ámbito de la *polis* lo cual permitió el descubrimiento de costumbres, leyes y usos distintos. Dicho fenómeno fue una premisa necesaria para el surgimiento del relativismo, que surgió de la conciencia de que lo que antes se consideraba eternamente válido, carecía de valor en circunstancias y ambientes distintos. Los sofistas captaron lo anterior y le dieron forma.

Como respuesta a las exigencias de la democracia ateniense y atendiendo a la demanda de su público, los sofistas cultivaron ampliamente la retórica. Las asambleas desempeñaban un papel muy importante en la política de Atenas, de ahí que tuviera tanta importancia la argumentación, el arte de vencer por el discurso.

Los sofistas ofrecieron la posibilidad de adquirir cultura a todas las clases sociales; convirtieron el saber en oficio a cambio del cual exigían una compensación.

Anteriormente, la cultura estaba limitada a ciertas clases sociales privilegiadas que dedicaban al saber su tiempo, libres de necesidades mundanas. El afán por buscar el saber se manifestó en una notable libertad de espíritu con respecto a toda la tradición, y su confianza en la razón fue ilimitada.

Los sofistas se caracterizaron por individualistas y subjetivistas; consideraban que cada individuo tiene una visión propia de la realidad. Protágoras, el más famoso y celebrado de los sofistas, sostuvo como axioma fundamental de su pensamiento que <el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en aquello que son, y de las que no son en aquello que no son>. Significando <medida> la norma de juicio y <todas las cosas> todos los hechos y experiencias en general. De tal suerte que el único criterio era el hombre individual, y para cada hombre las cosas son de tal o cual forma puesto, que todo es relativo. Ni existe una verdad absoluta ni valores morales absolutos, existe sólo <lo útil>. El bien y el mal son, respectivamente, lo útil y lo perjudicial. Pero <lo útil> tampoco es absoluto pues depende del objeto, de las circunstancias y así sucesivamente. Entonces, un sabio sería aquél que supiera reconocer lo útil para la convivencia política de los hombres y lo supiera demostrar, convenciendo a los demás de ello.

Gorgias fue otro sofista importante que partiendo del nihilismo y sobre él construyó su retórica. Sus tesis se pueden resumir en el siguiente axioma: <El ser no existe, y si existiera no podría ser cognoscible y si fuera cognoscible resultaría inexpresable>. Eliminó la posibilidad de llegar a una verdad absoluta, y optó por el análisis de las situaciones. Entonces, de nuevo en el campo del relativismo total, la bondad o maldad de los actos depende del momento en que se realicen, de quién los realice y de un sin fin de situaciones que pueden en un momento dado calificarlos.⁽⁴⁾

Aunque los sofistas fueron escépticos en materia ética tuvieron el mérito, como ya dijimos, de haber atraído la atención sobre las realidades y problemas del hombre. En tal sentido los sofistas aportaron a la filosofía la idea de que las leyes positivas como creaciones humanas servían, muchas veces, a los intereses de las clases dominantes, no siendo justas por naturaleza. Esto implica su intuición acerca de una ética natural

⁴Cfr. REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. Historia del pensamiento Filosófico y Científico, Vol.I, Herder, Barcelona, 1988, p.p 75-84.

superior. Otra aportación importante consiste en la idea de la igualdad y libertad natural de todos los hombres, un concepto de <humanidad> que trascendía al espacio de la polis griega. Estos pensamientos trascendieron a los sofistas como estímulos que originaron análisis tan fecundos como, por ejemplo, los de Sócrates, Platón y Aristóteles.⁽⁵⁾

Otra etapa de la evolución del pensamiento griego la constituye la filosofía aristotélica. Este pensamiento de carácter realista moderado, entre sus muchas aportaciones, adecuó la inteligencia a su objeto, o sea a la esencia de las cosas, a aquello que hace que las cosas sean lo que son. El hombre, según su concepción metafísica-hilemórfica de la realidad, es un compuesto de materia y forma. La materia es potencia, mientras que la forma es acto; la forma actualiza a la potencia y del compuesto sustancial se infiere la esencia, y la esencia del hombre es su naturaleza racional.

Aristóteles dividió las ciencias en tres grandes campos: 1) las ciencias teóricas, es decir, aquéllas que buscan el saber por sí mismo; 2) las ciencias prácticas, que hacen referencia a la conducta de los hombres y al fin que se proponen alcanzar, ya sea como individuos o como miembros de una sociedad política; y 3) las ciencias productivas, que son aquéllas que buscan el saber para producir determinados objetos. Nos concentraremos en las ciencias prácticas, que nos interesan porque son precisamente la ética y la política.

El estudio de la conducta y del fin del hombre como individuo corresponde a la ética, y el estudio de la conducta y del fin del hombre como parte de una sociedad corresponde a la política.

Todas las acciones humanas tienden hacia fines, que son bienes, el conjunto de los mismos se subordina a un fin último que es el bien supremo al cual Aristóteles llama <felicidad>. Hay diversas acepciones de felicidad, pero la auténtica felicidad, el bien supremo que puede realizar el hombre, consiste en perfeccionarse en cuanto tal.

⁵Cfr. Enciclopedia Jurídica Omeba, Driskill, Buenos Aires, 1978, voz: Iusnaturalismo.

Como la razón distingue al hombre de todas las demás cosas, el hombre que quiere vivir bien, debe vivir de acuerdo con la razón.

Si bien el hombre es principalmente razón, no sólo es razón, hay una parte de su alma ajena a la misma: los impulsos, las pasiones, los sentimientos. Del dominio de esa parte del alma por los dictados de la razón se encarga la virtud ética. Las virtudes nacen en nosotros a través de buenos hábitos, en los que interviene la razón, indicando cuál es la justa medida, la vía entre dos excesos. La virtud pues, tiende constantemente hacia el justo medio, que no debe confundirse con lo mediocre, sino todo lo contrario, es la culminación en la medida en que equivale al triunfo de la razón sobre los instintos.

Como virtud dotada de especial importancia Aristóteles destaca a la justicia, que consiste en la justa medida según la cual se distribuyen los bienes y las ganancias. En la justicia se comprenden todas las virtudes. También, como virtud fundamental está la prudencia que consiste en deliberar correctamente acerca de lo que es el bien. "Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para el bien vivir en general."⁽⁶⁾

El mismo Aristóteles dice que una cosa es conocer el bien y otra muy distinta actualizarlo, para éllo es menester deliberar sobre los medios a nuestro alcance y elegir correctamente de entre ellos. La bondad o maldad la atribuye al fin que se quiere, no a los medios que se emplean. Entonces para ser bueno hay que querer el verdadero bien y no el aparente, y al verdadero bien sólo lo reconoce el hombre virtuoso.

El bien del hombre es de la misma naturaleza que el bien del Estado, pero éste es más grandioso pues se traslada a la dimensión social. El hombre por naturaleza es sociable es <animal político> pues naturalmente tiende a asociarse políticamente. Sería absurdo e impensable que el hombre viviera de otra manera, pues no perfeccionaría su existencia, sería o una fiera o un dios.

⁶ARISTOTELES. *Ética Nicomaquea*, Porrúa, México, 1980, p.76.

Es preciso aclarar que al hacer uso de la palabra "Estado" estamos perfectamente conscientes de que ni la palabra, ni el concepto, ni la institución misma, en estricto sentido existen antes del siglo XVI. Sin embargo, si bien el Estado, en estricto sentido histórico, no existe antes de la Edad moderna emplearemos dicha palabra genéricamente para referirnos a las Instituciones políticas de las diversas épocas previas al siglo XVI (*civitas, polis, reino, etc.*).

El Estado está formado primero por familias, que están para satisfacer las necesidades cotidianas de los hombres. Al hombre, como ser sociable, le es connatural la familia y es en ella donde se le comienza a educar para que sea bueno. Asimismo, la propiedad privada es el sustento indispensable para las familias, también por orden natural le compete a los hombres tener las posesiones materiales necesarias para su desarrollo. Un agrupamiento de familias constituye un pueblo, que como comunidad más amplia, satisface una serie de necesidades mayores. El Estado se compone por múltiples pueblos, a su vez compuestos por múltiples familias, y es, por tanto, la más alta forma de comunidad que aspira al mayor bien.

A su vez, el Estado puede asumir diversas formas, diversas estructuras ordenadoras de la sociedad. Hay varias posibilidades, el gobierno puede ser ejercido por un sólo hombre, por unos cuantos hombres o por la mayoría. Además quienes gobiernan, pueden hacerlo en orden al bien común o de acuerdo con sus intereses personales. De acuerdo con lo anterior, son posibles tres formas de gobierno recto: la monarquía, la aristocracia y la politeia; y tres formas de gobierno corrompido: la tiranía, la oligarquía y la democracia.

Aristóteles sostiene que la politeia será una buena forma de gobierno, pero a condición de que no se caiga en el error de pretender que todo el pueblo gobierne. Por naturaleza los hombres son distintos entre sí, cada hombre que participe en lo que deba de acuerdo con sus particulares capacidades, no todos los hombres son aptos para gobernar. La demagogia, consiste precisamente en una apariencia de participación a través del engaño.

Sin embargo, lo más importante no es precisar cuál sea la forma de gobierno conveniente para que una sociedad adopte, sino más bien el hecho de que impere la

sabiduría, y en tanto ésta impere también imperará la ley. La finalidad del Estado es moral, éste debe proponerse el incremento de la virtud en cada uno de los hombres que lo integre. Será feliz la ciudad virtuosa, la ciudad en donde se realicen buenas acciones.

Los gobernantes, asegura Aristóteles, deben conducir a los hombres hacia la virtud, procurando su adecuada educación para transformar a cada ciudadano en lo más virtuoso posible. La autoridad ha de dirigir a la sociedad hacia la felicidad y será buena en tanto logre este fin, de tal suerte que la política, no es más que la realización de la felicidad dentro de la *polis*. (7)

⁷Cf. REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *op.cit.*, p.p. 184-190.

2. Relaciones entre la Política y la Ética en el Humanismo cristiano

La teoría política del gran filósofo cristiano Santo Tomás de Aquino está basada filosóficamente en la de Aristóteles, complementada lógicamente con una base teológica. Santo Tomás, recoge y funda en un sistema filosófico-teológico todas las verdades cristianas.

El pensamiento de Santo Tomás representa un esfuerzo por aumentar con verdades nuevas el patrimonio que recibió de la tradición, ello implicó un importante avance del pensamiento cristiano. Expondremos a continuación, muy superficialmente, algunos de los temas de la filosofía tomista que tienen relación con el tema de esta tesis, al cual nos adentraremos en seguida en el próximo apartado.

Es importante reconocer que las teorías políticas tienden en tal o cual sentido, según la concepción antropológica que tengan del hombre, que a fin de cuentas, siempre es el punto de partida de las mismas. En este sentido hay una diferencia de fondo muy importante entre Aristóteles y Santo Tomás: Para el primero el fin natural del hombre (el perfeccionamiento de su naturaleza) se logra en tanto éste viva en el Estado. Para Santo Tomás en cambio, el fin último del hombre es sobrenatural, y sólo lo conseguirá plenamente en la vida futura. Estamos pues, ante dos diferentes concepciones del hombre y de su destino como tal.

El Estado, en el sentido amplio en que lo venimos empleando, es para Santo Tomás una institución natural, por derivarse de la naturaleza del hombre. Como toda criatura, el hombre tiene un fin y su razón lo guía hacia el mismo, pero no puede alcanzarlo sólo pues, naturalmente es un ser social nacido para vivir en comunidad con otros hombres. La sociedad humana, basada en la naturaleza social del hombre es concebida como un bien; precisamente la propulsión natural a la sociedad es para conseguir un bien.

La cuestión de la razón de ser de la sociedad se resuelve comprendiendo que el hombre necesita complementarse para vivir una existencia plenamente humana. Con todo acierto, dice Messner que los hombres somos iguales en cuanto a nuestra esencia

moral y espiritual, pero desiguales en cuanto a nuestras facultades y disposiciones corporales y sensoriales. Ahora bien, como la naturaleza humana consiste en la unión indisoluble de espíritu y cuerpo, resulta que si bien es cierto que las aspiraciones y tendencias del espíritu trascienden el mundo corporal, también es cierto que el espíritu necesariamente está ligado a la materia y limitado por la misma. Esto anterior es la razón de la necesidad de complemento que origina a la sociedad.

De acuerdo con lo anterior la sociedad es la unión de hombres, basada en la necesidad de complemento, para ayudarse mutuamente en la consecución del pleno desarrollo de su naturaleza racional y espiritual. Es evidente que la unión de esfuerzos que se complementan alcanzan una efectividad mucho mayor que los esfuerzos individuales disgregados.⁽⁸⁾

La idea de la **unidad** es fundamental en el pensamiento cristiano, está íntimamente ligada al ser. El ser del Estado, aunque se nos manifiesta como múltiple, consiste en aquello que en él es indivisión: su unidad. Por tanto, éste defenderá su ser defendiendo su unidad. La unidad y el bien están ligados, porque la unidad del ser es su perfección y por tanto es un bien.

Existe un muy estrecho paralelismo entre el **orden** de la sociedad y el orden divino de la creación. La unidad se obtiene a través de la ordenación de todas las partes, sin absorber ni aniquillarlas. Las partes del Estado -los individuos- han de ser respetadas y no pueden confundirse con el todo. El individuo tiene su ser que se inserta en el ser del Estado, y mediante la subordinación de todos los individuos, a través del orden, se logra la unidad. El orden y la unidad a la que conlleva son dos principios cardinales en el pensamiento político de Santo Tomás. ⁽⁹⁾

El orden es constitutivo del gobierno y del poder. Por tanto, el orden está por encima del poder y sólo así éste será propiamente poder político y no sólo fuerza

⁸ Cfr. MESSNER, Johannes. Ética social, política y económica a la luz del Derecho natural, Rialp, Madrid, 1967, p.p.155-160.

⁹ Cfr. MARAVALL, José Antonio. La Teoría Española del Estado en el siglo XVII Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, p.p.115-150.

material. El gobierno y el poder así entendidos son instrumentos del orden querido por Dios.

Santo Tomás tiene un visión vital y orgánica de la sociedad. Es natural que el cuerpo sea gobernado por el alma, y a su vez, que en el alma la parte racional gobierne a las partes concupiscibles e irascibles, so pena de que el organismo se disgregue y deje de funcionar armónicamente. Asimismo la sociedad, como la naturaleza humana, requiere de una razón ordenadora, unificadora, que la conduzca hacia el bien común. Una sociedad desarticulada, al igual que un cuerpo humano, tiende al desorden y a su consecuente muerte.

En relación con lo anterior, Millán Puelles sostiene que la sociedad surge como conjunto de personas para que sus miembros ayudándose puedan lograr lo que por sí solos o en familia no podrían obtener. Para ello igual que en un organismo vivo, en la sociedad cada parte tiene una función determinada; y sólo cuando cada miembro hace "lo suyo" el conjunto marcha bien. La sociedad como conjunto es una unidad y el funcionamiento de sus partes trasciende, para bien o para mal, a la totalidad de la misma.

El mismo Millán Puelles denomina "unidad de orden" al funcionamiento coordinado de las partes entre sí para el beneficio del conjunto al cual están subordinadas. Sin embargo, advierte que además existe una "unidad moral", aún más íntima y que consiste en que todos los miembros de la sociedad aspiremos a un mismo fin. Los hombres no sólo por instinto tendemos a vivir en común, sino mediante nuestro entendimiento y libertad nos reunimos en aras a un mismo fin: el bien común (al que en su momento analizaremos adecuadamente). (10)

La naturaleza humana ha sido creada por Dios, y como el Estado deriva de esa naturaleza humana, indirectamente, la organización política ha sido querida por Dios. El Estado como una institución por derecho propio, con un fin propio y una esfera propia es una <sociedad perfecta> en tanto posee los medios necesarios para la consecución del bien común. Pero el Estado al perseguir el bien común, también debe

¹⁰Cfr. MILLAN PUELLES, Antonio. *Persona Humana y Justicia Social*. Rialp, Madrid, 1982, p.p.35-39.

atender al fin último de sus súbditos y por tanto, el Estado será asistente de la Iglesia y se subordinará a ella en todos aquellos asuntos relacionados con la vida sobrenatural. El fundamento está en que entre el fin sobrenatural y el fin natural del hombre debe haber armonía, y subordinación del segundo al primero. El pensamiento aristotélico-tomista es radicalmente finalista; el factor <fin> es esencial en el concepto de orden.

Así se manifiesta en Santo Tomás la teoría del poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado, que aunque tenga su esfera propia de acción, no deja de ser sirviente de la Iglesia. "El aristotelismo de Santo Tomás -según Copleston- permitió a éste presentar el Estado como una sociedad perfecta, pero su cristianismo, su convicción de que el hombre no tiene más que un fin último, le previno eficazmente contra el peligro de convertir al Estado en una sociedad absolutamente autónoma."⁽¹¹⁾

En cuanto a la ley, establece cuatro clases: la ley eterna, la ley natural, la ley divina positiva y la ley humana positiva. La ley divina positiva es la ley de Dios, tal y como ha sido revelada a través de Cristo, y la ley del Estado es la ley humana positiva. El derecho como arma para el orden, la unidad y el bien común, debe ser conforme a lo justo natural, dirigiendo la acción humana de conformidad con la naturaleza. El legislador debe hacer explícita y aplicar la ley natural, haciéndola efectiva. Las leyes humanas serán justas y verdaderas en la medida en que se deriven de la ley natural, que a su vez se deriva, en última instancia, de la ley eterna. Por tanto, las leyes humanas justas obligan en conciencia y las injustas no, a menos, quizá, de que de su inobservancia pueda derivarse un mal mayor.

En cuanto a las formas de gobierno, Santo Tomás sigue a Aristóteles haciendo alusión a tres tipos de gobierno bueno: la democracia conforme a la ley, la aristocracia y la monarquía; y tres formas de gobierno malo: la democracia demagógica, la oligarquía y la tiranía. Santo Tomás tiende a preferir en la práctica a la monarquía constitucional, forma mixta, en la cual el poder del monarca es moderado por el de magistrados electos por el pueblo. Le parece la forma que proporciona más unidad y la más natural; así como Dios gobierna sobre toda la creación, o como el corazón gobierna a los otros miembros del cuerpo.⁽¹²⁾

¹¹COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Vol. II, Ariel, Barcelona, 1982, p.404.

¹²Cfr. *Idem.*, p.p. 399-409.

Siendo tan importante la noción del bien común, vale la pena profundizar en su comprensión, analizando su estructura y distinguiéndolo del bien particular, ya que ello nos conducirá a penetrar la esencia de la razón de Estado.

El bien común, para Millan Puelles, se distingue del bien particular desde dos puntos de vista: son tanto esencialmente, como cuantitativamente diferentes. Primero, la esencia de ambos es distinta, como también lo es la esencia del todo respecto a la de la parte. Además el bien común es el bien de la sociedad porque beneficia a todos los miembros de la misma, mientras que el bien particular beneficia ya a un sólo miembro, o sólo a un grupo de miembros de la misma.

Jerárquicamente es más perfecto, y por ende, superior el bien común, el bien de la sociedad como sociedad, al bien de cualquiera de sus partes, en tanto que son partes. No significa que el bien común excluya al bien particular, y es esto lo que debe ser entendido: el todo no excluye a la parte. Más aún, el bien común exige que los bienes particulares le estén subordinados, pudiendo así cada parte beneficiarse de su bien particular y también del bien común. Instintivamente el hombre tiende primero a conservar lo suyo, y en segundo lugar se preocupa por lo común, pero entendiendo lo anterior y educándonos según esto podremos armonizar la lucha por ambos bienes, que ni se excluyen ni se contraponen, sino que se implican mutuamente.

En cuanto a la estructura del bien común, éste se integra por varios elementos que unidos lo constituyen como unidad superior: el bien de la sociedad en cuanto tal. Como elementos básicos de la estructura del bien común cabe mencionar a la paz, al bienestar material y a los valores culturales.

La paz constituye el eje del bien común, puesto que sólo en la paz se realiza el bien de la sociedad como verdadera unidad moral de hombres. La paz conserva el orden, y ello implica la necesidad de la justicia social que a su vez tiene por objeto a la paz. Asimismo, la paz es el eje del bien común porque de ella depende el bienestar material, y ambos son indispensables para que todos los ciudadanos participen de los valores más altos de la vida: los culturales. Sólo una sociedad que goza de cierto bienestar material puede proceder a dedicarse a cultivar valores de más alto rango y

despreocuparse por lo elemental cotidiano. Existe pues, una estrecha interrelación entre estos tres elementos.

Por bienestar material entendemos la satisfacción resultante de la participación de todos los ciudadanos en los bienes, recursos o medios de que la sociedad dispone. Ningún exceso es recomendable, mas bien se debe buscar una justa distribución de satisfactores materiales; ello sólo es posible en la paz, y a la vez, condiciona la existencia de la misma. Sin embargo, los bienes de carácter material, aún cuando son indispensables, están subordinados a los bienes de la cultura y del espíritu. De tal forma que el bienestar material ha de considerarse instrumento o medio para lograr la participación de los ciudadanos en los bienes espirituales; y son éstos, sin lugar a duda, los valores supremos, que al ser vividos hacen que una sociedad sea auténtica unión moral y valiosa de hombres.⁽¹³⁾

La teoría política de Santo Tomás se caracteriza por su sentido común, y hay que resaltar que lo importante no es la precisa forma de gobierno adoptada, sino la consecución del bien público temporal. El bien común es buscar la unidad, que la ley responda a la naturaleza, y si bien no existe en plenitud jamás, es un ideal ético que sirve como motor, por el cual debe lucharse siempre.

Las formas de gobierno podrán cambiar, pero el hombre tiene una naturaleza inmutable, y en esa esencia se fundamenta la necesidad y justificación moral del Estado. El Estado es uno de los medios por los cuales Dios dirige hacia su fin a la creatura.

¹³ Cfr. MILLAN PUELLES, Antonio. Sobre el Hombre y la Sociedad. Rialp, Madrid, 1976, p.p.11-125.

3 Escisión de la política en el siglo XVI: Nicolás Maquiavelo

"El nombre de Maquiavelo simboliza en el ámbito de la política lo que en el Renacimiento italiano significa mayormente ruptura de la tradición cristiano-medieval".⁽¹⁴⁾ Tanto la vida de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) como su obra son un claro reflejo del Renacimiento y de la inestable vida política de Italia, de ahí que convenga hacer un breve análisis de ambas cuestiones.

El Renacimiento significó el derrumbe definitivo de la Edad Media, que reposaba, por una parte en la autoridad papal, en el ámbito de lo espiritual, y por otra en el emperador, en el ámbito de lo temporal, al afirmarse los grandes Estados monárquicos nacionales.

Asimismo, el Renacimiento fue un movimiento intelectual que comenzó a fines del siglo XV y se expandió durante el primer cuarto del siglo XVI, sacudiendo las disciplinas intelectuales medievales en búsqueda de la vuelta al estudio directo de la antigüedad clásica a través de sus fuentes, ya no de corte cristiano.

El individuo, poco a poco, se librará de una larga disciplina católica, ávido de impugnar todo dogma y de oponerse a su Dios creador, bastándose de sí mismo. Crece la pasión por buscar y descubrir, la necesidad de criticar y examinar libremente todo lo que al hombre rodea en el maravilloso mundo, que ahora más que nunca le abre sus puertas y le pertenece. El hombre se convierte, de tal manera, en una especie de ser divino que pretende ejercer su poder creador sobre la naturaleza, ahora al servicio de su acción y por tanto dominada por él.

