

SALVADOR RUS RUFINO  
JAVIER ZAMORA BONILLA

Profesores de Filosofía del Derecho  
Universidad de León

LA RAZÓN DE ESTADO  
EN LA EDAD MODERNA.  
RAZONES SIN RAZÓN<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Este trabajo no es más que una exposición a los alumnos de Historia Moderna de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Valencia. Los autores no pretendieron en ningún momento hacer un estudio exhaustivo de las distintas tesis sobre la razón de Estado vertidas en los distintos ámbitos culturales y políticos. En este breve trabajo pretendemos poner de relieve unos gruesos brochazos sobre esta controvertida noción que tuvo tanta importancia en la teoría política europea entre los siglos XVI y XVIII. Un trabajo interesante con una bibliografía muy completa es el de H. Münkler, "Staatsräson und politische Klugheitslehre", en *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Neuzeit: Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung* 3, München-Zürich, Piper, 1985, pp. 23-72, aunque los autores discrepamos de algunas de las opiniones de H. Münkler. Recientemente E. Fernández García ha publicado un sugerente estudio sobre este tema, en el que aborda distintas facetas desde el punto de vista histórico de la razón de Estado y hace una prospectiva de la misma en la España contemporánea: *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho: La racionalidad política*, Madrid, Dykinson, 1997.



LA REAL SOCIEDAD ECONÓMICA DE AMIGOS DEL PAIS  
Y EL DEPARTAMENT D'HISTÒRIA MODERNA DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Se complacen en invitarle a la Conferencia que dentro del Ciclo: "**La Razón de Estado en la España Moderna**" se celebrará el día 24 de Febrero, a las 19'00 horas en el Salón Joan Fuster de la Facultat de Geografia e Historia, Avda. Blasco Ibáñez, 28 a cargo de:

**Dr. D. SALVADOR RUS RUFINO**

(Profesor de Filosofía del Derecho, Universidad de León)

Sobre el tema: "**El derecho natural y la razón de estado en la Edad Moderna**"."

fundació  
Colabora: **BANCAIXA**

Valencia, Febrero 1999

**D**URANTE el siglo XVI en Europa, hubo una eclosión del pensamiento político. Así, en Italia se hablaba de la razón de Estado, esto es, de su eficiencia política (Maquiavelo, Guicciardini y Botero); en Francia, de la doctrina de la Soberanía de Bodino y de las doctrinas de resistencia monarcómacas; en España, de la renovación del Derecho Natural y de Gentes en la Escolástica tardía; en Inglaterra, de la construcción del ideal político en la *Utopía* de Tomás Moro; en Holanda, a través de Justo Lipsio, se desarrolló una teoría política que tuvo una gran influencia en toda Europa; en Alemania se preparaba una revisión de la filosofía política de Aristóteles por Ph. Melanchton y J. Camerario.

Las razones para que esto sea así son obvias: en España, el colonialismo y el problema de la legitimidad de la conquista de los territorios americanos provocaron una nueva apreciación de las relaciones interestatales o internacionales. En Italia, la desaparición de las ideas imperiales en las ciudades del norte y la dinámica propia del incipiente capitalismo comercial pusieron en marcha la nueva legitimación de estas ciudades-estado mediante el mantenimiento o conservación del poder y la eficiencia político-económica (ya no basada en las ideas ético-teológicas). En Francia, las guerras religiosas –con su punto culminante en la noche de San Bartolomé– amenazaron la unidad estatal, basada en la existencia de un rey, una creencia y una ley. Debido a la escisión religiosa ya no servía la legitimación divina del rey, la concepción medieval que identificaba a éste como el guardián del Derecho; debía añadirse a la soberanía un indiscutido principio de legitimación interconfesional, y el rey se vio obligado al establecimiento de un nuevo Derecho para mantener la unidad estatal. La debilidad de los diferentes estamentos sociales produjo la afirmación del poder real sin más límite que el impuesto por él mismo. Y así nos situamos ante el desarrollo de la razón de Estado como instrumento de la acción política.

## 1. INTRODUCCIÓN

Toda idea política tiene como base un fundamento antropológico o, si se prefiere, metafísico. El concepto de “Razón de Estado” nace de una concepción negativa de la naturaleza humana. Para los defensores de la razón de Estado el hombre es un ser depravado, incapaz de buenas acciones si no es forzado por la necesidad, es decir, si no está convencido de que un buen comportamiento le traerá más ventajas que uno degenerado.<sup>2</sup>

El hombre, para la mayoría de los tratadistas de la razón de Estado, es un ser malo, por naturaleza o por cultura, pero, fuere como fuere, malo en su comportamiento social, y de difícil o imposible rehabilitación. Necesita ser tratado con ‘mano dura’ y engañado para que sus acciones no impidan la buena marcha del Estado. Si se le dejara a su libre albedrío, se llegaría a una guerra de todos contra todos y, en último término, a una imposición tiránica de los más fuertes.

Esta antropología es la que subyace en los planteamientos de la razón de Estado y habrá que tenerlo siempre presente en cualquier disertación que hagamos sobre la materia. De ahí que Hugo Grocio, que parte de una concepción optimista del hombre, choque con la razón de Estado en su defensa del derecho internacional.<sup>3</sup> O, por contra, que algunos autores la acomoden a sus planteamientos políticos aunque no utilicen explícitamente la expresión o no le otorguen entidad (Bodino, Campanella, Hobbes). Tampoco es tema baladí establecer una correspondencia entre la voluntad general de Rousseau y la razón de Estado, teniendo en cuenta la nula confianza del ginebrino en la naturaleza humana, pervertida por las ciencias y las artes, que soporta lo social como mal inevitable.<sup>4</sup>

¡Qué distinta la antropología de Shaftesbury!, que frente a las razones absolutistas, que conocía de primera mano, defiende la terapia del entusiasmo del humor cervantino y acaba afirmando que “la honestidad es la mejor política”.<sup>5</sup>

\* \* \*

---

<sup>2</sup> Así se expresa N. Maquiavelo en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4, Milano, Rizzoli, 1984. Existe versión española, Madrid, Alianza, 1987.

<sup>3</sup> Véase sobre todo H. Grocio, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, Amsterdam, Apud I. Blaev, 1646.

<sup>4</sup> Pueden verse ejemplos en J. J. Rousseau, *Emilio o La Educación*, introducción de Henry Wallon, estudio y notas de J. L. Lecercle, Barcelona, Fontanella, 1973, pp. 123, 100 y 125 y 126. Para el tema de la voluntad general puede verse *El contrato social*, Madrid, EDAF, 1985, pp. 67, 72 y 161.

<sup>5</sup> Shaftesbury, *Sensus communis, ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, traducción y estudio introductorio de Agustín Andreu, Valencia, Pretextos, 1995, p. 194. Agustín Andreu ha dado recientemente a luz otras dos traducciones de Shaftesbury: *Carta sobre el entusiasmo*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1997; e *Investigación sobre la virtud o el mérito*, Madrid, CSIC, 1997. Especialmente interesante es el estudio introductorio que añade a esta última, donde se contraponen la antropología de Shaftesbury, que confía en la naturaleza humana, a la de Hobbes, Locke, Descartes y Calvino, una antropología de la desconfianza y del temor. En esa línea se mueven también otras dos recientes publicaciones de A. Andreu: *Ilustración e Ilustraciones*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 1997, y *Shaftesbury. Crisis de la civilización puritana*, Valencia, Instituto de Filosofía (CSIC)-Universidad Politécnica de Valencia, 1998.

