

**ESTADO Y PODER EN LA OBRA DE
ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES
“LA NOCIÓN DE ESTADO (UNA INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA
POLÍTICA)”
PRIMERA PARTE EL ESTADO COMO FUERZA**

*Antonio J. Pacheco Amitesarove**

Resumen

Passerin concibe tres etapas en la formación del *Estado*. Una primera donde impera la *fuerza* irrestricta de parte de los gobernantes (Estado-Fuerza). Una segunda donde la fuerza es ejercida dentro del marco de la ley. A esta *fuerza legalizada* denomina Passerin *poder*. (Estado-Poder). Una tercera donde la fuerza legalizada o poder recibe el reconocimiento del conglomerado social, i. e., recibe la legitimación de los ciudadanos y el Estado adquiere así *autoridad* (Estado-Autoridad). Este artículo examina la primera de las tres etapas señaladas. Si bien el esquema de Passerin aparece *prima facie* sencillo y aceptable, diversas interrogantes se plantean al lector en el curso del recorrido de esas tres etapas de la formación del Estado. A la base de ellas está el problema de la *legitimación*. ¿Es suficiente un consenso mayoritario de los integrantes de una asociación humana, pequeña o grande, para dar legitimidad (justicia) a los propósitos de sus gobernantes)? Como lo plantea Agustinus de Hippona, ¿Es legítima una asociación de criminales, por haber recibido el reconocimiento de sus integrantes)? *Mutatis mutandi*, ¿Un Estado *forajido* (sobre todo si pretende extender a otros Estados su ideario político), es legítimo por haber recibido el reconocimiento de la mayoría de sus integrantes)? ¿Qué papel tocaría jugar a la comunidad internacional en tales casos? El autor fija su criterio en esta materia.

Palabras clave: Política. Fuerza. Poder. Autoridad. Legalidad. Legitimidad. Ética. Estado.

1 * Profesor jubilado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Caracas-Venezuela. Es Doctor en Ciencias Políticas, Magister en Filosofía, Magister en Educación Superior Universitaria. Licenciado en Filosofía y Abogado. Ha sido profesor de Filosofía en la Universidad Simón Bolívar; de Filosofía, Lógica e Introducción al Derecho en la UCAB. Autor de varios artículos publicados en la Revista *Politeia* de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y dos libros publicados por la UCV. antoniojpacheco@cantv.net

**STATE AND POWER IN THE WORK OF
ALESSANDRO PASSERIN D'ENTREVES**
**“THE NOTION OF STATE (THE NOTION OF STATE: AN
INTRODUCTION TO POLITICAL THEORY)**
PART ONE. THE STATE AS FORCÉ.

Abstract

Passerin conceives three stages in the development of the State. In the first one, the rulers make an unrestricted use of the force. (Force-State). In the second one, the force is used within the frame of the law. Passerin calls *power* this *legalized force*. (Power-State). In the third one, the legalized force or power is acknowledged by the society, i. e., is legitimated by the citizens and the State acquires authority. (Authority-State). This article examines the first of the three stages mentioned. Although the Passerin scheme appears *prima facie* simple and acceptable, the reader comes across several questions through the course of those three stages in the developing of the State. On the basis of them all lays the problem of *legitimizing*. Is it enough a majority consensus of those who form a human association, little or big, to legitimate (entrust justice) to the purposes of the rulers? As stated by Augustinus of Hippo, Is it legitimate a criminal association because it has received the acknowledgment of its members? *Mutatis mutandis*, A *criminal State* (mainly if it pretends to impose to other States its political ideology), is it legitimate because it has received the acknowledgement of the majority of its citizens? What kind of role should take the international community in such cases? The author states his criterion about this matter.

Key words: Politics. Force. Power. Authority. Legality. Legitimacy. Ethics. State.

A Carola Kuhn y Sandra Leal, *Inmejorables amigas y colegas de los seminarios del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Simón Bolívar, Valle de Sartenejas. Caracas.*

Introducción

Acepto como concepto de *poder* el que expone magistral y exhaustivamente Mario Stoppino [1935-2001] en el Volumen 1 del *Diccionario de Política* de Bobbio [1909-2004]. (Bobbio, 1998¹¹. Vol. 1, 1190-1202), que en su significación más general es:

...la capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos, y puede ser referida tanto a individuos o grupos humanos como a objetos o fenómenos de la naturaleza (...) Entendido en sentido específicamente social, esto es en relación con la vida del hombre en sociedad, el p. se precisa y se convierte de genérica capacidad de obrar en capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre: p. del hombre sobre el hombre. El hombre no es sólo el sujeto sino también el objeto del p. *social*. (Bobbio, 1998¹¹, Vol. 1, 1190).

En las 21 columnas de las casi 12 páginas en las que desarrolla sus ideas sobre el *poder*, Stoppino expone brillantemente toda una serie de aspectos y matices que deben ser considerados para fijar el concepto en toda su amplitud. Pero retendré sólo las líneas precedentes que bastan para el análisis a que se contrae este trabajo.

Passerin [1902-1985] analiza tres etapas sucesivas en la formación del *Estado*, lo que corresponde históricamente a su progresiva, mejor y más justa organización. Inicialmente el *Estado* se apoya en la sola *fuerza* (física y/o psicológica), luego la *fuerza* se enmarca jurídicamente y por último se ejerce con *autoridad*.

La tesis política que desarrolla Passerin D'Entrèves, que sigue el decurso señalado, lo lleva a dividir su obra en tres partes: I. El Estado como fuerza. II. El Estado como poder. III. El Estado como autoridad.

1. La concepción del *Estado como fuerza* es en síntesis la que expone Trasímaco en la *Politeia* [República] de Platón [428/7-348/7 a. J. C.] (Passerin,

p. 35). Es también la concepción de Machiavelli cuando hace su análisis del *Principado Nuevo* y formula sus recomendaciones al Príncipe: “Quien tiene el poder (*imperio*) y no tiene a la vez la fuerza (*forze*) está condenado a la ruina” (Passerin, p. 63).

2. El *Estado como poder* constituye el paso del Estado como simple fuerza a una fuerza que el Estado ejerce dentro de un *sistema jurídico (legalidad)* del que se ha dotado la sociedad.

3. El *Estado como autoridad* va más allá de lo jurídico (*legalidad*). Se trata de dotar al Estado de la cualidad de *legitimidad*, de la cual proviene la *autoridad*. La *legitimidad* trasciende lo jurídico o legal. Es el *reconocimiento* de la sociedad al Estado detentador de una fuerza jurídicamente administrada. Passerin D’Entrèves ve en el *reconocimiento* social el fundamento de la *autoridad*. Esta opinión de Passerin es, sin embargo, discutible. Agustín en su visión pesimista del Estado lo compara [cuando no existe en él la *justicia*] con una asociación de criminales (*De Civitate Dei*, IV, 4). Puede preguntarse entonces, ¿Es *legítima* tal asociación por sólo gozar del *reconocimiento* de la mayoría de sus integrantes? (Difícilmente habrá nunca el reconocimiento de la totalidad de los integrantes). Se toca aquí un problema que ya veía Platón: La verdad no es cuestión de mayorías. Por otra parte, la *tiranía* de las mayorías ha sido también un problema que ha llamado la atención y suscitado discusión en política².

Como cuestión previa en el estudio de la formación del *Estado*, es necesario notar que este vocablo es de aparición tardía en el léxico político, como lo señala Passerin. Se atribuye a Machiavelli [1469-1527] su definitiva consolidación a comienzos de la Edad Moderna. Los vocablos *polis*, *res publica*, *civitas*, *regnum* precedieron al de *Estado (status)*. Aunque, como señala igualmente Passerin, el vocablo fue utilizado ya por Justiniano [Emperador de Oriente de 527 a 565] en su frase *statum reipublicae sustentamus*; por Ulpiano [170-228] en un famoso pasaje del *Digesto*, donde se define la noción de Derecho Público (*publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat*); así como también se lo usó en la baja Edad Media: *tra tirannia si vive e stato franco* (Dante [1265-1321], *Inferno*, XXVII, 54); *civitas mutat statum et ibi insurgit*

2 Definiciones precisas de los conceptos diferentes de *legalidad* y *legitimidad* pueden apreciarse en el *Diccionario de Política* de Bobbio (Bobbio, 1998¹¹).

quidam tyrannus ... (BARTOLO [1313-1357]). (Passerin, *La Noción de Estado*, 2001, p. 56).

Como cuestión igualmente previa, el lector de la obra de Passerin debe acercarse a ella con una noción preliminar de *Estado* que le permita comprender su proceso ascensional o progresivo. Esta noción preliminar de *Estado*, que Passerin no ofrece, podemos formularla diciendo que el vocablo *Estado* (o cualquiera de las denominaciones que se usaron antes de que comenzara a emplearse este vocablo en el léxico político a partir de Machiavelli, *polis*, *res publica*, *civitas*, *regnum*) alude a una organización socio-económico-jurídico-política de un cierto conglomerado humano con alguna clase de ideales comunes, asentado en un territorio y con alguna forma de gobierno³. Las relaciones de fuerza (legalizadas o no, legitimadas o no) son las que definen la lucha política y las que dan lugar a las diferentes clases de *Estado*.