En Italia, más que en el resto de Europa, dicho hombre renovado estalla y disfruta agresivamente de su desencadenamiento, no aspira más que a posesionarse del reino de la tierra, con todos sus deleites estéticos e intelectuales; olvidándose por completo del reino de los cielos. Así se explica la espléndida floración artística que

¹⁴TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Alianza Universidad, Madrid, 1982, p.9.

produjo y legó Italia a la humanidad. Sin embargo, en contraposición a una primacía cultural indiscutible, la situación política de Italia era deplorable. (15)

Si bien en el resto de Europa había, en el ámbito político, una marcada tendencia hacia la consolidación y la unidad, que concluía en la monarquía y el nacionalismo, Italia ofrecía un panorama muy distinto. Las ciudades libres y los múltiples principados se agrupaban básicamente en cinco grandes grupos: las repúblicas de Venecia y Florencia, el reino de Nápoles, el ducado de Milán y el territorio de la Iglesia Romana. Existían fuertes rivalidades entre dichos grupos, territorio de la Iglesia Romana. Existían fuertes rivalidades entre dichos grupos, tanto por razones internas, como por la intervención de poderes extranjeros que los incitaban a la lucha. Padeían de la ausencia de un poder central fuerte capaz de sojuzgar a los demás, y el Papa se oponía, naturalmente, a la unificación de los demás grupos, pues la unión de aquéllos hubiera debilitado el poder temporal de éste. Adicionalmente, Italia era el campo de batalla de las monarquías más poderosas de Europa, que buscaban expandirse y resolver sus ambiciones ahí.

Evidentemente, ante tal panorama, la moralidad política llegó a muy bajos niveles. A los gobernantes no les quedaba más remedio que vivir en perpetua inquietud para defenderse a causa de las ambiciones de todos sus rivales. (16)

Dentro de este caótico marco crea su obra Maquiavelo y es a la luz del mismo como la hemos de estudiar, no pretendiendo justificarla, sino sólo para entenderla.

Después de que en el siglo XVI los hombres se dieron cuenta de que la ciencia de la naturaleza se había desprendido de la Teología, y de que su futuro desarrollo dependería exclusivamente de la razón humana y del método experimental, procedieron a independizar también a la Ciencia política. Fue Maquiavelo, como buen hijo de su siglo, quien se encargó de ello y es por eso que podemos afirmar que fue el fundador revolucionario de la Ciencia política moderna, pues inició una nueva época del pensamiento político.

¹⁵Cfr. CHEVALLIER, Jean-Jacques. *Los Grandes Textos Políticos*. Aguilar, Madrid, 1980, p.p.4-6.

¹⁶Cfr. GETTEL, Raymond. *Historia de las Ideas políticas*. Nacional, México, 1979, p.p. 235-239.

De entrada, Maquiavelo separó el estudio de los principados y de las repúblicas de la teología. Hecho éste procedió a analizar los problemas del poder político tal y como se daban en la realidad, independientemente de toda teoría. Finalmente, y en íntima conexión con lo anterior, apartó la Ciencia política de la ética tradicional y la estudió en armonía con los hechos diarios de la vida de Florencia en particular, y de Italia en general. De tal forma que la Ciencia política se convirtió en una ciencia de la vida, con plena autonomía y destinada a determinar las bases para la organización de los principados y las repúblicas. (17)

Para Maquiavelo, las dos formas de ejercicio del poder sobre los hombres eran la república y el principado. La comunidad humana era una realidad, y esas eran las dos posibles formas de gobernarla. Si bien la predilección de Maquiavelo se orientaba hacia un régimen republicano y popular, dicha opción no parecía viable en su tiempo. La realidad política que lo rodeaba no podía menos que empujarle en esa dirección. En El Príncipe elabora, por tanto, una teoría de la monarquía despótica y absoluta, para la **conquista y conservación** del poder en situaciones de crisis y decadencia de los pueblos. Su falta de ilusiones acerca de la condición humana, como veremos posteriormente, aunada a la inestabilidad política que vivía Italia, lo movía a considerar la estabilidad política más como la excepción que como la regla.

El maestro Salvador Cárdenas sostiene que en el campo de la Ciencia Política hay dos formas de proceder: la mediata y la inmediata. El político procede de forma mediata cuando cuenta con el tiempo suficiente para ponderar pausadamente sus actos; y mediante juicios de razón decide su manera de proceder. En cambio, se impone la forma inmediata cuando se carece de tiempo, por estar ante situaciones graves o críticas que exijan un actuar pronto y eficaz; en estos casos el político no tendrá más remedio que proceder conforme se lo indiquen sus sentidos, su intuición. Tal es la forma de actuar inmediata para hacer frente a una crisis que lo amerita, y en aras a la cual todo acto será válido siempre y cuando sea eficaz. Según lo anterior una crisis real o ficticia, puede ser el pretexto idóneo para que en el actuar político se produzcan con toda naturalidad acciones reprobables. Precisamente, fue ésto anterior

¹⁷Cfr. CUEVA, Mario de la. La Idea del Estado. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, p.61.

lo que sucedió en las sociedades occidentales en su transición de la cristiandad medieval al Estado moderno.

El Estado moderno surgió de una doble lucha, por una parte contra el señorío universal imperial y pontificio, y por otra contra el particularismo jurídico estamental, municipal y feudal.

Vale la pena a este respecto hacer un paréntesis en relación con el origen del Estado y su poder. En relación con este tema afirma Sánchez Agesta que durante la Edad Media era completamente normal el ejercicio del poder entre los miembros de la comunidad debido a la ausencia de una *organización definida* que tuviese a su cargo el ejercicio legítimo del poder. De tal forma que los miembros de la comunidad tenían el poder y lo ejercitaban para defender sus derechos si eran atacados de cualquier manera. Lo anterior conduce al concepto de *hostilidad*: quien ataca y viola algún derecho se convierte en *hostil y pierde su paz*. La solución a un conflicto de esa naturaleza era o la venganza privada o la reclamación ante un juez, siendo cualquiera de dichas vías igual de válidas.

Además del caos de poder que implicaba lo anterior, debemos sumarle las pretensiones de hegemonía universal del Imperio y de la Iglesia en tensión con el poder de la nobleza y los señores feudales. Es en medio de tan complejo tejido de poderes que va a constituirse el poder del Estado.

La *hostilidad* medieval va a transformarse merced al surgimiento de un nuevo concepto político y jurídico: *el reconocimiento o exención de superior*. El príncipe o la comunidad que no reconocen superior transforman la hostilidad en dos sentidos fundamentales:

- a) en administración procesal de la justicia, que proteja la paz aplicando y reparando la violación de derechos en el orden interno.
- b) en el orden externo en derecho de guerra, que sólo puede declararse por quien ejercita legítimamente el poder público.

Así van surgiendo los poderes originarios del Estado, y ello implica que el príncipe o comunidad que no reconocen superior están libres de las pretensiones de

dominio imperiales y pontificias. No profundizaré más en este interesante tema, pues el siguiente capítulo está precisamente dedicado al Estado Moderno.⁽¹⁸⁾

El poder real o estadual, que al irse consolidando se hizo cada vez más fuerte, dió lugar a dos corrientes doctrinales referidas al alcance de dicho poder. Según los llamados <monarcómacos> el rey debía someterse a ciertos límites jurídico-naturales, y en caso de que los rebasara cabía un derecho de resistencia por parte del pueblo, manifestado de una u otra manera. Por otra parte, estaba la doctrina del <derecho divino de los reyes> según la cual la legitimidad de éstos procedía directamente de Dios. Por tanto, era principio fundamental el deber de obediencia incondicional de los súbditos al rey. La razón humana no era criterio de defensa, puesto que el rey debía cuenta de sus actos sólo a Dios.

Es dentro de la segunda corriente doctrinal donde cabe perfectamente el proceder político inmediato, basado en conocimientos sensibles, y que conduce con facilidad a una tiranía capaz de actuar fuera de todo orden jurídico. En forma distinta, pero llegando al mismo resultado, plantea Maquiavelo el tema de lo que luego se llamaría <La razón de Estado>. El núcleo fundamental del pensamiento político de Maquiavelo consistía en la afirmación de la autonomía de la política respecto a la moral y, desde luego, a la religión; sobre ello volveremos más adelante. Como hemos señalado anteriormente, Maquiavelo elaboró El Príncipe partiendo del supuesto fundamental de que la época en que se encontraba Italia era de crisis, y para hacerle frente había que actuar en forma práctica e inmediata.⁽¹⁹⁾

Reinhart Kosselleck escribe que el mundo actualmente está sumido en un estado de crisis permanente que arrancó a partir de la Revolución francesa en 1789:

"El siglo XVIII es la antesala del tiempo presente, cuya tensión interna se ha venido agudizando de modo creciente desde la Revolución francesa, por cuanto que el proceso revolucionario ha engullido a todo el mundo extensivamente, y a todos los hombres intensivamente".⁽²⁰⁾

¹⁸Cfr. SANCHEZ AGESTA, Luis. El Concepto del Estado en el Pensamiento Español del siglo XVI, Marisal, Madrid, s.c., p.p.13-22.

¹⁹Cfr. TRUYOL Y SERRA, Antonio, *op.cit.*, p.p.84-94.

²⁰KOSSELLECK, Reinhart. Crítica y Crisis del Mundo burgués, Rialp, Madrid, 1965, p.13.

El mismo autor liga el origen de dicha crisis a la crítica racional emprendida por la burguesía frente al estado absolutista. Escribe: "más como resulta característico de la crítica racional el desconocimiento de la autonomía de los campos por ella criticados, y ello tanto en la religión como en la política, hubo que buscar cuidadosamente una cobertura o respaldo, que le remite a un mañana en cuyo nombre podía dejar, con la conciencia tranquila, que el hoy se corrompese".(21)

Sana es la crítica que conduce a la reflexión y a la asimilación, pero no siempre se pueden prever sus efectos, pues su objeto la puede trascender en forma devastadora, en tal caso lo que suceda se puede justificar en aras a un futuro mejor. Pero, el peligro de orientarse sólo hacia el futuro es el olvido del pasado, de todas sus lecciones, y el sacrificio del presente, que finalmente es lo único que realmente poseemos.

Maquiavelo analizó y buscó averiguar los factores que concurrían en la adquisición, el afianzamiento e incremento o pérdida del poder en el Estado, y entre los Estados. "Maquiavelo no prestó ninguna atención a las pretensiones de la Iglesia con respecto al concilio; ni a las enseñanzas de las Sagradas Escrituras; ni a las opiniones de los Santos Padres; ni a los principios del Derecho Natural" (22) Se concentró en analizar al mundo de lo político como **fenómeno objetivamente dado en la realidad** y que por tanto, al igual que el reino natural, se encuentra sometido a leyes que actúan sobre él dentro de lo que cabe. Por tanto, se puede concluir que su concepción de la política es naturalista y metodológicamente histórica, pues se enfoca y extrae sus principios de la experiencia, y a la Historia no la cultivó por sí misma, sino se limitó a buscar en ella lecciones para la acción. Pretendió apoyar su saber político en su saber histórico, obteniendo tesis y conclusiones de su realidad presente y luego buscando en la Historia la comprobación de las mismas.

El naturalismo político implica necesariamente una separación entre la política y la ética, o dicho de otra forma una autonomía de la política. Tal posición puede resumirse en la fórmula < la política por la política > y que como expresan con toda

21 *Idem*, p.20.

22 GETTEL, Raymond. *op. cit.*, p.237.

claridad Reale y Antiseri " no sólo atestiguaba la escisión entre <ser> (las cosas como son, efectivamente) y <deber ser> (las cosas como deberían de ser para ajustarse a los valores morales); sino que transformaba en principio fundamental esa escisión misma, colocándola en la base de una nueva óptica de los hechos políticos " (23) Es preciso atenerse a la verdad efectiva de la cosa y no perderse en investigar cómo debería ser la cosa. Así queda la **ética relegada al ámbito privado** de la persona humana y la **política reducida a una técnica del poder**, que se enjuiciará sólo desde el punto de vista de la lógica de la adecuación de los medios al fin. El fin es la conservación del Estado y es el Estado, de tal manera, un fin en sí mismo. En relación con todo lo anterior las palabras textuales de Maquiavelo resultan muy ilustrativas, dice:

"Pero mi intento es escribir cosas útiles a quienes las lean, y juzgo más conveniente decir la verdad tal como es, que como se imagina; porque muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad. Tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería de vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su consolidación y el hombre que quiere portarse en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son, necesitando el príncipe que quiere conservar el poder estar dispuesto a ser bueno, o no según las circunstancias ".(24)

En el fondo del amoralismo político de Maquiavelo se encuentra una visión extremadamente pesimista del hombre. Según él, el hombre no es por sí mismo ni bueno ni malo, pero en la práctica tiende a ser malo; los hombres son egoístas y permanecen dentro de cierto orden únicamente si se ven constreñidos a ello por necesidad. En consecuencia, la moralidad viene a ser extrínseca al hombre, es algo debido en última instancia al Estado y a su sistema de coacción, en relación con esto declara: "Los hombres no realizan de por sí acciones buenas, si la necesidad no los impele a ello".(25)

La política se convierte en responsable de la ardua tarea de detener a los hombres en la pendiente de la corrupción, adquiere además un carácter científico pues:

²³REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *op.cit.* P.119.

²⁴MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*, Quinto Sol, México, 1985, p.37.

²⁵MAQUIAVELO cit. por MEINEKE, Friederich. *La Idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, p.35.

"La naturaleza humana así caracterizada es inmutable en sus tendencias profundas. Esta inmutabilidad precisamente permite establecer la política como ciencia, ya que, por ser previsible las reacciones de los hombres, es posible adoptar las medidas adecuadas para cada supuesto de hecho y valerse de la experiencia: < siendo aquellas cosas hechas por los hombres, que tienen siempre las mismas pasiones, resulta de necesidad que den lugar al mismo efecto >".⁽²⁶⁾

La autonomía de la política, tiene pues una doble justificación: primero, la baja condición humana, y segundo la conservación del Estado, para lo cual se hará lo que resulte más eficaz, pues es dentro de este esquema la ley suprema.

²⁶TRUYOL Y SERRA Antonio. *op.cit.* p.14.

B. La política como arte

1. El arte político puro

Habiendo ya expuesto el naturalismo político de Maquiavelo y su consecuente separación entre la política y la ética, podemos concluir que de acuerdo con el pensamiento político que plasmó en El Príncipe la política se reduce a una mera técnica de **adquisición, conservación o incremento del poder** en el Estado y entre los Estados. Aunque tal fórmula parezca excesivamente simplista, no lo es, comprobaremos más adelante que se trata de un arte o técnica en estricto sentido; Maquiavelo "Trata a la humanidad como el bloque de mármol tallado por el artista político para esculpir en él la forma que mejor plazca a su fantasía".⁽²⁷⁾ La fantasía del artista político no es más que el fin perseguido por éste, que funciona como motor impulsor: ya sea adquirir, conservar o incrementar su poder. Tal fin está exento de todo juicio ético y más bien importa la **efectividad** con que se adecúan los medios al mismo, para alcanzarlo a toda costa. Una vez que se logra adquirir o incrementar el poder en el Estado, su conservación es la suprema ley.⁽²⁸⁾

En El Príncipe, Maquiavelo hace una clasificación de los principados, comenzando por considerar que pueden éstos ser hereditarios o nuevos. Los nuevos pudiendo, a su vez, ser completamente nuevos o miembros agregados al Estado hereditario del príncipe que los adquiere. Además, los Estados así adquiridos pudieron estar gobernados antes por un príncipe o haber gozado de autonomía. Los principados eclesiásticos, forman una categoría aparte, y por la cual se interesa mucho menos. Sin embargo los diversos tipos de principados no interesan como entes abstractos, sino como posibles formas de ejercicio de poder sobre los hombres; como campos de acción dónde ejercer el arte de gobernar.

Hay que destacar el hecho de que todos los principados analizados por Maquiavelo comparten la característica de ser todos creaciones de fuerza. Siendo tan

²⁷SYMONDS, John., El Renacimiento en Italia, Vol.I, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p.202.

²⁸Cfr. TRUYOL Y SERRA, Antonio, *op.cit.* p.30.

importante el hecho de la fuerza y por tanto vital tener fuerzas suficientes, las "buenas armas" dentro del Estado son fundamentales. Maquiavelo está convencido de que sólo son buenas tropas (armas), las allegadas al príncipe, aquéllas compuestas por súbditos suyos o en otras palabras, las tropas nacionales. Todo lo que se refiere al arte de la guerra está íntimamente relacionado con el arte de gobernar, por tanto, ésta no sólo no debe descuidarse sino cultivarse. Queda clara, en el siguiente texto de Maquiavelo, su tremenda obsesión por la fuerza: "Las principales bases de todos los estados nuevos, antiguos o mixtos son las buenas leyes y los buenos ejércitos; y como no puede haber buenas leyes donde no haya buenos ejércitos, y donde éstos existen aquéllas también, no hablaremos ahora de las leyes, sino de las tropas".⁽²⁹⁾

Lo que es más interesante, a fin de entender el arte de gobernar en Maquiavelo, son las maneras de adquirir los principados. Nos presenta cuatro maneras de adquirir, a las cuales corresponden diferentes maneras de conservar o de perder. Sin embargo, antes de entrar al análisis de las mismas es esencial comprender tres conceptos que integran la trilogía categorial en el pensamiento político de nuestro autor, éstos son: la necesidad, la virtud y la fortuna.

La *virtu*, es la facultad de acción, por la posesión cabal de los medios que mejor permitan alcanzar un fin. De acuerdo con Meineke, la *virtu* puede dividirse en originaria y derivada; siendo la originaria de especie superior a la derivada, por ser aquella que debe poseer el fundador y conductor de un Estado. Cuando el individuo que posee la *virtu* originaria la ejercita, puede así regenerar a un Estado corrompido, y no sólo eso, sino incluso llevarlo a lo alto. A los ojos de Maquiavelo, Florencia era justamente un Estado corrompido, urgido de un conductor capaz de regenerarlo. En cambio la *virtu* derivada, de segundo orden, es la virtud ciudadana que surge como consecuencia y merced a la acción de la originaria.⁽³⁰⁾

La fortuna es lo inexplicable, lo irracional e imponderable que en la Historia encontramos. Según Maquiavelo, de la fortuna dependen la mitad de nuestras acciones, pero como nuestro libre arbitrio existe, podemos dirigir la otra mitad.⁽³¹⁾ La

²⁹MAQUIAVELO, Nicolás. *op.cit.*, p.30.

³⁰Cfr. MEINEKE, Friedrich. *op.cit.*, p.40.

³¹Cfr. MAQUIAVELO, Nicolás. *op.cit.*, p.57.

virtu pues, habrá de luchar por preveer y dominar aquello que la fortuna le pueda deparar. La *virtu* y la fortuna están en constante tensión; la fortuna se manifiesta como un límite a la *virtu* y por tanto, a la humanidad, pero puede también la *virtu* poner un límite a la fortuna. La *virtu* en su lucha constante contra la fortuna, habrá de acomodarse a la condición variable de los tiempos, pues todo golpe de destino exige un método diferente. Por otro lado, la *virtu* a fin de dominar a la fortuna, podrá hacer uso de cualquier medio, incluso inmoral, pues se justificará cuando la finalidad sea adquirir o mantener el poder para el Estado.

Por último la *necessita*, más difícil de definir, es una especie de motor, íntimamente vinculado con la antropología de fondo pesimista de Maquiavelo. Los hombres, egoístas por naturaleza, únicamente permanecen dentro de cierto orden si se ven constreñidos por necesidad. Como sólo por necesidad obran bien los hombres, la moralidad se reduce a ser algo extrínseco al hombre ya que ésta nace de la necesidad; la supervivencia de los hombres requiere que pongan freno a su innato egoísmo. Sin embargo, la *necessita* no sólo es potencia que obliga a los hombres a obrar moralmente, sino que también la misma potencia, en determinadas circunstancias, obliga al príncipe a no obrar moralmente. (32)

De tal forma que podemos concluir que la idea de la lucha de la *virtu* contra la fortuna, y de la *necessita* justifican plenamente el uso de medios inmorales por parte del príncipe. (33)

Retomando el tema que se refiere a las maneras de adquirir los principados, se nos presenta en primera instancia el caso de quienes llegan a ser príncipes por su propia *virtu* y sus propias armas. En principio, esta manera de adquirir aparenta ser la más difícil, no siendo nada sencillo establecer nuevas instituciones para reforzar el poder recién adquirido. Maquiavelo recomienda en este caso el uso de medios de coacción para obligar y hacer creer por la fuerza en esas nuevas instituciones. Una vez arraigado el dominio del príncipe, será más fácil conservarse en el poder.

³²Cfr. TRUYOL Y SERRA, Antonio. *op.cit.* p.p.14-15.

³³Cfr. MEINEKE, Friederich. *op.cit.*, p.42.

En segundo lugar, están los principados nuevos adquiridos por fortuna. En este caso, el príncipe, ante todo, debe poner gran cuidado en conservar lo que la fortuna ha puesto en sus manos, preparándose adecuadamente. Lo anterior, porque estos Estados son súbitamente formados, y por ello carecen de raíces profundas, lo cual favorece su igualmente súbita disolución. Por tanto, el reto en este caso es la mera conservación.

Hay una tercera manera, especialmente interesante, que consiste en llegar a ser príncipe por perfidias. Maquiavelo discierne sobre el buen y el mal empleo de las crueldades para adquirir y conservar un Estado usurpado. Su interés se finca en la mera técnica (arte del éxito político), y se ocupa sólo del buen o mal empleo de las crueldades. A la luz de esto, importa no cometer faltas de técnica, y no importa tener que cometer o no crímenes. Según Maquiavelo el príncipe nuevo debe primero determinar todas las crueldades que le serán útiles y luego cometerlas y ejecutarlas todas en bloque, de tal manera que no tenga que estar cometiéndolas periódicamente. Sucede que las crueldades que se prolongan, crean un sentimiento general de inseguridad, que a la larga se traducirá en odios, rencores y posibles venganzas.

Finalmente, está la adquisición de un principado por el favor de los conciudadanos. El príncipe en este caso puede ser elevado al poder o por sus poderosos conciudadanos o por el pueblo. Es más difícil mantenerse como príncipe habiendo sido elevado por los poderosos, pues resultan éstos más difíciles de satisfacer, además de que casi siempre pretenden oprimir. El pueblo, en cambio, pone todas sus esperanzas en el príncipe y sólo aspira a no ser oprimido. Se requiere en este caso, para adquirir el poder, pero sobre todo para conservarlo una equilibrada combinación de fortuna y de *virtu*.

Nos queda por dibujar el perfil del personaje capaz de realizar todo lo propuesto por Maquiavelo, como comprobaremos éste, nada tiene que ver con el ideal medieval del príncipe cristiano. Sucede que, como ya ha sido expuesto, Maquiavelo busca atenerse ante todo a la realidad de las cosas. Se vive -asegura el secretario florentino- muy distinto de como se debería de vivir, pues la condición humana no permite que sea de otra forma. Adicionalmente el príncipe vive en el seno del peligro con temores concernientes, tanto a la esfera interna de su Estado, como a la esfera externa del

mismo. Por tanto, si tal es la realidad de las cosas, el príncipe que quiera alcanzar el poder y mantenerse en él, debe aprender a no ser siempre bueno, sino a serlo o no, según la necesidad. Está bien que el príncipe camine por la senda del bien, siempre que le sea posible, pero debe ser lo suficientemente flexible para que en caso de necesidad, sepa caminar por la del mal.

En cuanto a la clásica cuestión de que si a un príncipe le vale más ser amado que ser temido, Maquiavelo definitivamente se inclina por que sea temido. El príncipe debe fundarse sobre de lo que de él dependa, y de él depende ser temido; ésto es mucho más seguro que ser amado, puesto que los hombres aman a su antojo. El único límite es que el temor nunca pase a ser odio, porque si es así, los súbditos no tolerarán al príncipe..

Por otra parte, Maquiavelo valiéndose del mito de Aquiles y del centauro Quirón, aconseja al príncipe que posea, al igual que Quirón, la doble naturaleza de hombre y bestia. Al hombre le es propio combatir con lealtad y valiéndose de las leyes, mientras que la bestia combate con la fuerza y la astucia. Un príncipe cabal debe poseer ambas naturalezas, y en cuanto a la animal, particularmente la **astucia del zorro** combinada con la **fuerza del león**.