En el ya clásico libro *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, Friedrich Meinecke intenta en la introducción –aparentemente– sacar “la esencia de la razón de Estado” del análisis histórico que posteriormente sigue. En realidad, está ajustando el concepto de razón de Estado a las necesidades de la Alemania derrotada en la Gran Guerra. De ahí todo el tinte idealista y la fructífera fusión de Kant y Hegel.

Para Meinecke, la razón de Estado es “la máxima del obrar político, la ley motora del Estado”. Indica al político lo que debe hacer para mantener el Estado sano, robusto y en crecimiento, pues el Estado es un organismo que necesita, como todos, desenvolverse y crecer (¡no olvidemos la historia que vendrá!). Todo Estado tiene que reconocerse a sí mismo para actuar según el conocimiento adquirido. En él, las leyes generales se adaptan a su singularidad, dando a la “razón” (¡hay que ver cómo se utilizan las palabras!) un carácter individual y mutable, al tiempo que mantiene su generalidad y permanencia: “las leyes vitales inmutables de todos los Estados”. Del ser del Estado y de su devenir surge necesariamente un “deber ser”, de acuerdo con el cual debe actuar el político. Los medios para alcanzar ese “deber ser” son limitados y, afirma Meinecke, en sentido estricto en cada situación sólo debería haber uno: el mejor de los posibles.

El concepto de razón de Estado, nacido para justificar la práctica del momento, se convierte en “una línea ideal del obrar, una razón de Estado ideal”, bajo la influencia de Kant y Hegel.<sup>6</sup> El ambivalente bien común, que debía guiar los excesos cometidos sobre el derecho por la razón de Estado, queda precisado por el idealismo alemán en un *ad maiorem status gloriam*. La razón de Estado es un puente entre el *krátos* (obrar por el afán de poder) y el *éthos* (obrar según la responsabilidad ética), para conseguir que el Estado llegue en cada momento al “*optimum* de su existencia”. La tendencia natural del hombre a acumular poder encuentra su acomodo ético y la justificación “ante su propia conciencia” cuando ese poder se busca “como un medio indispensable para el fin del bien común, de la salud física, moral y espiritual de la comunidad”.<sup>7</sup>

El político debe, pues, descubrir los “intereses objetivos del Estado” y entregarse a la pura racionalidad, evitando sus afectos, inclinaciones y repugnancias personales “para entregarse plenamente al cometido objetivo del bien del Estado”.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Los entrecorridos de los dos últimos párrafos proceden de F. Meinecke, *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, trad. de Felipe González Vicén, estudio preliminar de Luis Díez del Corral, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 3.

<sup>7</sup> F. Meinecke, *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, cit., pp. 7 y 8.

<sup>8</sup> F. Meinecke, *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, cit., p. 8.

## 2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA RAZÓN DE ESTADO

Antes de adentrarnos en la época clásica de las teorías sobre la razón de Estado, convendría aludir de forma breve a los antecedentes históricos de la misma. Si tomamos como definición el ejercicio de la política, basada en los principios particulares de oportunidad espacio-temporal, que busca lo conveniente a uno o a un grupo reducido, veremos que, consciente o inconscientemente, la razón de Estado ha recorrido gran parte de la actuación de los hombres en el ámbito de la política.

En efecto, si nos atenemos a las series verticales de correspondencia paralela en las que divide Aristóteles los regímenes políticos –monarquía (o realeza), aristocracia y *politeía*; frente a la tiranía, la oligarquía y la democracia– veremos que la distinción entre unos y otros, rectos y degenerados, depende de su orientación a la búsqueda del interés general, del bien común, del ejercicio del poder por medio de las leyes y actuación sobre hombres libres.<sup>9</sup> Se puede concluir que toda forma degenerada usa para mantenerse en el poder, de la razón de Estado.

La actuación política de los griegos proporcionó abundantes ejemplos de cómo en virtud del derecho del más fuerte, en términos contantes y sonantes, se imponía un criterio de actuación, una verdad práctica que terminaba aniquilando a los sometidos,<sup>10</sup> porque si se tiene un poder equivalente, se produce la guerra; pero cuando éste es muy superior, se cae en el dominio.

En el plano teórico, la manifestación más clara de la razón de Estado es el llamado ‘Derecho del más fuerte’, defendido por un grupo de sofistas: Critias, Calicles y Trasímaco. Este último fue el que planteó a Platón –o Sócrates– el dilema fundamental: cómo encontrar en la práctica un gobernante que no gobierne en provecho propio.<sup>11</sup> Platón no logró resolver esta pregunta por más que lo intentó en sus diálogos posteriores. Fue su discípulo Aristóteles quien ofreció un nuevo camino a la solución de este dilema: el gobernante debe ejercer el poder en beneficio de la comunidad, limitado por el bien común, las leyes y la justicia. Esta simple idea de Aristóteles plantó cara, y sobre todo, ofreció una alternativa al espinoso tema de la razón de Estado en la práctica política.

Aristóteles confiaba en la naturaleza humana; esta idea tiñó de color y dio contenido a gran parte del pensamiento político posterior. El hombre es por naturaleza racional, libre, igual, capaz de proponerse fines para conseguirlos, y sociable. En este punto es donde radica la gran aportación de Aristóteles. El

---

<sup>9</sup> Véase S. Rus Rufino, *El problema de la fundamentación del Derecho. La aportación de la Sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987, pp. 195-197.

<sup>10</sup> Es el caso de la destrucción de la población de la isla de Melos en el año 416 a.C., relatado magistralmente por Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Ed. Hernando, 3 vols., 1955, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, V, 85-116.

<sup>11</sup> Platón, *República* 343 b-d.

ser humano es libre, dueño de su dinamismo natural. El arte político ordena otras técnicas. Todo el problema se centra en la ordenación de las actividades que se desarrollan en la *pólis* como un conjunto suficiente. La orden política es una ordenación, una coordinación: ordena co-ordinando. Y aquí es donde aparece el problema de la ejecución, y se nota que es inseparable de la justificación. Sin duda hay una tensión entre las libertades y la coordinación de las actividades de los miembros de la *pólis* –pues en tanto que son, son libres–. Ahora bien, la orden política es ley de la ciudad si la ordena y, por consiguiente, las leyes se dan para que se cumplan.

Con esto parece decirse muy poco, o plantear una cuestión decepcionante, un lugar común. Sin embargo, en este poco reside la diferencia entre el planteamiento aristotélico y el platónico. No se puede partir de la ciudad ideal que no se sabe si existe. Hay que proceder al revés: partir del mínimo inexcusable e intentar después remontarse al ideal, si es que es posible. Porque sin el mínimo inexcusable es imposible; o ese mínimo se da, o ningún proyecto ambicioso es realizable. La razón práctica no es la razón teórica. Y aquí está el hallazgo de Aristóteles: el lenguaje sobre la práctica es, filosóficamente, condicional.

Algunos autores admiten que una forma de razón de Estado se puede encontrar en la Edad Media, coincidiendo con la crisis del aristotelismo político entre los siglos XIII y XV.<sup>12</sup> Así, por ejemplo, expresiones como ‘arte del buen gobierno’, ‘el arte de preservar la ciudad’ etc. implican una idea *in nuce* de la razón de Estado.<sup>13</sup> Algunos autores han afirmado que en la Edad Media ciertas expresiones como *ratio reipublicae utilitatis*, *ratio necessitatis*, *ratio status*, *ratio ecclesiae*, usadas por los canonistas y juristas, admitían la suspensión de la legalidad en situaciones de emergencia, necesidad o excepción –pero con el fin de salvar al Reino, la República o la Iglesia–; en este caso está justificada por las leyes natural y divina.<sup>14</sup> Distinta es la afirmación de Francesco Guicciardini en su obra *Dialogo del reggimento di Firenze*; usa la expresión “ragione degli

---

<sup>12</sup> Véase M. Grabmann, *Die mittelalterlichen Kommentare zur ‘Politik’ des Aristoteles*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1941; el documentado libro de Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen ‘Politica’ im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1992, 2 vols.