El Estado como fuerza

En esa grande y primera obra de filosofía política que es *Politeia* (República) de Platón, que los antiguos catalogaron como un tratado sobre la justicia, asistimos al leer su Libro I, de los diez que la integran, a una discusión entre Sócrates [469/70-399 a. J. C.] y el sofista Trasímaco [*acmé* 450 a. J. C.]. La idea que subyace en todo el decurso de *Politeia* es que en el Estado (*polis*) debe imperar la justicia, y se trata de determinar qué es ésta

3 CARRÉ DE MALBERG (1998^o, Preliminares, p. 26) da la siguiente definición (jurídica) provisional de Estado (de la cual dice que es, sin embargo, insuficiente, pues se limita a indicar los elementos que concurren para engendrar un Estado más bien que a definir el Estado mismo): “[Estado *in concreto* es] una comunidad de hombres fijada sobre un territorio propio y que posee una organización de la que resulta para el grupo, considerado en sus relaciones con sus miembros, una potestad superior de acción, de mando y de coerción”.

exactamente⁴. Definir la *justicia* en la *polis* (Estado) implica definir y admitir un cierto tipo de Estado, lo que equivale a decir, definir y admitir cuáles han de ser las *relaciones de poder* entre gobernantes y gobernados, cómo han de estar reguladas las *relaciones de fuerza* entre unos y otros. Platón nos expone su convicción de que el alma humana tiene tres partes, a las cuales corresponden otras tantas en la *polis*, y así como el hombre justo será aquel que logre el equilibrio de las tres partes de su alma, la *polis* justa será aquella en la cual las tres partes que la forman vivan en armonía, cada cual cumpliendo su función. En el *Fedro*, 246 a-b, Platón nos ofrece la metáfora de un auriga conduciendo y tratando de controlar un coche tirado por dos caballos díscolos; es la lucha que se da en el alma por lograr el equilibrio. Es la misma lucha que tiene lugar en la *polis* por lograr la armonía de las tres partes que la forman. En el alma, el auriga, *logistikón* (raciocinio), conduce y trata de controlar el coche tirado por dos caballos díscolos: *thymós* (cólera o valor) y *epithymetikón* (concupiscencia); en la *polis* los gobernantes (*fylakes*, *arcontes*), conducen y tratan de controlar a los díscolos protectores (*epicuroi*) y gobernados (*arcomenoi*) [campesinos y artesanos (*guergoi kai demiurgoi*)]. Cuando el *logistikón* en el alma logra imponerse hay justicia y se da el hombre justo. Cuando los *fylakes* o *arcontes* logran imponerse se da la *polis* justa.

La idea subyacente sobre la *justicia* en el pensamiento de Platón es que la *justicia* es la situación o estado de cosas que debe imperar en la *polis* propiciada por quien o quienes la gobiernan, pero entendiendo siempre que la *polis* es una comunidad de seres humanos cuyos intereses deben ser respetados, es decir que el gobierno de la *polis* debe propender al beneficio

4 Una de las primeras definiciones de justicia que aparece en *Politeia*, “dar a cada uno lo suyo (lo que le corresponde)”, que se dice proviene del poeta griego SIMÓNIDES [circa 556 a. J. C. - circa 468 a. J. C.] (*Politeia*, 332 c), es rechazada por SÓCRATES y la discusión prosigue. PLATÓN expone finalmente su idea de la justicia como el *equilibrio de las tres clases sociales que integran la polis*. Sin embargo, en Derecho se admite que justicia es lo que señala ULPIANO, *ius suum quique tribuere* (dar a cada quien su *derecho -ius-*), que es precisamente la definición de justicia de SIMÓNIDES. A este respecto el distinguido jurista mexicano Antonio GÓMEZ ROBLEDO, en su obra *Meditación sobre la Justicia*, dice de la definición de SIMÓNIDES-ULPIANO: “... definición, ... a la que poco o nada ha podido añadirse hasta ahora.” (GÓMEZ ROBLEDO, 1963, p. 26). Coincido con GÓMEZ ROBLEDO en su opinión sobre lo que es justicia, i. e., lo señalado por SIMÓNIDES-ULPIANO. En Derecho, sin embargo, la cuestión está en determinar *cuál es el derecho de cada quien*, y en la praxis jurídica tal determinación compete al juez.

de los gobernados. La tesis de Trasímaco es lo radicalmente opuesto a este punto de vista. Para él la *justicia* es el provecho del gobernante, que es *el más fuerte*, con derecho, por así decir, a imponerse al *débil*. No es el caso de entrar a examinar la larga discusión y refutación que Platón, por boca de Sócrates, hace del argumento de Trasímaco. Lo que interesa en la primera etapa de la formación del Estado es ver dos cosas: En primer lugar que la tesis de Trasímaco era común en la época, el que lograba el *poder* (es decir, el que lograba determinar la conducta de los gobernados) lo hacía por su fuerza. En segundo lugar, que a este punto de vista Platón opone sólo, como tesis de filosofía política, que no es el provecho del gobernante sino el bien del gobernado lo que debe guiar el gobierno de la *polis*. Pero la sola admisión de esta tesis en el plano de las ideas políticas, es evidente que no es suficiente para ordenar la conducta de los seres humanos en la *polis*. De tal manera que se requiere establecer en ésta, en el Estado, algo más. Este algo más va a ser la *ley*. Es decir, unas reglas que obliguen a gobernantes y gobernados a respetar ciertos modos de conducta. De modo que si bien siga existiendo la *fuerza*, no se trate de una fuerza incontrolada, sino de una *fuerza que atienda a ciertas reglas*. Surge así la noción de *Derecho*. Sin embargo, en *Politeia* Platón no se detiene en examinar el problema jurídico. La conducta de gobernantes y gobernados, i. e., las relaciones de *poder*, entre unos y otros están vistas desde la óptica de la *virtud moral*. A pesar de esto, en el *Critón*, diálogo temprano anterior a *Politeia*, está mostrada la importancia de la obediencia a la *ley*. Pero aún así, la argumentación de Sócrates ante Critón considera la obediencia a la ley como una cuestión ética, *moral*⁵, sin subrayar lo que en los tiempos modernos y desde Kelsen [1881-1973] se tiene como el *elemento distintivo del Derecho*, de la *ley*, i. e., el elemento *coactivo*. A diferencia de la norma ética, que no es coactiva, la norma jurídica es aplicable incluso recurriendo los órganos del Estado a la fuerza física en caso necesario. Machiavelli en *El Príncipe* aunque alude a la *ley* no examina esta problemática⁶. Y es éste uno de los flancos débiles, a mi manera de ver, que ofrece este “Manual de Procedimiento Político”. En efecto, la estabilidad del Estado de Machiavelli

5 Para precisar los conceptos de Ética y Moral, sus semejanzas y diferencias, cf. André LALANDE, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Presses Universitaires de France. Paris, 1972¹¹, pp. 305-306; 653-655.

6 Cf. *El Príncipe*, Cap. XII, *ab initio*.

depende de que no surja en él una fuerza mayor a la del *Príncipe*. Hay, pues, necesidad de la fuerza, pero de una fuerza regida por la ley a la que todos estén sometidos en el Estado. ¿Y cómo garantizar que la ley será respetada por incluso los más fuertes dentro de una *polis* o Estado? Si no lo fuera habría que depender de la comunidad internacional, de su consenso, y de que ella tuviera la suficiente *fuerza* para imponerse a la *fuerza* de quienes pretendieran desconocer el Derecho universalmente aceptado. La cuestión no es para nada fácil. Es éste el complicado ámbito de la geopolítica. Pero un foro de naciones (Estados) comprometidos con valores universalmente reconocidos es indispensable para controlar aquellas *fuerzas* locales que pretendan desconocer tales valores. Sin embargo estos foros pueden fracasar, como ocurrió con la *Sociedad de Naciones* en el primer tercio del siglo XX. Edward Hallett Carr, en *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*, examina algunos problemas que acompañaron a la crisis posterior a la Primera Guerra Mundial y las causas del fracaso de aquella *Sociedad de Naciones* para prevenir la guerra que se inició en Septiembre de 1939⁷. Las reflexiones de Carr muestran que la problemática del *poder* a nivel mundial es de gran complejidad y organizaciones internacionales como lo fue la *Sociedad de Naciones* en el pasado y lo es hoy la *Organización de las Naciones Unidas*, carecen muchas veces del *poder* necesario para imponer sus decisiones. Lo seguimos viendo en nuestros días.