Por último, hay una importantísima virtud que también debe poseer el príncipe: éste debe saber disimular. De tal forma, que si bien el príncipe no ha de poseer todas las buenas cualidades debe al menos **aparentar** poseerlas. Además, si el príncipe quiere prosperar debe también disimular o disfrazar su naturaleza de bestia, su astucia de zorro. Maquiavelo recomienda ésto diciendo:

"Esta última, es la cualidad que conviene más aparentar, pues generalmente los hombres juzgan más por los ojos que por los demás sentidos, y pudiendo ver todos, pocos comprenden bien lo que ven. Todos verán lo que aparentes, pocos sabrán lo que eres, y éstos pocos no se atreverán a ponerse en contra de la inmensa mayoría, que tiene de su parte la fuerza oficial del estado. De las intenciones de los hombres, y más aún de las de los príncipes, como no pueden someterse a apreciación de tribunales, hay que juzgar por los resultados."³⁴

³⁴MAQUIAVELO, Nicolás. *op.cit.*, p.p.42-43.

Queda bien claro, que lo que importa son los resultados y no hay resultado más elevado que el de una Italia unificada y fuerte, construida y redimida por un príncipe astuto como un zorro y fuerte como un león.³⁵⁾

³⁵Cfr. CHEVALLIER, Jean-Jacques. *op.cit.* p.p.13-31.

2. Idea de un Príncipe político y cristiano

Los llamados tacitistas, durante el siglo XVI en España, elaboraron una doctrina política, que después de haber expuesto la de Maquiavelo, resulta interesante analizar. El Tacitismo como corriente de pensamiento político, arrancó a partir del descubrimiento, por parte del humanista Justo Lipsio, de las obras de Cayo Cornelio Tácito, de ahí su nombre. Usualmente se le califica como forma encubierta o enmascarada de maquiavelismo, pues, lo que buscaron los tacitistas fue dar una versión cristiana a la <razón de estado> o, en otras palabras, formular una <razón de estado de la virtud> opuesta a la perversa razón de estado de Maquiavelo. Esta doctrina se elaboró dentro de un horizonte ético, pretendiendo constituir a la política como ciencia independiente, abordándola empíricamente y teniendo en cuenta las nuevas realidades. Procuraron en todo momento evitar caer en la sospecha de maquiavelismo, que estaba por ese entonces muy difundido (era una tentación casi insoportable) pero igualmente reprobado.

La historia logró insertarse en la política adquiriendo un relevante papel, tanto a nivel práctico como teórico. Sin embargo no podemos dejar de preguntarnos el por qué de entre tantos historiadores antiguos se puso de moda particularmente Cayo Cornelio Tácito, dando lugar al <Tacitismo>.

De acuerdo con Maravall, el grupo de escritores denominados <tacitistas> se sirvieron de Tácito porque poseía una serie de buenas condiciones literarias que mostraban la realidad política a la luz de la razón natural. Cuando la obra de Maquiavelo pasa a ser considerada execrable los tacitistas acuden a Tácito y otros historiadores con la finalidad de descubrir en sus obras la realidad política tal y como es en sí misma evitando incurrir en las peligrosas doctrinas del secretario florentino.

Para Murillo Ferrol "Maravall interpreta sobre todo el Tacitismo en función de la progresiva racionalización del saber político, incardinada en el proceso general del

pensamiento europeo que, desde el Renacimiento, deriva del campo de la fe al de la razón."³⁶)

Es de especial interés para efectos del presente capítulo, limitarnos en cuanto a su doctrina, a la parte que concierne a su idea del <deber ser> de un príncipe en sus tiempos. Según esta doctrina, el príncipe es el alma del Estado; su concepción del Estado implica una determinada concepción del príncipe, pues es éste quien ha de darle vida a aquél.

La literatura de fines de la Edad Media dedica muchas páginas al estudio de las virtudes que deben adornar al <óptimo príncipe>, puesto que el gobierno de la sociedad tiende a mantener en ella la vida virtuosa, en el sentido cristiano. De ahí la importancia de que el príncipe posea cabalmente las virtudes morales y de que su gobierno no se aparte de ellas en lo más mínimo.

Sin embargo, el Renacimiento trae consigo una aparición novedosa, creación del hombre que es el Estado, y como cualquier otro producto del ingenio humano éste requiere de un arte para su manejo: del arte político.

La postura tacitista en cuanto a este arte político está imbuida en primer lugar de conciencia histórica, ésto es, que reconocen como punto de partida que el oficio de reinar ha de ejercerse tomando en cuenta las particulares condiciones del tiempo en que se reina. Su reto, es que el tiempo en el cual ellos escriben ofrece unas condiciones que no se han dado en épocas anteriores; están ante un panorama enteramente novedoso.

La virtud ha de ser hábito constante en el gobierno de los hombres, actualizándose en cada caso en el seno de la Historia, y entendiendo por virtud, a la virtud cristiana, que supone un bien por estar ordenada a otro último que es Dios.

Lo extraordinario de los tacitistas es que mantienen las virtudes morales, pero a la vez reconocen y aceptan la novedad de su tiempo: al arte político inspirado en la

³⁶MURILLO FERROL, Francisco. *Saavedra Fajardo y la Política del Barroco*, Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 1989, p.128.

historia y la psicología de acuerdo al esquema de Cornelio Tácito. Este último se nos presenta como un procedimiento técnico, igual a cualquier otro de la industria humana, pero con la enorme diferencia de que se aplica a la difícil tarea del gobierno de los hombres.

Sin embargo, el arte político cristiano, es bien distinto al arte político puro planteado por Maquiavelo, puesto que éste reduce al príncipe a su pura persona pública, eliminando su persona privada y consecuentemente, eliminando su vinculación a la moral común. Es un arte puro, porque la *virtu* maquiavélica tiende a un bien secularizado: el aumento y conservación del poder. Sus virtudes simuladas, son sólo un medio práctico aplicado a un fin; dicho fin aunque se considera un bien, no lo es realmente por no estar ordenado al bien supremo. Maquiavelo rebaja y somete al príncipe a su fin político.

Maravall sostiene que la aceptación del nuevo arte político, por parte de los tacitistas, se explica por dos fenómenos entrelazados; por una parte incrementa el pesimismo antropológico y por otra parte están las exigencias técnicas del régimen de Estado que viene de surgir.

Si bien los tacitistas conservan el optimismo humano de raíz cristiana, la Edad Moderna está plagada de disidencias religiosas, herejías y de las consecuentes luchas aparejadas a todo ello. En este sentido, a los tacitistas les pasa como a Maquiavelo, están impresionados ante el estado general tan caótico, y la visión de malignidad general en su tiempo se les impone. No llegan, como Maquiavelo, al extremo de afirmar que el príncipe deba ser malvado y temido por necesidad, al contrario, ellos jamás tolerarían que el príncipe fuera malo. Pero, sí consideran que el príncipe tiene que saber que los demás son malos, en general, y que por ello debe armarse de los medios necesarios para vencer su malicia. Esos medios son, para los tacitistas, <las artes políticas> constituidas por otra clase de **virtudes políticas**, unas virtudes **especiales y privativas** del príncipe.

Las virtudes políticas son de una naturaleza curiosa, pues por una parte son artes, en tanto que son reglas de la razón aplicadas a obras que el hombre realiza, y como tal confieren la capacidad del bien ejecutar. Pero además, son manifestaciones

de la prudencia, entendida ésta como regla de la razón para la conducta de la vida, que exige la buena disposición respecto al fin. En conclusión las virtudes políticas son artes, cristianamente entendidas, del príncipe prudente; todas las partes integrantes de la prudencia del gobernante se recogen en la expresión "arte político".

La fórmula tacitista viene dada en el título de la obra de Saavedra Fajardo: Idea de un Príncipe político cristiano. La doble adjetivación obliga al príncipe a poseer tanto las virtudes políticas como las virtudes comunes, fundadas en la prudencia que es señora de todas las virtudes. Al príncipe no le basta con ser bueno, ha de saber serlo. Su bondad requiere de una técnica: del **arte político prudente**. Si para Maquiavelo el príncipe ante todo debía ser astuto, para los tacitistas la astucia parece identificarse con la prudencia, no para fraudulentamente lograr un fin, sino para ser cauteloso y recatado. La norma de conducta del príncipe en todo ha de ser la prudencia.

El príncipe prudente ha de saber contar con ciertas circunstancias, lo cual no supone maquiavelismo, sino la racional flexibilización de las virtudes o dicho de otra forma un ensanchamiento de la prudencia. El príncipe ha de considerarse a sí mismo, al tiempo, a los demás y a la ocasión.

Las virtudes empiezan por uno mismo, el príncipe ha de poseerlas y dar el primer ejemplo de una vida virtuosa auténtica. Todo el problema de la educación política se reduce a que el príncipe se conozca, controle y enmiende a sí mismo en su moral privada y frente a los demás.

La idea del tiempo es esencial en el prudente, ello implica que las virtudes deben ejercitarse en el tiempo oportuno. Se trata de que la oportunidad, al servicio de un fin virtuoso, aguarda para alcanzar su fin al momento indicado. Esto está íntimamente ligado con la paciencia, el saber esperar el momento adecuado.

En cuanto a los demás (quienes lo rodean) el príncipe deberá tener cautela tanto respecto a sus súbditos como de los otros príncipes, quienes pueden provocarle la pérdida de su Estado. Esto es un claro reflejo del incremento del pesimismo sobre la condición humana. El príncipe ha de estar atento a los obstáculos internos y externos para conservar su Estado, y en un momento dado, para aumentar su poder. La

prudencia no puede actuar con plena autonomía, sino orientada por las virtudes. De tal forma que el príncipe en su trato con los demás deberá ser siempre justo, templado, fuerte, veraz, magnánimo, etcétera; pero según le dicte su prudencia, y de ello se derivará una buena reputación para él. El manejo prudente de lo que los demás piensan de uno mismo es clave para asegurarle al príncipe la autoridad moral que lo coloque por encima de todos como sabio político.

Por último, el príncipe ha de tomar en cuenta a la ocasión, o lo que es lo mismo, según la literatura política de la época : a la fortuna. Al igual que la entendía Maquiavelo, la fortuna es un factor en la Historia imprevisible e inevitable, con fuerza suficiente para trastornar los planes de un gobernante, elevando o hundiendo a los Estados. Se recomienda al príncipe que cuente con la fortuna; que esté siempre, atento a la ocasión de resistirla o aprovecharla si es favorable; velar es acto de prudencia.

Pasando a recomendaciones y cuestiones concretas que se refieren al príncipe, éste no puede mentir jamás, ni engañar, desde luego. La posesión de las virtudes ha de ser auténtica y el príncipe puede en algunas ocasiones disimular cuando mucho. Parece inverosímil que se pueda disimular sin engañar, por lo cual hay que aclarar cómo puede disimularse: sólo por justa causa y en forma pasiva. Recomiendan los tacitistas que el príncipe encubra sus propósitos de gobierno, para que ninguno conozca sus secretos. Uno de los motivos por los cuales los tacitistas recomiendan al príncipe que tenga consejeros y ministros, es precisamente para disimular aquellos actos suyos que puedan provocar descontento entre el pueblo. Los ministros y consejeros le servirán para imputarles las medidas desfavorables.

En cuanto a la justicia, distinguen los tacitistas entre: conmutativa, que se refiere a las relaciones de ciudadanos entre sí, y la distributiva, referida a las relaciones entre el Estado y sus ciudadanos. Es principio fundamental la igualdad de todos ante la ley, pero ello no se opone a la situación distinta ante la ley de quienes están en condiciones desiguales; verbigracia, se acepta la exención de tributos por parte de la nobleza.

Por oposición al príncipe maquiavélico avaro, el príncipe tacitista da todo a sus súbditos, el único límite es tener la precaución de no colmarlos para que éstos siempre

esperen algo de él y se sientan así ligados a su persona. También se asegura el príncipe la dependencia de sus súbditos distribuyéndoles premios y recompensas; los estímulos materiales son incentivos que pueden utilizarse a conveniencia del que los concede, pues son un medio para alentar y llenar de ánimos a los súbditos en la lucha por los objetivos de gobierno. Es muy importante que el príncipe conceda sus mercedes de manera que los súbditos le queden agradecidos a él, señor distribuidor de las mismas a su voluntad. La idea tacitista del <dar> está muy lejos de la caridad cristiana que se caracteriza, a diferencia de ésta, por ser completamente desinteresada.

La templanza ha de contener al príncipe de todos los excesos; es excelente que la posea para que no se distraiga demasiado de los negocios de Estado. Asimismo, el príncipe requiere de fortaleza para resistir a sus impulsos y sujetarse a la razón. Sólo en ciertos casos graves, que lo reclamen, puede ser válida una dosis de ira, manejada con frialdad de cálculo para no sobrepasarse. Lo más interesante en cuanto a la fortaleza es lo concerniente a la guerra y a las cuestiones militares. Los tacitistas nos ofrecen dos nociones de la fortaleza, una política según la cual consideran a la fortaleza como capacidad del hombre de despreciar las cosas exteriores, y una cristiana según la cual la fortaleza es una facultad de realizar cosas heroicas que se aceptan y sufren por el bien del Estado. Entonces, cuanto más religioso, mejor soldado será un príncipe y más lo ayudará Dios a vencer.

Finalmente, sobre todas las virtudes, morales e intelectuales, para completar el cuadro del príncipe virtuoso, están las más elevadas: las virtudes teologales. "Por ellas -escribe Maravall- son perfeccionadas las demás, ya que la gracia perfecciona a la naturaleza".⁽³⁷⁾ Para el príncipe es fundamental tener la religión verdadera pues sin ella no hay real virtud. La religión debe ser defendida con sinceridad, incluso es políticamente conveniente. No hay cosa más contraria a la paz temporal que las divisiones de las sectas que conllevan a enemistades y guerras interminables. La dramática época del siglo XVII exige, según los tacitistas que el príncipe sea fiel católico y prudente político.⁽³⁸⁾

³⁷MARAVALL, José Antonio, *op.cit.* p.270.

³⁸Cfr. *Idem.* p.p.227-273.

3. La Prudencia del Político

Como es bien sabido, la prudencia es una virtud, y se llama virtud a la elevación del ser en la persona humana de tal forma que la virtud es una <facultad perfecta> del hombre como persona espiritual. La prudencia como virtud es un hábito operativo conveniente, más aún, como virtud moral es un hábito operativo conveniente para el hombre en cuanto hombre.

Santo Tomás asegura que: "La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Vivir bien, en efecto, consiste en obrar bien. Mas, para obrar bien, no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, es decir: es necesario obrar conforme a una elección recta y no meramente por impulso o pasión."⁽³⁹⁾

Ningún hombre nace virtuoso, ni mucho menos prudente, no es cosa innata ni inserta en nuestro temperamento. La prudencia, como virtud moral, se inscribe en nuestro carácter, el cual moldeamos a lo largo de nuestra vida libremente. De nuestra libre decisión dependerá el forjarnos como hombres prudentes.

Formalmente la prudencia es virtud intelectual, por radicar en el entendimiento, pero también es moral y lo es en dos sentidos:

- a) Por implicar la rectitud moral de la intención, pues la prudencia implica forzosamente la efectiva volición del bien moral.
- b) Por determinar en cada caso, en función de las particulares circunstancias que lo envuelvan y sobre la base de unas normas universales, el bien moral.⁽⁴⁰⁾

A continuación intentaremos esclarecer la importante conexión entre las virtudes morales -justicia, fortaleza y templanza- y la prudencia. Hemos dicho que la prudencia requiere necesariamente de un apetito moralmente recto, pues son precisamente las virtudes morales las que mantienen al apetito en constante disposición para el buen fin. La justicia rectifica al apetito racional, a la voluntad; la templanza adiestra al apetito

³⁹S.T.H. Suma Teológica I-II q. 57, Bac, Madrid, 1956, p.p.219-220.

⁴⁰Cfr. MILLAN PUELLES, Antonio. Léxico Filosófico, Rialp, Madrid, 1986, p.p.498-504.

sensitivo llamado concupiscible; y la fortaleza modera al otro apetito sensitivo llamado irascible. La prudencia determina, concretamente, los medios que han de emplearse para lograr el bien moral, y en cambio las virtudes formalmente morales inclinan al hombre, preparan su apetito hacia ese fin (el bien moral). En este sentido la prudencia depende de las virtudes morales pues aquélla no es posible sin éstas, pero a la vez las virtudes morales necesitan de la prudencia. "De esta suerte la prudencia es la luz que hace visible el camino por donde ha de moverse el ejercicio de las virtudes humanas formalmente morales".⁽⁴¹⁾

Desde otro punto de vista, la prudencia es causa de que las restantes virtudes lo sean, ésto significa que la justicia, la fortaleza y la templanza no alcanzan su perfección si no se fundan en la prudencia. Por eso se dice que la prudencia es madre de las virtudes morales. En todas esas virtudes influye la prudencia y todas participan de ella, pues ésta les suministra el complemento que les permite lograr su propia esencia y alcanzar el rango de virtud.

La prudencia presupone el conocimiento de la realidad objetiva, según ésto, sólo quien sabe cómo son y se dan las cosas podrá obrar bien. De tal forma que lo prudente y lo bueno, en cuanto al contenido son la misma cosa: lo prudente luego será bueno, pues la prudencia estampa en toda libre acción del hombre el sello interno de la bondad. Pieper dice que "Antes de ser lo que es, lo bueno ha tenido que ser prudente; pero prudente es lo que es conforme a la realidad".⁽⁴²⁾ En conclusión, la superioridad o primacía de la prudencia significa la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad, a la realidad objetiva.

Hay distintas clases de prudencia; la distinción entre ellas se funda en que la acción dirigible por la prudencia puede no sólo emanar de un individuo, sino también de una familia, de un ejército, o de una nación. En el caso de la nación para dirigir la acción de la unidad, que constituye la sociedad civil, se requiere de una prudencia determinada, a la cual denominaremos <prudencia política>.

⁴¹ *Idem*, p.504.

⁴² PIEPER, Joseph. *Las Virtudes Fundamentales*. Rialp, Madrid, p.43.

Antes de analizar la prudencia política es importante distinguir, dentro de su concepto, a la prudencia del político de la prudencia de los súbditos, porque la prudencia política abarca tanto a la de gobernantes como de gobernados. No podría ser de otra forma, ya que el elemento humano que integra a un Estado políticamente se divide en gobernantes y gobernados. Si bien la marcha del Estado se encomienda y es misión directa de los primeros, no por ello deja de ser también responsabilidad de los segundos.

De jerarquía superior es la prudencia del gobernante, llamada por algunos arquitectónica, por tener ésta el tremendo cometido de subordinar al bien común la prudencia de los ciudadanos. Sin embargo, el gobernante necesita de prudencia en sus gobernados, lo cual consistirá en última instancia en la obediencia, por parte de éstos, de la ley ya establecida. La prudencia política tendrá, en todo caso, como objeto el determinar rectamente qué medios serán los adecuados para que la acción del hombre, miembro del Estado, se encamine hacia el bien común.

Por una parte los hombres poseemos la razón especulativa, cuyos objetos son inmutables, y que nos concede la facultad de asimilar verdades universales. Pero además, está la razón práctica que se ocupa, entre otras cosas, de la política y cuya misión es el realizar objetos o verdades. La razón especulativa es fija, pues refleja verdades, mientras que la razón práctica es flexible, pues realiza verdades. Es operable todo lo que puede ser modificado por un ser conforme a la razón práctica, y el motor que impulsa a intervenir en lo operable es el concepto de <lo mejor>. Lo operable aparece así como lo mejorable, de acuerdo con lo que nos dicte nuestra razón práctica. La política aunque debe ser objeto especulable, las más de las veces es operable o sea es acción; el político más que teorizar, ejecuta.

Una de las cualidades de la razón práctica es la prudencia política, siempre atenta a que: los hombres concretos y reales, los países determinados y la épocas particulares deben ser entendidos de dentro, pues están imbuidos de ciertas circunstancias y peculiaridades que no pueden pasarse por alto. La prudencia dictará libremente en cada caso, lo que deba ejecutarse u omitirse, fundándose en una base universal: la ciencia moral y la llamada sindéresis.

La ciencia moral trata de lo que puede ser ejecutado por los hombres en orden a su bondad o maldad; y la sindéresis es el instinto del bien, que manifiesta la ley natural, y que hace discernir al hombre lo que es bueno de lo que es malo. Ambas suministran un conocimiento imprescindible, pero muy general y abstracto, para que sean aplicables está la prudencia que adecúa la ley moral universal a todos los casos particulares, el papel que juega ésta es pues esencial.

El operar humano puede ser de dos formas: el obrar o lo agible y el hacer o lo factible. Los actos **factibles** y **agibles** son dirigidos, respectivamente, por: el **arte**, que es la <norma del hacer>(recta ratio factibilium) y la **prudencia** como <norma del obrar>(recta ratio agibilium). Para poder determinar si el fenómeno político es factible o agible, y sobre todo si su dirección debe confiarse a un arte o a la prudencia, hay que hacer ciertas consideraciones.

Es factible todo acto humano que se ejerce sobre una materia exterior, o sea sobre todo aquello que pertenezca al mundo de lo sensitivo. Hay dos posibles aspectos de lo factible, pues puede ser lo que se pueda manufacturar o transformar, y también lo que se pueda manejar o usar.

En cambio lo agible es todo acto humano considerado en sí mismo, que se opera dentro del hombre, permaneciendo en éste; no trascendiendo a la materia exterior. "La <obra> resultante del hacer son las formaciones objetivas de fabricación artística y técnica. La <obra> que resulta del obrar somos nosotros mismos".⁽⁴³⁾

Por otra parte la moralidad, como cualidad propia del acto humano, considerado en sí mismo y no en cuanto a sus efectos, es otro criterio de distinción. A los actos humanos considerados bajo su aspecto moral se les llama agibles y cuando se prescinde de que los actos sean buenos o malos moralmente se les llama factibles.

En cuanto al arte, como virtud intelectual de lo factible, sirve de norma para lograr quizá hacer cosas perfectas, pero nunca hará perfecto al que las hace. Lo anterior es consecuencia de que los actos factibles, dirigidos por el arte, se valoran en

⁴³Idem, p.68.

razón a su perfección o imperfección externa, y no en razón a la perfección moral y humana de quien los hace. Por lo tanto el arte es una virtud imperfecta por no hacer bueno al que la posee. No pretendemos quitarle su valor al arte, sólo darle la dimensión que le corresponde y esclarecer el por qué no puede considerarse a la política sólo un arte.

El hombre como tal y su perfeccionamiento interior es mucho más importante y valioso que las obras materiales resultado de sus actos externos; de ahí la primacía de la prudencia, virtud intelectual y moral, como norma del bien interior del hombre. El bien moral tiene dos grandes cualidades, primero que hace bueno al que lo posee, y segundo que nunca puede ser objeto de abuso pues nadie será jamás demasiado bueno. Los bienes físicos como una obra de arte, aunque preciosos, no gozan de esas cualidades, y es lamentable que todos tendamos a descuidar el bien moral por los bienes físicos. En parte sucede que el bien moral en toda su grandeza es difícil de alcanzar, y los bienes físicos en cambio, suelen estar más a la mano. Dice Leopoldo-Eulogio Palacios en relación a la política:

"Este es el oficio que debe tener la política dentro de la civilización contemporánea: lograr que se conceda a lo agible consideración primordial sobre lo factible, conseguir que se otorgue a lo humano su preeminencia sobre lo mecánico. Todo lo contrario de lo que intenta la tecnocracia. O, dicho con otros términos: la misión de la política actual debe hacer valer la primacía del bien moral sobre el bien físico".(44)

⁴⁴PALACIOS, Leopoldo-Eulogio. *La Prudencia Política*. Ctedos, Madrid, 1979, p.38.

RAZON DE ESTADO

Cobra vida en el quehacer del gobernante a través del:

ACTO POLITICO

Que puede ser:

AGIBLE

RECTA RATIO AGIBILUM

- *La norma del obrir es la PRUDENCIA.
- *La acción política está encaminada a la consecución del BIEN COMUN, acorde a la moral y fundada en Derecho.
- *Exige VIRTUD MORAL del que gobierna.
- *El acto será mediato: resultado de juicios de razon y pensamientos ponderados.
- * Introduce RAZON en la conducta humana.

