



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La razón del ser humano y la razón del Estado

Autor: Bobbio, Norberto

Forma sugerida de citar: Bobbio, N. (1991). La razón del ser humano y la razón del Estado. *Cuadernos Americanos*, 4(28), 124-133.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año V, Núm. 28, (julio-agosto de 1991).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados. 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA RAZÓN DEL SER HUMANO Y LA RAZÓN DEL ESTADO

Por *Norberto* BOBBIO
PRESIDENTE DE LA SEC

CREO QUE SOY uno de los pocos sobrevivientes de los primeros coloquios venecianos de hace cuarenta años, ideados, promovidos y guiados por Umberto Campagnolo con el fin de dar vida a la Sociedad Europea de Cultura así como a la revista *Comprendre*. Mi nombre aparece entre aquellos del Comité Promotor, publicados en el primer número de la revista, especie de número cero que vio la luz en ocasión de la Asamblea constituyente que se desarrolló en Venecia entre el 28 de mayo y el 10. de junio de 1950. En la segunda de forros había un viejo mapa de Europa, de nuestra Europa, que iba de "Hispania" a "Sarmatia", aquella Europa para la cual Campagnolo, en las primeras líneas del primer artículo, escribió que era deber de la Sociedad mantener, entre personas de cultura la posibilidad de un "coloquio amenazado por la exasperación de la lucha política tendiente a dividir a Europa en dos campos cada vez más irreductiblemente cerrados el uno al otro".

Mi primer artículo apareció en el tercer fascículo, de mayo de 1951, dedicado a *La cultura y la cortina de hierro*, con un título que no podía estar más de acuerdo con el espíritu de la Sociedad: "Invitación al coloquio"; usé adrede la misma palabra "coloquio", que Campagnolo utilizara en la frase citada. Iniciaba yo ese artículo con una breve definición del ser humano de cultura, que hace unos años fue propuesta como tema para la prueba de bachillerato en Italia (sólo hace poco supe por sugerencia de quién). El coloquio al que nos referíamos debía atravesar la cortina de hierro, unir en un fecundo intercambio de ideas a las personas de cultura de un lado y otro, más allá del contraste político que —terminada la Segunda Guerra Mundial en un mar de sangre— había creado las condiciones para una guerra potencial que, desde entonces, fue llamada con razón "guerra fría".

Buscaba yo, quizás ingenuamente, como luego lo demostrarían los sucesos de estos últimos años, una síntesis más allá o por encima de dos mundos enfrentados ideológica y políticamente que se consideraban enemigos mutuos. Concluía, por tanto: "Allá donde se deja que el coloquio se apague, la cultura ha dejado de existir".

En un segundo artículo aparecido el año siguiente en la *Rivista di Filosofia*, que había titulado "Política cultural y política de la cultura", daba mi interpretación, que consideraba la más cercana posible a la auténtica idea inspiradora de la Sociedad, del "Llamado a los intelectuales", aprobado por la Primera Asamblea ordinaria que se había desarrollado en Venecia del 8 al 11 de noviembre de 1951.

Se trataba del llamado en que invitábamos a la persona de cultura a resistir el imperativo del *aut aut*, con nosotros o contra nosotros, que provenía del mundo de la política de los Estados, y a decir "sí" y más "sí" a los valores fundamentales, llegaron de donde llegaran. El llamado terminaba con estas palabras: "La Sociedad Europea de Cultura les pide allanar los obstáculos que una política de miedo, de celos, de rencores, ha multiplicado sobre la tierra, en particular en esta Europa desde donde podemos irradiar sobre el mundo la idea de la universalidad del espíritu".

Las palabras eran muy solemnes, pero perfectamente conformes a la gravedad de las amenazas que pesaban sobre el destino de Europa y del mundo después de las "grandes esperanzas" vividas al finalizar la guerra. Nos dábamos cuenta de que, frente al peligro de una ruptura irreparable entre los dos imperios que, cuando habían sido aliados, pudieron derrotar al nazismo, las personas de cultura, por su vocación universalista, no podían sustraerse de la tarea de reencontrar las raíces y las razones de una recomposición. La SEC nació de la idea, limpiamente elaborada por la mente de Umberto Campagnolo, que a las mujeres y a los hombres de cultura tocaba la tarea extraordinaria, en una época de sucesos extraordinarios, de dar vida a la *civitas máxima*, de la cual cualquier persona, sin distinción de patria, de nación o de Estado, es potencialmente ciudadana. Era una tarea que no coincidía con la de los políticos, cuya acción se desarrolla en ciudades específicas, *civitates minimae*, frecuentemente en lucha entre ellas, cuya razón de existir ha sido siempre, y sigue siendo, la lucha por la supremacía, que a su vez tiene su desenlace natural en la guerra. Nuestra política extraordinaria para una época extraordinaria fue bautizada como "política de la cultura"; su principal estrategia es el diálogo que

evita las dos tentaciones extremas, a las que es muy difícil sustraerse, la del soliloquio estéril y la del coro de grey, la de la soledad y la de la rigidez.

