

Alonso Rodríguez Moreno
Centro Nacional de Derechos Humanos
rodriguez.m.alonso@gmail.com

Resumen:

En esta respuesta a la ponencia de Salvador Cárdenas intentaré demostrar, primero, que las virtudes políticas del neoestoicismo son deudoras más de la *ragione di Stato* maquiavélica, la cual propone técnicas utilitarias para gobernar, que de la ética clásica. En este sentido, la *virtù* neoestoica se distingue profundamente de la virtud aristotélico–tomista. Segundo, que la ética neoestoica es una ética de tipo decidionista que no tiene principios morales objetivos claros y, por tanto, puede prestarse a actuaciones políticas extralegales de dudosa moralidad.

Palabras clave: estado de excepción, ética clásica, neoestoicismo, razón de Estado, utilitarismo.

POWER AND ETHICS. REPLY TO SALVADOR CÁRDENAS

Abstract:

In this response to the paper of Salvador Cárdenas, I will try to demonstrate, firstly, that the political virtues of Neo-Stoicism are more indebted to the Machiavellian *ragione di Stato* that proposes utilitarian techniques to govern, than to classical ethics. In this sense, Neostoic *virtù* differs profoundly from an Aristotelian–Tomistic virtue. Secondly, that Neo–Stoic ethic is a decisionist ethic that has no clear moral objective principles, and therefore can lend itself to extra–legal political actions of questionable morality.

Keywords: Classical Ethics, State of Exception, Neo–Stoicism, Reason of the State, Utilitarianism.

Enunciaré las principales tesis que el doctor Salvador Cárdenas sostiene en su ponencia *Las vertientes éticas del poder político* y comentaré brevemente una por una. Con el afán de lograr mayor claridad en mi exposición, voy a comenzar por hacer un deslinde de lo que entiendo aquí por “ética”.

En términos amplios, el campo de la ética implica la sistematización de principios, mandatos y recomendaciones que versan sobre el buen o mal comportamiento humano. Hoy en día los filósofos distinguen tres áreas en las teorías éticas: metaética, ética normativa y ética aplicada. La primera investiga el origen de nuestros principios éticos y su significado. ¿Son éstos meras invenciones sociales?, ¿significan algo más que meras expresiones de los sentimientos individuales? La metaética responde a estos cuestionamientos centrándose en temas tales como la verdad universal, la voluntad de Dios, el rol de la razón en los juicios éticos y el significado de los términos éticos mismos. La ética normativa, por su parte, tiene una intención más práctica: descubrir u obtener los estándares morales que regulan la buena y mala conducta. Esto puede incluir los buenos hábitos que los seres humanos deberían adquirir, los deberes que deberían seguir y las consecuencias de los comportamientos respecto de los demás y viceversa. Finalmente, la ética aplicada se aboca principalmente al examen de controversias específicas, como el aborto, la pena de muerte, los derechos de los animales, asuntos atinentes a la protección del medio ambiente y un largo etcétera.

La ética aplicada utiliza las herramientas conceptuales de la metaética y de la ética normativa y con ello trata de dar respuesta a cuestiones particulares. Ahora bien, tal respuesta variará enormemente según sea la postura que se asuma en los otros dos niveles.

Tres son las éticas normativas más importantes: la ética de la virtud, la deontología o ética del deber y la ética consecuencialista, también conocida como utilitarista. La primera de estas filosofías morales acentúa el carácter moral de las acciones, en contraste con la segunda, que enfatiza los deberes o reglas, y la tercera, que califica las acciones con base en sus consecuencias.

Supongamos que alguien necesita ayuda. Desde un punto de vista utilitario, la ayuda ha de prestarse “porque maximiza el bienestar”.

En cambio, desde un punto de vista deontológico, resulta plausible brindar ayuda “porque con ello se actúa conforme a la máxima moral”. Pensemos en la máxima: “haz a los demás aquello que quieras que hagan por ti”. Para la ética de la virtud, por último, el motivo para ayudar a alguien que lo necesita es que tal acción “haría” caritativa o benevolente a la persona que la lleva a cabo.

Dicho esto, comienzo mi réplica. Encuentro las siguientes ocho tesis en el ensayo de Salvador:

1) Primera tesis. El poder político y la ética han tomado derroteros distintos desde la Modernidad, pero algunas causas de esta separación se pueden encontrar en la Edad Media. Debido a su rigidez normativa, los catálogos morales medievales para príncipes (Espejos de príncipes) fueron incapaces de dar respuesta ética a la praxis política, por lo que fueron progresivamente desatendidos.