FACTIBLE

RECTA RATIO FACTIBILUM

- *La norma del hacer es la TECNICA.
- *La acción política está encaminada al BIEN TECNICAMENTE EXITOSO; a la manutención del poder político aún cuando resulte "extra iuris ordinem"
- * Exige VIRTU del que gobierna es decir, posee los medios que permitan alcanzar el fin.
- * El acto será inmediato: resultado de conocimientos sensibles, prácticos e intuitivos.
- * Introduce RAZON para producir un artefacto

CAPITULO II: LA RAZON DE ESTADO: DESARROLLO TEORICO

A. FORMACION DEL ESTADO MODERNO

Ya habíamos aclarado que el "Estado" (palabra, concepto e institución) surge en el Renacimiento. Habíamos venido empleando el término en sentido genérico para referirnos a "comunidad política", pero toca ahora analizar la naturaleza histórica del Estado como tal, como nueva entidad política del siglo XVI.

Desde mediados del siglo XV, en los albores del Renacimiento, surgen en Europa occidental unos nuevos sistemas de agrupación política, nuevas formaciones, que llamamos Estados. Dichos Estados -organizaciones de poder- surgieron en relación al espacio y a la población gobernables y desde luego a los recursos materiales disponibles para ello.

En la formación y desarrollo de los Estados jugó un papel muy importante la mentalidad social de la época, que a partir del siglo XV sufrió una larga serie de hondas transformaciones suscitadas por los nuevos inventos. Los descubrimientos geográficos, las sacudidas en las creencias religiosas, e innumerables factores que pasaremos a analizar posteriormente. Igualmente importante que la mentalidad social son las realidades materiales, que contribuyeron paralelamente: los recursos de que dispuso el Estado y las estructuras que forjó para alcanzar sus fines, como fueron por ejemplo el dinero, la imprenta, la brújula, etcétera. Ambos aspectos -realidad y mentalidad- están íntimamente vinculados, pues las cosas reales no son más que ideas objetivadas de una mentalidad, y a su vez éstas reobran sobre dicha mentalidad transformándola lentamente.

Para hablar del Estado hay que empezar por tomar en cuenta la época del Renacimiento, pues el Estado es el tipo político cuya formación, en los albores de la modernidad, se perfila como resultado de las alteraciones acontecidos en esa época entre individuos, sociedad y el poder en ella constituido. Aunque sea el Estado un fenómeno renacentista, nos referimos a Estado Moderno porque sus elementos irán apareciendo paulatinamente, mezclados con elementos de fases anteriores y nunca se

darán plenamente, sino que pasaran por largos y complejos procesos desde mediados del siglo XV llegando en su desarrollo hasta el siglo XVIII.

Es importante hacer hincapié en que el Estado moderno no fue una construcción completamente nueva, diferente de todo lo anterior. Al contrario subsistieron múltiples elementos tradicionales; fueron muchas las supervivencias medievales. Lo que sí hay es un nuevo perfil en el conjunto, una figura nueva dibujada con trazos heredados y ello en todas las esferas.

Si bien en la historia siempre es posible buscar los antecedentes, no por ello lo que de éstos deriva deja de ser cosa nueva. Un buen ejemplo de cómo se da una superposición de ambos aspectos en el campo de la política lo encontramos en las relaciones tributarias: la Corona irá estableciendo tributos generales que se superponen, sin destruirlos, a formas tributarias señoriales que subsisten hasta épocas modernas. Asimismo las relaciones políticas de subordinación de carácter feudal perduran por debajo de las de tipo estatal más modernas y no son eliminadas más que cuando entran en grave conflicto las unas con las otras. Justamente en la superposición de lo recibido o heredado y la innovación está el resultado de lo que nace.

Pasaremos a analizar los factores y elementos que interrelacionados dieron lugar al Estado moderno, que debe contemplarse fundamentalmente como obra o artificio humano y no como ente abstracto.

Fue Jacob Burckhardt quien en su obra La cultura del Renacimiento en Italia, a través del ensamblaje de diversos elementos aislados, creó la primera noción del Renacimiento: en la base de todo colocó a un **hombre nuevo**, que consciente de su capacidad creadora derriba todas las barreras que la Edad Media le había impuesto como <raza, pueblo, partido, corporación, familia> y vive intensamente su vida; luego la **sociedad moderna** que valora a los hombres con talento, instrucción, riqueza y mérito, y no presta ya tanta importancia a las posiciones sociales por nacimiento; por otra parte, como obra de arte, creada consciente y calculadamente, está el **Estado**; y

finalmente la Antigüedad clásica que en todos los terrenos del Renacimiento, desde el arte hasta las costumbres, desempeñó un papel determinante.⁽⁴⁵⁾

No fue sino hasta finales del siglo XV que el término <Estado> comenzó a imponerse, realidad política a la que se había ido llamando en etapas previas <ciudad>, <reino> o <república>. Si bien el término conserva su sentido de <dominio de un señor> un nuevo sentido se va constituyendo: el de cuerpo político organizado y objetivado en un conjunto institucional.

Nicolás Maquiavelo consolida el nuevo valor del término concretando que: "Todas las formas de dominación política, constituidas democrática o monárquicamente, son, por debajo de esto y de manera constante y común a todas ellas, por de pronto, esto otro: *Stati*, Estados."⁽⁴⁶⁾

De acuerdo con Maravall, a quien venimos siguiendo en este aserto, a fines del siglo XVI Cerdán de Tallada, consejero de Felipe II y escritor político, nos dará la primera definición del Estado en lengua castellana que nos es conocida: "Esta palabra Estado, según su propia significación, es una cosa firme, estable y que permanece."⁽⁴⁷⁾

Surge el Estado como forma permanente y objetiva de la vida política para garantizar la estabilidad y cierta continuidad a través de tanta transformación. Esto lo expresa con toda claridad el mismo Maravall:

"Pues bien, en una sociedad cuyas formas de vida, en todas las esferas, permanecen ancladas en la tradición inmóvil, no hace falta una construcción política que haga frente a los trastornos del paso de un príncipe a su sucesor, pero es muy otra cosa lo que se necesita en una sociedad en vía de cambios."⁽⁴⁸⁾

⁴⁵BURCKHARDT, Jacob. cit. por WERNER, Naef. *La Idea del Estado en la Edad moderna*, Nueva Epoca, Madrid, 1947, p.p.24-25.

⁴⁶MAQUIAVELO, Nicolás. cit. por MARAVALL, José Antonio. *Estado Moderno y Mentalidad Social*, Vol I., Alianza Editorial, Madrid, 1986, p.34

⁴⁷TALLADA, Cerdán de. cit. por. *Idem*, p.38.

⁴⁸*Idem*, p.39.

Cambia radicalmente la cosmovisión del hombre al encontrarse ante un planeta redondo con nuevos límites cosmográficos; al experimentar encuentros con nuevas civilizaciones; al atestiguar adelantos científicos que produjeron toda clase de inventos; al introducirse en complejas formas de relaciones mercantiles, etcétera. La movilidad geográfica, económica, social, técnica y científica genera un dinamismo nunca antes conocido, para el cual era necesario el Estado como garantía de estabilidad: una construcción que permitiera el dinamismo y asegurase cierta continuidad.

Si bien en el Renacimiento predominan elementos heredados, aceptándose plenamente el magisterio de la antigüedad, el hombre está imbuido de una nueva actitud: no tiene temor a innovar lo tradicional. Es de dicha actitud de donde resulta el Estado como superación del modelo clásico del régimen de ciudades: "Pero el Estado surge cuando esa experiencia de las ciudades del período bajomedieval permite hacer ver que las prácticas precapitalistas de los mercaderes y las exigencias de las actividades bélicas en conexión con aquéllas, imponen que el poder político tenga que moverse en otro marco y con otros medios que los que la ciudad le proporciona y la tradición clásica le daba a conocer. Por eso, el Estado, con toda su herencia antigua, se presenta como una formidable superación del mundo clásico."⁴⁹

Con lo anterior no pretendemos establecer una conexión directa entre el mundo antiguo y el moderno, pasando por alto los componentes medievales. Sin embargo superaría el objetivo de este trabajo pretender ahondar en la conformación de las instituciones bajomedievales como causa del Estado Moderno.

Nos basta con mencionar que en este período histórico la mayor parte de las entidades políticas llamadas "reinos" van preparando el aparato de gobierno centralizado que asumirá, más tarde, el Estado moderno.

Es así como Joseph R. Strayer destaca el papel de la profesionalización burocrática diciendo:

"Finalmente, cierta debilidad inherente a la estructura gubernamental, tal como ésta se había desarrollado durante los siglos XII y XIII, se hizo evidente en el XIV.

⁴⁹ *Idem*, p.38.

Como hemos visto, los primeros funcionarios profesionales o semiprofesionales fueron los encargados de recaudar y contabilizar los Ingresos del dominio. Tenían otros deberes: administrar justicia, mantener la paz, organizar la defensa local; pero éstos se consideraban parte de la tarea de preservar y de ser posible, incrementar los beneficios del soberano. Así, la primera burocracia en Inglaterra y en Francia estuvo constituida por administradores del dominio, cuyo punto de vista siguió primando aún cuando surgieron funcionarios nuevos y más especializados. La mentalidad de los administradores de dominios fue esencial en los primeros estadios de la constitución del Estado. Sólo cuando poseía ingresos regulares y adecuados podía confiar un gobernante en fortalecer su autoridad sobre sus vasallos y convertir vanos derechos en derechos de soberanía.”⁽⁵⁰⁾ He alargado la cita pero me parece que la reflexión del autor resalta de primordial importancia en relación con el tema de este trabajo.

El sentimiento que predomina en el Renacimiento es de entusiasmo por la época que estiman superior a las demás. Los hombres del renacimiento se consideran deudores de los antiguos, a la vez que superiores a ellos, porque están inmersos en el dinamismo y en sus grandes y nuevas creaciones políticas que son los Estados. Se considera que así como en todos los campos de la actividad humana se han experimentado dinámicos avances, así también en el orden político se han ido mejorando y progresando las formas. El Renacimiento está fundado, y el Estado moderno también, sobre una visión progresiva de la historia humana.

La doctrina tradicional en el pensamiento occidental es un contraste entre el reino de lo natural, creación de Dios, y el reino de lo real de las sociedades, fruto de actos donde interviene la voluntad humana. Lo que viene a aparecer como novedad en esta doctrina en el siglo XVI es la consideración de que la política, si bien emana del reino de lo natural, se realiza en el reino de lo real, se concreta en la Historia. En esa medida puede decirse que el Estado es una creación humana, artificial a base de datos naturales; creación que debe vigilarse y regularse calculadamente, pues como obra humana, son los hombres los que lo hacen y los que pueden deshacerlo. Según Maravall que “El Estado es el logro de una edad que proclama su preferencia por la

⁵⁰STRAYER, Joseph.. Sobre los orígenes medievales del Estado moderno. Ariel, Barcelona, 1986, p.p.94-95.

vida activa frente a la contemplación: la edad del <homo faber>, cuya pretensión es manipular sintiendo que su mano era capaz de crear una segunda naturaleza.”⁽⁵¹⁾

La intervención transformadora y calculada del hombre no sólo se aplica a la política, sino a múltiples esferas como por ejemplo la búsqueda de nuevas formas para cultivar la tierra y aprovechar más los frutos que ésta pueda brindar; la creación de caminos, canales y puertos modificando la geografía de las regiones. En fin, predomina en general la total convicción de que el hombre puede planear, cambiar e incluso manipular lo que la naturaleza ha puesto a su disposición.

Como consecuencia de lo anterior el político de este Estado moderno más que un sabio es un experto que aplica sus conocimientos al Estado, artificio creado por él, para gobernar. De esta manera se considera al Estado un instrumento del que, industriosamente, se sirve el político dando lugar así al <arte> de gobernar. Teniendo la palabra <arte> un significado equivalente al de técnica (significado escolástico, aún vigente en el siglo XVI) y que alude a una capacidad de hacer bien aquello que se propone hacer.

A continuación citamos la significación que de acuerdo al diccionario de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana* de 1611, se daba a la voz <arte>:

“Ars est recta ratio rerum faciendarum: y así toda cosa que no lleva su orden, razón y concierto, dezimos que está hecha sin arte.....Artista, el mécanico que procede por reglas y medidas en su arte y dá razón della.”⁽⁵²⁾

El hombre del siglo XVI crea al Estado y lo utiliza como si se tratara de un instrumento que emplea para lograr sus objetivos. En el pensamiento renacentista, en que la herencia aristotélica tiene una enorme autoridad, domina el finalismo: el Estado como construcción humana existe y es necesario para alcanzar con él determinados resultados. Esta consideración finalista hace del Estado más que una máquina, un instrumento; entendiéndose por instrumento aquello que distinto de sí y fuera de sí utiliza el hombre para hacer algo.

⁵¹MARAVALL, José Antonio. *op.cit.*, p.49.

⁵²COVARRUBIAS, Sebastián. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Turner, Madrid, 1984, voz:arte.

Existe una fuerte vinculación histórica entre el desarrollo de la técnica y el del Estado, pues si bien en el siglo XV arranca la evolución de éste, tiene también lugar una ascensión de aquélla. Se ha calculado que en el siglo XV se realizaron aproximadamente cincuenta inventos técnicos contra pocos más de cuarenta en el siglo XVIII.⁽⁵³⁾

En el campo de la política y del pensamiento político las invenciones técnicas jugaron un importante papel imponiendo el pensamiento racional. Además de que en sí, fueron imprescindibles para la aparición y fortalecimiento de los Estados las invenciones náuticas, bélicas, financieras, etcétera. Un buen ejemplo es el de la imprenta, invento técnico que condicionó fuertemente al Estado en la medida de que hizo posible la difusión expansiva de la cultura, la legislación y las nuevas prácticas financieras, entre otras cosas.

Sin embargo, para la aplicación de la técnica del Estado moderno se requiere ya no de un gobernante experimentado, sino de un experto. Si bien la forma antigua de gobierno era una especie de práctica personal, que para poseerse requería del paso de los años y la enseñanza de un maestro, la técnica moderna de gobierno es una ciencia aplicada y generalizable, totalmente racional que se vale del nuevo instrumento, el Estado, para desenvolverse:

Volviendo al finalismo, el Estado conforme va avanzando, tiene que dirigir sus esfuerzos hacia una serie de fines mayores y cada vez más variados, cuya consecución requiere de medios más complejos. Lo anterior explica la doble necesidad que tiene el Estado de la técnica: por una parte requiere de todas las invenciones de que pueda servirse, y por otra parte el Estado en su organización va iniciando el proceso de tecnificarse. La consecución consciente y querida de empresas políticas y económicas exigió una organización adecuada de los medios que permitieran alcanzarlas:

"En su virtud, el Estado y el mismo poder, cuanto más organizados, más objetivados se reconocen respecto al arbitrio del príncipe y del equipo de gobernantes.

⁵³Cfr. MARAVALL, José Antonio. *op.cit.*, p.47.

El Estado, cuanto más se somete a organización, más aparece como mecanismo que sigue su propio movimiento, según las combinaciones de sus resortes."⁽⁵⁴⁾

De acuerdo con Maravall, la invención técnica que perfectamente simboliza lo anterior es el reloj: como un reloj el Estado es un aparato que tiene su propia maquinaria y su propio movimiento, que sólo necesita la intervención rectificadora del experto político. Además el Estado, como creación humana, es contemporáneo de una nueva concepción del tiempo como medible y mecanizado. La idea del tiempo en el espíritu burgués es la de un tiempo objetivo, común y despersonalizado, por oposición a la concepción de la vieja doctrina teológica según la cual era una experiencia personal e íntima. Paralelamente el Estado es un instrumento manejable y dirigido hacia determinados fines y ya no un sistema de vinculaciones personales.

En correlación a la tendencia de moldear el mundo mediante la técnica, está la tendencia a su calculabilidad. El Estado como régimen de seguridad va perfectamente de acuerdo con un fuerte afán de seguridad de procedencia burguesa, que empieza a aparecer en todos los aspectos de la vida. Aparece el largo y nunca acabado proceso de cuantificación y acompañando a este la matematización del mundo moderno. Medir y contar: son las dos operaciones imprescindibles bajo el nuevo régimen de Estado. Siempre se había usado contar, pero ahora el espíritu de cálculo se expande de tal forma que la obra del gobernante asume el carácter de empresa, fundada en la medición y el cálculo. Pongamos como ejemplo al Estado español que por un lado tenía que organizarse en el viejo continente y además, por otro, que explotar sus colonias organizando toda su política, economía y tráfico mercantil; se trataba de toda una empresa resultado de la doble tendencia de **racionalización y tecnificación** que venimos exponiendo.

El término **<razón>** comienza a imponerse al equipararse a la operación de **<cálculo>**. Al relacionarse razón con cuenta se viene a considerar que cuantificar es lo propio de la naturaleza racional del hombre. Es fundamental tomar en cuenta que el concepto de **<razón>** se ha transformado para poner en marcha este proceso de racionalización. En la sociedad tradicional el concepto de razón significa el control

⁵⁴ *Idem.*, p.56.

consciente del comportamiento; hace alusión al <orden> y <medida> de los apetitos; pero nada tiene que ver con operaciones de cuantificación.

Como resultado de la creciente **racionalización**, el Estado moderno va a tratar de **homogeneizar y unificar** aspectos de la vida social y política, no siempre con éxito, pero avanzando. Se intenta uniformar el conjunto de pesas y medidas, se reforma la moneda, pero sobre todo y lo que debe señalarse es que se pretende, inspirándose en la razón, vencer la pluralidad heredada hacia la uniformización que permita facilitar las técnicas de cálculo.

Es importante mencionar que la tendencia a la racionalización tiene su origen en una fuente religiosa católica: la moral tomista enseña a someter a la razón todos los impulsos y pasiones de la vida, ordenándola hacia un fin racional y sujetándose para ello a cierto método. Lo que sucede es que la mentalidad cuantitativista y sus técnicas, propias del pensamiento burgués, dan a esa actitud racionalista un valor nuevo. No se produce un corte, pero sí una transformación que avanza hacia la modernidad.

Aún no puede decirse que el espíritu de racionalización se haya impuesto totalmente, pues siempre está lo heredado, que viene de atrás, de carácter no racional, pero lo nuevo es el proceso racionalizador que organiza al mundo sobre principios calculables. La política renacentista es resultado de la **aplicación de la razón tecnificada a elementos heredados**, extraracionales.

Otra manifestación del proceso de racionalización es un nuevo interés por el hombre y por los grupos humanos, pretendiendo conocerlos para mejor gobernarlos. Se vuelve fundamental para el gobernante el profundo conocimiento de la psicología diferencial, según la cual las diferencias entre los hombres son perfectamente tipificables; los diversos temperamentos son afectados por factores físicos como el clima y psicológicos como la educación, y por tanto aquéllos son moldeables por éstos. Consecuentemente, resulta básico conocer a los hombres y aprovecharse del nuevo saber para calcular los efectos de sus actos. El ser del hombre, la sociedad y el mundo

adquieren, ante la mente de un renacentista, una básica condición de **manipulabilidad**.⁵⁵

Pasemos ahora a tratar el tema del poder, elemento del Estado tan importante en su concepción que resulta en una tendencia a identificar uno y otro.

A partir de siglo XV si bien subsiste una estratificación de relaciones de dominación, se han operado importantes transformaciones en el estrato superior, es decir, en el estrato del poder monárquico. Transformaciones que repercutirán a los otros dos estratos: el estrato de jurisdicciones señoriales que se ejercen sobre la población campesina y el estrato de jurisdicciones poseídas por cuerpos y colegios privilegiados. El poder estatal, concentrado en manos del príncipe está dotado de una superioridad que lo distingue de cualquier otra jurisdicción.

La mencionada pretensión de superioridad fue introduciéndose en la doctrina jurídico-política desde tiempos medievales bajo la fórmula de **<no reconocer superior en lo temporal>** Se inicia como pretensión personal de los reyes pero va evolucionando hacia un principio que enuncia la naturaleza del poder del Estado, objetivo y superior. En pleno siglo XVI se mantiene en circulación dicha fórmula, como en plena Edad Media, que aunque explicaba insuficientemente la idea de superioridad soberana, conservaba viva la pretensión de negar cualquier otro poder universal como eran el del Imperio o el del Pontificado.

Por otra parte en el siglo XVI se consolida definitivamente el título de majestad para designar esa superioridad del poder del Estado y de quien lo posee. **<El rey es emperador en su reino>** esta fórmula se convierte en un principio del derecho público renacentista que deriva en la consecuencia de que los reyes se afirman a sí mismos como **<majestades>** y de ellos pase la condición mayestática al Estado. La expresión **<majestad>** se convierte en título oficial y jurídico, tal como lo atestiguan cartas, actas y otros documentos de la época.

⁵⁵ Cfr. *idem.*, p.p.13-79.

De los dos factores antes mencionados, la negativa a reconocer superior y la apropiación del título de majestad, resulta lo que puede llamarse la "impersonalización" del príncipe titular del poder. Los príncipes buscan equipararse al emperador, pero van aún más allá: dan a la majestad una nueva razón <soberana>. La **soberanía** coloca al rey sobre toda instancia jurídica, lo coloca sobre el derecho de tal forma que no hay potestad que legalmente pueda oponérsele. "La soberanía -para Otto Hintze- significa el desligamiento del Estado, en cuanto individuo, de la sujeción a antiguas relaciones de comunidad, y la transición a una autodeterminación individual. Los presupuestos de esto son independencia hacia afuera y exclusividad del poder estatal en el interior..."⁽⁵⁶⁾

Aunque parezca contrario a la tecnificación y racionalización predominantes en el Estado moderno, existía la necesidad en la época de fortalecer el poder político y la mejor manera de hacerlo será la de difundir y solidificar la doctrina medieval del **derecho divino de los reyes** como base del absolutismo. No será suficiente concebir al rey como emperador en su reino sino que hay que entroncarlo con la divinidad, proclamar el origen divino de su poder y el derecho divino a detentar su soberanía. De tal manera que, como dice Maravall:

"si Cristo es reverenciado como un imperator, el emperador es a su vez calificado de *vicarius Christi*, *vicarius Dei*, e imaginado como <otro Cristo>, ungido e intangible-*nolite tangere christos meos*- Los reyes se apropiaron esta condición para afirmar doblemente su independencia y su superioridad - o lo que es lo mismo- su superioridad hacia dentro y hacia fuera."⁽⁵⁷⁾

Ya volveremos sobre este aspecto en el siguiente apartado, al ocuparnos de la Escolástica española.

La doctrina del derecho divino del poder real alcanza una moderna elaboración en Vitoria. Según él, el poder en el origen de la República pertenece a ésta como comunidad. Sin embargo como dicho poder no puede ser ejercido por la comunidad, debe entregarse al rey de tal forma que el poder es completamente asumido por el rey. Obsérvese que la República no entrega sólo el ejercicio del poder, sino el poder mismo

⁵⁶HINTZE, Otto. *Historia de las Formas Políticas*. Revista de Occidente, Madrid, 1980, p.302.

⁵⁷MARAVALL, José Antonio. *op.cit.*, p.259.

que en ella radicaba. El origen del poder asumido por el rey es divino pues no es otro que el que Dios creó al crear la comunidad. "El rey, nos dice Vitoria, es ministro de Dios, no de la República."⁽⁵⁸⁾

Figgis, el clásico expositor de la teoría del derecho divino de los reyes, nos explica que ésta supone cuatro principios fundamentales:

- 1.- La Monarquía es una institución de ordenación divina.
- 2.- El derecho hereditario es irrevocable.
- 3.- Los reyes rinden cuentas y son responsables exclusivamente ante Dios.
- 4.- Son de prescripción divina la obediencia indiscutida y la no resistencia.⁽⁵⁹⁾

No existe obstáculo a la acción soberana absoluta y el poder del Estado se mantiene sobre el de señores, estamentos, gremios, ciudades, y demás, porque como nos explica Kern: "Todo gobierno se concebía como la imagen en pequeño del gobierno divino del mundo. Así como el macrocosmos del mundo es eternamente gobernado por Dios en forma monárquica, y como el microcosmos del cuerpo lo es por el espíritu, así se concebía el "corpus politicum" situado entre ambos, la comunidad política, conducida por la autoridad que, cual cabeza, está encima de los miembros y no procede de los miembros."⁽⁶⁰⁾

Por lo que hace al término <soberano> y también el término <soberanía>, hemos de decir que significan originariamente <superioridad>, misma que evoluciona a la posición de superioridad absoluta, y en el siglo XVI expresa una superioridad jurídico-política nunca antes concebida, pues en la Edad Media se aplicaba sólo a Dios. Los reyes tienden a apropiarse de la palabra que da a su poder el carácter de insuperable, luego calificado de absoluto. Ser soberano es **mandar indiscutiblemente sobre todos**, es hacer valer incondicionalmente la voluntad del príncipe sobre cualquier otra.