Fue así que, cuando a finales de 1989 cayó el muro de Berlín y el curso de la historia —no sólo europea— cambió radicalmente, nosotros no tuvimos que mover ni una sola coma a los documentos de nuestro pasado. No podía caer entre nosotros un muro que nunca existió. Un muro puede parar, o más bien los que lo construyen creen poder parar, un ejército. Pero no puede frenar las ideas. El muro es un símbolo de la política ordinaria. Si se quiere elegir un símbolo de la política de la cultura, que fue la nuestra, sugeriría que fuera ese puente que Piero Calamandrei había escogido como título de su revista.

El contraste entre política ordinaria y política de la cultura puede asumir, y así lo hizo en nuestros debates, diversas formas: una de éstas es el contraste, que es el tema de nuestra asamblea, entre la razón del ser humano y la razón del Estado. Es un contraste que recorre toda la historia de nuestra Sociedad. Prueba de ello es que el mismo tema había sido objeto de la relación general de Umberto Campagnolo durante la Séptima Asamblea de Venecia, en agosto de 1958: *Raison d'État et raison de l'Homme devant le problème des armements atomiques*. Clarísima era, en la mente de Campagnolo, la naturaleza del contraste, que puede resumirse en las famosas palabras de las teorías de la razón de Estado, surgidas a principios de la edad moderna: el Estado tiene en ciertas circunstancias sus razones, o sea sus reglas, que el individuo no tiene, y que pueden ser incluso contrarias al individuo. La más fuerte de estas razones —Campagnolo lo sabía, y si nosotros lo habíamos olvidado, los acontecimientos actuales nos refrescaron la memoria— es la guerra.

Considerando a la guerra como efecto no tanto de la maldad humana o de algún dios escondido sino de la estructura misma de la sociedad internacional y de las relaciones reglamentadas por un derecho tan débil como el internacional, Campagnolo reconocía que, a pesar de las protestas de los idealistas, ni siquiera el invento de las armas nucleares, que ponían en peligro la vida de la humanidad, había podido desterrar las más o menos razonables razones de la guerra. La paz entre los Estados, decía, tiene siempre como alternativa la guerra, lo que equivale, en términos hobbesianos, a decir que la paz, en el sistema de los Estados y del derecho internacional tradicional, no es sino una tregua entre dos guerras.

“El Estado no conoce ley y por lo tanto no puede obedecerla; es la ley de sí mismo, ley que se desarrolla según su propia lógica, que es la lógica de la soberanía, de la razón del Estado. Pero allende, más arriba y más abajo, del Estado está el ser humano”. Tarea de la política de la cultura es reconocer la contradicción existente entre las razones del ser humano (que es a la vez creador y sujeto del Estado) y las razones del Estado (que, en cuanto soberano, es ley y límite de las personas) y deja brotar de este contraste las ciudades de los seres humanos.

Usando el lenguaje del derecho, que me es muy familiar, el contraste entre razón del individuo y razón de Estado puede representarse como un contraste entre dos sistemas normativos para los cuales no valen las mismas reglas. Lo que es prohibido o condenado en uno, es lícito en el otro y viceversa.