Una de las causas que explican el abandono de la ética por parte de la política es, sin duda, la rigidez con que aquella comenzó a pensarse a finales de la Edad Media. Ahora bien, la percepción de una altísima exigencia moral en los Espejos de príncipes no se debió —al menos no en todos los casos— a un desconocimiento ingenuo de la praxis política por parte de sus autores, sino más bien a la incapacidad de los pensadores modernos para entender las relaciones entre naturaleza y gracia que en ellos se presupone. Pensemos en Tomás de Aquino —a quien el Salvador Cárdenas cita como ejemplo de un autor del género de los *Specula principis*—. Su concepción de las virtudes y, en general, de toda la vida práctica, se convierte en un refinado moralismo o pelagianismo sin su teología de la gracia. Nada más alejado de las intenciones del Aquinate. Y lo mismo se puede afirmar, con sus debidos matices, de un pensador como Erasmo o, en general, de cualquier humanista cristiano. Creo que Henry De Lubac (1991) ha demostrado sobradamente que en la obra de santo Tomás no hay algo así como una naturaleza pura a la que correspondan unas virtudes seculares para lograr unos fines naturales.

Para el grueso de los pensadores escolásticos, la vida práctica —incluida la política— es un entramado de libertad y auxilio divino, de mérito pero también de gratuidad, de providencia y resignación, en definitiva: un juego, sí, pero serio y dramático, entre la libertad finita y la libertad infinita. Esta visión, debido esencialmente a la escuela nominalista —cuyo origen bajomedieval se puede rastrear en la obra de Duns Escoto y de Guillermo de Ockham— fue perdiendo sentido en los últimos siglos de la Edad Media hasta volverse ininteligible. El ocaso de este importante tema coincidió con la malhadada polémica *de auxiliis*, que enfrentó a las órdenes religiosas e hizo renacer el viejo *odium theologicum*, y con las sangrientas guerras religiosas de los siglos XVI y XVII.

“Abrazar a Cristo con afectos íntimos e imitarlo con actos justos” (Rotterdam, 1516: p.30), exigencia que Erasmo de Rotterdam, entre otros muchos tutores de príncipes, propone al gobernante, implica —dudas aparte— el auxilio divino. Ahora bien, y aquí se exhibe con toda su fuerza la paradoja de hablar de una “teología política”, entendiendo por esta expresión las consecuencias políticas que se desprenden del dogma cristiano: si tal auxilio es gratuito y, por tanto, no está condicionado por las acciones de los hombres, ¿cómo es posible que se le pida esto a un príncipe como *conditio sine qua non* para el buen gobierno? Algunos dirán que la piedad de un gobernante, sus buenas disposiciones cara a Dios, “llaman a la gracia”; otros, por el contrario, considerarán un despropósito exigir al gobernante algo que no está al alcance de sus méritos; otros más, por último, considerarán que todo príncipe, por el simple hecho de serlo, ya cuentan con el auxilio divino. Todo depende del concepto que se suscriba de naturaleza y de cómo se conciba las relaciones de ésta con la gracia. El tema no está, aún en nuestros días, exento de agrias polémicas.

Se podría argüir que el Cristianismo y sus exigencias resultan inadecuadas para el arte de gobierno —como lo hizo soterradamente Maquiavelo— y, sin embargo, la dogmática cristiana afirma que Cristo es Rey, Legislador y Juez. Esto significa, *lato sensu*, que Cristo “es” modelo perfecto de imperio político.

No es de extrañar, pues, que algunos de los pensadores políticos más importantes de la Modernidad, de Maquiavelo a Hobbes, pasando por Bodino, abandonaran la ética cristiana, polémica y absolutamente impráctica para la dirección política de los hombres y, desde una visión naturalista del mundo, pensarán una técnica de gobierno basada en la “razón de Estado”, esto es, “la máxima del obrar político, la ley motora del Estado”, al decir de Friedrich Meinecke (1924: p.7).

2) Segunda tesis. Las particularidades de la praxis política hacen necesario pensar una ética de la acción, allende la rígida distinción entre ser y deber ser abstracto, como convino Maquiavelo; de lo contrario, poder político y filosofía moral terminarán por volverse irreconciliables, como parece estar sucediendo en la actualidad. Dicho en una palabra: la ética del poder político tiene que ser endógena a éste y no exógena.

Coincido en que una ética que distinga rígidamente entre ser y deber ser, además de ser falaz, resulta disfuncional para la guía del poder político. Las éticas que presuponen un orden metafísico inmutable desde el cual se deducen preceptos prácticos claros y distintos, como algunas de las construidas por los segundos escolásticos españoles (Suárez, por ejemplo), por la mayoría de los autores de la llamada Escuela Racionalista del Derecho Natural y por algunos neotomistas de los siglos XIX y XX, adolecen de este grave defecto. Sin embargo, a mi modo de ver, el derecho natural aristotélico—tomista plantea las cosas de manera distinta. Al concebir al ser humano con una tendencia natural hacia el bien, su fin último no le es ajeno, sino que en cierta manera ya se encuentra en su naturaleza y puede realizarlo plenamente a través de las virtudes intelectuales y morales.