Es importante aclarar que aparece un voluntarismo político, a pesar de las advertencias de la doctrina medieval contra los excesos de la voluntad que se impone a la razón. Para explicarse este voluntarismo es necesario volver a hacer alusión a la

⁵⁸VITORIA, Francisco. cit. por MARAVALL, José Antonio. *op.cit.*, p.262.

⁵⁹Cfr. FIGGS. cit. por MARAVALL, José, Antonio. *op.cit.*, p.266.

⁶⁰KERN, Fritz. *Derechos del Rey y Derechos del Pueblo*, Rialp, Madrid, 1955, p.39.

divinización previa del príncipe: si en Dios razón y voluntad se identifican, en el príncipe debe ser igual, de tal forma que lo que dicte su voluntad será también racional.

Es esencial en la evolución política del Estado moderno el proceso de diferenciación del poder político respecto a poderes en otras relaciones de dominación. Aquel no sólo es más fuerte, sino que el poder político es el único de naturaleza soberana.

En Europa occidental durante los siglos XV al XVII el poder del Estado es un poder absoluto, que jurídicamente se traduce en el concepto de <soberanía> y que convierte al príncipe que lo posee en <majestad>.⁽⁶¹⁾ Centremos nuestra atención en la noción de poder absoluto.

El término <absoluto> quiere decir: libre, exento de cargas, de sujeción o lazos que obliguen; y por ende implica superioridad respecto a normas jurídicas positivas.

Según Maravall, en la doctrina del poder absoluto hay una base teológica, Guillermo de Ockam distinguió dos potestades en Dios: una potestad ordinaria, necesaria para mantener el orden del mundo tal y como fue creado, y una potestad absoluta o extraordinaria, mediante la cual Dios puede alterar el orden por él creado según su voluntad. Se trata de dos manifestaciones de una suprema potestad. Esta teoría de las dos potestades fue trasladada a la esfera del poder pontificio por Egipto Romano. Luego en los siglos XIV y XV la teoría pasó a ser apropiada por civilistas y reyes.⁽⁶²⁾ Así una concepción teológico-filosófica de la voluntad divina sirvió de inspiración para la doctrina del voluntarismo político.

En estos primeros siglos de la Edad Moderna la máxima <*principes legibus solutus est*> (fórmula que procede de un fragmento de Ulpiano en el Digesto) se convirtió en un principio constitucional monárquico en el cual se resume el contenido de la soberanía. Si bien dicha fórmula en su versión original no declaraba libre al rey de las leyes positivas, sino sólo de aquellas que expresamente lo reconocieran exento, los glosadores de la baja Edad Media extendieron dicha máxima al grado de colocar al rey

⁶¹Cfr. MARAVALL, José Antonio. *op.cit.*, p.278.

⁶²Cfr. *Ibidem*.

por encima de toda ley positiva. Precisamente el carácter <absoluto> del poder real que se postula en el siglo XV se funda sobre este principio.

La potestad absoluta o soberanía existe siempre en el rey, aunque no siempre se halle en ejercicio, pues por su propia naturaleza sólo aparece en los casos en que sea indispensable recurrir a ella.

De acuerdo con lo anterior, el rey o príncipe del siglo XV es la última instancia de poder y de él emanan toda la legislación, administración y jurisdicción. Su poder no es que no sea compatible con un orden, sino más bien lo que sucede es que es el rey quien crea y mantiene dicho orden.

La Monarquía absoluta no surge en un vacío histórico, nuevamente hacemos hincapié en la conservación de elementos tradicionales y heredados sobre los cuales se desarrolla e impone el absolutismo. Tal es el caso del pacto o contrato estamental, justificador del poder, que permanecerá en pie durante toda la evolución de la Monarquía absoluta. Puede existir colaboración, condiciones pactadas, intervención política y hasta ejercicio de funciones políticas, pero siempre el soberano resolverá en definitiva y será la última instancia de poder en su reino. La Monarquía absoluta pretende constituirse siempre como gobierno compartido, o al menos parecerlo.

La condición del poder que nos permite hablar del Estado absoluto no se mantiene idéntica a través de los cuatro siglos de evolución, se dan fases a pesar de que el poder absoluto es común a estos cuatro siglos desde su origen. Maravall considera que hay una primera fase a la que llama de formación del Estado moderno como Estado absoluto, y en la cual sólo cabe hablar de un poder absoluto que se constituye como cabeza del Estado, para irlo configurando. El proceso anterior abarca siglo y medio. La segunda fase, es de absolutismo monárquico propiamente, se distingue porque el poder absoluto ha dominado completamente al aparato estatal, se aplica a todo el sistema social y político, transformándolos y extendiendo su mano sobre ellos. Esta fase culmina en el despotismo del siglo XVIII.⁽⁶³⁾

⁶³Cfr. *Idem.*, p.p.249-300.

El poder absoluto históricamente se explica porque en el siglo XV los hombres se dieron cuenta del inicio de ciertas tendencias individualistas hacia un mayor auge económico y social, tendencias que si se orientaban en un mismo sentido y por un mismo poder resultarían mucho más fructíferas que si se dejaban desenvolverse aisladamente. Se consideró que si se constituía un poder político lo suficientemente fuerte y enérgico para encabezar y encauzar la empresa común: el fortalecimiento económico-social, se alcanzaría más fácilmente.

El viejo sistema de vinculación política no era lo suficientemente poderoso ni organizado para ordenar a la sociedad en relación a los nuevos objetivos. Ello explica que surgiera en la mente de estos hombres del siglo XV la necesidad de rehacer el cuerpo político dotándolo de un poder capaz de orientar y disciplinar la acción colectiva. Desgraciadamente el hecho de que la acción fuera colectiva y creara relaciones de interdependencia no significó que en el seno de la sociedad las diferencias, entre la clase privilegiada y la de los desfavorecidos, fueran cada vez peores.

Por otra parte, el poder soberano del Estado va a tender, desde el inicio de su evolución, a adquirir un carácter objetivo que lo haga trascendente a la persona que lo detente. Fueron varios los motivos que condujeron a esta tendencia, pero inicialmente la finalidad era lograr cierta seguridad y estabilidad para los casos de transferencia del poder, de paso del poder de los reyes a sus herederos.

El concepto de <Corona>, que en la baja Edad Media, se empleaba con frecuencia adquirió un importante papel en la Monarquía absoluta. La Corona, por influencias antiguas, fue en los primeros siglos medievales un objeto del que se consideraba emanaba un poder sacro que transformaba la naturaleza del que la recibía. Al imponerse la Corona sobre la cabeza del rey, complementada de la debida fórmula litúrgica, éste adquiría el cargo real y se convertía en partícipe del poder condensado en la misma.

De esta manera la Corona se convirtió en el perfecto símbolo que objetivó y despersonalizó el poder, permitiendo así asegurar su continuidad y superioridad, independiente de la persona concreta del rey. Podían ser utilizados otros términos como el de <Cetro> o <Fisco>, pero el que se impuso fue el de <Corona>.

La permanencia y despersonalización de la Corona como objeto obligó a reconocer la continuidad y objetividad del poder político; fue un factor que contribuyó enormemente a la formación del concepto de Estado. La idea de Corona lleva en el fondo la perpetuidad e identidad del cuerpo político, del Estado, de tal manera que en la medida en que el concepto de Estado se fue imponiendo el de Corona fue perdiendo valor. De la misma manera, la objetivación lograda gracias a los conceptos de Corona y Estado ayudó a subordinar la voluntad real a exigencias objetivas y permanentes, como por ejemplo la intangibilidad de la potestad soberana debido a la cual ni el propio rey podía disminuir el poder.

El proceso de objetivación del poder debe relacionarse con el surgimiento del principio de inalienabilidad del mismo. Se impuso este principio como prohibición de enajenación de lo perteneciente a la <Corona real> y se valoró mucho a los reyes que fueron, no solo respetuosos de dicho principio, sino también capaces de recuperar para la Corona lo que hubiera perdido alguno de sus predecesores.

Asimismo, la idea de la objetividad del Estado y del poder conlleva a despertar la conciencia del límite de dicho poder. No fue incompatible con el concepto de poder absoluto de los reyes la elaboración de una doctrina que consagrara ciertas limitaciones y derechos importantes. Conforme a la doctrina del siglo XVI, según G.Zeller, la potestad absoluta de los reyes tenía tres tipos de limitaciones: a) los privilegios o franquicias reconocidos tradicionalmente; b) la autoridad de ciertos órganos de la misma Monarquía; c) las leyes fundamentales. (64) Pasemos a hacer un breve análisis sobre la naturaleza de cada uno de estas limitaciones, y veamos en qué medida lo fueron realmente.

En cuanto a la primera de las limitaciones al poder absoluto de los reyes, los privilegios o franquicias, cabe decir que su capacidad de enfrentarse al poder del Estado en los siglos XVI y XVII fue mínima. Conforme se fue absolutizando el poder real fue habiendo menos lugar para dichos privilegios de procedencia tradicional; ya fueran fueros locales o territoriales, franquicias de grupos estamentales, o privilegios de

⁶⁴ Cfr. ZELLER cit. por MARAVALL. *op. cit.*, p.343.

señores, todos fueron cayendo ante el poder estatal absoluto. Hay que aclarar que no desaparecieron por completo, subsistió lo que fuera compatible con el poder absoluto, lo que no, fue cooptado.

Sin embargo, los derechos y franquicias de los súbditos fueron importantes en la medida en que eran una manifestación de <ley privada>, de lo que más adelante se llamaría <derecho privado>, esfera de competencia privada del individuo y de la familia. El derecho privado, fundado sobre un concepto de propiedad privada, se levantó como el más efectivo límite al Estado y su poder.

Durante los siglos XV al XVII el concepto de propiedad se transformó profundamente hacia una privatización total. La mentalidad burguesa e individualista impulsó el nuevo concepto de propiedad: de carácter excluyente y que concede al dueño una facultad de libre disposición acorde a su interés particular. El concepto tradicional de propiedad no tenía nada que ver con el moderno, pues la propiedad era considerada necesaria para el bien común; para ayudar a los necesitados y distribuirse lo mejor posible entre los pobres.

El nuevo concepto privatista moderno de la propiedad tuvo una inmensa importancia en la formación del Estado moderno, como bien dice Maravall: "El Estado soberano alcanzó su desarrollo, precisamente por haberse constituido como una esfera autónoma la propiedad privada y por corresponder desde entonces al Estado, no sólo respetar ese límite, sino protegerlo y hasta convertirlo en razón de ser de su misma soberanía."⁽⁶⁵⁾

La propiedad, basada en el contrato, como relación jurídico-privada, era un límite constitutivo del Estado en dos sentidos: por una parte el Estado no podía penetrar ni imponerse en su esfera y por otra parte, tenía éste la obligación de garantizar y proteger dicha esfera.

Por lo que se refiere a la segunda limitación a la potestad absoluta: la autoridad de ciertos órganos de la Monarquía, se trata de cuerpos u órganos considerados parte

⁶⁵*Idem.*, p.347.

del reino y que por tanto tenían cierta participación en el gobierno del mismo. Estos cuerpos con privilegios estamentales, llámense Cortes, Asambleas o Ayuntamientos van a ser coartados por el poder absoluto que tenderá a reducir la participación de dichos cuerpos para hacerles perder toda significación política. La tendencia general y final de la evolución de estos cuerpos se orienta hacia una absorción de los mismos por el Estado; subsistirán algunos, sí desde luego, pero sólo con la aprobación y permiso del Estado, y siempre y cuando no sean un obstáculo a la actuación del mismo.

Resulta contradictorio pensar que en la misma época en que se trata de limitar al poder absoluto monárquico, mediante la consagración total de la propiedad privada, pierdan su poder de contención estos cuerpos frente al Estado. Sucedió que las Asambleas y las Cortes perdieron la posibilidad de constituirse en límites institucionalizados debido a una alianza que tendió a darse: cuando la nobleza se apoderó de la representación en dichas Asambleas y Cortes y tuvo que, a cambio de los privilegios que el rey les concedía y respetaba, (como estar exentos de gravamen) ceder y apoyar toda la política, gobierno y legislación que emanara del rey. Quedando así reducidos a cuerpos consultivos, administrativos, sin facultad de deliberación.

Los reyes fortalecían su poder al fragmentar, reducir y dominar a los órganos de representación popular. Estando la representación popular en manos de grupos señoriales, cuyos intereses particulares nada comprendían de las necesidades del pueblo. El rey se convertía así en instancia de representación del todo, negando toda intervención y oposición.

Queda por último en este epígrafe el referirnos al otro límite del poder absoluto: las leyes fundamentales. Para comenzar hay que decir que la idea de las leyes fundamentales procedía de tradición medieval, idea según la cual predominaba un sistema universal de legalidad; el orden de la sociedad política derivaba de una ley, al igual que el rey y su potestad. Por tanto, el rey en el ejercicio de su potestad tenía que contenerse y actuar de acuerdo con esa ley manteniendo el orden por ella establecido.

No fue sino hasta la baja Edad Media que el dinamismo social de Occidente condujo hacia una relativización y temporalización de las leyes que emanaban de la voluntad del gobernante. Hubo que distinguir entre toda esta creación de leyes

ordinarias y la otra ley ordenadora, superior, que daba su legitimidad a la monarquía. Nos referimos al Derecho natural, independiente y superior al Estado, por tanto legitimador del mismo y desde luego medida de su poder. Sin embargo el Derecho natural, por ser universal, no satisfacía la necesidad de explicar y justificar cada monarquía con todas sus particularidades. Surge entonces el concepto de ley fundamental como apoyo al orden particular e histórico de cada monarquía, y garantía de permanencia por estar dichas leyes por encima de la voluntad subjetiva del príncipe y de los súbditos.

La razón de que en la época moderna aparezca la doctrina de las leyes fundamentales está en que al reconocerse un Derecho positivo por necesidad cambiante, se necesita asegurar ciertos principios, considerados constitutivos y básicos de las Monarquías y del orden político, consagrándolos como leyes fundamentales y poniéndolos así al margen de todas las alteraciones, cambios y novedades de la época. Son, por debajo de todo, la manera de hacer frente a los cambios en una sociedad que ha cambiado.

Son dos los aspectos que se conjugan en la noción de ley fundamental, primero el de basamento de orden y segundo el de límite del poder. Las leyes fundamentales tienen el valor de sentar las bases del orden sustentador del Estado, y que nadie debe alterar. Estas leyes ordenan en su base la existencia entera del Estado.

Por otra parte la doctrina de las leyes fundamentales tuvo que desarrollarse en el marco de la Monarquía absoluta, porque en este régimen el poder se situaba por encima de las leyes humanas y positivas, y era entonces necesario apelar a unas leyes intocables y fundadoras del orden que garantizaran cierta estabilidad. En este sentido surge la función de límite de las leyes fundamentales, dirigidas al rey, a quien obligan más que a nadie.

La determinación de cuáles eran las leyes fundamentales siempre resultó bastante vaga. La doctrina francesa, que tuvo gran desarrollo a este respecto, cita dos leyes fundamentales: la ley de Sucesión o ley Sálica y la ley de inalienabilidad del patrimonio de la Corona. De común opinión entre juristas y políticos, suelen considerarse leyes fundamentales las que se refieren a: el sistema de sucesión a la

Corona; las prerrogativas más esenciales de los estamentos; el derecho a que los impuestos se aprueben por los órganos de representación popular y el derecho a procedimientos judiciales legales. En conclusión, estas leyes contenían las cláusulas esenciales del contrato entre la comunidad y el príncipe, sobre el que se fundaba el orden político del Estado.⁽⁶⁶⁾

La realidad no siempre mostró el acatamiento de estas leyes, y al ser de condición jurídica tan vaga e indeterminada, puede pensarse que su función fue nula. Sin embargo si bien no representaron un límite objetivo y positivamente exigible tuvieron la fuerza de un mito, y actuaron como instancia de contención del poder estatal. "La ley fundamental, pues, del tipo que hemos venido viendo, fue algo parecido a la Constitución no escrita: un último fundamento, tan insuperable como imposible de definir, del orden político."⁽⁶⁷⁾

Tratemos ahora el tema del Derecho positivo en el Estado Moderno, y de cómo su concepción nos permite distinguir al nuevo Estado del que podría designarse "Estado" medieval.

El "Estado" medieval, de acuerdo con el pensamiento prevalente en la época, profundamente cristiano, era considerado un cuerpo político subordinado al Derecho natural y un medio para la realización del bien común y del destino supernatural del hombre. El Papa, el Emperador y los reyes medievales gobernaban en nombre de los postulados del Derecho natural, cuya supremacía los convertía en meros jueces para su aplicación.

El orden medieval no puede considerarse estrictamente hablando soberano, y por tanto Estado, pues sólo existía para el cumplimiento de los postulados del Derecho natural, que es preexistente y supraexistente al Estado. Existe una diferencia radical entre el "Estado" medieval y el Estado moderno en lo que respecta a sus funciones características. El Estado moderno manifiesta su soberanía justamente creando el Derecho a través de su actividad legislatora; mientras que la función del "Estado" medieval era aplicar un Derecho superior y de ninguna manera crearlo. El "Estado"

⁶⁶Cfr. *Idem*, p.p.323-379.

⁶⁷MARAVALL, José Antonio. *op.cit.*, p.378.

medieval no legislaba, y por tanto no era soberano pues depende su existencia de un Derecho superior a él; la soberanía en la Edad Media radicaba en el Derecho natural. El Derecho crea al "Estado" medieval, mientras que el Estado moderno crea al Derecho.

Visto a la luz de nuestro concepto de Estado moderno y como ya hemos aclarado varias veces, el Estado medieval no existía: ni como institución, ni como entidad completa y autoindependiente, ni como soberano. Se trató más bien de una construcción para el Derecho; la actividad regia por excelencia era la de juzgar, mas nunca crear. ⁽⁶⁸⁾

De acuerdo con lo anterior, durante la Edad Media era indiscutible la sumisión del príncipe a la ley, pero en el Estado moderno en que la existencia de la ley depende de la voluntad del príncipe, se plantea la problemática de la relación de éste con la ley positiva que de su voluntad emana.

Si el absolutismo fue una solución doctrinal a la que se llegó para asegurar un orden, era conveniente la observancia de las leyes por el príncipe como ejemplo que ayudaría mucho a que el pueblo las acatara.

La solución doctrinal a esta cuestión por los juristas fue en el sentido de que los reyes estaban obligados a cumplir sus leyes. Sin embargo, en la práctica los reyes nunca se vieron constreñidos por límites formales y ello condujo a una serie de excesos que suscitaron la creación de la doctrina del derecho de resistencia frente al poder incontinente de los reyes.

En la Edad Media, a pesar del origen divino del poder, y en base a éste, se consideraba que siendo sagrados los deberes correlativos a dicho poder, si el titular del mismo faltaba a su cumplimiento cabía alzarse en contra de él. Sin embargo, el poder absoluto del Estado moderno pretendió colocarse en un plano de tal superioridad que hizo incompatible la doctrina de resistencia legítima.

⁶⁸Cfr. WECKMANN, Luis. *El Estado Medieval y El Estado Moderno*, Jus, México, p.p.139-150.

Se difundirá la opinión de que es ilegítimo el derecho de resistencia por no existir límites jurídicos ni institucionales al poder real. Desde luego no faltaron opiniones, que para minar al absolutismo, intentaron renovar la tradicional doctrina del derecho de resistencia, tal fue el caso de un Molina, Suárez y Mariana entre otros.

Por otra parte se intentó, mediante la negación al derecho de resistencia, levantar una barrera contra las nocivas insurrecciones y guerras civiles y religiosas tan abundantes; protestas y oposiciones que no dejaron de brotar como natural correlato del absolutismo.

B. Los Teólogos Juristas del siglo XVI y la Razón de Estado

1. Escuela española del siglo XVI: Principios de la Teoría del Estado

La Escuela española del siglo XVI, estaba compuesta en su mayoría por autores religiosos, pero éstos no sólo eran teólogos sino que tenían una muy amplia formación jurídica. Esta escuela, en la historia del pensamiento político, se sitúa entre los posglosadores y canonistas de los siglos XVI y XV, y Bodino, Althusius y Grocio, que representan el tránsito del siglo XVI al XVII. Sus doctrinas fueron una renovación del pensamiento medieval eclesiástico de Santo Tomás de Aquino, y se desarrollaron en torno a los problemas de cosmovisión que surgieron básicamente a partir del descubrimiento de América como por ejemplo: la guerra justa, la licitud del dominio español sobre América, la racionalidad de los indígenas, y en fin, una infinidad de cuestiones que había que resolver. Asimismo, y de especial interés en relación con el tema de esta investigación, esta escuela tuvo que enfrentarse con los importantes cambios políticos que acontecieron en el Renacimiento, entre los que se encuentra el nacimiento del orden de Estados.

Las ideas sobre la naturaleza de la sociedad y el Estado, como nueva forma política del Renacimiento, en los pensadores españoles del siglo XVI pueden reducirse a cinco principios fundamentales:

1.-La humanidad es un pluriverso de Estados, cada uno de los cuales es un **todo** en el sentido de que son comunidades perfectas en orden al cumplimiento de su fin.

2.-El Estado es un **cuerpo místico**, una unidad orgánica, fundada en una jerarquía de poder de partes que, entrelazadas, cooperan en la consecución del fin justificador del Estado: el bien común.

3.-Cualquier poder que se ejerza en la comunidad, incluida la potestad regia como poder supremo del Estado, es un **oficio** que actualiza la potestad que posee la comunidad para la realización de sus fines.

4.-El poder del Estado procede de Dios y el ejercicio de los **poderes extraordinarios**, derogaciones aparentes del Decálogo, están condicionados por el bien común.

5.-El Estado se concibe teleológicamente, como comunidad cuya razón de ser está en su fin: el **bien común**.

Naturalmente estos cinco principios se complementan e interpretan recíprocamente. Constituyen una sistematización de la nueva realidad política del Renacimiento, fundada en la concepción del Derecho Natural como aptitud de la razón humana que permite discernir lo justo.

Comencemos por exponer el primero de los cinco principios, siguiendo para ello a Sánchez Agesta. El pensamiento español del siglo XVI comparte una fuente común, en cuanto a este punto, y es nada más y nada menos que la doctrina de Francisco de Vitoria.

Con el descubrimiento de América se plantea el problema histórico de si el Papa o el Emperador eran los señores temporales de todo el orbe. Desde un punto de vista estrictamente jurídico Vitoria resuelve esta cuestión, de legitimidad del poder universal, en el sentido de que ni por Derecho divino, ni por Derecho natural, ni tampoco por Derecho positivo proviene un dominio de carácter universal. Por lo tanto el mundo no es un universo regido por una sola potestad, sino por el contrario, es un pluriverso de Estados.

Aclarado lo anterior hay que exponer el alcance del concepto del Estado como comunidad perfecta. El eje de esta concepción del Estado es la consideración del poder del Estado como: público y suficiente, que tiene su fundamento en Dios.

El Estado es una comunidad perfecta, que es por sí un todo, y por lo tanto, no es parte de otro superior. Además, tiene todos los elementos necesarios para su existencia y desarrollo. Consecuentemente su potestad es también suprema y no reconoce ni depende de otra potestad.