Es una constatación común sacada de la historia de todos los tiempos, una simple constatación y de ninguna manera una interpretación ni una evaluación, que quien actúa en nombre del Estado o de cualquier grupo organizado, puede realizar en determinadas circunstancias acciones que si fueran realizadas por él como individuo serían castigadas. Por ejemplo: “No mates” y “No mientas” son las dos reglas fundamentales de cualquier convivencia civilizada. No hay código moral que no las comprenda. Sin embargo, no hay grupo organizado que no consienta, más aún, que en determinadas circunstancias no obligue, al individuo a matar a los que no forman parte del grupo (el enemigo) o a quienes han roto sus reglas (la pena de muerte). En una de sus cartas a Lucilio, Séneca escribió de una vez y para siempre: “Nosotros castigamos a los homicidas y los asesinatos, pero la guerra y los delitos contra pueblos vencidos, que consideramos fuentes de gloria, ¿cómo debemos definirlos?”. ¿Cuántas veces en nuestras vidas, en estos mismos días, no nos hemos preguntado lo mismo? Con respecto a la regla “No mientas”, no necesito recordarles el arte de la simulación y la disimulación como método de buen gobierno. Una cita entre miles: Justo Lipsio, en su *Política*: “Disguste a las almas bellas, que gritarán ‘sean sacadas de la vida humana simulación y disimulación’. De la vida privada, que así sea, pero de la política no, no puede abandonarlas quien tiene en sus manos toda la república”. Es, pues, muy clara, la contraposición entre vida privada y vida pública en lo que se refiere a lo permitido y lo ilícito. De hecho no se puede hacer política sin secretos, y bien lo sabemos. Ahora bien, el secreto no sólo tolera sino que exige la mentira. El que guarda un secre-

to no puede revelarlo. Y su deber de no revelarlo implica la obligación de mentir. En un ensayo muy agudo sobre la simulación y la disimulación, Francis Bacon escribió: “. . . un hábito de secreto es político y moral a la vez”, razón por la cual “nadie puede ser secreto, a menos que se permita un pequeño grado de disimulación que es, para decirlo de alguna forma, el ribete o la cola del secreto”.

No sin razón la virtud del político no es la sabiduría sino la prudencia, o sea la capacidad de tomar decisiones en situaciones difíciles, aun sin respetar las reglas de una buena conducta. En el famoso capítulo xviii de *El Príncipe*, Maquiavelo afirma que el príncipe debe saber utilizar bien a la bestia, al león y al zorro, y al referirse al zorro apunta: “no debe un señor prudente observar sus promesas cuando tal observancia le sea contraria o hayan desaparecido las razones que las hicieron prometer. . . Y aquél que mejor ha sabido imitar al zorro es el más exitoso, pues es necesario saber disfrazar bien esta naturaleza, y ser un gran simulador y disimulador”. Se podría observar que en este pasaje Maquiavelo, más que a la prudencia, describe a la astucia, que desde la antigüedad fue considerada una de las características de los zorros, o sea la *metis*, la admirada virtud de Ulises, que consistía en una serie de estratagemas para engañar al enemigo (por ejemplo, el caballo de Troya).

Cuando dos reglas entran en contraste, una situación que los juristas llaman “antinomía”, es evidente no se puede aplicar ambas en determinadas circunstancias. Nace por lo tanto el problema de cuál de las dos debe ser aplicada, o sea cuál de las dos es regla superior. A lo largo de toda la tradición del pensamiento político realista, no hubo dudas: la razón de Estado debe prevalecer sobre la de los individuos.

Aunque parece ser que la expresión “razón de Estado” se encuentra por vez primera en Guicciardini, que hace decir a uno de los interlocutores del *Diálogo sobre el regimiento de Florencia* que quien quiere conservar al Estado debe dejar de lado los mandatos de la moral y razonar “según la razón y el uso de los Estados”, la afirmación clásica de la prioridad de la razón de Estado sobre la de los individuos se encuentra en un pasaje de los *Discursos* de Maquiavelo, que reproduce el refrán de *salus republicae supreme lex*: “Donde se delibera sobre el todo de la salud de la patria, no puede haber consideración alguna sobre lo justo y lo injusto, ni lo piadoso y lo cruel, ni lo laudable y la ignominia; por el contrario

debe seguirse en todo aquel partido que le salve la vida y le mantenga la libertad”.

Con esto no quiero decir que, al lado de la tradición realista del pensamiento político, no se haya desarrollado una tradición idealista que rechaza la prioridad de la razón de Estado sobre la razón del ser humano. Sin embargo, no se puede negar que a favor de la tradición realista está la prueba irrefutable de los hechos. La subordinación de la política a la moral ha sido siempre una situación-límite a la que algunos Estados se acercan más que otros: el Estado democrático, y en eso yo vislumbro un motivo para preferir la democracia, más que el Estado despótico o tirano. Pero ningún Estado lo ha logrado plenamente.