<sup>13</sup> Véase G. Post, *Ratio publicae utilitatis, ratio status and ‘Reason of State’ 1100-1300*, Princeton, Princeton University Press, 1964; R. Schnur, “Einleitung”, en la obra editada por él mismo *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1975; H. Münkler, *In Namen des Staates. Die Begründung der Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1987; M. Senellart, *Machiavellisme et raison d’Etat. XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 1989; M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990; M. Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, y del mismo autor “The Revolution in the Concept of Politics”, *Political Theory*, XX, 1992, pp. 473-495; M. C. Jiménez Vicente, *La razón de estado en Alfonso X el Sabio*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1993; M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, 1994.

<sup>14</sup> Véase G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1964, pp. 253-269.

stati”, que significa la derogación de las leyes morales y civiles para salvar el Estado, sin legitimidad alguna, basándose sólo en la fuerza o en el dinero.<sup>15</sup>

Como puso de relieve E. Nuzzi, estas ideas medievales coinciden con lo que se podría llamar la crisis del aristotelismo político, que será a la postre uno de los elementos determinantes de la aparición, aplicación y desarrollo de la razón de Estado como forma de actuación política correcta.<sup>16</sup> No obstante, como demostraron los estudios de P. Petersen,<sup>17</sup> H. Meier,<sup>18</sup> M. Reidel,<sup>19</sup> G. Bien,<sup>20</sup> H. Dreitzel,<sup>21</sup> H. Denzer,<sup>22</sup> W. Weber,<sup>23</sup> la tradición aristotélica se mantiene en el pensamiento político y jurídico europeo, pero apartándose de la interpretación escolástica, siguiendo los nuevos derroteros que habían sugerido Ph. Melancton<sup>24</sup> y J. Camerario,<sup>25</sup> que fueron seguidos por un grupo de autores, que van a ofrecer una nueva versión de la filosofía política aristotélica y, en definitiva, el desarrollo de un pensamiento político desvinculado de las ideas imperiales universalistas y escatológicas, más cercano a las ideas de la construcción de un Estado laico o seglar, desvinculado de toda influencia religiosa.<sup>26</sup> Los discípulos de estos dos autores van a propiciar la aparición de un nuevo modelo social coherente con la noción de progreso científico moderno, tal como hizo Th. Hobbes y N. Maquiavelo.

---

<sup>15</sup> Francesco Guicciardini, *Dialogo del reggimento di Firenze*, en *Opere di Francesco Guicciardini*, ed. E. Lugnani Scarano, Torino, UTET, 1970, p. 464.

<sup>16</sup> Véase E. Nuzzi, “Crisi dell’aristotelismo politico e ragion di Stato. Alcune Preliminari considerazioni metodologiche e storiografiche”, en A. Enzo Baldini (ed.), *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1995, pp. 11-52.

<sup>17</sup> P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meiner, 1921.

<sup>18</sup> H. Meier, “Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert” en D. Oberdörfer (hrsg.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Wissenschaft in Deutschland. Aufsätze zur Lehrtradition und Bildungspraxis*, München, Piper, 1969, pp. 15-52 (reedición del texto de Freiburg, 1962).

<sup>19</sup> M. Reidel, “Alteuropa und die moderne Gesellschaft” en su libro *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, pp. 129-168.

<sup>20</sup> G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Karl Alber, 1973, pp. 45-57 y 344-367.

<sup>21</sup> H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und Absoluter Staat. Die ‘Politica’ des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1970.

<sup>22</sup> H. Denzer, “Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichreform: Politische Ideen in Deutschland 1600-1750”, en I. Fetscher - H. Münkler (hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, München, Piper, 1985, Band III, pp. 233-273.

<sup>23</sup> W. Weber, *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Max Niemeyer, 1992.

<sup>24</sup> Ph. Melancton, *In Aristotelis aliquot libros politicos commentaria*, Haganoae, J. Secarium, 1531.

<sup>25</sup> J. Camerario, *Politicorum et Oeconomicorum Aristotelis interpretationes et explicationes accuratae, nunc primum a filiis in lucem editae*, Francofurti, A. Wechelum, 1581.

<sup>26</sup> Entre los muchos tratadistas políticos que desarrollaron sus ideas en Alemania, siguiendo las directrices marcadas por Ph. Melancton, cabría destacar, sin ser exhaustivo, H. Giffen, A. Scherbius, M. Piccarti, T. Golius, J. Felden, H. Conring, H. Arniseaus, B. Keckermann, B. Cellarius, G. Schönborner, J. Bornitz, D. Reinkingk, J. H. Boeckler, Chr. Besold, J. Matthias, L. von Sckendorf, J. H. Alsted, J. F. Horn, J. A. Bose...



### 3. EL CONCEPTO DE RAZÓN DE ESTADO <sup>27</sup>

Aunque Maquiavelo <sup>28</sup> en *El Príncipe* –escrito en 1513 y publicado póstumamente en 1532– no utiliza la expresión “Razón de Estado”, sin duda es él quien pergeña esta idea en la Europa moderna. De las enseñanzas de su obra se deriva que el Estado se guía por una razón *sui generis*, que funciona en su propio beneficio y que debe aprovechar y aprovecha la fuerza de sus instituciones para la satisfacción de los intereses del Estado, supeditando la religión a la política. <sup>29</sup> Este último punto ha sido el más controvertido de su pensamiento y lo que le ha puesto en el punto de mira crítico de la doctrina eclesiástica. Algunos pensadores españoles fueron contundentes en la defensa de los primados de la religión sobre la política.

A lo largo de la tercera década del siglo XVI aparece la expresión *ragione di Stato* en los textos de algunos autores, pero no será hasta mediados de siglo cuando el concepto se utilice con una intención precisa en la obra de Giovanni della Casa. <sup>30</sup> La vinculación del concepto de razón de Estado con las argucias de la filosofía política defendidas en *El Príncipe* es evidente en estos primeros tratadistas, pero ya a finales de siglo algunos autores intentaban quitar peso a la severidad y maldad de la razón de Estado y, sobre todo, a la idea de que la religión se supedita a la política. El texto más difundido fue el de Giovanni Bo-

---

<sup>27</sup> A nadie puede escapársele el siguiente hecho: en este epígrafe no vamos a resolver el complejo tema de la noción de “razón de Estado”, entre otros motivos, porque éste es un concepto polisémico y ha sido utilizado por diversos autores con diferentes intenciones y sentidos. Por otra parte, el lector encontrará un déficit al desarrollo de la razón de Estado en el pensamiento alemán. El lector podrá orientarse con las obras, además de la magnífica ya citada de M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, otros trabajos: O. Hintze, *Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, München, Oldenbourg, 1932; O. Woodtli, *Die Staatsräson im Roman des deutschen Barocks*, Frauenfeld-Leipzig, Huber, 1943; W. Hubatsch, *Das Problem der Staatsräson bei Friedrich dem Großen*, Göttingen, Musterschmidt, 1956; K. Malisch, *Katholischer Absolutismus als Staatsräson*, München, Wölfle, 1981; U. Marwitz, *Staatsräson und Landesdefension: Untersuchungen zum Kriegswesen des Herzogtums Preussen 1640-1655*, Boppard am Rhein, Boldt, 1984; A. Gotthard, *Konfession und Staatsräson: die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608-1628)*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992; H. Dreitzel, “Die Staatsräson und die Krise des politischen Aristotelismus zur Entwicklung der politischen Philosophie in Deutschland im 17. Jahrhundert”, y W. Weber, “Staatsräson und christliche Politik: Johann Elias Keßlers *Reine und unverfälschte Staats-Regul* (1678)”, en A. Enzo Baldini, *Aristotelismo Político e Ragion di Stato*, cit., pp. 129-156 y 157-180 respectivamente; R. Madrou, *Staatsräson und Vernunft 1649-1775*, Frankfurt am Main, Propyläen Verlag, 1992, 2. Aufl.; P. Nitschke, *Staatsräson versus Utopie? Von Thomas Müntzer bis zu Friedrich II von Preußen*, Stuttgart, Metzler, 1995; K.-P. Tieck, *Staatsräson und Eigennutz: drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1998.