Nuevamente he recurrido al diccionario de Covarrubias para exponer el significado que éste asigna a la voz <Estado> y así enriquecer nuestra comprensión de la misma. Lo anterior a pesar de que este diccionario sea de 1611, pues considero que refleja los conceptos del siglo precedente. Dice:

"Estado *Latine status, conditio, habitus*.....Se toma por el gobierno de la persona real y de su reyno, para su conservación, reputación y aumento. Materia de estado, todo lo que pertenece al dicho gobierno.....Consejo de Estado, el supremo de todos, en el qual particularmente es cabeza y preside la persona real, y en él se tratan las cosas gravísimas de paz y guerra, y Estado Real." (69)

Hemos reiterado que el Estado es perfecto, pero sin aclarar en qué consiste su perfección. De acuerdo con Vitoria, es perfecto aquello que tiene todo lo que exige su razón de ser. Hay aquí una clara presencia del pensamiento aristotélico en el sentido de que se busca la razón de ser o fin de todo.

Es en el fin del Estado, el bien común, donde está su razón de ser y su necesidad. De la perfección del Estado se deriva su derecho de autogobernarse y dirigir todos sus esfuerzos al bien común.

En cuanto al segundo de los principios, éste se funda sobre la doctrina del *cuerpo místico*. La difusión de la doctrina del cuerpo místico durante el siglo XVI se debió, en parte, a su mención en textos de gran autoridad. Primeramente las Partidas de Alfonso X se refieren al rey como cabeza que rige los miembros del cuerpo de una comunidad; éstas fueron impresas varias veces, lo que explica su enorme difusión. Adicionalmente la edición glosada de Gregorio López, en tan estrecho contacto con los textos de las Partidas, gozó también de fama y difusión.

De tal forma que sabiendo que la doctrina del cuerpo místico estaba latente en la época estudiemos las dos ideas que de la misma derivan.

Por una parte, el Estado se concibe estructurado jerárquicamente y presidido por una cabeza, el príncipe, que ordena todas las partes hacia su fin. Sin embargo, está

⁶⁹COARRUBIAS, Sebastián. *op.cit.*, voz: Estado.

una segunda idea fundamental que es que el príncipe aunque esté colocado en la cabeza del todo, no por ello deja de formar parte de la comunidad, del Estado.

De esta manera la doctrina del cuerpo místico integra la concepción jerárquica del Estado y, simultáneamente, la pertenencia al todo de la cabeza que preside esa jerarquía.

El tercero de los principios se relaciona íntimamente con el anterior, en tanto que se refiere a la potestad de la comunidad y al <oficio> de príncipe.

La doctrina del cuerpo místico permite diferenciar perfectamente a la potestad, como poder de la comunidad perfecta, de la potestad del príncipe, como poder subjetivo que le corresponde por ser la cabeza en la jerarquía de poderes.

Vitoria, para diferenciar uno y otro poder, designa al poder de la comunidad perfecta como *potestas* y en cambio al ejercicio de ese poder por parte del príncipe lo llama *officium*.

Según Martín de Azpilcueta, quien analiza profundamente esta cuestión, la *potestas* es sólo una facultad para hacer algo u obrar, mientras que el *officium* es lo que corresponde hacer a una persona por la dignidad del cargo que ejerce. "El officio-dice- no es tanto la concreción de una potestad abstracta como la actualización de una potencia."⁽⁷⁰⁾

Adviértase que esta idea coincide perfectamente con la del cuerpo místico según la cual el poder es atribución de la comunidad y si lo ejercen los hombres será en razón de la función que éstos cumplan en dicha comunidad política. Puesto en palabras del propio Sánchez Agesta:

"Estamos, pues, en presencia de una radical institucionalización del poder del Estado que no deja margen para la existencia de poderes legítimos que no estén comprendidos en el orden. Por esta razón, el poder de todos los oficios, incluso el del príncipe, se concibe como plenamente sujeto al derecho. Esta sugestiva consecuencia

⁷⁰AZPILCUETA, Martín de. cit. por SANCHEZ AGESTA, Luis. *op.cit.*, p.39.

se afirma subrayando que el príncipe no está fuera de la comunidad, sino que es parte de ella, aún cuando se advierta el valor excepcional de su poder privilegiado, como una potestad de dispensar el derecho existente."⁽⁷¹⁾

La anterior interpretación exalta el oficio del príncipe en el sentido de que merced a su oficio puede cobrar vida la potestad de la comunidad. Es a través del oficio del príncipe como se actualiza el poder público, y de la única manera como se manifiesta la potestad de la comunidad. De manera que la potestad de la comunidad perfecta es un < poder ser > que sólo se perfecciona mediante el oficio transformándose en < acto >.

Recurriendo de nuevo al Diccionario de Covarrubias el significado que se da a la voz oficio es el siguiente: "Vulgarmente significa la ocupación que cada uno tiene en su estado, y por eso solemos decir del ocioso y desacreditado, que ni tiene oficio ni beneficio. Díxose del latino *officium*." ⁽⁷²⁾

La potestad de la comunidad tiene un origen divino y se constituye como potencia mientras que el oficio determinado por la acción histórica humana, constituye el poder como acto. La posesión de dicho oficio se legitima jurídicamente por el consentimiento de la comunidad.

La doctrina que venimos exponiendo conlleva hacia una serie de consecuencias muy interesantes y que vale la pena plantear, siendo la primera de ellas el que no puede concebirse a la comunidad sin un poder determinado en uno o varios hombres. Existe una reciprocidad que condiciona en su existencia a la potestad y al oficio. De la misma manera que la potencia es inconcebible sin un acto que la manifieste, la potestad de la comunidad requiere para su existencia del oficio u oficios que la actualizen.

La potestad de la comunidad es indivisible en su calidad de potencia sin embargo como acto puede determinarse en uno o varios oficios que se coordinen entre sí o que estén jerárquicamente organizados.

⁷¹ *idem*, p.41.

⁷² COVARRUBIAS, Sebastián., *op.cit.*, voz: oficio.

La potestad de la comunidad se justifica por su origen divino, por Derecho natural, está dicha potestad constituida en la comunidad. A su vez, la actualización de dicha potestad en un oficio u oficios se legitima en el consentimiento de los hombres que integran esa comunidad. Forzosamente, dicha legitimación del poder se presenta como posterior a la posesión del poder por quien lo ejerce no puede ser anterior porque, por necesidad la sociedad debe ser encabezada por alguien que ejerza el poder para existir.⁽⁷³⁾

Como consecuencia de que el príncipe sea parte de la comunidad, aunque su oficio lo coloque en posición preeminente, se deriva el hecho de que está sometido al Derecho. Dicha sumisión no sólo abarca al Derecho divino y natural, sino también al Derecho positivo, que rige a la comunidad en la que el príncipe ejercita su oficio.

Por lo que se refiere al cuarto principio, derivado del pensamiento de los teólogos juristas españoles del siglo XVI, pasemos a su análisis siguiendo todavía a Sánchez Agesta, quien a su vez se remite al Confesionario de Martín de Azpilcueta.

El oficio de gobernar, comprende dentro de sus atributos tres facultades que contradicen uno de los principales preceptos del Decálogo: el de no matar. Se trata de:

- 1.-La declaración de guerra, en la cual se ponen en riesgo y se pierden infinidad de vidas.
- 2.-La facultad de condenar a muerte, resolviendo en última instancia los juicios.
- 3.-El derecho de dispensar y ejercer la clemencia.

Según Azpilcueta que si el poder procede de Dios, y Dios concede estos poderes extraordinarios para el buen gobierno de la comunidad, es precisamente el bien común la medida y fin de dichos poderes.

De tal forma que para que el ejercicio de estos poderes extraordinarios sea válido, deben reunirse los siguientes requisitos:

- 1.-Que medie justa causa en la guerra y que sea la autoridad legítima quien la

⁷³Cfr. SANCHEZ AGESTA, Luis, *op.cit.*, 48.

declare.

2.-Que la condena sea resultado de un juicio justo encabezado por un juez legítimo.

3.-Que la dispensa o clemencia sea declarada por justo motivo y en juicio público.

"Los poderes extraordinarios del rey -asegura Sánchez Agesta- quedan así circunscritos como una función pública al servicio de la comunidad que preside con un poder que procede de Dios."⁽⁷⁴⁾

Indudablemente el poder público se encuentra dotado de ciertas facultades excepcionales, pero ello no implica que se trate de un poder ilimitado, desvinculado del orden moral y del derecho, pues siempre está condicionado por su finalidad, que es estar al servicio del bien común.

Queda finalmente por tratar el último de los principios que es el de la concepción teleológica del Estado. Necesariamente los cuatro principios anteriores nos conducen a este como conclusión: el Estado se concibe como **todo** gracias a su capacidad de cumplir su fin; la idea del **cuerpo místico** implica la coordinación de todas las partes unidas hacia el bien común; el **oficio** que actualiza la potestad se ordena para la realización del fin último de la comunidad; y el poder público está condicionado en su desenvolvimiento por el **bien común**.

La filosofía teleológica de Aristóteles constituye una influencia decisiva en la elaboración de esta doctrina, ello es patente en las siguientes palabras de Vitoria:

"Creemos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes, y el hombre mismo, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente, existe por algún fin, y por tanto, es menester que haya sido hecho por algún fin en el que hay que buscar su razón de ser y su necesidad."⁽⁷⁵⁾

⁷⁴*Ibidem.*, p.50.

⁷⁵VITORIA, Francisco cit. por SANCHEZ AGESTA, Luis. *op.cit.*, p.55.

La originalidad de esta doctrina y su perfil más característico, está en vincular el poder del Estado al bien común, fin en que tiene su razón de ser esa potestad y la propia comunidad política.

La soberanía, o potestad suprema, está medida y determinada por su fin. Lo anterior implica que el poder del Estado queda confinado al orden que le marca su fin y no podrá extenderse a órdenes diversos que no redunden en el bien común: como por ejemplo los de la vida individual, familiar y religiosa quedan fuera del ámbito de la soberanía en tanto no se relacionen con el bien común.⁽⁷⁶⁾

⁷⁶Cfr., *Idem.*, p.p.22-59.

2. El Poder de Gobernar

Si bien en la literatura del siglo XVI abunda el empleo de los términos gobernar o *facultas gubernandi*, no hay en la doctrina española un concepto genérico de la potestad de gobernar. Lo anterior nos obliga a exponer diversas definiciones a fin de comprender el alcance de dicho concepto.

Para Vitoria, gobernar es la síntesis que contiene todas las facultades del poder supremo de la comunidad perfecta. En un sentido inverso: el poder supremo de la comunidad implica la facultad de gobernar a dicha comunidad. Como el fin de la potestad es el bien común, el mismo Vitoria equipara la facultad de gobernar a la facultad de administrar, dirigiendo todos los poderes al bien común.

Diego de Covarrubias emplea un término análogo: *regere*. De acuerdo con la tradición tomista regir es impulsar o mover.

Enlazando las dos concepciones anteriores podríamos definir el término gobernar como "la facultad o derecho de dirigir o impulsar la comunidad política al bien común."⁽⁷⁷⁾ En este sentido la potestad de la comunidad, como potencia se actualiza a través del acto de gobernar conduciendo al Estado hacia su fin.

Aunque el sentido que predominó fue el de interpretar la facultad de gobernar como potestad universal de impulsión de la comunidad hacia el bien común, a los autores les interesó, ya en un plano más particular, las facultades concretas que ello implicaba.

Según Vitoria gobernar es " tener leyes propias, Consejo propio, magistrados propios y derecho de guerra." ⁽⁷⁸⁾ Para Martín de Azpilcueta la potestad de gobernarse implica " la potestad de mandar, la de establecer leyes, y la de juzgar."⁽⁷⁹⁾

⁷⁷ *Idem.*, p.126.

⁷⁸ VITORIA, Francisco cit. por SANCHEZ AGESTA, Luis. *op.cit.*, p.127.

⁷⁹ AZPILCUETA, Martín cit. por SANCHEZ AGESTA, Luis. *op.cit.*, p.127.

Vásquez de Menchaca considera que la facultad de gobernar comprende la facultad de legislar, mandar y el derecho de guerra. Según él que estas facultades pueden resumirse en cuatro modos de acción: "tuitio, defensio, custodia y providentia (protección, defensa, vigilancia y providencia)."⁽⁸⁰⁾

Las facultades concretas en que se traducen la potestad de protección, defensa, vigilancia y providencia son resultado del reflejo de la realidad histórica en su pensamiento: el derecho de guerra, la potestad de legislar y el poder de dispensar. A continuación, concretaremos el contenido de cada una de estas facultades que unidas constituyen el oficio de gobernar.

La primera de las facultades que hemos de intentar exponer, comprendidas dentro de la potestad de gobernar, es la del derecho de guerra.

De acuerdo con Sánchez Agesta, quien para ésto se fundamenta en el pensamiento de Vitoria, el derecho de guerra corresponde sólo al Estado como comunidad perfecta. Como el Estado debe bastarse a sí mismo, conservar su orden y perseguir el bien común, forzosamente necesita del derecho de guerra para defenderse cuando sea pertinente.

Naturalmente el derecho de guerra, como atribución objetiva del Estado íntimamente vinculada a su potestad suprema, es ejercitado por el príncipe. Lo anterior es lógico pues, como ya hemos visto, es a través del oficio del príncipe que se actualiza la potestad suprema del Estado.

Es curioso como, en relación con lo anterior, tanto Ginés de Sepúlveda como Luis de Molina, hacen mucho hincapié en que el derecho de declarar la guerra es facultad exclusiva del príncipe que <no reconoce superior>.

Resumiendo todo lo dicho en torno al derecho de guerra, podemos concluir que dicha potestad pertenece al Estado como consecuencia de ser una comunidad perfecta y para salvaguardar la consecución de su fin último; y su ejercicio está

⁸⁰VASQUEZ DE MENCHACA cit por SANCHEZ AGESTA, Luis, *op.cit.*, p.128.

reservado para el príncipe como cabeza suprema del Estado que <no reconoce superior>.

En el análisis de la siguiente potestad, la de establecer leyes, partamos de la siguiente reflexión: es facultad del Estado, como comunidad perfecta, la potestad de establecer sus propias leyes.

Coinciden Alfonso de Castro, Fox Morcillo y Vázquez de Menchaca en la misma doctrina. Estos autores consideran que la potestad legislativa radica originariamente en la comunidad, quien transmite a su cabeza, autoridad suprema, dicha potestad a fin de que se actualice. Sin embargo, si el ejercicio de la potestad legislativa, por parte del príncipe o rey, resulta en la creación de normas inadecuadas o injustas puede oponerse la comunidad a las mismas.

Legislar no es más que uno de los aspectos que entraña el oficio de gobernar. Como el fin último de dicho oficio es el bien común de la comunidad, el fin de la ley debe ser el mismo, pues si no, no se justifica la concesión de esa facultad originaria del pueblo.

Mariana, al igual que los anteriores autores, insiste en la residencia de la potestad en la comunidad que es transmitida al príncipe pero, en términos que vinculen su poder. Aborda, además, otro aspecto en relación a este tema distinguiendo dos clases de leyes de distinta naturaleza.: considera que están por una parte, las leyes establecidas por el príncipe y por otra, las que establece la comunidad. Las segundas son las leyes fundamentales, a las que ya nos hemos referido ampliamente en otro apartado de este trabajo. Mariana coloca a las leyes fundamentales sobre la voluntad del príncipe legislador, de tal forma que estas leyes no sólo están excluidas de su potestad, sino que lo vinculan en las materias a que se refieren.

Tratemos ahora otra interesante faceta de la potestad, nos referimos a la facultad de juzgar que compete al rey como cabeza estatal. Todos los escritores del siglo XVI, a que nos venimos refiriendo, coinciden en afirmar indiscutiblemente que el papel primordial de los reyes del siglo XIII al XV ha sido, ante todo, ser jueces. El rey

en su papel de juez supremo, sobre todos los demás jueces, ha constituido al Estado como unidad de justicia, y por tanto, de paz.

Juzgar, de acuerdo con Domingo de Soto, es acto legítimo sólo si quien juzga tiene la autoridad para ello. Según el pensamiento de estos teólogos juristas la potestad legítima de juzgar es participada por Dios a los hombres y radica originariamente en la comunidad. Sin embargo, dicha potestad de juzgar se actualiza y es ejercitada por quien ejerce el poder legítimamente, por consentimiento de la comunidad. Por otra parte, dentro del ámbito de la administración de justicia cae el condenar a muerte al súbdito que lo merezca, ya hemos visto que sólo se justifica cuando sea necesario para el bien común.

Finalmente toca exponer la última de las facultades que integran el contenido de la potestad del Estado, qué es la facultad privilegiada de dispensar.

El origen de la doctrina en torno a esta facultad se encuentra en un precepto de Derecho romano, de acuerdo con el cual el emperador estaba dispensado del cumplimiento de las leyes. Si bien ese es el antecedente, sabemos que los juristas españoles del siglo XVI parten del principio precisamente contrario: el rey está sometido a las leyes. Entonces parece contradictorio que admitan la potestad de dispensar, pero veremos a continuación como se salva la aparente contradicción.

Según la doctrina que venimos exponiendo el príncipe tiene la facultad de realizar una serie de actos que suponen una transgresión del Derecho positivo, como por ejemplo: anular contratos, indultar reos, dispensar del cumplimiento de formas legales o preceptos, condonar las penas, etc. Aunque parezca, no estamos ante una potestad extraordinaria, sino ante un poder privilegiado de dispensar vinculado siempre a que medie justa causa. De nuevo, siguiendo la línea general de pensamiento de esta doctrina, el fundamento de esta potestad es la justa causa que vincula el poder del príncipe al bien común.

De esta manera la dispensa, cuya norma y medida es el bien común, es como una especie de extensión del poder del príncipe, precisamente, al servicio del bien común.⁽⁸¹⁾

⁸¹Cfr. SANCHEZ AGESTA, Luis. *op.cit.*, p.p.125-153.

CAPITULO III : POLITICA Y DERECHO

A. Orden Social Justo y Ejercicio del Poder Político

1. Orden Jurídico del Estado

En la presente etapa de este trabajo, comenzaré por exponer la íntima relación que existe entre el ejercicio del poder político y el Derecho. El desarrollo de este tema conducirá hacia la conclusión del presente trabajo explicando la vital importancia que tiene el que la razón de Estado, no sólo considere, sino que se vincule en su desenvolvimiento a la ética.

El Derecho persigue, al igual que el Estado, el bien común, particularmente a través de la seguridad y la justicia. De tal forma que no hay duda respecto de que el Derecho, al igual que el Estado, no es un fin en sí mismo, sino un **instrumento** al servicio de fines superiores. Como bien dice Zafra al respecto, el Derecho como instrumento existe para desempeñar la función de: "establecer un orden de comportamientos y un régimen de intereses determinados. Cumpliendo esta función, el Derecho contribuye grandemente a la creación de un estado de cosas en el cual hallan satisfacción, más o menos perfectamente, los diversos intereses y fines individuales y comunitarios."⁽⁸²⁾

La actividad estatal es por definición de carácter espontánea y dinámica, mas sería impensable en nuestros días que dicha actividad política no estuviera definida en sus funciones y atribuciones, de tal manera que ello permitiera sancionar los abusos y atropellos que puedan cometerse en contra de su fin justificador: el bien común. Por lo tanto el Derecho representa el elemento de peso que señala los cauces por los que debe desenvolverse la actividad política y establece así un orden estable que garantiza la adecuada convivencia social. El Derecho es el instrumento a través del cual el poder se organiza y se expresa cotidianamente en una colectividad.

⁸²ZAFRA VALVERDE, José. El Derecho como Fuerza social, Rialp, Madrid, 1964, p.219.

Pasemos ahora a exponer las reflexiones, que al respecto de este tema hace Maurice Hauriou y que encontramos en el texto del maestro González Uribe.

En el Estado - opina Hauriou - como institución social hay tres elementos en tensión: el poder político, el orden y la libertad. El elemento central, que podría llamarse controlador, es el poder político y éste está en constante movimiento, a manera de péndulo, entre el orden y la libertad. En relación con lo anterior resulta atinada la afirmación de que "hay una tensión dialéctica entre la libertad y el orden, y debe ser resuelta por el poder político en cada época histórica." (83)

Para aclarar estas ideas comencemos por decir que el poder político se caracteriza por estar dotado de superioridad absoluta. La función propia del poder, que justifica dicha superioridad, es justamente la de gobernar. Ahora bien, la manera como gobierna dicho poder es precisamente por la creación del Derecho: del orden.

El poder sólo puede gobernar y mantenerse creando él mismo un orden: plasmándolo en normas positivas de derecho que no sólo deberán ser obedecidas por los súbditos, sino también por el propio poder. Además, el orden creado por el poder político y que se formaliza en expresiones jurídicas garantiza a dicho poder su permanencia y efectividad.

Desde luego el poder no puede gobernar arbitrariamente y por eso en muchas ocasiones el Derecho sirve como elemento de contención y freno al poder, que adquiere así el carácter de jurídico.

Finalmente la libertad, el otro extremo del péndulo en que oscila el poder, permite que el Derecho y la práctica política puedan estar al corriente de las necesidades propias de las distintas épocas históricas. Es importante que el Derecho permanezca dinámico para poder seguir ordenando con justicia las relaciones sociales en evolución constante. Sin embargo el que el poder y el Derecho vayan adaptándose

⁸³HAURIUO, Maurice cit. por GONZALEZ URIBE, Hector. *op.cit.*, p.221.

a las exigencias histórico-sociológicas no debe significar un distanciamiento de los principios eternamente válidos del Derecho natural.⁽⁸⁴⁾

Lo importante es que de acuerdo con todas las observaciones precedentes ha quedado expuesto el punto de partida del presente capítulo: "El ejercicio institucionalizado del poder en el seno de la organización social, que se desenvuelve a través del proceso de mando y obediencia, se organiza mediante la elaboración y el correspondiente acatamiento de un conjunto de normas a las que atribuimos el calificativo de jurídicas, el decir, el Derecho."⁽⁸⁵⁾

A continuación expondremos de manera breve, para no excedernos distanciándonos del objeto del presente trabajo, las dos formas opuestas, una iusnaturalista y otra positivista, según las cuales podemos entender una misma realidad: el Derecho. Lo anterior con la finalidad de analizar las repercusiones que dichas interpretaciones tienen sobre la forma de desenvolverse el arte de gobernar.

En cuanto al iusnaturalismo, es muy importante aclarar que estamos concientes de que dicho término engloba a una enorme cantidad de doctrinas de Derecho natural. No siendo el iusnaturalismo el objeto principal de este trabajo, nos limitaremos a exponer los denominadores comunes de dichas doctrinas y centraremos nuestra atención en aquellas doctrinas que hemos considerado pertinente exponer a fin de lograr el propósito de esta investigación.

Casi todas las doctrinas de Derecho natural coinciden en considerar que las reglas elementales para la convivencia de los hombres, lejos de ser impuestas por la autoridad política, están condensadas en ciertas máximas derivadas de la naturaleza misma de las relaciones interhumanas. Los hombres como miembros de la sociedad tienen ciertos derechos y obligaciones que derivan de su naturaleza.

Javier Hervada define con toda nitidez a la ley natural como " el conjunto de preceptos de la razón natural que regulan el obrar humano en orden a los fines del

⁸⁴Cfr. *Idem.*, p.p.201-222.

⁸⁵ANDRADE; Eduardo. *Introducción a la Ciencia Política*. Harla, México, 1983, p.66.

hombre.”⁽⁸⁶⁾ De lo anterior se desprende que si bien los preceptos naturales son de tipo racional éstos se captan conociendo a la naturaleza humana, de la cual derivan. Dichos preceptos se encaminan a la realización de los fines de la persona humana, y en su caso de la sociedad.

Otro denominador común a todas las doctrinas de Derecho natural consiste en la afirmación de que el Derecho positivo al ser elaborado debe tomar ciertas normas axiológicas de validez superior a la vigencia histórica del Derecho positivo.