La fuerza de los hechos es tan grande que gran parte de la filosofía política, o sea de la reflexión sobre la política, consiste en buscar una justificación de lo que siempre se manifestó como un escándalo de la razón. No es casual que se utilice la expresión “razón de Estado”, una expresión que tiende a demostrar que no hay nada de escandaloso en la conducta del Estado, ya que si hay una “razón” ésta es racional.

Entre las justificaciones de la superioridad de la acción del Estado sobre la de los individuos, las de mayor autoridad nos vienen de Hobbes y de Hegel. Según Hobbes, el individuo dejado solo con sus pasiones es, en estado de naturaleza, lobo de otro individuo. Sólo si se le somete a un poder superior, al poder del Estado, encuentra la paz y con la paz su seguridad. No es que en el estado de naturaleza no existan leyes morales, sino que no se observan porque cada quien teme que, al practicarlas, se convertirán en víctima de quienes no lo hacen. La observancia de las leyes morales puede darse únicamente al abrigo de aquel poder común que tiene la fuerza de castigar al recalcitrante. Pero a su vez el Estado se encuentra en una relación de estado de naturaleza con los demás Estados. Debe defenderse si es atacado y al hacerlo viola las leyes morales que hace respetar por sus súbditos. En otras palabras, el Estado no está obligado a respetar, en relación con los otros Estados, las reglas que sus ciudadanos observan en sus relaciones recíprocas. Es como si dijéramos, paradójicamente, que la moralidad privada puede sobrevivir únicamente gracias a la inmoralidad pública.

En cuanto a Hegel, no se trata de exponer aquí su sistema de filosofía práctica. Es suficiente recordar que en la sucesión de los tres momentos del espíritu objetivo, la moralidad subjetiva constituye el segundo, después del derecho, y es superada por la étici-

dad, o sea el momento de la política, que culmina en el Estado como sujeto de la historia universal. Sobre la cuestión específica de la relación entre ética y política es muy claro el pasaje de la *Filosofía del Derecho* donde se lee que, frente a la pretensión de que la política se conforme a la moral, debe acotarse que el bien del Estado tiene una justificación totalmente diversa del bien del individuo, y nunca uno de los muchos preceptos morales puede ser elevado a principio de sus acciones. El sentar a la política en el banquillo de los acusados "se basa en la superficialidad de la concepción de la moralidad, de la naturaleza del Estado y de sus relaciones con la moral".

A la par de estas justificaciones filosóficas, diversas en su fundamentación pero idénticas en su conclusión, los teóricos de la razón de Estado, que florecieron en la edad barroca, dieron de la controvertida relación entre moral y política una justificación menos perentoria y escandalosa, sirviéndose de una categoría jurídica: la de la relación entre regla y excepción. A partir del presupuesto de que no hay regla sin excepciones, y dado que una regla general no puede prever todos los casos posibles, y de la consideración que una excepción puede ser admitida cuando sea justificada, la conducta política contraria a la moral no se interpretó como el producto de la autonomía de la política, sino más simple y restrictivamente como una derogación de la norma general en un caso específico. De tal manera, se niega la existencia de dos sistemas normativos contrapuestos e incompatibles y se admite la existencia de un único sistema, el moral. Se reconoce que conductas contrarias a la moral en la esfera política sólo son desviaciones excepcionales que pueden justificarse de vez en vez. La justificación aducida más frecuentemente era y es el estado de necesidad. La razón de Estado tiene como efecto la derogación de una ley moral universal del mismo modo como una justificación parecida de una conducta ilícita podría darse entre individuos.

Este tipo de justificaciones ha permitido que aun escritores que no querían tener nada que ver con el abyecto maquiavelismo reconocieran las razones de Estado. Me refiero, por ejemplo, a Jean Bodin, quien después de criticar duramente a Maquiavelo, admite que también el príncipe bueno (contrapuesto al tirano) "puede valerse de medios violentos, como matanzas, bandos, confiscaciones u otros actos de fuerza armada, como sucede necesariamente —fíjense en el necesariamente— cuando se trata de cambios o del restablecimiento del reino".