En el caso concreto de Tomás de Aquino, me parece que la solución que da a los problemas éticos sí cumple con las exigencias del aquí y del ahora. Voy a explicarme brevemente. En su pensamiento se distingue la vertiente teórica y práctica de la razón. La primera es una facultad cognitiva que hace posible el conocimiento teórico; la segunda, por su parte, es la dimensión de la razón que, informada

de lo que sucede por la razón teórica, decide qué es lo que hay que hacer. La verdad de la razón teórica preexiste a su actuación, mientras que la verdad de la razón práctica inventa, descubre, su verdad “al mismo tiempo que ella conoce lo que es conveniente hacer”. Por tanto, la construcción de la praxis humana no se funda tanto en una razón que conociera lo ya-dado, cuanto en un discurso racional que crea su propia verdad, porque el hombre no se ve limitado a cumplir la ley moral, sino que también él gobierna su propia vida creando su propia ley según sus fines y circunstancias. A mi modo de ver, la del Doctor Común es una ética que cumple con los requisitos del tiempo y espacio oportunos que necesita el actuar político, según sostiene el doctor Cárdenas.

3) Tercera tesis. La virtud de la prudencia, entendida como el juego en el que el gobernante, tomando en consideración las variaciones y los cambios de la realidad, los factores de poder y equilibrio, las fuerzas ocultas del azar y la fortuna, es capaz de inventar el principio ético que ha de guiar la solución de un conflicto particular, resulta indispensable para una teoría de la acción política.

No podría estar sino de acuerdo con esta tesis. Sin embargo, como explicaré a mayor detalle en el comentario de la quinta tesis, la prudencia griega y medieval poco o nada tienen que ver con la prudencia política de los pensadores renacentistas, que yo más bien llamaría “destreza”, pues parece más una técnica moralmente neutral.

4) Cuarta tesis. El poder político es una potencia individual que se vale de medios materiales e inmateriales para dominarse y hacerse obedecer, conocidos con el nombre de dispositivos. Esta potencia siempre va acompañada de un saber específico práctico, que se ha llamado de varias formas: *arcana imperii*, arte de gobernar, ciencia política, etc. Tal saber tiene por finalidad el correcto uso de los dispositivos para conseguir los tres fines que tradicionalmente se han asignado a todo arte de gobierno: adquirir, conservar y expandir el poder.

Los conceptos utilizados en esta tesis son claramente de filiación renacentista. El poder como potencia individual responde a la visión del “empresario individualista” analizada en el plano sociológico por Alfred Von Martin (1936). Asimismo, el concepto de “dispositivos” rezuma el espíritu técnico que comenzó a florecer en el arte y la política del Renacimiento. Finalmente, una vez que los pensadores políticos modernos abandonaron la idea de que Dios era el principio, justificación y finalidad de todo poder, el arte de gobernar se transmutó en voluntad de poder: adquirirlo, conservarlo, expandirlo. Este último punto resulta crucial.

“No hay poder (o autoridad) que no provenga de Dios, y cuantos poderes existen han sido establecidos por Dios”, había dicho San Pablo en su Carta a los Romanos. Más allá de las múltiples y dispares interpretaciones que, hasta el crepúsculo de la Edad Media, habían dado los pensadores cristianos de esta afirmación paulina, resultaba claro al menos esto: *el poder es bueno y, por tanto, tiene dimensiones éticas objetivas*. El rey cristiano sabía, por un lado, que tenía un responsabilidad frente a Dios por el ejercicio de su autoridad, la cual no le pertenecía de suyo; y por el otro, que *la mera voluntad de poder era mala*, pues en ella se dejaba oír un eco de aquél diabólico “seréis como dioses” del Génesis. No es de extrañar que la visión negativa del poder (la sentencia “el poder es malo”) coincida con la llamada “muerte de Dios”, como sostiene Schmitt en uno de sus últimos textos (1954).

A lo dicho se suma un elemento que complica la particular concepción del poder en el Cristianismo: El Apóstol, en la primera carta a los Corintios (I, 25 y ss.) —entre otros de sus escritos— había anunciado que “la debilidad es el auténtico poder”; la debilidad asumida por Dios en la Encarnación (a la que el propio Pablo califica de *kénosis*, vaciamiento, en el segundo capítulo de Filipenses) es más fuerte (poderosa) que los seres humanos. En el acto perfecto de impotencia: la desnudez de la Cruz, el Dios humanado redime a la entera humanidad. Y como reflejo de esta verdad divina en el plano antropológico, el de Tarso exclamaba de forma paradójica en su carta a los Filipenses: “porque cuando soy débil, entonces soy fuerte”.

A finales del siglo XV, cuando ya se había agotado el vigor de la teología y ya no satisfacía científicamente la visión patriarcalista del

nacimiento del reino de los hombres, la política se desarrolló como una ciencia, la cual ha configurado una especie de doctrina esotérica en torno del concepto de *ratio status* o razón de Estado. ¿Por qué esotérica? porque su contenido lo constituyen una serie de secretos o *arcana imperii*. Esta expresión fue utilizada por Tácito en los *Anales* para caracterizar la política astuta de Tiberio, que supo deshacerse de sus enemigos sin hacer peligrar su posición como emperador.