Cuando se lee la obra de Carr y se reflexiona sobre el fracaso de la *Sociedad de Naciones*, de la cual fue gran impulsor el Presidente Norteamericano de la época Woodrow Wilson [1856-1924], gran idealista y creyente en la importancia de la “*opinión pública*”, como disuasivo de la beligerancia internacional, y se aprecia el fracaso de aquélla para impedir el armamentismo hitleriano y toda la serie de errores de las potencias victoriosas de la Primera Guerra Mundial para impedir la Segunda, no puede dejar de pensarse en Hobbes [1588-1679]:

7 Cf. *POLITEIA*. Revista del Instituto de Estudios Políticos. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad Central de Venezuela, Caracas. N° 27, año 2001 y N° 29, año 2002.

Los pactos que no descansan sobre la espada no son más que palabras, y carecen de fuerza para proteger a los hombres. (HOBBS, 1968^r. p. 223).

La cuestión, hay que insistir en ello, no es nada fácil. Los cultores de la “*utopía*” de una *Pax Westfaliana* (Tratado de Westfalia, 1648)⁸ y de la no menos utópica noción de *soberanía westfaliana*⁹ que de ella derivó, se rasgarán las vestiduras. Todos los países iberoamericanos fueron y siguen siendo cultores de tal utopía, lo que ha permitido que en una isla del Mar Caribe hayan sido conculcadas las libertades humanas durante medio siglo.

Passerin examina la doctrina que compara al Estado con un organismo, cuerpo o persona y la rechaza. Para él sólo es posible aceptar hablar del Estado como un organismo en un sentido metafórico (Passerin, P. 39). A esta doctrina, que cataloga como un *nominalismo* se opone la denominada doctrina *realista* de la personalidad del Estado y de otros entes sociales. Para la doctrina *realista* la sociedad es un todo o conjunto de todos orgánicos dotados de vida propia, el mayor y más importante de los cuales es el Estado (p. 40). Pero el *realismo político*, entendido como *radical empirismo*, sólo puede aceptar de la tesis de la analogía del Estado con un organismo, afirma Passerin, el hecho indubitable de que la fuerza se desenvuelve en un contexto social (p. 40). El *realismo político* está unido al *pesimismo político*, i. e., corresponde a una idea pesimista de la naturaleza humana, aquella que considera al hombre como un ser malvado (Machiavelli) o caído por el pecado (Agustín). Para Passerin, lo he dicho ya, el considerar al Estado como meras relaciones de *fuerza* entre los hombres (Trasímaco, Machiavelli, Agustín) es sólo quedarse en una primera etapa de la formación del Estado. Esas fuerzas habrá que enmarcarlas dentro del imperio de la ley (Estado como *poder*, en el léxico de Passerin) y más aún dentro del marco de la *auctoritas* (Estado como *poder legítimo*).

Es de gran interés la atención que presta Passerin a la definición de Estado (no utilizando este vocablo, sino el de “reino”) que ofrece Agustín. En la concepción agustiniana de Estado subyacen a la base dos premisas: La fundamental concepción cristiana de la naturaleza humana corrompida por el pecado y la doctrina de Pablo [circa 6-10 A. D.-67 A. D.] de que todo poder

8 Cf. Held, *La Democracia y el Orden Global*, 1997, p. 104.

9 Acerca de *soberanía* y sus diversos tipos, Cf. Krasner, 1999, pp. 3-4.

deriva de Dios (p. 44). El lector de *De Civitate Dei* debe tener en cuenta, como orientación general, que esta magna obra del Obispo de Hipona [354-430 A. D.] es un libro apologético cuyo propósito fundamental fue el argumentar que no había sido el cristianismo la causa de la caída del Imperio Romano. De modo que el propósito de Agustín no fue tratar específicamente del problema del Estado (*regnum, imperium*) (Passerin, p. 44). Por otra parte, como se ha de ver, en lo que se refiere a la relación del hombre con el Estado en que vive, Agustín estima, dado que lo que interesa al hombre es la salvación de su alma, que poco importa la valoración ética del Estado en tanto éste no obligue al hombre al mal. Dice en efecto:

En cuanto atañe a esta vida mortal, que en pocos días pasa y concluye, ¿qué le importa al hombre que va a morir bajo qué gobierno vive con tal de que quienes gobiernan no le obliguen al mal? (Passerin, p. 45. Sin ref. exacta a *De Civitate Dei*)

Y en su idea peyorativa del Estado, añade:

Sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos [Estados] sino unos execrables latrocinios? Y éstos, ¿qué son sino unos reducidos reinos? (PASSERIN, p. 45. *De Civitate Dei*, IV, 4).

Con esta última afirmación, queda claro que Agustín concibe al Estado [donde no hay justicia] como una asociación de hombres donde prevalecen las relaciones de fuerza, tal como las que tienen lugar en una asociación criminal. Otra interpretación que Passerin señala para entender esta analogía del Estado con una asociación criminal, es aquella según la cual en Agustín habría un camino para redimir al Estado de la maldad y hacer de él un instrumento de la Ciudad de Dios, someténdolo a la justicia (p. 45).

Para Passerin, *De Civitate Dei*, además de ofrecer un elocuente ejemplo de la estrecha correlación que se da entre pesimismo y realismo políticos, contiene el primer ejemplo de una definición *no valorativa* de Estado, que Passerin denomina *adiáfora* y que para él constituye una singular anticipación del esfuerzo de la moderna ciencia política para llegar a una construcción *no valorativa* (Weber) de los conceptos (p. 46). Para Agustín, contra lo que piensa Cicerón, la justicia no es condición necesaria para la existencia de un Estado.

Dice, en efecto, Agustín que si la justicia es condición para la existencia del Estado, Roma dejó pronto de serlo, incluso no lo fue nunca, puesto que perdida la primitiva honestidad de las costumbres, desapareció la dignidad de Estado. Sin embargo, arguye Agustín, Roma fue a su manera una república. (Passerin, p. 48). Para Agustín el vínculo cohesivo que mantiene unido al Estado y lo constituye como tal es *la fuerza de unas voluntades humanas unidas para alcanzar fines que pueden variar y cuya bondad o malicia es irrelevante para la existencia del Estado* (Passerin, 48). Es esta la idea que subyace en la analogía que compara al Estado con una asociación para delinquir:

Sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos [Estados] sino unos execrables latrocinios? Y éstos, ¿qué son sino unos reducidos reinos? (Passerin, p. 45. *De Civitate Dei*, IV, 4),

No obstante, si bien Agustín admite, como queda dicho, que la justicia no es condición necesaria para la existencia del Estado, al mismo tiempo también está admitiendo que la justicia es la única *justificación* posible del Estado (Passerin, p. 48). ¿Cómo concluir, que Roma fue un Estado, a pesar de que allí no imperaba la justicia? Para ello Agustín toma el concepto de *pueblo* (*populus*) de Cicerón, que para éste es una asociación de hombres que conviven. Dice Agustín:

Un pueblo es una reunión de seres racionales vinculados por convicciones comunes sobre las cosas que aprecian ... Conforme a esta definición nuestra, el pueblo romano es pueblo y su Estado indudablemente una república. (Passerin, p. 49. *De Civitate Dei*, XIX, 24).

Passerin hace notar que si bien la definición dada por Agustín es demasiado simple, dada la complejidad del fenómeno estatal, constituye sin embargo un ejemplo perfecto de definición *adiáfora* (*no valorativa*) de Estado. Tal definición no sólo permite reconocer la *existencia* de un *populus*, y en consecuencia de una *res publica*, incluso donde falte el requisito de la justicia, sino que también permite clasificar axiológicamente a un Estado, de acuerdo con la justicia o injusticia que haya en él (Passerin, p. 49). Pudiera haber agregado Passerin las diversas formas corrompidas de Estado que analiza

Platón en el Libro VIII y comienzo del Libro IX de *Politeia*. Es obvio, como lo afirma Passerin (p. 50), que una cosa es admitir que el Estado es una organización fundada en la *fuerza*, y otra cosa es *legalizar* tal fuerza y más aún *legitimar* esa fuerza legalizada, i. e., dotar al Estado de *autoridad*. En estas etapas insiste siempre Passerin. Yo pienso al respecto, insisto también en ello, que si una asociación de delincuentes, en tanto organización que persigue fines comunes es comparable a un Estado [sin justicia], tal como lo afirma Agustín, y si esta asociación de delincuentes llegara a crecer y a constituir un *Estado* o a apoderarse de un *Estado* ya existente (constituyéndose así en un *Estado forajido* o más bien en un *gobierno forajido*, dado que la *praxis histórica* -tan cara a los marxistas, su criterio de verdad-¹⁰ enseña bien que tales *gobiernos forajidos* no cuentan con el apoyo de todos sus “gobernados” y las más de las veces sólo cuentan con una minoría, no representan pues a sus Estados, por consiguiente son *ilegítimos*), en tales casos, pienso, toca a la comunidad internacional poner las cosas en su sitio impidiendo que tales gobiernos forajidos extiendan su dominio más allá de sus fronteras, e incluso la ejerzan dentro de ellas. Y aquello de la *soberanía westfaliana*, a la cual me he referido ya, hay que dejarla de lado cuando no haya otra solución, ya que los forajidos cínicamente sólo la invocan para justificar sus tropelías. Fue esto precisamente lo que resolvió hacer e hizo la OTAN con el gobierno forajido de Yugoslavia, no hace muchos años, y enjuiciar posteriormente a los criminales de guerra que en ese país actuaron, como lo ha venido haciendo en la Corte Penal Internacional en La Haya, con el precedente de los juicios de Núremberg después de la Segunda Guerra Mundial.