Además de estas dos formas de justificación, una más fuerte que la otra, la que ha terminado por prevalecer, y que yo mismo considero la más correcta, es aquella fundada en el contraste entre dos éticas diversas que corresponden a dos modos diversos de enjuiciar nuestras acciones, según se parta de los principios que están antes de la acción o de las consecuencias que le siguen. Es conocida la contraposición entre éticas deontológicas y éticas consecuencialistas. Aún más conocida es la diferenciación weberiana entre ética de las buenas intenciones y ética de la responsabilidad. Las dos éticas no coinciden porque una buena conducta según los principios no necesariamente es buena según los resultados, y viceversa. Según la ética de los principios un ciudadano no debe matar, pero según la ética de la responsabilidad puede ser llamado a matar cuando la patria está en peligro. Frente al Estado que obliga al ciudadano a matar, el individuo que quiere mantenerse fiel a la ética de los principios no tiene otra salida que la desobediencia, y a su entero riesgo. Pero en el momento mismo en que el Estado castiga al desobediente, hace que todos los ciudadanos sean obligados a obedecer para evitar las sanciones, los convierte en adeptos a la ética de la responsabilidad. Mientras haya centros de poder que detentan el monopolio de la legalidad y de la coacción, la ética de la responsabilidad que induce a actuar tomando en consideración las consecuencias de la acción más que los principios, estará destinada a prevalecer sobre la ética de la convicción. Bajo este punto de vista la relación entre ética y política aparece invertida con respecto a la teoría de la derogación, según la cual la regla es la ética individual y la excepción, la pública.

De cualquier forma como se interprete, el contraste entre moral y política, entre moral individual y moral pública, está destinado a durar mientras haya Estados y mientras sólo los Estados, y no los individuos, sean como hoy en día los sujetos del sistema internacional, de un sistema en el cual los individuos sólo pesan en cuanto representantes de sus Estados. Y seguirán siendo parte de ese sistema también los Estados antidemocráticos, donde los individuos no cuentan ni siquiera en el interior de su propio Estado.

En un futuro que hasta ahora continúa siendo una meta ideal, el contraste entre la razón de la persona y la razón del Estado podría desaparecer cuando el sistema internacional se haya convertido en un sistema democrático compuesto por Estados democráticos, un sistema en el que el poder último, el poder soberano, esté en manos de los individuos, ya no súbditos de un Estado despótico

ni ciudadanos de un Estado democrático obligado a convivir en un sistema no democrático con otros Estados. En otras palabras, cuando cada individuo sea un ciudadano del mundo por efecto de la transformación de la sociedad internacional de una cosmópolis, como lo es ahora, en una *civitas maxima*.

No necesito agregar que esta tendencia está en acto, por lo menos desde que con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, y con las subsiguientes declaraciones que han proclamado nuevos derechos, se ha desencadenado un proceso en el que no sólo los Estados sino también los individuos son reconocidos como sujetos del derecho internacional. El pensador que había previsto este desenlace fue Kant, quien, hace dos siglos, en su precioso librito *Paz perpetua*, puso al lado del derecho público interno, que regula las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, y del derecho público externo, que regula las relaciones entre los Estados, un tercer tipo de derecho que llamó "derecho cosmopolítico", el cual debería regular la relación entre un Estado y los ciudadanos de los otros Estados. De tal forma, todos los individuos del mundo tendrían el doble derecho de no ser tratados como enemigos en los Estados que no fueran el propio, y de no ser considerados como objetos de dominio en su propio territorio, o sea siempre como amigos y nunca como enemigos tanto si se van a otros Estados como si llegan como exploradores o comerciantes.

El "derecho cosmopolítico" de Kant es un embrión del derecho que tiene cualquier persona, en cuanto persona, a ser ciudadana no sólo de un Estado sino del mundo. Cuando Kant hablaba del futuro de la humanidad desde el punto de vista cosmopolítico o de la ciudadanía universal, decía que hablaba en nombre de una historia profética, o sea de una historia que busca entender el rostro futuro de la humanidad no con base en previsiones sacadas de la experiencia pasada y en sus prejuicios, sino con base en los indicios significativos que para su generación tuvo un suceso extraordinario como la Revolución Francesa. Recordando a Campagnolo en la Decimotercera Asamblea, que se desarrolló en Venecia en septiembre de 1976, dije entre otras cosas: "Siempre he pensado que en este hombre que vivió tan profundamente la ética de la convicción, aun habiendo entendido las razones de la ética de la responsabilidad convivieron sin contraponerse, por el contrario, integrándose en una concepción dramática pero no pesimista del ser humano, una visión realista de la política y una visión profética de la historia".

En el fondo todo mi discurso se ha movido, sin que lo haya hecho de propósito, pero inspirándome en las ideas de nuestra Sociedad, entre realismo y profecía.

Traducción de Francesca Gargallo