<sup>28</sup> Véase Th. Paulsen, *Machiavelli und die Idee der Staatsräson*, Neubiberg, Institut für Staatswissenschaft, 1996.

<sup>29</sup> Véase A. Tenenti, “Dalla ‘Ragion di Stato’ di Machiavelli a quella di Botero” en *Botero e la ‘Ragion di Stato’*. *Atti del Convegno in Memoria di L. Firpo*, E. Baldini (ed.), Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1992, pp. 11-21.

<sup>30</sup> Friedrich Meinecke, *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, cit., pp. 48-49.

tero, *Della ragione di Stato* (1589), donde define el concepto como el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado, dando un mayor predominio a la sabiduría que a la fuerza, resaltando la importancia de conservar los Estados y estableciendo la coincidencia de los intereses de la Iglesia y del Estado.<sup>31</sup> Estos autores venían a defender una verdadera razón de Estado frente a la malvada razón de Estado que se derivaba de las enseñanzas de Maquiavelo, pero generalmente acababan rindiéndose a la evidencia del mal uso que de la razón de Estado hacían los políticos. Sirva de ejemplo el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y políticos de este tiempo enseñan* (1595), de Pedro de Rivadeneira.

### 3.1. Críticos de la razón de Estado

No olvidemos que la razón de Estado no convenció a todos los autores. Hubo acérrimos críticos de esta noción, incluso teóricos del pensamiento político que rechazaron esta forma de entender teórica y prácticamente la política. Veamos qué sucedió en España y en otros países europeos.

Diego Pérez de Mesa –autor español poco conocido– en el tránsito del siglo XVI al XVII escribió una obra titulada *Política o Razón de Estado*.<sup>32</sup> Este autor reflexiona sobre la política cuando la llamada Escuela Española o de Salamanca había dado sus frutos más granados.<sup>33</sup> La razón de Estado es la política, el arte de gobernar una república coordinando las distintas actividades y partes de la sociedad de una forma unitaria. Pero la política tiene una parte teórica: enseñar los principios del arte de gobernar pueblos y naciones. Desde este punto de vista es una parte muy importante o principal de la moral, por eso se puede afirmar que “*la deontología política constituye el primer sustrato de la ciencia política. La primacía de la política como moral de convivencia deriva de su carácter superior, que metodológicamente integra y en la que se subordina a la ética individual y a la economía de grupo. La política se identifica con la razón de estado*”.<sup>34</sup> Esta identificación tiene lugar porque la política es una acción humana sistemática encaminada a salvar el Estado. Es una ciencia eminentemente práctica que excluye la retórica, el disimulo, la hipocresía, la mentira y la adu-

---

<sup>31</sup> Botero, *Della ragione di stato*, 1589, I, 1, 1. Existe una edición moderna a cargo de L. Firpo, G. Botero, *Della ragione di stato*, Torino, UTET, 1948.

<sup>32</sup> Diego Pérez de Mesa, *Política o Razón de Estado. Convivencia y educación democráticas*, edición crítica de L. Pereña y C. Baciero, Madrid, CSIC, 1980.

<sup>33</sup> No cabe duda de que en la España de los primeros Austrias, Carlos V y Felipe II, hubo una noción de “razón de Estado”, pero distinta a la que se va a desarrollar posteriormente. Lo que diferencia esta “razón de Estado” de la otra es que tiene como límite la religión y los preceptos de la moral cristiana. Algo que propondrá más tarde F. de Quevedo.

<sup>34</sup> L. Pereña, “Política y educación democrática”, en Diego Pérez de Mesa, *Política o Razón de Estado. Convivencia y educación democráticas*, cit., p. xxxiv.

lación del gobernante, y toda actitud servil hacia el príncipe que tenga como fin agrardarle y justificar todas las acciones individuales del que gobierna. La razón de Estado tiene como fin la conservación y progreso de la sociedad mediante la realización del bien común, del control del poder político y del encauzamiento de la libertad de cada miembro de la comunidad. Debe coordinar ordenando. La política o razón de Estado para conseguir estos objetivos se sirve de las leyes, que ponen límites a la arbitrariedad de los gobernantes. El ordenamiento jurídico será, de un lado, el cauce y la garantía del progreso y de la libertad política del pueblo; de otro, asegurará el respeto entre los ciudadanos, la continuidad del régimen político y la seguridad del orden constitucional y jurídico, que son, en definitiva, las condiciones indispensables para asegurar la estabilidad de las repúblicas.

Como se ve, D. Pérez de Mesa es un político pragmático; para él la política es una ciencia práctica orientada a la realización de lo posible en una comunidad determinada. La política tiene como fin transformar la realidad partiendo de la misma realidad dada, para alcanzar el fin propuesto: el bien vivir y la felicidad. El límite es, si se admite la expresión, material y espiritual. El primero se refiere a las leyes, que es el marco donde debe moverse la actividad del político. El segundo se refiere a la naturaleza humana que exige, según la filosofía aristotélica, vivir en sociedad, lo cual implica que se debe gobernar mirando al hombre, verdadero sujeto y motor de la historia; esto es, hay que buscar el bien común antes que el particular.

Años más tarde, en otra época del Imperio español, Francisco de Quevedo<sup>35</sup> consideraba que la razón de Estado nada tiene que ver con la política, porque supone el ejercicio del poder de una forma diabólica, va contra toda moral cristiana y pone en peligro el orden político existente.<sup>36</sup> La razón de Estado da al gobernante la legitimidad para actuar con una total autonomía, sin ningún límite “y control exterior al ejercicio de su poder, lo que inevitablemente le llevará a dar rienda suelta a sus pasiones, a confundir la utilidad pública con la privada”.<sup>37</sup> Los únicos frenos o límites que encuentra son por un lado la religión, que aporta al gobernante unos principios éticos, y por otro, unos dictados que tienen su origen en la ley divina, que le llevan a gobernar mirando al servicio y al bien de sus súbditos. Finalmente, propone un cambio en la consideración de la función u oficio del monarca: no es un rey que tenga poder

---

<sup>35</sup> Véase J. A. Maravall, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, IEP, 1944 y M. González, “Ética y razón de estado de Quevedo a Saavedra Fajardo” y V. Dini, “Prudenza, giustizia e obbedienza nella costituzione della ragion di stato in Spagna e in Francia. Assaggi di lettura e prospettive di ricerca”, en A. Enzo Baldini, *Aristotelismo politico e ragioni di stato*, cit., pp. 227-248 y 249-271, respectivamente.

<sup>36</sup> Las obras de Francisco de Quevedo más representativas son *España defendida y los tiempos de ahora*, *Política de Dios, gobierno de Cristo, Marco Bruto*, *El mundo por dentro*, en *Obras completas en prosa de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, ed. de L. Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1941.