En relación con lo anterior resultan ilustrativas las reflexiones de Alfred Verdross, quien afirma que si bien es preciso reconocer que el Derecho positivo necesita, como fundamento que le da fuerza obligatoria, de las normas de Derecho natural; también es cierto que, por su parte, el Derecho natural a fin de adquirir efectividad en el seno de la comunidad necesita ser expedido legalmente por el legislador o formulado por el juez. Lo anterior conduce a la conclusión de que así como el Derecho positivo debe estar necesariamente referido al Derecho natural, lo mismo sucede a la inversa, de tal manera que el Derecho natural no puede prescindir del Derecho positivo si quiere adquirir efectividad histórica. Por otra parte de la unión entre Derecho natural y Derecho positivo surge el Derecho particular de cada comunidad.⁽⁸⁷⁾

Enfoquemos nuestra atención hacia el pensamiento de uno de los más importantes filósofos cristianos, San Agustín, cuya doctrina tuvo importantes repercusiones en el iusnaturalismo.

El concepto central del pensamiento agustiniano es la ley eterna. Justamente, y de manera muy original, a través de la comprobación de la existencia de la ley eterna llega a la demostración de la existencia de Dios. Según San Agustín están presentes en nuestra conciencia ciertas verdades eternas que iluminan nuestro espíritu. La causa de dichas verdades debe ser proporcionalmente eterna, absoluta e inmutable por lo cual se deduce que dicha causa proporcional no puede ser más que Dios, que ilumina nuestro espíritu.

⁸⁶HERVADA, Javier. *Introducción Crítica al Derecho Natural*, Editora de Revistas, México, 1985, p.144.

⁸⁷Cfr. VERDROSS, Alfred. *La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, p.p.391-394.

San Agustín define la ley eterna como la razón y voluntad de Dios que dirige y conserva el orden por El creado. Dentro del orden creado por Dios lógicamente el hombre ocupa un lugar de especial relevancia, y dicho orden se le revela a través de su razón y recibe en este plano el nombre de ley natural.

Ahora bien, de acuerdo con esto se desprende la consecuencia de que como todos los hombres tenemos almas racionales la ley natural se nos revela por igual a cristianos, judíos y paganos. También San Pablo considera que la ley natural es común a todos los hombres, por ser todos de igual naturaleza: racional y moral.

En cuanto a la relación que guarda el Derecho positivo con la ley natural, ésta debe ser la fuente y medida de toda ley humana. De tal manera que el legislador al crear el Derecho positivo debe traducir los preceptos adecuados, derivados de la ley eterna, y plasmarlos en leyes humanas.

La finalidad de las leyes humanas es la conservación de la paz, o dicho de otra forma el establecimiento de un orden social que permita al hombre, y por tanto a la sociedad, cumplir con sus fines.⁽⁸⁸⁾

La doctrina de Santo Tomás de Aquino, en relación con el objeto de análisis de la presente etapa de este trabajo, es también digna de mención.

Mauricio Beuchot afirma que "toda la ética y filosofía social tomistas desembocan de alguna manera en la justicia."⁽⁸⁹⁾ Para explicar esto anterior, hay que comenzar por exponer la definición de justicia según Santo Tomás:

"La justicia es el hábito según el cual una persona, impulsada por su voluntad constante y firme, respete a cada cual su derecho."⁽⁹⁰⁾ Dicho de otra manera, la justicia es dar a cada quien lo suyo, lo que le es debido, o sea su derecho.

⁸⁸Cfr. *Enciclopedia jurídica Omega*, op.cit., voz: positivismo.

⁸⁹BEUCHOT, Mauricio. *Los Principios de la Filosofía Social de Santo Tomás*. IMDOSOC, México, 1989,p.97.

⁹⁰S.TH. cit. por *Idem.*, p.100.

La razón por la que considera Santo Tomás que la justicia es la principal y la más completa de todas las virtudes estriba en que ésta al inclinar a los hombres a dar a cada quien lo suyo junta a todas las virtudes y las enfoca hacia el bien común. En efecto el hombre, como ser libre, orienta sus actos hacia el bien común (que redunda en su propia perfección): merced a las virtudes: la **prudencia** le ayuda a elegir el medio adecuado; la **templanza** modera a las pasiones concupiscibles; la **fortaleza** proporciona consistencia y constancia en los esfuerzos; y finalmente la **justicia** inclina la voluntad a dar a cada quien lo suyo y así implica la realización del bien común.

Es importante aclarar que el bien común debe aplicarse de manera proporcional, y es entonces cuando la justicia equitativamente juega su papel: realizando el bien común en cada hombre, miembro de la sociedad, de acuerdo con sus particulares circunstancias. Las personas humanas tienen diferentes necesidades y por tanto el bien común debe repartirse y realizarse en equidad proporcional.⁽⁹¹⁾

La justicia para Santo Tomás se puede clasificar en:

- a) La **justicia legal** por la cual se exige lo que los individuos deben a la comunidad, su contribución al bien común. Entre otras cosas esta el cumplimiento de las leyes.
- b) La **justicia conmutativa** que se refiere a lo debido entre los individuos derivado de sus relaciones como particulares.
- c) La **justicia distributiva** según la cual se regula lo debido por la comunidad a los individuos; ésta regula la distribución de los bienes y cargas públicos entre los individuos.

En cuanto al fin del Derecho, de la ley humana positiva, este es el bien común. Es decir la ley positiva únicamente puede regular todo aquello que pueda afectar o relacionarse con la paz y el orden de la comunidad: De tal manera que Santo Tomás al delimitar así la materia de la ley positiva hace una distinción, indirectamente, entre Ley natural y Derecho positivo.

⁹¹Cfr. *Idem.*, p.p.97-114.

Por lo que corresponde a la diferenciación y relación entre el Derecho natural y el Derecho positivo, expondremos la doctrina de Francisco Suárez, quien dió a dicho tema un desenvolvimiento muy interesante.

Para Suárez, si bien el Derecho positivo no puede apartarse de los principios de la ley natural, éste no puede reducirse sólo a la misión de reflejar dichos principios. En otras palabras el Derecho positivo, como régimen de orden en el Estado y obra humana, tiene una magnitud propia al lado del natural.

Las diferencias entre la ley natural y el Derecho positivo que señala son las siguientes:

Primera: El Derecho positivo lleva aparejada la fuerza coercitiva, mientras que el natural no.

Segunda: El fin del Derecho positivo es la consecución del bien común, prevaleciendo el orden y la justicia, mientras que el fin del Derecho natural es hacer buenos a los hombres (fin que está definitivamente relacionado con el bien común, pero que trasciende más hacia lo espiritual).

Tercera: Como consecuencia de lo apuntado sólo una parte de la ley natural encontrará cabida en el Derecho positivo: aquella que guarde relación y contribuya a realizar el bien común. Así el Derecho positivo concreta y da vigencia a principios generales de Derecho natural.

Implícitamente la doctrina de Suárez alberga una distinción entre ley natural moral y ley natural jurídica, siendo esta última la parte de la ley natural que puede formar parte del Derecho positivo. (92)

Conviene concluir que todo lo expuesto nos conduce a resaltar la nota principal de estas doctrinas: el punto de partida de todo ordenamiento, ya sea natural y también positivo, debe ser la **naturaleza humana**. Negar y contradecir a la **ley natural** conlleva a consecuencias negativas que repercuten no sólo en contra de las personas humanas, sino también de la sociedad misma.

⁹²Cfr. *Enciclopedia Jurídica Ombra*, op.cit., voz: iusnaturalismo.

Enfoquemos ahora nuestra atención hacia el polo opuesto del iusnaturalismo, o sea hacia el positivismo.

Para comenzar hay que establecer que en cada comunidad prevalece un cierto Derecho positivo impuesto por quienes detentan el poder político. Entendemos por Derecho positivo al conjunto de normas que rigen y regulan la vida de un pueblo en determinado momento histórico.

Ahora bien, la positividad de un ordenamiento determinado es sólo una circunstancia contingente, misma que no implica ni tiene relación alguna con que dicho ordenamiento sea o no justo.

El fenómeno ideológico llamado positivismo se caracteriza por limitar su investigación a la observación y descripción del Derecho positivo. Lo anterior equivale a una reducción de lo jurídico a lo jurídico positivo: no hay más Derecho que el Derecho positivo.

Centrar el ámbito de investigación jurídica al Derecho positivo es incorrecto debido a que la circunstancia de la afirmación histórica de un determinado ordenamiento no puede elevarse al rango de elemento esencial del Derecho.⁽⁹³⁾

El positivismo jurídico en general considera que la positividad del Derecho estriba en su carencia de contenidos concretos de valor: su validez descansa exclusivamente en la corrección de su proceso de producción.

El positivismo se divide en legal y en científico, en relación con nuestro trabajo reviste mayor importancia centrar nuestra atención sobre el positivismo legal que se desarrolla a partir del siglo XX.

Por positivismo legal entendemos aquella corriente que identifica al Derecho con la ley positiva, de tal forma que considera Derecho toda ley elaborada y promulgada en

⁹³Cfr. *Idem.*, voz: positivismo.

forma adecuada según el proceso legislativo de cada Estado. De lo anterior se desprenden las siguientes consecuencias:

1.- La legitimidad del Derecho descansa sobre la promulgación formalmente adecuada del mismo. Por lo tanto, la legitimidad del Derecho ya nada tiene que ver con fundamentos ético-jurídicos ni científicos.

2.- De la consecuencia anterior se deriva que hay un abandono total de la justicia material en aras a una justicia formal.

3.- Como el Derecho se agota en la ley, a partir de la promulgación de la misma ya no hay nada más que hacer. La actividad científica decae pues juez y jurista se convierten en esclavos del legislador.

No obstante la gravedad de las consecuencias ya mencionadas hay que señalar que la mayor tragedia del positivismo consiste en que éste abre las puertas a un Derecho de contenido arbitrario. Si el Derecho equivale a lo que el legislador declare como tal, ello pone a toda la sociedad en manos de ese legislador. Además siendo que el legislador pertenece al gobierno, pues será la voluntad del Estado (supuestamente la voluntad del pueblo soberano) la que se plasma en la ley. Claro, no necesariamente las leyes que resulten tienen que ser injustas, dando lugar a lo que se denomina positivismo legal ilegítimo, puede darse el caso de que promulguen normas justas, caso en el cual se habla de positivismo legal legítimo. Sin embargo, desgraciadamente el dejar abiertas las puertas a la arbitrariedad constituye un enorme riesgo para cualquier sociedad.

El positivismo guarda una estrecha relación con el avance hacia la práctica política tecnificada, como el caso del funcionalismo y del estructuralismo, que se dan en el siglo XX como dos caras de una misma moneda. De forma muy sintética podríamos decir que el funcionalismo se enfoca principalmente al estudio y control de lo que corresponde hacer a las partes de un sistema. En cambio el estructuralismo se enfoca hacia el conocimiento de la manera como están dispuestas las partes de un sistema. Por sistema, debemos aclarar, se entiende a aquel "conjunto de elementos interrelacionados de forma que la variación de uno de ellos produce una alteración en la acción recíproca de los demás."⁽⁹⁴⁾

⁹⁴ ANDRADE, Eduardo. *op.cit.*, p.230.

Si se enfoca el sistema político a la luz del funcionalismo y del estructuralismo se llega a una racionalización del poder que permite la objetivación de todas las partes del sistema. Lo importante es el conocimiento de todas las partes para controlarlas, y que éstas funcionen de manera óptima.⁽⁹⁵⁾

En cuanto a la ley, ésta deberá favorecer el buen funcionamiento del sistema político, de tal forma que lo conveniente consistirá en que el legislador capte lo que la sociedad desea, sin ninguna consideración ético-jurídica, y lo pláse en ley. De esa manera el legislador contribuye haciendo su papel dentro del sistema, que así podrá continuar funcionando armónicamente.

Las observaciones de Daniel Inierariti relacionadas con la tecnificación de la política deben mencionarse para completar la presente etapa de esta investigación.

La antigüedad clásica entendía por tragedia aquella situación en la cual se está obligado a elegir entre ideales, a sabiendas de que ello conllevará a la propia destrucción. Pues la necesidad de elegir entre una política científica y una política verdaderamente democrática tiene el carácter de auténtica tragedia al convertir a la razón de Estado en una técnica al margen de los valores.

Con la finalidad de adquirir el carácter de científica la política tiene, como punto de partida, que comenzar por disociar por completo los siguientes ámbitos: el ámbito de lo que es, o sea los hechos aislados como meros datos; y el ámbito de lo que debe ser, que incluye a la ética, la teología, y todo aquello referido a valores trascendentales.

La sustancia de la Ciencia política tradicional corresponde precisamente al ámbito del deber ser, pero la ciencia política para transformarse en disciplina científica traslada su enfoque a una nueva sustancia valorativamente neutra.

La escisión hechos-valores permite el estudio aislado de los hechos a través de la experiencia -como árbitro imparcial- y el análisis de los medios, cuyo valor se mide

⁹⁵Cfr. *Idem.*, p.p.230-237.

en base a su eficacia. El análisis de la conducta política como cuestión de hechos y medios sin contemplar la correcta selección de fines, implica un abandono total de la verdad, la justicia y el bien.

Desde luego y de acuerdo con las observaciones precedentes, quedan totalmente excluidas del ámbito de la razón de Estado las siguientes cuestiones:

- la razonabilidad de los valores de acuerdo con la Ley natural.
- la discusión acerca de lo mejor y lo peor, en términos morales y en relación con las acciones humanas.
- la ponderación de los medios a emplear y los fines a perseguir.

La conversión de la política en disciplina científica implica: a) que deben formularse hipótesis b) que deben establecerse procedimientos que le den validez y c) que deben buscarse conclusiones para poder establecer generalizaciones que permitan predecir la regularidad de la conducta política. La tragedia, como señalamos al comienzo de este apartado, consiste en el olvido e ignorancia de las cuestiones fundamentales como la realización de una vida buena. Vivir bien, de acuerdo con la noción aristotélica de la política, implica acomodar las acciones a la virtud; en cambio la razón de estado tecnicizada implica exactamente lo contrario y lo fomenta como técnica para la conservación del poder. Creemos que el siguiente cuadro sintetiza y aclara las ideas hasta ahora expuestas.



La tesis según la cual sólo es posible calcular desde la neutralización de toda consideración moral, se encuentra expuesta en el pensamiento de Maquiavelo. Aunque ya hemos hecho amplia alusión a dicho autor y sus ideas, es interesante volver a mencionarla porque encuadrán perfectamente con lo que estamos analizando. El amoralismo que implica la observación fría de los hechos que se dan en la vida política no se debe a una declarada perversidad; sino a una exigencia de método: la reducción de los fenómenos políticos a cuestiones de hecho permite manejarlos con precisión. El maquiavelismo no tolera la imprecisión, imprevisibilidad e incalculabilidad que produciría la consideración de asuntos morales en el manejo de los asuntos políticos. Para Maquiavelo lo moral carece de sentido político por no poder ser manejado con la adecuada precisión.

De la misma manera que Maquiavelo, la política tecnificada pretende que el método tenga validez universal elaborando un sistema político que funcione con total independencia de la calidad de los ciudadanos -sin importar sus virtudes ni sus vicios-. El método permite el control y cálculo perfectos del comportamiento de los hombres que integran ese Estado y así obtener los efectos deseados.

Si bien es cierto que la política requiere de un método adecuado, de cierta pericia y capacidad, no puede aceptarse la postura que la reduce a una mera cuestión de método. Vale la pena, a este respecto, citar las siguientes palabras de Innerarity:

"La política convertida en una mera técnica y la ética concebida como mera convicción privada, políticamente irrelevante, se han estructurado autónomamente, sin mutua relación. Pero si la autonomía de la política significa su neutralidad ética, esto quiere decir que tiene como módulo exclusivo de valor realidades de hecho. La política se limita a resolver el problema del poder (Maquiavelo), a garantizar el orden público (Hobbes) o a proteger la propiedad (Locke)."⁹⁶

Para concluir este apartado considero pertinente exponer parte del pensamiento de un eminente ideólogo mexicano, sobre la razón de Estado.

⁹⁶INNERARITY, Daniel. Dialéctica de la Modernidad, Rialp, Madrid, 1992, p.203.

Jesús Reyes Heróles sostiene que: "...así como el poder del Estado corresponde exclusivamente al Estado, la razón de Estado corresponde exclusivamente al Estado. Con propiedad, es razón de Estado y para el Estado."⁹⁷

Tan categórica afirmación conduce a la grave consecuencia de que si se adjudica al Estado, que es sólo un ente histórico, la razón de Estado, el límite del quehacer político será el propio Estado, sus exigencias y necesidades históricas. De esta manera se justifica cómodamente la posibilidad de gobernar únicamente de acuerdo con las exigencias y demandas de los tiempos, gozando de una flexibilidad tan amplia como lo permita el propio Estado.

Con todas las distancias que nos separan de tan brillante maestro, quisiera señalar otro aspecto que me resulta absurdo: su opinión según la cual la razón de Estado tiene el propósito de limitar el subjetivismo de los gobernantes. El Estado, ente histórico: ¿Cómo va a limitar a aquéllos mediante los cuales actúa?

Indudablemente la razón de Estado pertenece a la ética, lo cual la coloca muy por encima del Estado. Sólo así se logra conducir realmente el quehacer político constituyendo auténticos cauces morales.

Dicho en otros términos, el distinguido ideólogo mexicano considera que el Estado es un "artefacto" que tiene su propia lógica interna y ésto a nuestro parecer ha dado lugar a excesivas confianzas en el progreso "autónomo" del propio Estado. De este modo el quehacer político tecnificado se trastoca en su esencia: deja de ser un trabajo humano sujeto, como todos los demás a las leyes universales de la ética, y por ende, de la naturaleza humana.⁹⁸

⁹⁷REYES HERÓLES, Jesús. *En Busca de la razón de Estado*. Porrúa, México, P.31.

⁹⁸Cfr. *Idem.*, p.p.27-55.

2. Tecnificación de la política

Durante la segunda mitad del siglo XX la humanidad ha padecido e incurrido en los terribles excesos del poder: comunismo, liberalismo radical, nazismo y facismo. De diversas y tristes maneras se han pagado las consecuencias de dichos excesos y de hecho aún ahora se siguen pagando. Sin embargo, y afortunadamente, también hemos atestiguado durante el tiempo transcurrido de la presente década, la caída del socialismo, misma que nos conduce a la siguiente reflexión: es fundamental asegurar a la humanidad en contra del peligro de volver a incurrir en los nocivos excesos del poder.

La respuesta y solución a este problema está para muchos en dar muerte a las ideologías, evitar las ideologías controvertidas y mejor enfocar la política hacia la convergencia.

Abordaremos primero la cuestión del fin de las ideologías, para después analizar en qué proponen converger respecto a la razón de Estado.

El debate sobre el fin de las ideologías ha sido sostenido por Raymond Aron, Daniel Bell y Francis Fukuyama. En un intento por hacer un breve análisis del mismo, consideramos importante arrancar por aclarar qué se entiende en este debate por ideología.

Existen fundamentalmente dos sentidos que se atribuyen al término ideología. Según un sentido se entiende por ideología todo aquello que implica una anticipación ideal por parte del hombre respecto de lo que quiere y desea, o sea las ideas y concepciones del hombre. En este sentido es obvio que las ideologías no han muerto ni morirán pues son una parte fundamental del hombre.

El otro sentido de ideología es el de sistema de creencias, casi como a manera de religión. En este sentido nos referimos al marxismo, por ejemplo, como ideología y es en este sentido al que nos referimos en este debate sobre el fin de las ideologías.

Puede decirse que la ideología más difundida en Occidente, la más de moda, en este siglo ha sido el marxismo. Asimismo, cabe afirmar que a partir de los años sesenta comienzan los intelectuales a sufrir un desencanto respecto al marxismo en general y a la Unión Soviética en particular. Lo anterior básicamente debido a las revelaciones sobre los crímenes tan atroces cometidos por Stalin; la ideología que prometía liberación cosechaba en su lugar muertes. Es ante esto que intelectuales no marxistas como Bell defienden la tesis de que las luchas entre ideologías rivales dañan a los países, provocando conflictos bajo el influjo de las pasiones. Pronunciándose, en cambio, a favor de que se dirijan los esfuerzos hacia una búsqueda de soluciones que favorezca el desenvolvimiento de una economía moderna, olvidando la ideología comunista tan venida a menos.

No obstante la crisis del marxismo, los años sesenta vieron brotar otra ideología, que aunque duró poco fue intensa en su culminación en 1968. Se trató de una mezcla de: rechazo al consumismo, residuos marxistas, revolución sexual, abuso de drogadicción, alcoholismo, y afán de liberación. A esta ideología conocida como <radicalismo> fue un fenómeno que duró muy poco debido a la crisis económica que padecieron los años setenta.

Fue en efecto, la crisis económica de los años setenta la que produjo un cambio de sensibilidad caracterizado por una apatía ideológica. Se optó por abandonar las ideologías universalistas, cuyas fuerzas motrices eran la libertad y la igualdad social, en aras de unas nuevas aspiraciones:

- el desarrollo económico: que favorece el mayor bienestar individual y social.
- la potencia nacional: detrás de la cual hay un fuerte sentido de patriotismo, que impulsa a defender competitivamente la identidad nacional.

Para concluir consideramos enriquecedor mencionar las tendencias que -según Daniel Bell- desgastan desde dentro las ideologías de los regímenes totalitarios.

La primera de ellas es que dichos regímenes recurren al terror para imponer la sumisión incondicional de los ciudadanos. Pero, como no puede recurrirse al terror una y otra vez, y como además los ciudadanos necesitan vivir en condiciones normales, este recurso tarde o temprano se agota.

En segundo lugar Bell considera que llega un momento en que las rigideces del sistema presionan hacia el cambio, como única manera de evitar el hundimiento de toda la sociedad.

Por último, pero como disolvente más poderoso esta la innata necesidad en el hombre de justificar moralmente sus actos, su búsqueda incesante de la verdad. Ningún sistema político puede subsistir sin justificarse moralmente y en esto radica la derrota del marxismo, ideología sustentada sobre una base de relativismo moral.⁽⁹⁹⁾

Hemos expuesto ya la tesis de la muerte o fin de las ideologías; veamos ahora en qué podemos converger respecto de la acción política; a lo cual la respuesta que parece imponerse es: en la técnica. La política se transforma en una técnica de convivencia social a manera de mecanismo "racional".

No es la primera vez que nos referimos en este trabajo a la técnica, sin embargo la abordaremos en este apartado empezando desde su definición para lograr una visión lo más completa posible del tema.

La Gran Enciclopedia Rialp define a la técnica como "el conjunto de trabajos realizados con habilidad e ingenio para obtener resultados, es decir, para la resolución económica de un problema relacionado con la obtención y producción de algo útil." También la misma fuente dice que la técnica es "un ejercicio de la capacidad de hacer del hombre, que se plasma en un conjunto de actos técnicos con los que trata de reformar las circunstancias que le rodean, satisfaciendo ciertas necesidades, suprimiendo o menguando el azar y el esfuerzo que exige satisfacerlas."⁽¹⁰⁰⁾

La técnica pues, sirve al hombre para dominar su medio ambiente y no debemos verla sólo como <producto> del hombre, sino también como <potencialidad> desarrollada por el hombre. A este respecto hay otra definición de técnica: "Hábito humano (cercano a la virtud) en parte intelectual y en parte operativo, que agranda las

⁹⁹ Cfr. GOMEZ PEREZ, Rafael. "El Debate sobre el fin de las ideologías: qué ha pasado en 25 años", en ACEPRENSA, Madrid, 1988.

¹⁰⁰ Gran Enciclopedia Rialp, Rialp, Madrid, 1975, voz: técnica.

facultades del hombre para realizar bien la operación y la obra." (101) En este sentido la técnica es la **recta razón de lo factible**; hábito mixto pues en parte es intelectual al implicar la recta razón y en parte es operativo al atender al bien de la operación y de la obra producida.