El vocablo *Estado* (del Latín *status*) es un neologismo en el vocabulario político, que se incorporará paulatinamente en éste a partir de Machiavelli, e irá sustituyendo a los que utilizaron en la antigüedad griega y romana así como también en el Medioevo: *polis*, *res publica*, *civitas*, *regnum*. Para Passerin hay dos razones por las cuales los autores de la antigüedad y del Medioevo

10 Cf. Marx. 2ª Tesis sobre Feuerbach: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la *terrenalidad* de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.” C. Marx - F. Engels. *Obras Escogidas*. Editorial Progreso. Moscú, 1969. 26.

no emplearon el vocablo *Estado* (*status*). (Aunque Passerin no lo señale, es obvio que en la antigüedad griega el vocablo latino *status* ni siquiera existía).

1. La primera razón es que tales autores vieron de distinta manera las realidades políticas y por otra parte éstas correspondieron a épocas históricas igualmente distintas. (Passerin, p. 53). Passerin define la *polis* griega como:

... un Estado ciudadano cerrado en su particularismo y concebido como suprema expresión del bien colectivo, es decir como un valor moral además de cómo un hecho asociativo. (p. 53).

No obstante esta definición de Passerin, sabemos bien que es cierto que las *polis* griegas eran una suerte de *mónadas* leibnizianas, i. e., “cerradas en su particularismo”, en las cuales, e. g., el que a ellas llegaba proveniente de otra ciudad griega era un extranjero y, aun siendo un hombre libre, lo más que podía aspirar era a ingresar en la categoría o clase de los *metecos*, vale decir, a ser una persona a la cual se le permitía desempeñar la simple vida ciudadana (sin derechos políticos) con el aval de una especie de tutor o patrocinador que fuera ciudadano de esa ciudad. Pero sabemos asimismo que tales *polis* formaban “ligas” con fines bélicos¹¹. Dos ciudades griegas destacaron en este sentido: Atenas y Esparta. Estas dos *polis*, en su perenne rivalidad se coaligaron con otras ciudades para aumentar su poderío. No es el caso ahondar en este momento en esta cuestión, ni siquiera en la terrible guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta cuyo relato nos ha dejado Tucídides [*circa* 460 a. J. C.-*circa* 400 a. J. C.]. Tampoco en detenerse en las guerras de los griegos contra los persas. Interesa únicamente hacer notar que la afirmación de Passerin: “... un Estado ciudadano cerrado en su particularismo...” hay que entenderla teniendo en cuenta lo que he señalado. Las rivalidades entre las *polis* griegas, que cesarán con la conquista romana,

11 Cf., e. g., Chamoux (77): François Chamoux. *La Civilization Grecque. À l'époque archaïque et classique*. Arthaud. Paris, 1977. (ã B. Arthaud. Paris, 1963). Cf. Lévy (95): Edmond Lévy. *La Grèce au I^{er} siècle*. De Clithène à Socrate. Éditions du Seuil. Paris, 1995.

se reproducirán entre las ciudades italianas de la época del Renacimiento que le tocará vivir a Machiavelli.

Passerin señala que la definición ciceroniana de *res publica* tiene en cuenta en la noción de Estado el elemento jurídico, lo que no aparece claramente en el pensamiento griego (p. 54). De nuevo hay que hacer notar que desde el *Critón*, Platón, por boca de Sócrates, como he señalado, muestra la importancia de la ley y la obediencia que le es debida por parte de los ciudadanos. Sócrates se refiere *in extenso*, en su argumentación contra la propuesta de fuga de la cárcel que le hace Critón, a la importancia de la ley y a cómo el infringirla atenta contra la estabilidad de la *polis*. En *Politeia* hay referencias expresas a la ley, y el último diálogo de Platón tiene por título precisamente el de *Nómon* (Las Leyes). De modo que sin negar la fundamental importancia que tuvo el Derecho Romano en la cultura occidental, particularmente en la Europa continental y en Iberoamérica, no así en el mundo anglosajón, en Platón es clara la importancia que se atribuye a la ley en la constitución del Estado (*polis*).

En Agustín las expresiones *res publica*, *civitas*, *regnum*, tienen igual significación. Ellas son usadas también por los autores medioevales posteriores pero con significados diferentes: *Civitas* es el Estado ciudadano que hubo en Europa y particularmente en Italia. *Regnum* alude a las monarquías territoriales en proceso de formación desde la Alta Edad Media. *Res publica* se refiere a la noción de una comunidad más amplia, la *res publica christiana*, que comprende al Imperio y al Papado (Passerin, p. 54).

2. La segunda razón por la que no aparece en el Medioevo el vocablo Estado (*status*) dice Passerin es:

... porque todavía no se había acuñado, no se había fijado en un significado concreto. La palabra “Estado” es un neologismo que no fue acogido por las lenguas europeas hasta una época relativamente reciente y cuyo éxito se debió al hecho de que la realidad signficada por él era una realidad nueva, diferente en muchos aspectos de la que contemplaron los escritores políticos de la antigüedad y del Medioevo. (p. 54).

Passerin no describe con precisión cuáles son las características de esa “realidad nueva” a la cual, de acuerdo con él, se referirá el vocablo *Estado*

después del Medioevo. Es obvio, desde luego, que la complejidad de la organización socio-económico-jurídico-política de un Estado del siglo XXI difiere totalmente de la de las ciudades-estados de la Italia del Renacimiento. Pero, complejidad aparte, la Tebas de Creonte, la Florencia de los Medici o de Savonarola, la Francia de Luis XIV o un Estado de nuestros días, no son esencialmente diferentes en cuanto Estados, no importa el vocablo con el que se los designe. Ciertamente, podría argüirse que la introducción del régimen jurídico y la legitimación constituyen en el *Estado* moderno elementos diferenciadores con respecto a los *Estados* de mera *fuerza* que antes hubo. Pero no se ve que la Florencia de Machiavelli difiriera mucho como Estado de la Tebas de Creonte. No sería un elemento específicamente distintivo, en lo relativo a la noción de *Estado*, el que las ciudades-estados italianas utilizaran ejércitos mercenarios dirigidos por *condottieri*¹² y los ejércitos de las ciudades griegas estuvieran constituidos por su propios ciudadanos; tampoco el que las ciudades italianas en ocasiones obtuvieran el apoyo de Estados no italianos para combatir entre ellas, pues algunas ciudades griegas también en ocasiones se apoyaron en su enemigo mortal, el persa. Así, pues, más bien que una “realidad nueva”, lo novedoso parece ser la “disección de filosofía política o de ciencia política” que realizó Machiavelli en *El Príncipe* al analizar “el principado nuevo”, i. e., su perspectiva de *realismo político*.

En el caso de las ciudades-estados italianas, a las que se refiere Machiavelli en *El Príncipe*, en concreto a Florencia, el vocablo *Estado* alude a la organización política de la ciudad y a la forma de ejercer el *poder* dentro de ella el Príncipe. Lo novedoso que en el escrito de Machiavelli puede encontrarse es su idea de cómo debe el Príncipe, i. e., el gobernante, ejercer el *poder*, a saber del modo como ya expresaba Trasímaco, mediante el uso de la *fuerza* acompañada de la astucia. Pero la mayor novedad no radica tanto, a mi manera de ver, en este punto de vista sino en el hecho de que Machiavelli haya hecho un análisis empírico del ejercicio del *poder* y formulado las recomendaciones que a su juicio debe seguir el Príncipe para conservarlo y no perderlo. Novedosa es su idea de la doble ética que subyace en todo *El Príncipe*: una es la del gobernante, de acuerdo con la cual todo lo que coadyuve

12 Cf. Marcel Brion. *Maquiavelo*. Ediciones Biblos. Barcelona, 2005. Cap. 2. La Italia Desgarrada. [Título original *Machiavel*. Albin Michel. Paris, 1948].