La obra maestra definitiva sobre los arcanos del poder es *De Arcanis rerum publicarum* (que se puede traducir como *De los secretos de la República*), de Arnold Clapmar (o *Clapmarius*). Este humanista alemán comienza su estudio diciendo que toda ciencia tiene sus propios *arcana*: la teología, la jurisprudencia, el comercio, la pintura, la estrategia militar y demás. Todas utilizan ciertos ardidés, incluso la astucia y el fraude, para alcanzar su fin. En el caso concreto del gobierno de un Estado, siempre es necesario crear la apariencia de libertad a través de instituciones decorativas para que el pueblo se mantenga pacífico. Este arte del simulacro, de la media verdad, de la disimulación, que es la auténtica fuerza propulsora del Estado, tiene pues sus propios secretos: los *arcana reipublicae*. Además de estos, existen los derechos de soberanía o *iura imperii*, enunciados desde Bodino como característicos del *summum imperium*: principalmente, el derecho a legislar y el derecho público de la excepción, que consiste en que su titular puede deponer el *ius comune* en caso de necesidad y en interés de la existencia estatal y de la seguridad pública. En cuanto derecho de excepción es un *ius speciale*, frente al derecho de soberanía normal, que es un *ius generale*.

Tenemos así una distinción entre los derechos soberanos ordinarios y extraordinarios, distinción que se basa en la idea de que el soberano está sujeto a las reglas del derecho humano general y natural, pero en el caso de la excepción, solo debe respetar al *ius divinum*; en lo demás, por el contrario, son para él inoperantes todas las barreras jurídicas y éticas. El concepto de soberanía moderno se basó en este doble derecho del gobernante. Sin embargo, lo más propio de la razón de Estado es “el caso excepcional”; basta con ver la descripción de la alegoría de la *ragione di Stato* de Cesare Ripa para comprobar esto.

El Estado moderno ha nacido históricamente de una técnica política. Con él comienza, como un reflejo teórico suyo, la teoría de la razón de Estado, es decir, una máxima sociológico-política que se levanta por encima de la oposición de derecho y agravio, derivada tan solo de las necesidades de la afirmación y la ampliación del poder político.

¿Es posible hablar de ética cuando la finalidad del gobierno es el correcto uso individual de los dispositivos para afirmar y ampliar su poder? Al menos en su sentido clásico y cristiano, me parece que no. “Correcto” es un buen término para definir el uso de los dispositivos, pues indica conformidad con ciertas reglas. Pero la ética clásica, desde los griegos hasta los bajomedievales no propone reglas, sino principios y fines objetivos que se subordinan a un fin último: la “excelencia humana”, en el caso de los primeros, y la “bienaventuranza”, en el caso de los segundos.

5) Quinta tesis. El auténtico arte de gobernar es un arte de contingencias, es decir, una praxis que ha de ejecutarse en medio de la irracionalidad del hecho y la racionalidad de la *virtù*. Es aquí donde aparece la prudencia, como la virtud de la toma de decisiones en el aquí y en el ahora.

A mi modo de ver, la *virtù* maquiavélica y, en general, todas las virtudes que ponderó el humanismo de la *ragione di Stato*, se distinguen profundamente tanto de las virtudes griegas como de las cristianas. Comenzaré por compararla con estas últimas. El propio Maquiavelo, al hablar de los valores que la religión tenía que exaltar en la República, se refiere a “la fuerza física”, a la “magnanimidad” y, en general, a todos lo que hagan al hombre “más audaz” (1513: caps. VI y VI). Por el contrario, acusa en sus *Discursos* a las virtudes cristianas de haber debilitado el carácter del pueblo italiano al promover la humildad, la abnegación y el desprecio de las cosas mundanas (1512: pp.232–233); la debilidad paulina, en definitiva.

Con relación a las virtudes griegas, basta con analizar la prudencia, que juega un papel determinante en ambas filosofías morales, para caer en la cuenta de sus hondas diferencias. Para Aristóteles la

prudencia es la virtud de la inteligencia práctica, la encargada de saber cómo aplicar los principios generales a las situaciones particulares. La prudencia no solo es una virtud en sí misma: es aquella que indica cuál es el justo medio a todas las virtudes. La *frónesis* es el hábito operativo bueno que se manifiesta al actuar en forma tal que la adhesión personal de las demás virtudes queda ejemplificada en las propias acciones. Ahora bien, esta virtud intelectual no debe confundirse con la “destreza”, la cual se refiere, como arriba dijimos, “a la simple facultad de advertir los medios que conducirán a un determinado fin”. La destreza es moralmente neutral, ya que se encuentra igualmente a disposición del que persigue fines justos u objetivamente buenos y del que persigue fines reprobables. Aquí creo encontrar el punto determinante que separa la prudencia maquiavélica y neoestoica de la griega. El hombre prudente según Aristóteles es aquel cuyas acciones siempre provienen de un silogismo práctico con la siguiente forma: “puesto que la finalidad y la mejor cosa que se puede hacer en estas circunstancias es X, entonces he de hacer Y...” La destreza se refiere precisamente a la segunda parte de este silogismo. De suerte que esta facultad está incluida en la prudencia, pero no se identifica con ella.