La técnica, por su propia naturaleza, no es ni buena ni mala; su bondad o maldad está en manos del hombre, dependiendo del uso que éste haga de ella. En este sentido es peligroso caer en el exceso de considerar que el hombre racional puede comprender perfectamente toda la creación y por tanto cambiarla, transformarla e incluso destruirla. También es incorrecto creer que la técnica coloca al hombre en condiciones de ser la medida del universo. La humanidad debe tener muy presente el hecho de que: sí, Dios colocó la creación bajo su dominio, pero no le dió el poder de alterarla sin ninguna norma ética sino de acuerdo con la **recta razón**.

Si la Ciencia política es considerada como técnica prudencial, es fundamental que la razón que la dirija como tal sea **recta razón** y no meramente una razón estratégica, eficaz en aras del resultado. La recta razón dirige en cuanto a las intenciones y las consecuencias, acordes a la creación y desde luego a la naturaleza humana. Así, la Ciencia política estará orientada hacia el bien de la sociedad, pudiendo conjugar en su desenvolvimiento la acción eficaz con la virtud. De lo contrario, podemos afirmar que cuando la técnica de gobierno niega la virtud se cae en la corrupción, a la cual haremos breve alusión. (102)

Se habla de corrupción social cuando algún componente de la sociedad está corrompido moralmente, en cualquier aspecto de la actividad humana. Sin embargo, la corrupción tiene especial relevancia cuando afecta a algún miembro del Estado, pues como hemos reiterado la razón formal de la existencia y actuación del Estado es el bien común, y éste es seriamente comprometido si la acción pública no se somete a exigencias morales.

101 BEAUCHOT, Mauricio. "El Neconservadurismo Postmoderno y la Antropología Filosófica de la época tecnológica" en *La Cuestión Social*, IMDOSOC, México, 1993, año 1 No.3.

102 Cfr. *Idem*.

La corrupción se manifiesta de forma distinta en las diversas sociedades políticas. En las sociedades totalitarias se manifiesta a través del uso arbitrario del poder, por no imperar realmente la ley y debido a la ausencia de un sistema de pesos y contrapesos que la puedan controlar. En cambio, en las democracias la corrupción toma la forma del dinero vía sobornos, que o se exigen descaradamente o agilizan los negocios de particulares.

Sin importar la forma particular que adopte la corrupción, lo grave son sus consecuencias. En breve, la corrupción mina la **confianza** de los pueblos para aceptar la legitimidad de sus sistemas políticos. Sin confianza, no puede haber estabilidad pues la corrupción sirve para alimentar a las fuerzas reaccionarias que manipulan el resentimiento popular para dar lugar a disturbios, levantamientos y hasta revoluciones. Por otra parte, una sociedad que ha perdido confianza en su orden político y en sus políticos se va menguando, pues la corrupción impide tener expectativas racionales sobre el futuro de los países afectando su desarrollo en todos los sentidos.

Por lo tanto los políticos tienen la obligación de demostrar su rectitud y autoridad moral si quieren reedificar y mantener la confianza de sus gobernados. En este sentido, podríamos decir friamente que la corrupción es, incluso, técnicamente indeseable pues no conviene perder la confianza de los gobernados.⁽¹⁰³⁾

¹⁰³ Cfr. BELL, Daniel. "La Corrupción y la Política de la Reforma" en *Yucata*, México, 1993, No.202.

3. Redención de la Conciencia: Política del Hombre y para el Hombre

El racionalismo, la ciencia moderna y la técnica se han desarrollado durante este siglo como en ningún otro. Sin embargo, dicho desarrollo, aunque se ha dado en el espacio del mundo natural, lo ha dominado -científica y técnicamente- y además lo ha degradado y negado. Vivimos una época empeñada en sobrepasar las fronteras y normas del mundo natural.

La estructura espiritual de nuestra civilización moderna se ha fundado sobre el racionalismo y la ciencia moderna, que han desplazado a Dios y al mundo natural, en un empeño por ser fuentes de la verdad objetiva y universal para programar al mundo científicamente.

Sin embargo, no hay duda de que la ignorancia del mundo natural y de sus imperativos, o lo que es lo mismo la destitución de Dios y la pretensión de tomar su lugar, traen como consecuencia efectos inversos en contra del hombre. Según Václav Havel, a quien seguimos en este tema:

"Es paradójico: el hombre de la era de la ciencia y la técnica cree que puede mejorar la vida siendo capaz de comprender y aprovechar el carácter complejo de la naturaleza y las leyes generales de su funcionamiento; y sin embargo, justo ese carácter complejo y esas leyes le cierran el camino al final y le engañan. Cree poder explicar la naturaleza y dominarla, y como resultado la destruye y se separa de ella."⁽¹⁰⁴⁾

No podemos señalar a la ciencia moderna en sí como culpable de este fenómeno, ésta es creación y producto del hombre y en sus manos está el uso que se le dé. Definitivamente la culpa recae en el orgullo del hombre, que en esta era científica ha sido tan soberbio como para llegar a terribles excesos.

Según Havel que la fuente primitiva del Estado moderno está en el rompimiento experimentado por el intelecto humano respecto de su conciencia, de su

¹⁰⁴HAVEL, Václav. La Responsabilidad como Destino, Fondo de Cultura Económico, México, 1991, p.77.

responsabilidad personal. La política entendida como **tecnología racional del poder** se funda sobre ese espíritu racionalista moderno, que a su vez está sustentado sobre las bases de: **A) raciocinio abstracto y B) objetividad impersonal (ignorancia de la conciencia y responsabilidad personal).**

Igual que el científico moderno ha "puesto entre paréntesis" a la persona humana (ignorando al mundo natural) el político moderno ha hecho exactamente lo mismo. El político moderno es una especie de <pieza> del mecanismo estatal que funciona y se legitima por la ciencia, la ley, la ideología, la objetividad, y en fin por cualquier cosa menos por su responsabilidad personal. En este sentido afirma Havel que "el sistema, la ideología y el aparato ha expropiado al hombre -al reinante y al dominado- su conciencia, su sentido común y su lengua natural, y por lo tanto también su humanidad concreta."⁽¹⁰⁵⁾

El poder reducido a una simple técnica de dirección y manipulación vive a través de los <tecnólogos del poder> que revisten las siguientes características:

- 1.-ignorancia de su responsabilidad personal y social.
- 2.-negación de su conciencia personal.
- 3.-olvido de su pertenencia y sujeción al mundo natural.

Para Havel los sistemas totalitarios son un producto de nuestra civilización moderna que ha renunciado a lo absoluto e ignorado al mundo natural. Considera que son un mal mucho mayor de lo que todos sospechamos por constituir una especie de "monstruos" que dejan de poder ser dirigidos por los hombres para arrastrarlos hacia lo desconocido. Lo anterior está, tristemente, comprobándose en Europa del este donde los países luchando por salir de los totalitarismos se han tenido que enfrentar a un sinúmero de problemas que nadie hubieramos siquiera sospechado. Todo esto debemos tomarlo como un llamamiento poderoso para llevar a cabo una revisión profunda de nuestra civilización y poder dirigirnos hacia algo mejor, más humano.

Como alternativas al fenómeno expuesto, Havel propone una serie de soluciones de lo más sensatas y que intentaremos exponer a continuación.

¹⁰⁵ *Idem.*, p.81.

Lo primero es defender al ser humano, reconstruyendo al mundo natural como terreno de la política, sobreponiendo la moral y la responsabilidad a la finalidad. Lo anterior implica necesariamente la tarea de afrontar al poder anónimo, impersonal e inhumano para defenderse de sus presiones alienables. Nuestra arma más poderosa será nuestra propia **conciencia** que nos guíe a: extraer nuestras medidas de nuestro **mundo natural**, aceptando con humildad sus límites y a liberar las dimensiones propias de nuestra **humanidad** para servir a la **verdad**. Todo lo dicho puede parecer una utopía ideal e irrealizable, sin embargo estamos convencidos que el retorno del hombre hacia sí mismo y la restauración de su responsabilidad por el mundo representan la mejor barrera a toda irresponsabilidad.

Estamos totalmente de acuerdo con Havel cuando afirma:

"Soy partidario de una <política antipolítica>. Es decir, de una política que no equivaiga a una tecnología del poder y la manipulación con él como una forma de dirección cibernética de los hombres o como un arte de finalidades concretas, prácticas o intrigas, sino de la política como una de las formas de buscar y de conquistar el sentido de la vida; cómo protegerlo y cómo servirle; una política como moralidad practicada; como un servicio a la verdad; como preocupaciones por nuestros prójimos, preocupaciones auténticamente humanas, que se rigen por medidas humanas."⁽¹⁰⁶⁾

La política no tiene por qué ser un asunto de expertos profesionales en la técnica del poder. Estamos mejor a favor de una política del hombre en la que nuestras conciencias juegen un papel importante como fuerza política real. En este sentido es muy interesante la tesis propuesta por Alexander Soljenitsin, según la cual tanto en nuestra vida privada como en la pública y en política, tenemos que poner límites a nuestros deseos desenfundados:

La autolimitación como actitud de conciliación, de prudente contención se propone como opción para evitar que la humanidad se desgarre a sí misma. La verdadera satisfacción espiritual la lograremos subordinando nuestros intereses a criterios morales, orientándonos hacia valores elevados y negándonos a nosotros

¹⁰⁶ *Idem.*, p.p. 93-94.

mismos, restringiendo nuestros deseos y exigencias materiales. El bienestar material, que tanto ha fomentado el progreso económico de este siglo, crece a costa de nuestro desarrollo espiritual, y nos crea todo tipo de confusiones existenciales. Debemos no desechar el progreso, pero sí ponerlo al servicio del verdadero bien de la humanidad.

Para concluir, citamos las siguientes palabras de Soljenitsin:

"si un Estado rige su política, al igual que un individuo su comportamiento, fiándose de una brújula moral, no solamente su actitud se vuelve la más humana posible, sino que también representa, a largo plazo, la mejor garantía para sus respectivos desarrollos."⁽¹⁰⁷⁾

No se trata de una misión imposible, sino que es cuestión de tomar conciencia y dar una base moral, ética y humana al quehacer político. Así como deben prevalecer los criterios morales a nivel individual o particular, así también y con más razón deben regir a los países, a los gobiernos y a la política en general.

¹⁰⁷SOLYENITSIN, Alexander. "Discurso en Liechtenstein" en Yvette, México, 1993, No.204, p.12.

CONCLUSIONES

1. Mediante estas líneas he intentado exponer la evolución del nunca resuelto problema que implica el conflicto entre política y moral. Dicha tarea me obligó a empezar por un breve esbozo del pensamiento político griego, comenzando con el grupo de filósofos denominado sofistas, de quienes cabe resaltar el mérito de haber enfocado el eje de reflexión filosófico del cosmos hacia el hombre (sus realidades y problemas). Ello propició el posterior desenvolvimiento de pensamientos tan fecundos como los de Sócrates, Platón y Aristóteles.

La filosofía aristotélica cobra especial importancia por ser luego el punto de partida de la tomista, e indudablemente ambas constituyen importantes pilares de nuestro pensamiento occidental. Considero que en relación con el tema de esta tesis, son fundamentales las ideas aristotélicas sobre la naturaleza racional del hombre y su tendencia social y política. Asimismo me parece básica la importancia que da a la posesión de las virtudes como único camino al bien supremo, que él denomina felicidad. Sin duda la lucha por <el justo medio> a través de la virtud debe imperar en el desenvolvimiento de la acción política y no sólo a nivel individual.

2. Por lo que se refiere a Santo Tomás creo que vale la pena resaltar el matiz eminentemente finalista que envuelve a todo su pensamiento. Sostiene que tanto la sociedad como la comunidad política son conaturales y necesarias para el hombre. Fundado en una visión orgánica de la sociedad, Santo Tomás asegura que ésta debe ser guiada por una cabeza que ordene todas las partes hacia un mismo fin, logrando asimismo la unidad del todo. En la comunidad cada miembro desempeña un papel ordenadamente para que complementándose y a través de la unión se consiga el bien común; favoreciendo también la consecución del bien individual natural y sobrenatural de cada hombre.

3. En clara contradicción con los postulados tomistas, y con todo el esquema tradicional cristiano, aparece la obra de Nicolás Maquiavelo. El Príncipe gira en torno al asunto de la razón de Estado; aunque Maquiavelo nunca utilizó dicha expresión, fue el primero en advertir el conflicto entre moral y política. Lejos de resolver dicho conflicto

el Florentino lo eliminó: desligando a la política de toda moral, y reduciendo el campo de lo político al ámbito del <ser> independizándolo del <deber ser>. Así se inició una nueva época en el pensamiento político, poniendo en relieve para las conciencias occidentales el problema de cómo compaginar las exigencias de la acción política con la moral y la ética.

Maquiavelo lo que buscó para afrontar la crisis política de su época fue averiguar, a partir de la realidad política, las técnicas necesarias para la efectiva adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado y entre los Estados. Para tal fin sostiene que el príncipe debe poseer la *virtu*, facultad de obrar, en posesión de los medios necesarios, para lograr lo que se persigue y alcanzar el éxito externo. Asimismo dicha *virtu* le permitirá lidiar con lo que le depare la fortuna: todo aquello que la vida pone, inesperadamente, en el camino de los hombres y que debemos dominar. De tal forma que el príncipe maquiavélico deberá atender a las necesidades de los tiempos y actuar en consonancia con las mismas, valiéndose de la *virtu* y combinando la astucia del zorro con la fuerza del león.

4. Las observaciones precedentes demuestran que el príncipe maquiavélico tiene una moral distinta por el hecho de ser príncipe, de manera que para él las virtudes cristianas tendrán valor sólo en la medida en que le puedan ser útiles al servicio de la *virtu*.

Con la finalidad de no caer en tan reprobable extremo, los tacitistas proponen a un <óptimo príncipe> que reúna las virtudes comunes y además ciertas virtudes políticas de carácter privativo. Las virtudes políticas que proponen integran las <artes políticas>, y las encabeza la prudencia: orientando la acción política hacia el bien moral, determinando los medios para alcanzarlo.

Destaca como concepto fundamental para esta tesis el de la prudencia, virtud directriz de los actos humanos "agibles". A pesar de que desde el primer capítulo se expuso lo relativo a la prudencia del político, es en el capítulo tercero en donde más hincapié se hizo sobre la importancia de que la acción política se desenvuelva a través de actos gobernados por la prudencia; moralmente rectos y que conduzcan al bien común.

5. En el Renacimiento, a la vez que se comenzaban a desarrollar las doctrinas sobre la razón de Estado, surgían los Estados como nuevas formas de organización política. El viejo sistema de vinculaciones políticas tuvo que ceder su lugar a estas nuevas creaciones humanas, que se utilizarían por el hombre moderno para la consecución de las nuevas empresas políticas y económicas. La técnica empleada por el Estado, tanto para su organización interna, como en forma de invenciones materiales, facilitó alcanzar fines cada vez mayores y más complejos.

La creciente racionalización, de procedencia burguesa, influyó decisivamente en el desarrollo del Estado. En su consolidación el Estado orientando su acción hacia una mayor unificación social y política, se basó en la nueva mentalidad cuantificadora, para ir venciendo la pluralidad extraracional heredada.

Por otra parte la fórmula de origen medieval de <no reconocer superior en lo temporal> pasó, de ser una pretensión personal de los reyes, al Estado formulándose como la <soberanía>, confiriendo superioridad absoluta en el interior del Estado e independencia respecto a los demás Estados. Todo este proceso evolutivo fue muy lento, pero eventualmente el poder se fue objetivando hasta ser independiente de la persona que lo detentaba.

6. Los teólogos juristas de la Escuela española del siglo XVI, que atestiguan el nacimiento del orden de Estados, merecen un lugar importante en la historia del pensamiento político.

Consideraban que el mundo no podía ser un universo regido por una sola potestad, sino que se trataba de un pluriverso de Estados: comunidades perfectas por poseer todos los elementos necesarios para su desarrollo, y para la consecución de su fin, el bien común. A su vez, cada Estado se concebía como estructura jerárquica, presidida por una cabeza ordenadora -de acuerdo con la doctrina del cuerpo místico-. Sin embargo el poder del príncipe, cabeza del Estado, no es más que la actualización, a través de su <oficio>, del poder que radica originalmente en la comunidad en calidad de <potencia>. Exaltan vigorosamente el hecho de que el poder, actualizado a través del <oficio> de príncipe, está siempre condicionado por su finalidad: el bien común.

De tal forma que el príncipe que gobierna debe dirigir a la comunidad en orden al bien común; éste será la medida y fin de las facultades de gobierno.

7. Una de las facultades primordiales del poder estatal es la creación del orden: del Derecho positivo que se constituye como instrumento cuyo fin, al igual que el Estado, es el bien común. Si bien es cierto que el Derecho positivo tiene una magnitud propia, también lo es que el legislador al crearlo debe partir y fundamentarse en la Ley natural. La creación del Derecho sin consideraciones éticas, reducida a lo que el legislador capte que la sociedad o el Estado deseen, se denomina positivismo jurídico y abre las puertas a un Derecho, y por tanto a una práctica política, de contenido arbitrario.

8. La sustancia de la Ciencia política tradicional se sitúa dentro del ámbito del <deber ser>, sin embargo el espíritu racionalista moderno, en busca de una política "científica", ha reducido la sustancia de la misma al puro ámbito de <lo que es>. De manera que la escisión entre <hechos> y <valores> está en la base de la autonomía de la política como exigencia metodológica, que permite el manejo preciso y eficaz de los fenómenos políticos.

No es válido señalar a la técnica ni a la ciencia modernas como nocivas pues éstas en sí no son ni buenas ni malas, como creaciones humanas, del hombre depende el uso que se les de. Sin embargo es una desgracia que el espíritu racionalista moderno se empeñe en reducir la razón de Estado a una técnica al margen de los valores y a la política en tecnología racional del poder.

El quehacer político tecnificado dirige y manipula a los hombres mediante sus "tecnólogos del poder", expertos que funcionan como piezas de un mecanismo que es el Estado, ignorando generalmente su responsabilidad y calidad humana. Obviamente lo anterior no puede considerarse trabajo auténticamente humano, sujeto a la ética y por lo tanto acorde a la naturaleza humana, sino por el contrario tiende a sobrepasar las fronteras del mundo natural en nuestro propio perjuicio.

9. Las observaciones precedentes, aunadas a la crítica situación mundial y al delicado momento que se vive en nuestro país, no pueden más que obligarnos a luchar por que la política tome un curso más humano.

Creo que lo primero es volver a colocar por encima de todo a la persona humana y al mundo natural, concediéndoles el lugar de primacía indiscutibles que merecen. Partiendo de lo anterior podrá sobreponerse la moral y la responsabilidad en el quehacer político a la finalidad y a la efectividad.

La prudencia debe, indiscutiblemente, ser la directriz de la política: determinando los medios adecuados para lograr el bien común, y adecuando la ley moral universal a los casos y circunstancias particulares. Concederle consideración primordial a lo agible sobre lo factible, equivale a otorgar preminencia a lo humano sobre lo mecánico. De tal forma que si la política se rige por criterios morales y éticos podremos hablar de una política del hombre y por el hombre.

Quizá estos planteamientos pueden resultar utópicos. No es nuestra finalidad desglosar en este trabajo las partes de la prudencia, pero su profundización aclararía la realidad y viabilidad de las conclusiones antecedentes. Para efecto de la tesis nos basta con señalar - teóricamente - la necesidad de un replanteamiento de la política y sus relaciones necesarias con una ética. ¿No estriba en ello la política "con rostro humano" ?

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Eduardo., Introducción a la Ciencia Política., Harla, México, 1983.
- ARISTOTELES., Ética Nicomaquea., Porrúa, México, 1980.
- AQUINO, Santo Tomás de., Suma Teológica I-II q.57., Bac, Madrid, 1956.
- BEUCHOT, Mauricio., Los Principios de la Filosofía social de Santo Tomás., Instituto Mexicano de Doctrina social cristiana, México, 1989.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques., Los Grandes Textos Políticos., Aguilar, Madrid, 1980.
- COPLESTON, Frederick., Historia de la Filosofía., Vol.II, Ariel, Barcelona, 1982.
- CUEVA, Mario de la., Idea del Estado., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- D'ORS, Alvaro., Sistema de las Ciencias., Vol.I, Universidad de Navarra, Pamplona, 1969.
- GETTEL, Raymond., Historia de las Ideas Políticas., Nacional, México, 1979.
- GONZALEZ URIBE, Hector., Teoría Política., Porrúa, México, 1987.
- HAVEL, Vaclav., La Responsabilidad como Destino., Fondo de Cultura Económico, México, 1991.
- HERVADA, Javier., Introducción Crítica al Derecho Natural., Editora de Revistas S.A. de C.V., México, 1985.
- HINTZE, Otto., Historia de las Formas Políticas., Revista de Occidente, Madrid, 1980.

- INNERARITY, Daniel., Dialéctica de la Modernidad., Rialp, Madrid, 1992.
- KERN, Fritz., Derechos del Rey y Derechos del Pueblo., Rialp, Madrid, 1955.
- KOSELLECK, Reinhart., Crítica y Crisis del Mundo Burgués., Rialp, Madrid, 1965.
- MARAVALL, José Antonio., Estado Moderno y Mentalidad Social., 2 Vols., Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- MARAVALL, José Antonio., La Teoría española del Estado en el siglo XVII., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.
- MAQUIAVELO, Nicolás., El Príncipe., Quinto Sol, México, 1985.
- MEINEKE, Friedrich., La Idea de la Razón de Estado en la Edad moderna., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.
- MESSNER, Johannes., Ética social, política y económica a la Luz del Derecho natural., Rialp, Madrid, 1967.
- MILLAN PUELLES, Antonio., Persona humana y Justicia social., Rialp, Madrid, 1982.
- MILLAN PUELLES, Antonio., Sobre el Hombre y la Sociedad., Rialp, Madrid, 1976.
- MILLAN PUELLES, Antonio., Léxico Filosófico., Rialp, Madrid, 1986.
- MURILLO FERROL, Francisco., Saavedra Fajardo y la Política del Barroco., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- PALACIOS, Leopoldo Eulogio., La Prudencia Política., Gredos, Madrid, 1979.

PIEPER, Josef., Las Virtudes fundamentales., Rialp, Madrid, s.e.

REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario., Historia del Pensamiento filosófico y científico., 2 Vols., Herder, Barcelona, 1988.

REYES HEROLES, Jesús., En Busca de la razón de Estado., Porrúa, México, 1982.

SANCHEZ AGESTA, Luis., El Concepto del Estado en el Pensamiento español del siglo XVI., Marisal, Madrid, s.e.

STRAYER, Joseph., Sobre los Orígenes medievales del Estado moderno., Ariel, Barcelona, 1986.

SYMONDS, John Addington., El Renacimiento en Italia., Vol.I, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

TRUYOL Y SERRA, Antonio., Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado., Vol.II, Alianza Universidad, Madrid, 1982.

WECKMANN, Luis., El Estado medieval y el Estado moderno., Jus, México, 1975.

WERNER, Naef., La Idea del Estado en la Edad moderna., Nueva Epoca, Madrid, 1947.

VERDROSS, Alfred., La Filosofía del Derecho del Mundo occidental., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

ZAFRA VALVERDE, José., El Derecho como Fuerza social., Rialp, Madrid, 1964.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

COVARRUBIAS, Sebastian., Tesoro de la Lengua Castellana o Española., Madrid, Ediciones Turner, 1984.

ENCICLOPEDIA JURIDICA OMEBA. Buenos Aires, Bibliográfica Omeba, 1978, XXV tomos.

GRAN ENCICLOPEDIA RIALP., Madrid, Rialp, 1975, Voz; Técnica.

REVISTAS

BEAUCHOT, Mauricio., "El Neoconservadurismo postmoderno y la Antropología filosófica de la Epoca tecnológica." en La Cuestión Social. México, Instituto Mexicano de Doctrina social cristiana, No.3 (1993).

BELL, Daniel., "La Corrupción y la Política de la Reforma " en Vuelta. México, No.202 (1993).

GOMEZ PEREZ, Rafael., "El Debate sobre el Fin de las Ideologías: qué ha pasado en 25 años." en ACEPRENSA, Madrid, 1988.

SOLYENITSIN, Alexander., "Discurso en Liechtenstein." en Vuelta. México, No.202 (1993).