<sup>37</sup> M. González, “Ética y razón de estado de Quevedo a Saavedra Fajardo”, cit., p. 230.

omnímodo para hacer lo que se le antoje como y cuando desee; es un simple trabajador, un jornalero que recibe un premio en la medida de su trabajo.

Estas ideas no tuvieron fortuna, pues España, en la época de Quevedo estaba gobernada por un monarca –Felipe IV– y sus validos, sobre todo el Conde-Duque de Olivares, que no estaban dispuestos a admitir, al menos, la segunda condición.<sup>38</sup> El regio oficio del monarca supone, en opinión de Quevedo, colocar la utilidad común por encima del interés propio. La razón de la patria, por encima de la suya propia. Ésa es la política de la verdad, la política de Dios, que fundamenta el gobierno de la república en los principios morales revelados por Cristo.

En Italia hubo también críticos a la razón de Estado. Entre ellos se pueden citar autores como T. Campanella, para quien la razón de Estado supone la corrupción de la política. Él opera con la noción de razón política, que se identifica con la equidad y la justicia, opuesta a la razón de Estado, que es la falsa política, la degeneración de la verdadera política, hasta el punto de que la razón de Estado se identifica con la actitud del tirano, es una verdadera tiranía que se resume en la violación de todas las leyes –natural, civil o divina– en beneficio propio, es decir, busca su interés personal en lugar del bien común.<sup>39</sup>

Esta actitud tuvo continuadores. La política se identificó con la ley y la razón correcta, esto es, la prudencia. La razón de Estado, por el contrario, es el instrumento del tirano y semejante al ateísmo.<sup>40</sup> Una vez más estamos ante la concepción aristotélica de la política como arte del buen gobierno, guiado por la recta o correcta razón práctica que busca el bien común, aun por encima del bien particular. Esta idea estaba desarrollada por los comentaristas de la *Política* de Aristóteles en la alta y plena Edad Media. Pero el aristotelismo escolástico perdió fuerza ante el extraordinario empuje del pragmatismo y del constructivismo político, que se manifiestan en una política de resultados, usando cualquier medio que estuviera al alcance del gobernante, aunque esto supusiera arruinar la nación; se trata del uso de la política como medio para enmascarar el mal gobierno, esto es, la tiranía.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Véase el excelente estudio de J. H. Elliott, *El Conde-Duque de Olivares. Política de una época de decadencia*, Barcelona, Editorial Crítica, 6ª ed., 1991, traducción de T. de Lozoya. También es interesante para este período de tiempo los libros del mismo autor *Richelieu y Olivares*, Barcelona, Crítica, 1984 y *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, Crítica, 1982. Véase también *Correspondencia con Felipe IV: religión y razón de Estado*, Madrid, Castalia, 1991; R. Rodríguez-Moñino Soriano, *Razón de Estado y dogmatismo religioso en la España del XVII*, Barcelona, Labor, 1976; J. A. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986; E. Catarino, “Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII. Apuntes sobre el estado actual de la investigación”, *El Basilisco*, segunda época, 21, 1996, pp. 4 y ss.

<sup>39</sup> Véase T. Campanella, *Quod remiscetur*, Padova, Cedam, 1939, p. 62 y *Aforismi politici*, Torino, Giapichelli, 1941, pp. 162-164.

<sup>40</sup> Véase F. M. Bonini, *Il Ciro Politico*, Venetia, Fassina 1647, Proemio, y T. Tommasi, *Il principe studioso nato ai servigi del serenissimo Cosimo gran principe di Toscana*, Venetia, Bertani, 1642, pp. 106-108.

<sup>41</sup> Véase G. Leti, *Dialoghi politici, o vero la politica usano in questi temi, i Principi, e le Republi-*

Se puede detectar, en este apretado resumen de algunas voces discordantes, que la razón de Estado de Maquiavelo sacrificaba al individuo en provecho del príncipe. El absolutismo del siglo XVI anulaba al hombre frente al Estado. La libertad protestante defendida por Lutero disolvía el Estado en el individuo. Las confesiones protestantes posteriores pusieron los pilares del individualismo social. Frente al pragmatismo político de Maquiavelo y el aislacionismo social de Lutero –en definitiva, dos posturas éticas que provocaron un gran desconcierto en el siglo XVI– este grupo de juristas y políticos defendieron una nueva teoría del Estado y del poder político. Se fundamentaron en una concepción antropológica trascendental del hombre: la sociedad está al servicio de la persona y de la historia, con el fin de colaborar con el Creador en su tarea providente, esto es, en el gobierno del mundo. Así, el poder tiene un origen democrático, según defendió en 1528 Francisco de Vitoria en Salamanca; y el gobierno de los Estados debe hacerse exclusivamente mirando al pueblo, no para el provecho del príncipe, de una clase, o de un partido (Martín de Azpilcueta). Un gran alegato contra la razón de Estado, contra el uso del poder político por parte del monarca sin límites, lo encontramos en la *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* de Francisco Suárez (1613), que se opuso a los excesos del absolutismo teocrático de Jacobo I de Inglaterra. Estos autores pretendieron poner de relieve que una teoría de la razón de Estado tiene que mirar hacia la institucionalización del bien común que concilie las antinomias aparentes entre el individuo y la sociedad, la libertad y la autoridad, entre la nación y las naciones.<sup>42</sup> Posteriormente esta visión se pierde por los que admiten que, primero, el poder es patrimonio de quien lo detenta; segundo, este poder procede de un contrato en el que el hombre libre cedió parte de su libertad a un monarca para que la administrara; tercero, la sociedad no es más que una *societas assecuratoria*, que se establece o construye para asegurar los derechos cedidos del hombre y los deberes de éste hacia el gobernante; cuarto, cada individuo es libre y está aislado de los otros, con lo que la cooperación social no se da y la reunión entre ellos tiene su origen en el deseo de satisfacer sus mutuas necesidades y comprobar su debilidad individual.

Si unimos a estas ideas al pragmatismo político, esto es, *valen todos los medios para conseguir el fin que se propone* –el resultado–, porque éste es lícito, estamos ante la teoría de la razón de Estado, que vamos a exponer de una manera breve.

---

*che Italiane, per conservare i loro Stati, e Signorie*, Ginevra, Chouët, 1666, Vol. I, p. 72, y *Le visioni politiche sopra gli interessi più reconditi di tutti prencipi, e republiche della Christianità*, Germani, s.e., 1671. Véase R. Aron, *Política di potenza e imperialismo. L'analisi dell'imperialismo alla luce della dottrina della ragion di Stato*, Milano, Angeli, 1973; hemos podido consultar sólo la versión italiana.

<sup>42</sup> Véase L. Pereña, *Hacia una sociología del Bien Común*, Madrid, Editorial Católica, 1954, pp. 5-6 y C. Cardona, *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966.

### 3.2. Teóricos de la razón de Estado

La discusión se centraba en si los medios “extralegales” debían utilizarse en beneficio del Estado, entendido como el monarca y las instituciones del poder,<sup>43</sup> o en beneficio del bien público, entendiendo aquí el Estado como sociedad o nación. El problema no era tanto teórico como práctico. No olvidemos que asistimos a la consolidación de los recién creados Estados-nación o Estados-potencia, y al esfuerzo frustrado del nacimiento de otros nuevos.