Ahora hablemos de la *virtù* en Maquiavelo. Este término es simplemente utilizado para cualesquiera cualidades que el príncipe considere necesarias para conservar su Estado. Las cosas así, la idea de Maquiavelo es que los hombres de la más alta *virtù* sean capaces, cuando la situación así lo requiera, de comportarse de manera totalmente perversa. La *virtù* no puede excluir la perversidad, antes bien, tiene que hacerla su aliada llegado un caso de necesidad. El príncipe entonces ha de ser un hombre de disposición flexible: tiene que ser capaz de variar su conducta, de buena a mala y viceversa, “según lo dicten la fortuna y las circunstancias”.

Los fines de la política para el pensador florentino son la obtención y conservación del poder, el mantenimiento del orden político y la prosperidad en general. Estas dos últimas no tienen un valor propio; lo obtienen de la necesidad primaria de conservar el poder. Las reglas morales son reglas técnicas en relación con los medios para estos fines. En la ética del pensador italiano las acciones se juzgan no

como acciones, sino solamente en referencia a sus consecuencias o fines. Lo importante, pues, es calcular las consecuencias de las acciones: “los actos reprobables pueden justificarse por sus efectos, y cuando el efecto es bueno —como en el caso del homicidio de Rómulo—, siempre justifica la acción” (1512: p.60), había suscrito el florentino en sus *Discursos*.

Dicho en pocas palabras: tanto para la filosofía moral griega como para la cristiana el gobierno del hombre ha de basarse en la consecución de un fin moral objetivo: el bien común de los ciudadanos. Hasta donde alcanzo a ver, este valor objetivo ético no existe en Maquiavelo, pero tampoco de forma clara en la ética neoestoica. El fundamento metaético es, pues, hartamente distinto en una y otra: para la mayoría de los helenos clásicos y cristianos ese fundamento es el Bien, para Maquiavelo y los estoicos renacentistas, la ambigua salud de la República.

6) Sexta tesis. A partir de la Ilustración, la política se pensó en términos científico-técnicos: lo importante fue, entonces, aplicar correctamente principios de la mecánica (movimiento, aceleración, fuerza) a las realidades humanas, entre ellas, el gobierno de los seres humanos. Así las cosas, la ética en su sentido tradicional ya no tuvo cabida para esta nueva racionalidad técnica.

En efecto, donde existe por principio un interés exclusivamente técnico por las cosas estatales y políticas, las consideraciones no solo éticas, sino también jurídicas, pueden ser igualmente inconvenientes e imprácticas. La concepción absolutamente técnica del Estado sigue siendo un valor propio incondicionado, inaccesible para el derecho y la filosofía moral. No tiene ningún interés por éstos, sino solamente por la conveniencia del funcionamiento estatal, es decir, por el simple ejecutivo, que no necesita la precedencia de ninguna norma en sentido jurídico.

A mi modo de ver, el racionalismo, la tecnicidad pura, esto es, el dictado de los métodos para la satisfacción de las necesidades, así como la determinación de su volumen y su orden de sucesión, y el

sometimiento incondicional a la ejecución de la acción (ejecutividad), son los tres elementos del Estado moderno de filiación ilustrada.

7) Séptima tesis. No obstante lo anterior, algunos pensadores comenzaron a desarrollar una ética capaz de dar respuesta a esta nueva forma de concebir el arte de gobernar: la ciencia política, que se concibió como una mezcla equilibrada entre la racionalidad calculadora y la racionalidad moral. En el centro de esta nueva ética del poder aparece la prudencia. Los autores neoes-
toicos, máximos teóricos modernos de esta virtud, la definieron como la capacidad de ver más allá de las causas evidentes de un suceso para resolver un problema en el ahora, a través de la constancia de ánimo o autarquía y la recta razón.

Neostoicismo es el nombre dado a un movimiento filosófico del Renacimiento tardío que tuvo como pretensión revivir el antiguo estoicismo en una forma que fuese aceptable y comprensible para un público cristiano. Esto implicó el abandono o modificación de ciertas partes del sistema de la filosofía estoica, especialmente en lo que se refiere a su materialismo físico y a su determinismo moral. La obra clave que fundó este movimiento fue *Sobre la Constancia*, de Justo Lipsio, escrita en 1584. La norma práctica de vida propuesta por el neostoicismo consiste, esencialmente, en evitar el sometimiento de las pasiones y servir libremente a Dios. Para esto, como bien dijo el doctor Cárdenas, son necesarias la constancia, la paciencia y otras virtudes similares y conexas.