a mantenerlo en el *poder* es lícito, y otra es la del gobernado, de acuerdo con la cual no debe atentar contra el poder del gobernante. Este problema de la doble Ética no es discutido por Passerin. En Platón hay una sola Ética cuyas premisas fundamentales son el logro de la *justicia* en la *polis*, en los términos en que ésta queda definida en *Politeia*, y que el *poder* propenda a obtener el bien de los gobernados. Dos fines muy claros, aunque difíciles de obtener sin la existencia y aplicación de un *Derecho coactivo*. De modo tal que la propuesta platónica en buena parte depende de la *virtud ética* de gobernantes y gobernados. En Machiavelli sólo cuenta el interés del gobernante. Se trata de que éste mantenga el poder frente a los gobernados y enemigos exteriores. Cualquier conducta del gobernante se justifica para la consecución de este logro. Se podría pensar que un *Estado* estable donde impere el orden redunde en el bien de los gobernados, pero el bien de los gobernados es algo a lo que Machiavelli no se refiere para nada. Se diría que tal bien de los gobernados, si se da, es algo que no interesa en sí mismo ni se busca directamente, pues lo que se persigue es mantener al gobernante con *poder* interno y externo. Es este desprecio total por los gobernados, en la búsqueda del *poder* para el gobernante, lo más rechazable de la teoría política de Machiavelli. Se dice, lo dice Passerin, que la postura de Machiavelli es la de la “verdad objetiva”, la del “empirismo” que analiza la praxis, lo que es y no lo que debe ser, y cita Passerin a Bacon [1561-1526], tenido por el padre del empirismo moderno. Pero hay una buena cuota parte de *racionalismo* en Machiavelli, de ese *racionalismo* que nace con Platón y que postula la existencia de verdades *a priori*, i. e., independientes de la experiencia. Postular que el *poder* es el dominio exclusivo y excluyente del gobernante es afirmar la existencia de una verdad *a priori*. Es no admitir que pueda haber, como la Historia a partir de la Revolución Francesa y de la Revolución Americana demostraron, otras formas de entender y distribuir el *poder*. El Estado, como Machiavelli lo concibió, es la negación del derecho a disentir y del derecho a buscar caminos distintos a la vía totalitaria y unidimensional del poder.

En los textos medioevales, dice Passerin, la fórmula *communitas perfecta et sibi sufficiens* es la que más se acerca a la noción moderna de *Estado*. Pero es a partir del Renacimiento cuando comienza a usarse, en italiano, el vocablo Estado para designar la realidad correspondiente. *Status* inicialmente significó

condición o modo de ser de una persona o de una cosa. De allí se pasó, en el lenguaje de la baja latinidad y de Medioevo, al de solidez, prosperidad, bienestar de un determinado ente colectivo, Imperio, Iglesia o reino. Así en la frase de Justiniano *statum reipublicae sustentamus* (Passerin, p. 55). Progresivamente, el vocablo *status* adquiere mayor precisión y designa: a) Una especial condición social o económica, por tanto, una particular categoría o clase de personas. Así en la palabra francesa *état* (Estados Generales. Tercer Estado). En Inglés *status* se usa para designar la condición social de una persona. b) La estructura u ordenamiento de una determinada comunidad. Esta significación quizás procede de un pasaje de Ulpiano en el *Digesto: publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat* (Passerin, p. 56). Probablemente, la depuración del concepto de Estado hasta llegar a la significación moderna se inicia de la acepción (b) del vocablo. Pero deben distinguirse dos aspectos, el subjetivo y el objetivo. En sentido subjetivo *Estado* es poder, autoridad (*il popolo montò in molto statu e signoria*, Dino Compagni); en sentido objetivo *Estado* es dominio territorial o pueblo sometido (“el Estado de la Iglesia”). (Passerin, 56-57). Passerin es de la opinión de que a la difusión e influencia de la obra de Machiavelli en Europa se debió el uso que fue adquiriendo paulatinamente el vocablo Estado en las lenguas modernas (p. 57).

El significado moderno del vocablo *Estado* queda consagrado desde las líneas iniciales de *El Príncipe: Tutti gli stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o republiche o principati*. En el pasaje transcrito, afirma Passerin, queda definitivamente fijado el uso del vocablo *Estado* para designar la realidad del *Estado* moderno en sus dos formas de *Estado* popular (república) y de monarquía absoluta (principado). (p. 58). En el mundo anglosajón el uso del vocablo Estado no es frecuente. En Inglaterra, e. g., “servicio del Estado” es el “servicio de la Corona” o el “servicio de Su Majestad”. En los Estados Unidos de América, *Estado* designa uno cualquiera de los Estados de la Unión; y el *Estado Federal* se denomina *Federal Government*. (p. 59-60). En esta etapa de la fijación del concepto de *Estado* y del uso que de este vocablo se hará a partir de Machiavelli, gran teórico del realismo político, interesa destacar una vez más que para éste *Estado* es *poder* del gobernante, del Príncipe, que se ejerce sobre los gobernados, y ese *poder* es *fuerza*. (p. 61). *El Príncipe* es una

suerte de “manual de procedimiento para el ejercicio del poder” por parte del gobernante. Pero las relaciones de fuerza que se ejercen en el *Estado*, como Machiavelli ha comenzado a denominar la realidad política sobre la cual teoriza, no son sólo las del gobernante. Las de éste deben imponerse (ésta es la Ética del gobernante que preconiza Machiavelli) y a cómo lograrlo están dirigidas las recomendaciones de *El Príncipe*, pero hay otras fuerzas que también actúan y cuando logran imponerse el gobernante pierde el *poder*. En *Las Historias Florentinas* (Libros II a IX) Machiavelli nos ha mostrado las vicisitudes del *poder* en su ciudad natal¹³.

Para Machiavelli el problema central de la política es la *fuerza*. Ésta constituye para él la esencia del Estado y en consecuencia considera la *fuerza* como el elemento central de su concepción política. Machiavelli distingue entre *fuerza* y *poder* y afirma que quien tiene el poder (*imperio*) pero no tiene a la vez la fuerza (*forze*) está condenado a la ruina. En la concepción de Machiavelli, el Estado antes que *poder* [titularidad o investidura *formal* de autoridad] es *fuerza*, i. e., poderío ofensivo y defensivo respecto del exterior y obediencia y disciplina en lo interior (Passerin, p. 63). Pero para Machiavelli, sólo en los “principados nuevos”¹⁴ son elementos decisivos para la vida del Estado el *poder* y la *fuerza* material. El príncipe hará uso de ella según su arte de gobernar. En los principados hereditarios el gobierno del Estado se consigue no sólo con las armas sino con “buenos sistemas de organización” (*buoni ordini*), “honestas tradiciones” (*virtuose successioni*) y “multitud de buenas instituciones” (*infinite costituzioni buone*). (Passerin, p. 64). No obstante estas salvedades, la impresión del lector de *El Príncipe* es que incluso en los principados hereditarios el uso de la *fuerza* es el elemento cohesivo para el éxito del gobierno del Estado. Se tiene igualmente la impresión, precisamente por ese acento que pone Machiavelli en la fuerza y en la persona del príncipe, y tal vez esto no es subrayado por Passerin, que el Estado de Machiavelli

13 Cf. Machiavel (52): Machiavel. *Oeuvres Complètes*. Introduction par Jean Giono. Texte présenté et annoté par Edmond Barinco. NRF Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, 1952. pp. 999-1418.

14 En el brevisimo Capítulo I de *El Príncipe*, Machiavelli clasifica los principados en “hereditarios” y “nuevos”. Los hereditarios son aquellos en los cuales su carácter de tales deriva del linaje de sangre (... ereditarii, de’ quali el sangue del loro signore ne sia suto [Stato] lungo tempo principe, ...). [MACHIAVELLI 2007, p. 5]. Los principados nuevos son los restantes.

contiene una debilidad esencial. Depende, en efecto, de la sola persona del príncipe y mucho menos de las instituciones. Esta realidad hace al Estado frágil. Modernamente Estados democráticos con sólidas instituciones, como es el caso de los Estados Unidos de América, han podido sortear vicisitudes graves como fue el caso ocurrido durante la administración [1969-1974] del Presidente Nixon [1913-1994] que llevaron a la renuncia de éste en el segundo año de su segundo mandato en 1974; y la no menos grave ocurrida en la década anterior con el asesinato del Presidente Kennedy [1917-1963], en el tercer año del ejercicio de su mandato en 1963. Pero si es débil un Estado que depende únicamente de la persona del gobernante, esto puede ser a la vez ventajoso para el pueblo, en el sentido de que resulta tal vez más viable deshacerse de un tirano personalista, cuando hay voluntad política mayoritaria y decisión apropiada; pero, por desgracia, aquellas tiranías de fuerte base ideológica que han creado y aherrojado todas las instituciones propias del Estado, resultan mucho más difíciles de cambiar. Fue el caso del nazismo y es hoy el caso de países como Cuba, Corea del Norte, Irán. Sólo la intervención de la comunidad internacional es capaz de cambiar tales situaciones, con todas las dificultades que ello implica. El caso de la disolución de la Unión Soviética habría tal vez que explicarlo por razones de índole económica. El Estado Ruso actual, que ha alejado de sí la ideología comunista, sigue siendo de base personalista con tendencias a un totalitarismo de fuerte componente militar, todo lo cual conspira permanentemente en contra de su estabilidad. El gigante Estado Chino de nuestros días es un Estado totalitario con base ideológica comunista, bien equipado militarmente, al igual que sus vecinos Rusia, India y Paquistán, y aprovecha las vías propias del mercado occidental para beneficiarse económicamente. En todos estos Estados últimamente nombrados, así como en el de los Estados Unidos de América y Europa Occidental, en especial Inglaterra y Francia, la fuerza militar es parte importante de su organización. De modo, pues, que en este sentido el realismo político de Machiavelli no se equivocó: la *fuerza* constituye un elemento esencial del *Estado*. Sólo que a Machiavelli no le interesaba si esta fuerza estaba o no regulada por la ley (*legalizada*), ni mucho menos si la ley gozaba o no de la aprobación de los ciudadanos (*legitimada*). Este punto de vista de Machiavelli es inaceptable en nuestros días. Pero de la muerte de Machiavelli en el verano de 1527 a la