En cualquier caso, incluso aquellos que pensaban que había una razón de Estado buena,<sup>44</sup> concebían ésta como un exceso o una modificación de la razón política ordinaria, bien por necesidad de ajustarse a los condicionantes del momento *en beneficio del interés general* –diríamos hoy–, o bien, y resulta curioso y agradable al mismo tiempo, por adecuarse a una razón universal más amplia, lo que venía a confirmar algo sabido: que la razón política no era una razón en busca de la verdad y del bien del hombre, sino una razón práctica en busca de beneficios particulares, pues con la expresión “bien público” no querían referirse a toda la humanidad sino, en último término, sólo a los habitantes de un Estado.<sup>45</sup>

En la época de la Contrarreforma,<sup>46</sup> las teorías sobre la razón de Estado florecieron en Italia. Scipione Ammirato definía la razón de Estado como una *contravenzione di ragione ordinaria per rispetto di publico beneficio o vero per rispetto di maggiore e più universal ragione* (1594),<sup>47</sup> y Pietro Andrea Canonhiero la definía como *un necessario eccesso del giure commune per fine di publica utilità* en su *Dell'introduzione alla politica, alla ragion di stato* (1614).<sup>48</sup> Más tarde Federico Bonaventura admitía que el “arte civile” –cuya traducción sería *la participación ciudadana*– de Platón era la razón de Estado.<sup>49</sup> Pocos años después, Ludovico Zuccolo defendía la misma opinión,<sup>50</sup> pero se adentraba en un

---

<sup>43</sup> Véase la obra de B. Clavero, *Razón de Estado, razón del individuo, razón de historia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

<sup>44</sup> Un ejemplo de esta actitud es Diego Saavedra Fajardo, véase M. González, “Ética y razón de Estado...”, cit., pp. 238-248 y M. Segura Ortega, *La filosofía jurídica y política en las 'Empresas' de Saavedra Fajardo*, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio / Cajamurcia, 1984; F. Murillo Ferrol, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

<sup>45</sup> Cuando utilizamos la expresión “una razón en busca de la verdad y del bien del hombre”, no se entienda por hombre, kantianamente, un ente abstracto, sino los hombres individualizados dentro de su condición social (Dilthey, Unamuno, Ortega).

<sup>46</sup> Véase el trabajo de R. de Mattei, *Il problema della 'Ragion di Stato' nell'età della Contrariforma*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, que trata con extensión muchos de estos autores citados a continuación.

<sup>47</sup> *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Padova, Frambotto, 1642 (primera edición 1594), p. 231.

<sup>48</sup> Pietro Andrea Canonhiero, *Dell'introduzione alla politica, alla ragion di stato et alla pratica del buon governo libri 10*, Antverpiae, Trogniesius, 1614.

<sup>49</sup> Federico Bonaventura, *Della ragion di stato, et della prudenza politica libri quarto*, Urbino, Coruini, 1623.

<sup>50</sup> Véase L. Zuccolo, *Considerazioni Politiche e Morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi*, Venetia, Ginammi, 1621.

aspecto aún controvertido en su *Dissertatio de ratione status* (c. 1625).<sup>51</sup> Para él, frente a Ammirato y a Canonhiero, la razón de Estado no tenía que contravenir necesariamente las leyes, aunque era consciente de que en la práctica sucedía así. Cada forma política (monarquía, tiranía, etc.) exigía una peculiar razón de Estado. Que ésta fuera recta o incorrecta dependía de que se ajustara a las leyes y se atuviera a principios morales. El buen Estado podía conseguir sus objetivos sin saltarse las leyes. Así pudo mantener que la razón de Estado es una parte de la política, que nace y muere con los gobiernos.

La filosofía de Zuccolo suponía un paso atrás frente a los tratadistas de la razón de Estado convencionales, que habían desechado el filosofar sobre el mejor Estado posible en beneficio de un pensamiento pragmático, vinculado a la necesidad del momento. No obstante, Zuccolo coincidía con la corriente más moderna de su tiempo, que incitaba a conocer cada Estado particular para saber cuál era la razón de Estado que debía predominar en cada caso. Debemos hablar, por tanto, más bien que de razón, de razones. Casi siempre, razones sin razón.<sup>52</sup>

La tensión entre política y razón de Estado se mantuvo. Mientras la política se ocupa de los problemas teóricos generales, la razón de Estado enseña al Príncipe cómo afrontar un problema concreto derivado de la gestión del reino. La política trata de problemas como la naturaleza de los Estados, las formas de gobierno, cuál es la mejor constitución política, la mezcla más equilibrada entre los diversos elementos del cuerpo social... Así, la política se eleva al nivel de "Ciencia Política", ilustre, pero inútil para el político; para el gobernante es más bien una disciplina académica. De este modo, la razón de Estado cambia radicalmente la concepción de la política, y se crea la oposición entre la política de los antiguos y la de los modernos.<sup>53</sup> Por supuesto, acabó triunfando como novedosa y superior la 'política de los modernos',<sup>54</sup> porque la política de los antiguos, revelada a los hombres por Dios, seguida por los griegos y los romanos, mantuvo que la constitución y conservación de un gobierno se hace mediante el derecho, buscando el bien común y los intereses de la comunidad; en cambio, la política moderna, de la que Th. Hobbes es el maestro, mantiene que un hombre o unos pocos pueden crear el derecho y las reglas por las que se rige una ciudad o una nación, de acuerdo con sus intereses privados.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Véase L. Zuccolo, *Della ragione di stato*, ed. B. Croce, Bari, Laterza, 1930.

<sup>52</sup> Una inteligente visión de la Razón de Estado, con humor cervantino, se puede ver en algunos textos del *Juan de Mairena* de Antonio Machado, cuando dice que "en política también hay que escuchar al diablo porque, aunque no tenga razón, tiene razones"; A. Machado, *Juan de Mairena*, 2ª edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, pp. 9-10.

<sup>53</sup> Véase R. de Mattei, *Il problema della 'Ragion di Stato'...*, cit., pp. 181-183.

<sup>54</sup> Véase R. Villari, *Elogio della dissimulazione* (1621), Bari, Laterza, 1987; Jean-François Seznault, *De l'usage des passions* (1641), Tours, Fayard, 1987.

<sup>55</sup> Véase J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, en *Political Works of James Harrington*, ed. por J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 161-162. Más tarde otros autores, Montesquieu y J. J. Rousseau, hablaron de una política antigua, basada en la virtud y en las costumbres, y una política moderna, fundamentada en el tráfico comercial y en las finanzas;

Ejemplo de esta corriente son las “máximas de Estado”, dominantes en la Francia de Richelieu<sup>56</sup> y expresadas claramente en el texto anónimo *Discours des Princes et Etats de la Chrétienté plus considerables à la France, selon leurs diverses qualitez et conditions* (c. 1624), en el libro del Duque Enrique de Rohan, *De l'Interest des Princes et Etats de la Chrétienté* (1638) y en las *Considerations politiques sur les coups d'État* (1639), de Gabriel Naudé.

Claramente influido por las teorías sobre la razón de Estado, Naudé va a dar un paso más en la eficacia –¡que a la postre es de lo que se trataba!– de la actuación política sin atenerse a leyes al introducir una nueva variable conceptual: los “golpes de Estado”, a los que se puede aplicar la definición de la razón de Estado o máximas de Estado, entendidas como exceso en el derecho común por el bien público (Canonhiero). Naudé, no obstante, precisa que los golpes de Estado son “*acciones audaces y extraordinarias que los príncipes se ven obligados a ejecutar en el acometimiento de las empresas difíciles y rayanas en la desesperación, contra el derecho común, y sin guardar ningún orden ni forma de justicia, arriesgando el interés de los particulares por el bien general*”.<sup>57</sup>

Frente a la razón de Estado, tal y como es entendida por el autor, vemos que existen diferencias importantes entre ella y los golpes de Estado, pues éstos se ejecutan –o deberían ejecutarse– sólo cuando se acometen empresas difíciles y rayanas en la desesperación, y no en cualquier momento que la utilidad pública lo requiera. La diferencia esencial, como explica líneas más adelante, es que los golpes de Estado se ejecutan con absoluto sigilo y sin anuncio previo para justificar la acción: “*se ve caer el rayo antes de oír el trueno*”.<sup>58</sup>

Podemos diferenciar entre golpes de Estado justos –aquellos que caen bajo los auspicios del Estado– e injustos –los que tienen un carácter tiránico–, y también entre los que persiguen el bien público y los que buscan el interés privado de quienes los ejecutan.<sup>59</sup>

Si nos atenemos a la definición que el autor nos ha dado anteriormente de los golpes de Estado, vemos que sólo los justos y que persiguen el bien público se ciñen a ella. Los otros tipos no admitirían la asimilación sino en la forma y no en el fondo.