Ahora bien, dada su vena cristiana, creo que resulta justificado plantearse la siguiente pregunta: ¿la neoestoica, es realmente una ética cristiana? Antes de dar respuesta a esta interrogante, analizaré a vuelo de pájaro el tono y las intenciones generales de la obra del humanista neerlandés.

La pretensión de Justo Lipsio y del neostoicismo fue proponer una nueva sabiduría cristiana que diera respuesta a los grandes males que se cernían sobre Europa en el siglo XVI. Éste es su valor histórico indiscutible. Ahora bien, como señala Quentin Skinner, Lipsio “es un pensador de la razón de Estado y sus ardides” (Skinner, 1978:

p.283). Muchas de sus observaciones políticas son más deudoras de Maquiavelo que de San Pablo o los padres de la Iglesia. En sus *Seis libros de política* desarrolla extensamente el tema de la prudencia y, concretamente en el libro VI, se pregunta si ésta, mezclada con engaño, ha de tener lugar en el príncipe. Antes de contestar, apunta que muchos moralistas “solo aprueban el sendero que por la virtud conduce al honor”, pero les replica inmediatamente que “no parecen conocer su época”, y que son “poco más que niños en el mar proceloso de los asuntos del mundo”. La verdad es que en las épocas de enemistad y violencia es obvio que todo príncipe que desee conservar su poder tendrá que aprender a “mezclar lo que es provechoso con lo que es honrado”. De ahí que le parezca un exceso que los bienpensantes condenen a Maquiavelo, pues un gobernante que tiene que tratar con un zorro, ha de comportarse ciertamente como un zorro, “especialmente si el bien o la ganancia pública así lo requieren”. Esta es la verdadera *virtù*, “no la que respeta la justicia a toda costa”, sino aquélla más flexible que es capaz, en palabras de Lipsio, del “engaño provechoso”.

Ante el cuestionamiento: ¿qué hay que hacer si encontramos que no podemos defender nuestro reino sin violar la justicia y sin pérdida de vida humana y sin gran pérdida de religión? Maquiavelo y sus epígonos, entre los que se pueden contar a los neoestoicos, habían replicado que el gobernante prudente ha de estar dispuesto a hacerlo todo, por muy desagradable que sea, para conservar su Estado. Erasmo de Rotterdam, por el contrario, responde que nunca debe hacerse nada que pueda dañar la causa de la justicia ni aún por el mejor de los motivos. “Debemos estar dispuestos a ceder y abandonarnos a las importunidades de la época ” (Rotterdam, 1516: p.32).

Esta contraposición de respuestas nos da pie para hablar de los dos temas señeros en todos los tratados de la “razón de Estado”: la *virtù* y la fortuna. ¿A qué se debe que Erasmo responda de esta manera tan antitética? Quizá la respuesta sea que el autor del *Elogio a la locura* conocía bien la crítica que San Agustín, y con él muchos padres de la Iglesia, había esgrimido contra las diosas romanas conocidas como *Virtud* y *Fortuna*. En el libro cuarto de *La ciudad de Dios*, el santo africano condenó el culto que el estoicismo prestaba a estas “diosas

gemelas”. La deificación de la fortuna exigía negar el poder benéfico de la Providencia de Dios. Insiste una y otra vez que la sabia voluntad de Dios es la auténtica ley que guía secretamente los reinos humanos y, por tanto, nada ocurre al acaso; nada es producto de la *Fortuna*. Y si esto es así, continúa el de Tagaste, la idea clásica de la lucha entre virtud y fortuna es falsa, pues toda grandeza alcanzada por un hombre solo se explica por la gracia divina. La capacidad para resolver las duras cuestiones del gobierno de los hombres no se constituye por el dominio virtuoso del azar; antes bien, por el don de Dios.

Según John Pocock en su libro *El momento maquiavélico* (2003: p.32), la visión agustiniana sobre este tema toral llegó a ser una suposición omnipresente en el pensamiento político y moral medieval. Esta afirmación, si bien cierta en sus líneas generales, tiene que ser matizada en el caso de la ética de Tomás de Aquino, donde la gracia y el don presuponen la naturaleza y sus virtudes. No será hasta Petrarca y los humanistas del siglo XIV que se vuelva a hablar de la caprichosa tiranía de la fortuna, y de la *virtù* como la única égida efectiva contra su impetuosa marejada.

A mi modo de ver, con el renacimiento del pensamiento clásico, sobre todo el de la tradición romana, gran parte del humanismo cristiano, desde sus orígenes con Petrarca hasta algunos autores del Siglo de Oro español, queda empapado sutilmente de un pelagianismo que todavía pervive en nuestros días. No es de extrañar que San Agustín advirtiera el enorme peligro que podía representar una interpretación estoica —o más preciasmente: tacitista— de la moral cristiana.