proclamación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano por la Asamblea de los revolucionarios franceses en 1789 faltaba algo más de dos siglos y medio, y algo más de siglo y medio desde esta primera proclamación a la de los Derechos del Hombre por la ONU en 1948.

Partiendo de que Machiavelli manifiesta el propósito deliberado de considerar el problema del Estado fácticamente, i. e., investigar “cómo se vive” y no “cómo debe vivirse”, por consiguiente considerar que al Príncipe lo que le interesa para mantenerse en el poder es el problema de la *fuerza*, y no el del *poder* [*fuerza legalizada*], ni el de la *autoridad* [*fuerza legalizada legitimada*], Passerin sostiene que los *imperativos* que Machiavelli propone al Príncipe son *hipotéticos*, o lo que es lo mismo, son *reglas técnicas*. (p. 68). Éstas son modos de conducta para el logro de un fin determinado [*si quieres lograr esto, debes hacer esto otro*]. No comportan por consiguiente tales imperativos ninguna prescripción de carácter ético. Sostiene igualmente Passerin que tales *imperativos hipotéticos* se convierten en *imperativos categóricos* cuando se considera al Estado como un fin supremo, por consiguiente tales imperativos obligarían éticamente [Ética del gobernante]. (p. 68). Se puede estar de acuerdo, formalmente hablando, con este razonamiento. Pero Passerin no examina la cuestión del *fin* para el cual, tanto en el caso de los *imperativos hipotéticos* como en el de los *imperativos categóricos*, debe buscarse proteger al Estado. El lector de *El Príncipe* aprecia que en Machiavelli no existe, ya lo he anotado antes, preocupación alguna por los gobernados. Lo que le interesa es que *el Príncipe se mantenga en el poder y conserve la integridad de su Estado*. No es posible entonces concluir otra cosa sino pensar que de lo que se trata en Machiavelli es de lo mismo que pretendía Trasímaco: *el provecho del gobernante*. Si Machiavelli en su fuero interno pensaba que salvando al Estado (por cualquier método) se beneficiaba a los gobernados, es algo que no dice; y el lector de *El Príncipe* no ve por qué habría de concedérsele al Secretario florentino el beneficio de la duda. En una moderna discusión de filosofía política podría examinarse la validez de la denominada *razón de Estado*, su justificación ética a la luz de los hoy admitidos universalmente

derechos humanos. Pero Machiavelli no se detienen en esto, simplemente no le interesa¹⁵.

En las páginas finales de su estudio del Estado como *fuerza*, Passerin examina los puntos de vista diferentes que acerca de la realidad política tienen, respecto de los denominados “realistas políticos”, como Machiavelli, los cultivadores de lo que hoy se conoce como “ciencia política”, uno de cuyos máximos exponentes es el norteamericano Arthur F. Bentley [1870-1957]. La *ciencia política* es empírica y rigurosamente ajena a criterios axiológicos, y se propone la misma investigación de la “verdad efectiva” que se propusieron los *realistas políticos*, i. e., el estudio de las *relaciones de fuerza* que se dan entre los hombres, como es la típica y fundamental de *autoridad y obediencia*. (Passerin, p. 85).

Passerin señala, sin embargo, dos diferencias entre ambos puntos de vista:

1. Los cultivadores de la *ciencia política* carecen de cualquier intención preceptiva de formular *normas técnicas* o de *arte de gobierno*. [*El Príncipe*, por el contrario, está lleno de ellas]. La moderna ciencia política pretende “conocer”, no “enseñar”. De modo que toca al político, o a quien conozca las investigaciones y los datos fácticos recogidos y organizados sistemáticamente por la ciencia política, sacar [si le interesa] las consecuencias prácticas que de allí se deriven.
2. La moderna *ciencia política* tiende a separar el estudio del fenómeno político de la dedicación exclusiva al problema del Estado. Atiende a las *relaciones de fuerza* que existen en un determinado contexto social y se desinteresa del *nombre* específico [e. g., *polis*, *civitas*, *regnum*, *res publica*, *Estado*] con el que pueda a veces designarse la *fuerza organizada*

15 Los límites de espacio impuestos por razones editoriales han hecho necesario omitir en este artículo comentarios acerca del análisis que hace Passerin de las tesis del Estado-Fuerza en varios autores como Fichte [1762-1814], Hegel [1770-1831], Ranke [1795-1886], Treitschke [1834-1896], Marx [1817-1883], Engels [1820-1895], Gramsci [1891-1937]; así también de las de otros autores más recientes como Gaetano Mosca [1858-1941] y Vilfredo Pareto [1848-1923], quienes desarrollaron la doctrina de la *clase dirigente*, de las élites políticas o élites de gobierno.

en una cierta época y en una cierta sociedad. De ello resulta lo que puede denominarse la *disolución del concepto de Estado*. (Passerin, p. 85).

Al norteamericano Arthur F. Bentley se le considera el máximo precursor de la *moderna ciencia política*, dice Passerin, con su obra *The Process of Government*, en la cual sostiene que la *relación política* es un *proceso*, una *cosa que se hace*, i.e., “una desviación en otra dirección de la conducta de los hombres mediante un complejo de fuerzas destinadas a vencer la eventual resistencia opuesta a aquella modificación, o bien la dispersión de un grupo de fuerzas por obra de otros grupos”. [*Poder* en el sentido definido por Stoppino en el *Diccionario de Política* de Bobio]. Es esto lo que constituye la *sustancia de la relación política*, lo que Bentley denomina la *materia prima del gobierno*. La reducción de la realidad política a un puro devenir (*process*) ocasiona que quede relegado a un plano secundario todo lo que en ese devenir signifique una cristalización o estancamiento. De modo que la materia prima de la política (*government*) no se halla en los códigos, ni en el Derecho que está contenido en éstos, ni en las constituciones, ni en los tratados sobre las formas de gobierno, tampoco en los “caracteres de un pueblo”. Para Bentley la materia prima de la política donde se halla es en la actividad legislativa, administrativa y judicial que efectivamente se produce en una Nación. (Passerin, p. 86).

Para Bentley, lo que distingue a la política, al fenómeno político, de otros fenómenos sociales es la presencia de la *fuerza*. Pero Bentley prefiere utilizar el concepto de *presión*, porque con él se concentra la atención en los *grupos* donde se individualizan los *intereses* que determinan el obrar de los hombres. Una presión es siempre un fenómeno de grupos e indica el impulso y la resistencia entre ellos. El equilibrio de estas presiones entre grupos es la condición de existencia de la sociedad. De modo que a Bentley interesa más el estudio de estos grupos que el de la noción de Estado: Ésta puede haber servido en circunstancias particulares de tiempo y lugar para expresar la actividad de un cierto grupo, afirma Bentley, pero el *objeto de la ciencia política* lo constituyen los *grupos de interés* que se manifiestan en la Constitución [Recuérdese a Ferdinand Lassalle y su obra *¿Qué es una Constitución?*], y en las actividades administrativa, legislativa y jurisdiccional (Passerin, p. 87). Passerin dice interesarse por las tesis de Bentley por dos

razones: 1. Porque aunque expuestas hace más de medio siglo y olvidadas por un tiempo, han sido “redescubiertas” y encomiadas en época reciente. 2. Porque ilustran la *disolución del concepto de Estado* en la moderna ciencia política (Passerin, p. 88).