Naudé aconseja a los políticos que los golpes de Estado se hagan siempre buscando la *salus populi*, pues esto “*les absuelve de muchas pequeñas circunstancias y formalidades, a las cuales la justicia les obliga*”.<sup>60</sup> Los políticos deben

---

véase Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, ed. A. Masson, Paris, 1950, III, 3 y J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1964, Vol. III, p. 19.

<sup>56</sup> J. Wollenberg, *Richelieu. Staatsräson und Kircheninteresse, zur Legitimation der Politik des Kardinalpremier*, Bielefeld, Pfeffer, 1977; Ch. Lazzeri - D. Reynié (eds.), *La raison d'état: politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992, colección de contribuciones muy interesantes.

<sup>57</sup> Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Gómez Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1998, 65, 20-26; p. 82.

<sup>58</sup> Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, cit., 65, 26; 66, 1 y ss.; pp. 82-83.

<sup>59</sup> Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, cit., 71, 19 y ss.; 72, 1 y ss.; p. 92.

<sup>60</sup> Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, cit., 77, 21-24; y 78, 1 y ss.; pp. 99-100.



atemperar el uso de tales prácticas y escoger medios suaves y simples, sin excederse en el rigor. Además, deben conocer la naturaleza del pueblo para saber la maleabilidad de éste.<sup>61</sup>

Viendo el bajo concepto que del pueblo tiene Naudé –“*la plebe es inferior a las bestias, peor que las bestias y cien veces más necia que las mismas bestias*”–,<sup>62</sup> no es extraño que su maquiavelismo justifique los medios por el fin, hasta el punto de que los buenos políticos tengan capacidad para disponer de la vida ajena, si lo juzgan necesario para el bien y la paz del Estado.<sup>63</sup>

Como bien ha señalado Carlos Gómez Rodríguez en la introducción al mencionado libro de Naudé, el racionalismo crítico de éste difiere del racionalismo clásico del siglo XVII, pues no busca la verdad epistémica, sino una verdad que permita una orientación práctica. La legitimidad es la materialidad de los hechos y no el derecho.<sup>64</sup>

No debemos olvidar que también el derecho se puede reconducir para legitimar la materialidad de los hechos. Estamos en pleno absolutismo. Las bases las había puesto medio siglo antes Bodino (*Los seis libros de la República*, 1576), cuando define la soberanía como un poder independiente, no derivado de nadie, autónomo y no sometido a leyes. La idea la rematará Hobbes: lo que hace falta es un Estado fuerte para domeñar la bestia que es el hombre (*Leviathan*, 1651). Lo entendieron perfectamente los alemanes, afanados infructuosamente en crear un Estado propio. La recuperación de Maquiavelo que hacen Herder y Federico El Grande, aunque sea en sentido crítico, vuelve a poner en boga el debate sobre la razón de Estado a mediados del siglo XVIII.

Bien ha señalado Luis Díez del Corral que la creación del Estado nacional alemán está influida por la idea de razón de Estado. Fichte y Hegel son “*los máximos corifeos del nuevo nacionalismo*”.<sup>65</sup>

#### 4. CONCLUSIÓN

Hemos manejado diversas teorías y diversas fuentes; se ha aludido a tendencias y autores; se ha eludido hablar de otros; en definitiva, hemos jugado un poco con la noción de “razón de Estado” sin llegar a ver con nitidez cuál fue su función claramente. Nos ha aparecido como una forma de educar a los príncipes, como una teoría política al margen del Derecho, como una práctica de los cambios de gobierno, pero su perfil no está definido. Y, ya lo hemos

---

<sup>61</sup> Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, cit., 79, 6 y ss.; 152, 14 y ss.; pp. 100-101 y 170-171.

<sup>62</sup> Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, cit., 153, 7 y ss.; pp. 171-172.

<sup>63</sup> Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, cit., 9, 20 y ss.; 10, 1-9; p. 16.

<sup>64</sup> Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, cit., p. xxxvi.

<sup>65</sup> L. Díez del Corral, “Estudio preliminar” a Meinecke, *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, cit., pp. XXI-XXIII.

dicho, no hay una razón de Estado, hay *unas razones* de Estado que influyen en el gobierno de las naciones, de los reinos. Cada cual, como decía Meinecke, debe descubrir los intereses objetivos del Estado, pero éstos varían de un lugar a otro, de unas circunstancias históricas a otras. Los intereses de la España Imperial de Felipe IV mutaron según unos condicionantes políticos, económicos y sociales concretos. Las proyectadas empresas del Conde-Duque de Olivares se fueron modificando atendiendo a la situación de España en el mundo; a veces, la llegada del galeón de las Américas determinaba toda una acción política. Lo mismo cabe decir de los príncipes alemanes que alientan la Reforma, los duques de las ciudades-estado italianas, o los monarcas ingleses en su emergente protagonismo mundial. Y qué decir de la monarquía francesa, que recogió el testigo de la hegemonía europea. Cualquier Estado se ve obligado a cambiar una política en virtud de una nueva situación. La solución aristotélica es la prudencia, razón recta corregida. La solución moderna, dentro de un subjetivismo moral, es la voluntad del príncipe, que es el artífice de la política, y él mismo es el Estado. Entre una y otra existe un largo debate intelectual sobre la forma de Estado, gobierno y orden mundial, algo de esto se ha dicho.

Ahora queda por exponer sistemáticamente una serie de cuestiones que han quedado sólo aludidas, para así cerrar el círculo que tan prometedoramente abrimos.

El significado histórico de la expresión 'Razón de Estado' está muy unido a la noción de 'política'; es más, pensamos que es hija de ella. Aunque paradójicamente, al final, se convirtió en la genuina y única política, desplazando el auténtico sentido del término. En el aristotelismo medieval del siglo XIII la política es sinónimo de ciencia del gobierno de la ciudad, gobierno de la república, hace referencia a la prudencia política etc.; es en suma el arte –un auténtico saber hacer práctico– del buen gobierno, esto es, el arte de conservar y mejorar una ciudad, una república, un reino –en el sentido de unidad político-administrativa de ciudadanos que viven bajo el imperio de la justicia y del derecho–;<sup>66</sup> así, la política, en expresión de Dante, puede ofrecer a los hombres la paz y la felicidad. El gobernante debe ejercer el poder en beneficio de todos, no puede cometer injusticia –ni siquiera en tiempo de guerra– ni puede invocar ninguna otra razón que no sea la justicia para justificar sus acciones.