¿Es cristiana la ética neoestoica? No me atrevería a dar una respuesta definitiva, pero al menos parece que poco tiene que ver con la de San Pablo o San Agustín, inclusive con la de Erasmo. Ésto quizá no importe demasiado, pues sea como fuere, los neoestoicos intentaron pensar una ética a la altura de las necesidades políticas de su época, más allá de una dogmática que más que unir separaba violentamente.

A manera de conclusión de todo lo dicho hasta este punto, puedo afirmar que si bien la filosofía moral de Lipsio y sus epígonos pondera la virtud como elemento central del obrar político, no creo que pueda ser calificada de ética de las virtudes. Tampoco la colocaría

con las éticas de tipo normativo, pues los consejos o máximas formuladas por estos autores no son deberes absolutos que califiquen la moralidad o inmoralidad de los actos. En todo caso, creo que es una ética consecuencialista, en el sentido de que no busca en la acción virtuosa el perfeccionamiento moral del agente, sino el cálculo de consecuencias de las acciones y su capacidad para lograr ciertos fines moralmente indiferentes. Así las cosas, tengo para mí que, en el fondo, los neoestoicos suscribieron una ética política de tipo decisionista.

8) Octava tesis. El aire fresco que trajeron las teorías éticas neoestoicas pronto se vio viciado debido al reduccionismo que sufrió la razón en los siglos XVIII y XIX. Gobernar se convirtió en la aplicación geométrica de leyes, por lo que dejó de ser una ciencia humana y se convirtió en una rama de la Sociología. Si bien ha habido críticas contemporáneas a este modo amoral de proceder en lo político, han caído en el error de proponer un catálogo ético heterónimo al arte de gobierno que adolece de irrealidad y que termina por prestarse o bien a la hipocresía, o bien a la ingenuidad.

De acuerdo. Quisiera aprovechar este último comentario para extender las inteligentes reflexiones del doctor Cárdenas sobre este tema.

La época clásica de la “razón de Estado” dejó tras de sí, en lo antropológico, un concepto de individuo como última unidad social; en lo ético, una visión del poder como última preocupación; y en lo político, un ostracismo de Dios. Era de esperar el advenimiento de una teoría moral y gubernativa pensada a partir de estos presupuestos. Hobbes fue quien cargó a sus espaldas con esta empresa. No es aquí lugar para hablar de la teoría política del autor del *Leviatán*. Solo quisiera analizar un *dictum* de su pensamiento, que ha marcado profundamente la filosofía política en su relación con la ética hasta nuestros días: *auctoritas, non veritas, facit legem*, es decir: la autoridad, y no la verdad, hacen la ley.

Era de sobra conocida por los pensadores políticos del Renacimiento aquella máxima del escritor latino Publilio Sirio: la necesidad

no tiene ley. La nueva ética de la “razón de Estado” la entendió en estos términos: “si no es posible conformar la moral a la ley, entonces la ley tendrá que conformarse a la necesidad”. Aquí la pregunta que surge inmediatamente es: en lo político, ¿quién decide qué es y cuándo se da la necesidad? “El soberano”, será la respuesta que toda la modernidad ilustrada dará al unísono. El actuar humano y las realidades sociales siguen normalmente el cauce de la ley. El gobierno del príncipe se apega comúnmente al derecho. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando se suscitan circunstancias extraordinarias que no están contempladas en la normatividad existente? Ya mencioné que Clapmar había distinguido entre los “arcanos del imperio” y los “derechos del imperio”. Los primeros servían esencialmente para las épocas de normalidad jurídica, para la conservación del poder. Los segundos, en cambio, implicaban la suspensión del derecho con motivo de la seguridad del Estado. También dije que estos derechos especiales son lo que definen de manera más propia la *ragione di Stato*. Desde los albores del pensamiento político moderno, el poder soberano o *sumo imperio* ha sido pensado en los términos de la excepción. El estudio clásico de Carl Schmitt sobre la dictadura (1921) tiene como finalidad primordial demostrar esto. Sea Bodino, Maquiavelo, Pufendorf o Hobbes; sean los revolucionarios franceses o los padres fundadores norteamericanos; sean los totalitarismos de izquierda y derecha que asolaron el siglo XX o el actual Estado constitucional de derecho; el pensamiento occidental moderno sobre el poder político ha visto en la excepción el derecho más propio del gobernante.

Es en esta perspectiva que se tiene que leer el aforismo hobbesiano. Ya no importa la verdad, la metafísica, el bien objetivo o Dios; lo único que resulta crucial, la única fuente de bondad o maldad de las acciones de gobierno, es la toma de una decisión por parte del soberano, basada en la conveniencia y en la necesidad. En esta perspectiva tiene asimismo que interpretarse la polémica afirmación schmittiana de que “soberano es el que decide sobre el estado de excepción”.