La lógica interna que explica tal disolución se comprende: 1.) Por Las varias direcciones actuales de la ciencia política, que se orientan hacia el estudio del *poder*, entendido como *fuerza*, en las relaciones sociales. En este sentido, la idea de los *grupos de presión* de Bentley conduce a una concepción *pluralista* de la sociedad, a un *pluralismo político*, entendido éste como la reducción de toda la realidad política a la *dinámica de grupos en lucha*. Queda así excluida cualquier posición de privilegio de un grupo respecto de los otros y se reduce el problema del Estado a un mero problema de *fuerza*. 2.) Por el interés concedido a estudios tales como los comportamientos (*behavior*), las decisiones (*decisión-making*), motivaciones (*value-orientation*). Si la realidad política no puede captarse más que en su devenir (*process*) y si éste está constituido por un juego incesante de acciones ordenadas con vistas a un fin, para entender tal realidad hay que estudiar en sí mismos y/o en sus recíprocas interferencias esas *acciones* (los comportamientos y las decisiones) y esos *finés* (las motivaciones, los valores). La conexión entre acciones y fines constituye la *política (policy)*, entendida como el uso de la fuerza para la realización de los “valores dominantes” en una determinada sociedad (*value integration o implementation, authoritative allocation of values*). El vocablo *Estado* es sólo un término empleado para una cierta “frecuencia de identidades, de demandas o de expectativas” acerca del uso de la fuerza en un determinado contexto social (Passerin, p. 88-89). Estos puntos de vista conducen no sólo a *disolver el concepto de Estado*, sino todos los conceptos que en el lenguaje político tradicional están vinculados a aquél. De lo que se trata, en suma, es de prescindir de los conceptos “formales” y contemplar la realidad “efectiva” que ellos ocultan. Para autores como Lasswell [Harold Dwight, 1902-1978] y Kaplan [Abraham, 1918-1993], en su libro *Power and Society*, el vocablo *Estado* sólo expresa la conceptualización de un cierto grupo territorial dotado de una fuerza superior a las demás (Passerin, p. 89).

Concluye Passerin su exposición del punto de vista de los cultivadores de la *moderna ciencia política* con una apreciación crítica, la cual suscribo

totalmente, que anticipa lo que en el decurso de su libro tratará en la Segunda y Tercera partes, i. e., el Estado como *poder* (*fuerza legalizada*) y el Estado como *autoridad* (*fuerza legalizada legitimada*). Dice Passerin en su apreciación crítica:

El Estado es fuerza, pero una fuerza “revestida” de un determinado carácter e “investida” de ciertas cualidades que la distinguen de otros tipos de fuerza. No es sólo “fuerza”, sino fuerza “legal”, fuerza “legítima”: *poder*, *autoridad*. Por consiguiente, debemos recurrir al análisis del poder para darnos cuenta de un aspecto del problema del Estado que escapa -como no puede ser por menos- al “realista político”, pero no al jurista ... (Passerin, p. 90).

Este punto de vista muestra lo sesgado de la tesis de los modernos científicos políticos. Pienso que es imposible concebir una sociedad que no esté regida por un *sistema jurídico legitimado*. En Derecho es bien conocido el aforismo *ubi societas ibi ius* (donde hay sociedad hay Derecho). De modo que limitarse a realizar una *fenomenología* de las conductas de los grupos de poder (ya sea añadiendo prescripciones o reglas técnicas al gobernante -si quieres lograr esto debes hacer esto otro-, como Machiavelli en *El Príncipe*; o sin formular ninguna de tales reglas, como los modernos científicos políticos, así Bentley y otros), prescindiendo de cualquier consideración de un sistema jurídico legitimado, a mi parecer, es no sólo permanecer en la etapa del diagnóstico, sin pensar en una necesaria finalidad hacia la cual deber orientarse el gobierno de una sociedad, sino olvidarse de que en toda sociedad siempre existirá un sistema jurídico, cuya perfectibilidad debe además ser siempre un *desideratum*. Y es esta sociedad así organizada, donde el *poder* (en el sentido de Stoppino) se manifiesta en las *presiones* (Bentley) que recíprocamente ejercen entre ellos los distintos grupos sociales de interés (gobierno-ciudadanos, ciudadanos-ciudadanos), a los cuales no es posible permitirles actuar fuera del sistema jurídico, lo que constituye ese *constructo* que denominamos *Estado*. Subsiste, sin embargo, el problema al cual nos referimos en páginas anteriores, de un *Estado forajido*, como lo imaginó (sin utilizar esta expresión) Agustín. Reitero mi idea de que en estos casos toca a

la comunidad internacional, con base en los valores admitidos en Occidente, resolver estas situaciones, como lo hizo la OTAN en años recientes con el Estado forajido de la antigua Yugoslavia.

Bibliografía¹⁶

1. PASSERIN D'ENTRÈVES (01), A.: Alessandro Passerin D'Entrèves. *La Noción de Estado (Una Introducción a la Teoría Política)*. Ariel (Ariel Derecho). Barcelona, 2001. [© Oxford University Press, 1967. *The Notion of State: An Introduction to Political Theory*].
2. ARISTÓTELES (88): Aristóteles. *Política*. Editorial Gredos. Madrid, 1988.
3. ARISTOTELIS (57^r): Aristotelis. *Politica*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. W. D. ROSS. Oxford Classical Texts. E Typographeo Clarendoniano. Oxonii, 1957^r. (First published 1957. Reprinted 1978). [Texto Griego].
4. BERLIN (91), I.: Isaiah Berlin. *The Crooked Timber of Humanity*. Chapters in the History of Ideas. Edited by Henry HARDY. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1991. Originally published in London by J. Murray Publishers, 1990. First published in the United States by Alfred A. Knopf, Inc., 1991. Library of Congress Catalog Card Number B29.B4465 1997/97-34247/901-dc21/97-34247. ISBN 0-691-05838-5.
5. BOBBIO (98¹¹), N. et alii: Norberto Bobbio et alli. *Diccionario de Política*. 2 Vols. Siglo Veintiuno Editores. Madrid-México, 1998¹¹.
- 6. BOBBIO (89^r), N.: Norberto Bobbio. *Estado, Gobierno y Sociedad (Por una Teoría General de la Política)*. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. México 1989^r.
- 7. BOBBIO (89^r), N.: Norberto Bobbio. *Liberalismo y Democracia*. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. México, 1989^r.
- 8. BOBBIO (01²), N.: Norberto Bobbio. *La Teoría de las Formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político*. Año Académico 1975-1976. (Traducción de José F. FERNÁNDEZ SANTILLÁN). Fondo de Cultura Económica. México, 2001². (1^a Edición en Italiano 1976; 1^a Edición en Castellano 1987; 2^a Edición en Castellano 2001; 5^a Reimpresión 2007. Sin indicación de las fechas de las reimpresiones 1^a a 4^a).
9. BRION (05), M.: Marcel Brion. *Maquiavelo*. Ediciones Biblos. Barcelona, 2005. Cap. 2. La Italia Desgarrada. [Título original *Machiavel*. Albin Michel. Paris, 1948].
10. CARR (64), E. H. : Edward H. CARR. *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*. Perennial-Harper Collins Publishers. New York, 1964. Reprinted 2001. Originally published in 1939 by Macmillan and Company. London. ISBN 0-06-131122-7.
11. CARRÉ DE MALBERG (98^r), R.: R. Carré de Malberg. *Teoría General del Estado*.

16 La mayor parte de los libros de esta Bibliografías están citados en notas de pie de página del presente Trabajo o en el cuerpo del mismo; los restantes han sido sólo consultados en aspectos puntuales. Estos últimos están precedidos en la lista de la Bibliografía por el símbolo: ● Las fechas de vida de autores, colocadas entre [], están tomadas de las siguientes fuentes: *Encyclopaedia Británica*; *Diccionario Nouveau Petit Larousse* Ilustré; *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora; Wikipedia, The Free Enciclopedia; Amazon.com (Books); alguna otra citada expresamente.

(Traducción de José LIÓN DEPETRE. Prefacio de Héctor GROS ESPIELL). Facultad de Derecho UNAM. Fondo de Cultura Económica. México, 1998^r. [1ª Edición en Francés 1922; 1ª Edición en Castellano 1948; 2ª Edición en Castellano 1998; 2ª Reimpresión 2001. No hay indicación de la fecha de la 1ª Reimpresión].

12. CHAMOUX (77): François Chamoux. *La Civilisation Grecque. À l'époque archaïque et classique*. Arthaud. Paris, 1977. (ã B. Arthaud. Paris, 1963).

• 13. CHARTIER [ALAIN] (85), E.: Emile Chartier [Alain]. *Propos sur les pouvoirs*. Éditions Gallimard. Folio Essais. Paris, 1985.

14. CICERÓN (84^r), M. T.: M. Tulio Cicerón. *Sobre La República*. Editorial Gredos. Madrid, 1991 (1ª Reimpresión de la Edición de 1984). Biblioteca Clásica Gredos N° 72. [Introducción, Traducción, Apéndice y Notas de Álvaro D'ORS].