La crisis del aristotelismo político escolástico junto con la Reforma protestante provocaron un 'terremoto' en la religión, la moral, la política, la filosofía y todas las ramas del saber. El hombre estaba a la intemperie, no sabía a qué atenerse; del teocentrismo se pasó al antropocentrismo; frente a la moral constructiva que formula un ideal hacia el que hombre debe orientar todas sus acciones y vida, se impuso una moral de reglas que pretende la ordenación del

---

<sup>66</sup> Pueden verse los siguientes ejemplos: Tomás de Aquino, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed R. M. Spiazzi, Romae-Taurini, Marietti, 1966; Dante Alighieri, *Monarchia*, ed. G. Vinay, Firenze, Sansoni, 1950 y Brunetto Latini, *Li livres dou Trésor*, ed. F. J. Carmody, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1948.

hombre a una ley conocida y deducida por él de una forma racional; del objetivismo moral se cayó en el subjetivismo. El poder se tiene por delegación, pero sin fecha de caducidad, ni revisiones de las condiciones, por tanto, puede ejercerse sin más limitación que la impuesta por uno mismo o las circunstancias. En esta situación se produjo la revolución en el concepto de política: de considerarla como el arte del gobierno según la justicia y la razón, se pasó a verla como razón (o razones) de un Estado. La diferencia no es sólo de nombre, sino también de fines y medios. Para la primera, la política tiene como fin tanto la conservación del Estado, que es una comunidad de hombres, un todo armónico, en el que viven bajo el gobierno de la justicia y de las leyes, como la elevación finalista del ciudadano. Para la segunda, el fin es el Estado, su existencia, sea justo o injusto, legítimo o ilegítimo.<sup>67</sup> Los medios para la política siempre tienen que ser legítimos; para la razón de Estado los medios deben ser eficientes, para conseguir el fin con el menor esfuerzo; o eficaces, para conseguir el fin con el coste que sea. La política es fruto de la ética y del derecho.<sup>68</sup> La razón de Estado es hija del arte de conquistar, de conservar y de mantener el poder de un hombre o de un grupo, o de una familia o de una facción en la república.

Una vez más la filosofía usa viejos términos con sentido moderno. Razón para la política es *recta ratio*, que es corregida e informada por la prudencia. Para la razón de Estado es un instrumento, la capacidad humana de calcular la eficacia de los medios respecto al fin. Desde esta perspectiva, los defensores de la razón de Estado admiten una contradicción en los términos: la prudencia del tirano, como hombre que encarnó el arte del estado, del gobierno, sin calificativo.<sup>69</sup> Este paso dado entre otros por Maquiavelo, que afirma que el gobernante, llamado político, debe usar tanto el arte del buen gobierno como la razón de Estado, tiene un continuador destacado en Giovanni De Luca,<sup>70</sup> que declara que la política, el buen gobierno y la administración es una actividad inferior, y que la auténtica política es la conservación y la expansión del poder de una persona y de una familia.

Como se puede comprobar, el concepto de política como ciencia señora sobre las otras ciencias, como *epitécnica*, ha caído en desuso en la Europa del siglo XVII. Su lugar lo ha ocupado la práctica, los resultados, la construcción de un plan al que se allegan los medios que haga falta con tal de sacarlo adelante.

---

<sup>67</sup> Véanse los distintos estudios sobre las finanzas y la razón de Estado en A. de Maddalena (ed.), *Finanze e ragion di stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna*, Bologna, Mulino, 1984.

<sup>68</sup> Unas consideraciones interesantes en este mismo sentido en F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, Giuffrè, 1983.

<sup>69</sup> Habría que estudiarlo con mayor detenimiento, pero esta idea puede ser heredera de un cierto platonismo político, que intentó identificar al gobernante con el modelo propuesto en el *Político*: entregar el gobierno de la ciudad a un hombre sabio, justo, que esté por encima de las leyes, siendo él mismo ley viva.

<sup>70</sup> Giovanni Bautista de Luca, *Il principe cristiano pratico*, Roma, Dragondelli, 1675.

No hay política, hay imposición de criterios de actuación práctica. Estamos ante una acción pública que no admite ningún tipo de control, sin límite moral ni jurídico, y dirigida a la consecución de los fines que se propone. De esta forma, la política se convierte en razón de Estado; así sirvió a los príncipes, a los monarcas, para alcanzar aquellas metas que en otros tiempos se calificaron de inmorales o ilegítimas.<sup>71</sup> En nuestra opinión se puede hablar de un cambio radical en la cultura política: es la concepción realista del llamado arte político, del oficio de gobernar las ciudades, que no se trataba tanto de cuidar de ellas, como de adquirir y conservar el poder político, usando el medio que pareciera más adecuado.<sup>72</sup>

Esta utilización del poder político se escondía bajo frases como “*Salus reipublicae suprema lex est*” o “*Salus populi suprema lex est*”, que en muchas ocasiones, por no decir en todas, fue una forma de justificar el uso del poder en beneficio propio, pero tomando como excusa el supuesto bien del pueblo. Así, los gobernantes lentamente fueron abandonando la noción política clásica que admitía como gobernante a aquél que lo hacía en bien del pueblo, al que busca el bien común. La razón de Estado se convirtió en la estrategia para legitimar o excusar las acciones que se consideraban repugnantes o contrarias a la razón. Sirvió para justificar el Estado como producto de la fuerza, y no hablar de arte político, sino gobierno del Estado. La fuerza se convierte en razón, y ésta sirve para mantener al Estado, identificado con el gobernante, por encima, al margen y, muchas veces, en contra del hombre, del súbdito. En suma, la razón de Estado racionaliza la fuerza en el ámbito de la política dando al monarca y sus circundantes un poder ilimitado.

Finalmente, hay que señalar que la noción de razón de Estado surgió en el ámbito cultural y político católico en Italia.<sup>73</sup> Pronto pasó a España y Francia. Es curioso que estos tres países tienen en común, además de su permanencia en la órbita de la Iglesia romana, que su tradición jurídica es el Derecho Romano. No estaría mal estudiar la relación de la razón de Estado con los parágrafos del *Digesto* de Justiniano, atribuidos a Ulpiano, en los que afirma que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley.<sup>74</sup> Por otro lado, la Reforma protestante

---

<sup>71</sup> Traiano Boccalini, *Ragguagli di Parnaso e scritti minori*, ed. G. Rua, Bari, Laterza, 1910, especialmente Centuria I y II.

<sup>72</sup> En ese sentido no había inconveniente en eliminar físicamente al enemigo, si ello ayudaba a mantener el poder, o repartir las magistraturas y cargos importantes a los amigos, o practicar el nepotismo político. Véase M. Viroli, “Il significato storico della nascita...”, cit., p. 77.

<sup>73</sup> Véanse C. Fantappiè, *Il monachesimo moderno tra ragion di chiesa e ragion di stato: il caso toscano (XVI-XIX sec.)*, Firenze, Olschki, 1993; G. Borrelli (ed.), *Ragion di Stato: l'arte italiana della prudenza politica*, Napoli, Ist. Ital. per gli Studi Filosofici, 1994 y *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Mulino, 1993.

<sup>74</sup> Justiniano, *Digesto*, 1.4.1.pr.: “*Ulpianus libro primo institutionum. Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne*”; 1.4.1.1 “*suum imperium et potestatem conferat. Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit uel cognoscens decreuit uel de plano interlocutus est uel edicto praecepit, legem esse constat. haec sunt quas uolgo constitutiones appellamus*”.

había conferido a los monarcas y gobernantes una libertad de actuación casi ilimitada. Frente a esta forma de actuar los católicos tenían que defenderse, y el único instrumento que encontraron fue la proclamación de la razón de Estado para justificar las guerras y conquistas, así como otras acciones de dudosa legitimidad. Lo que sucedió fue, como se ha dicho, que la razón de Estado ocupó el lugar de la política, se transformó en la manera de actuar de todo gobernante y la vía para justificar las acciones. Dicho con otras palabras, se convirtió en el cómplice complaciente de los actos hechos y los futuros.