Ahora bien, hay una diferencia crucial entre el concepto de excepción de los renacentistas en general y de los modernos ilustrados y nosotros, sus herederos directos: para los primeros, aun cuando

se hubiesen suspendido todas las leyes humanas, jurídicas y éticas, el derecho divino seguía vigente, esto es, seguía siendo un criterio moral que se imponía al soberano y lo juzgaba. Para los segundos, en cambio, la idea de un derecho divino fue perdiendo fuerza hasta desaparecer por completo con el positivismo jurídico y el actual Estado de derecho, uno de sus giros de tuerca. Y aún más: desde el siglo XIX, ya no solo la idea de una moral metafísica ha desaparecido del todo en las legislaciones sino, en general, la idea de cualquier moral. De ahí que la pregunta por qué se ha de cumplir el derecho, solo pueda recibir una respuesta punitiva o utilitaria. El último coto moral con fuerza jurídica al poder soberano, con todas sus debilidades y contradicciones, son los derechos humanos. Más allá del derecho constitucional positivo, no hay nada que pueda calificar de buena o mala una acción del soberano, salvo los derechos fundamentales. Paradójicamente, el Estado de derecho constitucional surgió de la necesidad de evitar a toda costa el gobierno despótico de aquellos que detentan el poder, los cuales ahora son llamados funcionarios, servidores públicos. Pero, en franca contradicción con esto, todas las constituciones democráticas prevén la posibilidad de declarar una suspensión de los derechos humanos en sus territorios. Decir que las situaciones en las que se pueden suspender los derechos y sus garantías son muy limitados y que las condiciones que se exigen son arduas y limitativas no es, en el fondo, ningún argumento, pues, por un lado, háganse las especificaciones que se hagan en el texto constitucional, quien decide si tales presupuestos se actualizan o no, sigue siendo el soberano; y, por el otro lado, la mayoría de los Estados democráticos —como sostienen, entre otros, Giorgio Agamben (2003)— tienen una pluralidad de estados de excepción no declarados.

En el estado de excepción no hay más criterio “ético” que la voluntad de poder. De ahí que el cineasta y poeta italiano Pier Paolo Pasolini, al ser cuestionado pocos días antes de su trágico homicidio sobre la tesis central de una de las películas más polémicas de la historia del cine, *Salò o los 120 días de Sodoma*, respondiese que “el auténtico poder es anárquico”. La anarquía, pues, parece ser el arcano más celosamente custodiado por la política moderna. O, como ha

sostenido aún con mayor agudeza Agamben: la esencia del poder del Estado es ser una fuerza de ley, sin ley (fuerza de ley).

¿Cómo hablar de ética cuando en nuestros días el poder político parece estar más allá de la ley, de la moral y de Dios; es decir, más allá del bien y del mal? Alguien podría responder que, ante tal estado de cosas, sería necesario volver a una teología política. Pero esto tiene sus no pocas perplejidades. Paremos mientes un segundo esto: si fuera posible este retorno, una vez decretada la “muerte de Dios”: ¿cómo ha de gobernar un soberano cristiano que tiene por modelo ejemplar un Rey que ha renunciado a las glorias de este mundo, un Juez que ha cambiado su juicio en favor de la misericordia y un Legislador que ha depuesto toda ley formal en favor del amor?

Ya que hemos traído a colación el tema de la teología política, quisiera concluir estas reflexiones con una cita de su máximo teórico contemporáneo, Carl Schmitt, que si bien no pretende dar repuesta al peliagudo tema de las relaciones entre poder y ética, sí es una inteligente reflexión sobre cuál ha de ser su punto de partida: “el poder es una dimensión objetiva y autónoma, incluso frente al poderoso, a quien incluye en su dialéctica. *El poder es más fuerte que cualquier voluntad de poder, más fuerte que cualquier bondad humana y, afortunadamente, también más fuerte que cualquier maldad humana*” (1954: p.28).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. 2003. *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo, 2008. Traducción de Flavia Costa e Ivana Costa.
- DE LUBAC, Henry. 1991. *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Encuentro. Traducción de O. Porcel y A. Tomás.
- MAQUIAVELO, N. 1512. *Discursos de la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 2009. Traducción de Ana Martínez Arancón.
- MAQUIAVELO, N. 1513. *El príncipe*. Madrid: Cátedra, 2012. Traducción de Helena Puigdoménech.
- MEINECKE, Friederich. 1924. *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Vicen, Centro de Estudios Constitucionales, 1983. Traducción de Luis Díez del Corral y Felipe González.
- POCOCK, John. 1975. *The Machiavellian Moment. Florence Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- ROTTERDAM, Erasmo de. 1516. *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Tecnos, 1996. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín.
- SCHMITT, Carl. 1921. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletarias*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. Traducción de José Díaz García.
- SCHMITT, Carl. 1954. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. Traducción de Silvia Villegas.
- SKINNER, Quentin. 1978. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo I: El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Traducción de Juan José Utrilla.
- VON MARTIN, Alfred. 1932. *Sociología del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. Traducción de Manuel Pedroso.