15. DE VRIES (69), J.: Joseph De Vries. *La Teoría del Conocimiento del Materialismo Dialéctico*. Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús. Bilbao, 1969. (Die Erkenntnistheorie des Dialektischen Materialismus. Verlag Anton Pustet, München):

• 16. DICCIONARIO NOUVEAU PETIT LAROUSSE ILLUSTRÉ (38²⁸⁰). *Diccionario Nouveau Petit Larousse Illustré*. Librairie Larousse. Paris, 1938²⁸⁰.

• 17. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (49¹⁷):. *Encyclopaedia Britannica*. 24 Vols. The University of Chicago. Chicago, 1949¹⁷.

18. ESPASA-CALPE (40):. Espasa-Calpe. *Historia Universal*. Editorial Espasa-Calpe. Madrid, 1940. 10 Vols. Vol. III, *La Edad Media hasta el final de los Staufen (400-1250)*.

19. FERRATER MORA (81³), J.: José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. 4 Vols. Alianza Editorial. Madrid, 1981³.

• 20. GARCÍA-PELAYO (93), M.: Manuel García-Pelayo. *Idea de la Política*. Cuadernos de la Fundación Manuel García-Pelayo. N° 1. Fundación Manuel García-Pelayo. Caracas, 1993. (1ª Edición en *Revista de la Facultad de Derecho* N° 36, Caracas 1967).

21. GÓMEZ ROBLEDO (63), A.: Antonio Gómez Robledo. *Meditación sobre la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1963.

22. HELD (97), D.: David Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Paidós. Barcelona, 1997. (*Democracy and the global order. From the modern state to cosmopolitan governance*. Polity Press. 1995).

23. HOBBS (68^r), T.: Thomas Hobbes. *Leviathan*. Edited by C.B. Macpherson. (Introduction and notes copyright ã C. B. Macpherson, 1968^r). Penguin Books. Harmondsworth, Middlesex, England, 1968. Reprinted 1971, 1972, 1974. (First published 1651).

24. KRASNER (99), S. D.: Stephen D. Krasner. *Sovereignty. Organized Hypocrisy*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1999.

25. LASSALLE (87²), F.: Ferdinand Lassalle. ¿Qué es una Constitución? Traducción de Wenceslao ROCES. Editorial Ariel. Barcelona, 1987². (1ª Edición 1984). [Conferencia pronunciada ante una agrupación ciudadana de Berlín, en Abril de 1862].

26. LA BOÉTIE (DE) (93), E.: Étienne De La Boétie. *De la Servitude Volontaire ou le Contr'un*. Gallimard. Paris, 1993. [Editado por vez primera en 1571].

27. LALANDE (72¹¹), A.: André Lalande. *Vocabulaire Technique et Critique de la*

Philosophie. Presses Universitaires de France. Paris, 1972¹¹. 28. LÉVY (95): Edmond Lévy. *La Grèce au I^{er} siècle*. De Clisthène à Socrate. Éditions du Seuil. Paris, 1995.

29. MACHIAVELLI (07), N.: Niccolò Machiavelli. *The Prince*. (A new translation by Peter Constantine. Introduction by Albert Russell Ascoli). The Modern Library. New York, 2007. ISBN 978-0-8129-7805-6.

30. MACHIAVELLI (99), N.: Niccolò Machiavelli. *The Prince*. (Translated by N. H. Thomson). Barnes & Noble. New York, 1999. ISBN 1-56619-504-7 *casebound*. ISBN 0-7607-1678-1 *paperback*.

31. MAQUIAVELO (s/f), N.: Nicolás Maquiavelo. *El Príncipe*. (Comentado por Napoleón Bonaparte. Versión castellana e Introducción de Edmundo González Blanco. Madrid, 1933). Ediciones Ibéricas. Madrid, s/f. Tercera Edición.

32. MACHIAVELLI (72), N.: Niccolò Machiavelli. *Il Principe*. (Introduzione e note di Federico Chabod. Nuova edizione con aggiornamenti bibliografici a cura di Luigi Firpo). Giulio Einaudi Editore. Torino, 1972. Settima edizione.

33. MACHIAVEL (52): Machiavel. *Oeuvres Complètes*. Introduction par Jean GIONO. Texte présenté et annoté par Edmond BARINCOU. NRF Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, 1952.

34. MARX-ENGELS (69): C. Marx - F. Engels. *Obras Escogidas*. Editorial Progreso. Moscú, 1969.

35. MONDOLFO (66), R.: Rodolfo Mondolfo. *HERÁCLITO. Textos y Problemas de su Interpretación*. (Prólogo de Risieri FRONDIZI. Traducción de Oberdan CALETTI). Siglo XXI Editores. México, 1966.

36. PACHECO AMITESAROVE (01), A. J.: Antonio J. Pacheco Amitesarove. *Los Inicios de de la Teoría de las Relaciones Internacionales. El Primer Debate*’. [Examen crítico de la Primera y Segunda partes de la obra de Edward H. CARR ‘*The Twenty Years’ Crisis, 1919-1939*]. En *POLITEIA*, N° 27. Revisa del Instituto de Estudios Políticos. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2001. ISSN 0303-9757. <http://www.revele.com.ve/revistas> Índice: Vol. 1, N° 27, Año 2001. e-mail: politeia@mail.com

37. PACHECO AMITESAROVE (02), A. J.: Antonio J. Pacheco Amitesarove. *Política, Poder y Moralidad Internacionales en el Marco de la Soberanía de los Estados, en la obra de Edward H. CARR ‘The Twenty Years’ Crisis, 1919-1939*. En *POLITEIA*, N° 29. Revista del Instituto de Estudios Políticos. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2002. ISSN 0303-9757. <http://www.revele.com.ve/revistas> Índice: Vol. 1, N° 29, Año 2002. Índice: Vol. 1, N° 29, Año 2002. e-mail: politeia@mail.com

38. PEURSEN (69), C. A. : C. A. van Peursen. *Leibniz*. Faber and Faber. Plymouth, 1969. (Dutch Edition. Baarn, Holland, 1966).

39. PLATON (32): .: Platon. *Oeuvres Complètes*. Tome VI. *La République*. (Livres I-III). Texte établie et traduit par Émile CHAMBRY. Avec Introduction et la collaboration d’Auguste

DIÈS. Société d'Éditions «Les Belles Lettres». Paris, 1932^r. Sixième tirage. 1970. (Edición bilingüe griego-francés). Primera Edición, 1932.

40. PLATON (33^r). : Platon. *Oeuvres Complètes*. Tome VII, 1re Partie. *La République*. (Livres IV-VII). Texte établie et traduit par Émile CHAMBRY. Avec la collaboration d'Auguste DIÈS. Société d'Éditions «Les Belles Lettres». Paris, 1933^r. Huitième tirage, 1975. (Edición bilingüe griego-francés). Primera Edición, 1933.

41. PLATON (34^r). : Platon. *Oeuvres Complètes*. Tome VII, 2e Partie. *La République*. (Livres VIII-X). Texte établie et traduit par Émile CHAMBRY. Avec la collaboration d'Auguste DIÈS. Société d'Éditions «Les Belles Lettres». Paris, 1934^r. Septième tirage, 1973. (Edición bilingüe griego-francés). Primera Edición, 1934.

42. PORTER (94), B. D.: Bruce D. Porter. *War and The Rise of The State*. (The Military Foundations of Modern Politics). The Free Press. New York, 1994.

● 43. ROBIN (68), L.: Léon Robin. *PLATON*. Nouvelle Édition avec Bibliographie. Mis à jour et complétée. Presses Universitaires de France. Paris, 1968.

44. ROMERO (49^r), J. L. : José Luis Romero. *La Edad Media*. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. N° 12. México, 1949^r.

45. SAINT AUGUSTINE OF HIPPO (03):. Saint Augustine of Hippo. *City of God*. Penguin Books. London, 2003. [Los editores ofrecen la siguiente cronología sobre the *City of God*: “413 Augustine writes the first three books of the *City of God*” . . . 427 The last four books of the *City of God* are finished”. En una Nota que precede el texto Inglés, el traductor, Henry BETTENSÓN dice: “The text I have used is the Teubner text of Bernard DOMBART and Alphonse KALB (fourth edition 1928-9) reprinted, with some correction, in the series *Corpus Chistianorum* (Turnhout, 1955)].

46. SAINT AUGUSTINE OF HIPPO (63):. Saint Augustine of Hippo. *City of God*. Abridged and Translated by J. W. C. WAND. Oxford University Press. London, 1963.

● 47. STRAUSS (93), L. et alii.: Leo Strauss y Joseph Cropsey (Compiladores). *Historia de la Filosofía Política*. (Traducción de Leticia GARCIA URRIZA, Diana Luz SÁNCHEZ y Juan José UTRILLA). Fondo de Cultura Económica. México, 1993. [1^a Edición en Castellano de la 3^a en Inglés; 4^o Reimpresión 2004. Sin indicación de las fechas de las reimpresiones 1^a a 3^a, 1^a Edición en Inglés 1963; 2^a Edición en Inglés 1972; 3^a Edición en Inglés 1987].