

Estado, derecho natural y politicidad barroca

Hacia una reinterpretación del pensamiento político
de la *Escuela de Salamanca**

José Luis González Callejas**

RESUMEN

La tendencia de los análisis políticos en México y América Latina consiste en emplear los postulados y fundamentos conceptuales de la tradición anglosajona del pensamiento liberal como horizonte trascendental de *construcción* e interpretación de la realidad. De acuerdo con esta concepción, el Estado mexicano se caracterizaría por su incapacidad para garantizar procesos políticos y sociales que coadyuvasen a la consolidación de la democracia, consecuencia de su insuperable herencia colonial y de las prácticas sociales antidemocráticas fomentadas durante el régimen priísta. Pero esta no es la única forma de *construir* e interpretar la especificidad del Estado mexicano. Existe una antigua y olvidada tradición del pensamiento político fundada por la *Escuela de Salamanca* sobre la noción de *derecho natural*, la cual permite *construir* e interpretar de manera diferente el carácter *barroco* de los Estados latinoamericanos. El presente texto expone de manera breve algunas nociones generales a partir de las cuales puede llevarse a cabo esta construcción conceptual de la *politicidad barroca* de América Latina.

PALABRAS CLAVE: Estado –derecho natural– politicidad mexicana.

ABSTRACT

The tendency of political analysis in Mexico and Latin America is to use the principles and conceptual foundations of Anglo-Saxon tradition of liberal thought as transcendent horizon of *construction* and interpretation of reality. According to this view, the Mexican State is characterized by its inability to guarantee political and social processes that contribute to the consolidation of democracy, due to its unsurpassed legacy of colonial and undemocratic social practices promoted during the PRI regime. But this is not the only way to *build* and interpret the specificity of the Mexican State. There is an old and forgotten tradition of political thought

* El presente texto es un avance de un proyecto de investigación doctoral en curso sobre la fundamentación del Estado democrático en Francisco Suárez.

** Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

founded by the *School of Salamanca* on the notion of *natural law*, which permits to *construct* and interpret differently the character of Latin American *baroque*. This paper shows briefly some general notions from which it can be done this conceptual construction of the *political nature of Latin American baroque*.

KEYWORDS: State –natural law–, Mexican political.

INTRODUCCIÓN

A partir de la década de 1970 comenzó a redefinirse el horizonte de interpretación del análisis político.¹ De acuerdo con la tradición anglosajona del pensamiento liberal, los regímenes autoritarios en América Latina, Asia, África y Europa Oriental requerían llevar a cabo una serie de reglas y pasos *configurados* por ciertos ideales normativos que conducirían y garantizarían su proceso de *democratización*.

En México el primer momento de este cambio de horizonte hermenéutico para la interpretación, comprensión y *construcción* de lo político se concretó en una serie de investigaciones sobre las condiciones de posibilidad para la democratización del régimen político imperante. De entre las diversas recomendaciones con las que concluían estos análisis destacaban la urgencia de la alternancia política en el Poder Ejecutivo, la democratización del Congreso de la Unión y la formación de una robusta sociedad civil conformada por ciudadanos informados y políticamente activos. En un segundo momento, algunos autores han partido de la existencia en México de un régimen político democrático que requeriría, para consolidarse, del establecimiento de políticas de fiscalización y rendición de

¹ Véase Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, Estados Unidos, 1970; Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, Estados Unidos; Guillermo O'Donnell, Phillippe Schmitter y Laurence Whitehead, *Transitions from Authoritarian Rule*, Johns Hopkins University Press, Estados Unidos, 1986; Larry Diamond, Juan Linz y Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, Lynne Rienner Adamantine, Estados Unidos, 1989.

cuentas, de la creación de organismos ciudadanos autónomos que vigilaran el desempeño de los gobernantes, del acceso ciudadano a los medios de comunicación de masas, etcétera. En opinión de estos autores, la eficiente y eficaz puesta en marcha de estas políticas e instituciones permitiría construir no sólo una democracia, sino mucho más importante, una democracia de calidad.²

El problema teórico y epistemológico de este tipo de *análisis y diagnósticos*³ radica en la aceptación acrítica del horizonte hermenéutico utilizado para interpretar, comprender y *construir* conceptualmente la configuración política de los Estados sin eticidad (*Sittlichkeit*), como es el caso de América Latina, Asia, África y Europa Oriental.

El horizonte de interpretación de la tradición anglosajona del pensamiento político liberal se *configuró y constituyó* como parte del proyecto civilizatorio estadounidense a partir de la Segunda Guerra Mundial. Esta manifestación histórica del capital aparece como una *americanización* de la modernidad, misma que atraviesa y constituye todas y cada una de las dimensiones de la vida humana, principalmente la intelectual (Echeverría, 2008). La consecuencia que se desprende de esta *americanización* del mundo de la vida para el estudio de los Estados latinoamericanos en general, y del Estado mexicano en particular, es que su *especificidad* se plantea como una irremediable incapacidad para consolidar una democracia tal y

² Véase John Ackerman (coord.), *Más allá del acceso a la información: transparencia, rendición de cuentas y Estado de derecho*, Siglo XXI Editores, México, 2008; Alejandro Monsiváis Carrillo (comp.), *Políticas de transparencia: ciudadanía y rendición de cuentas*, Instituto Federal de Acceso a la Información Pública/Centro Mexicano para la Filantropía, México; Lorenzo Meyer, *El espejismo democrático: de la euforia del cambio a la continuidad*, Océano, México, 2007; Ernesto Isunza Vera, *Relaciones sociedad civil-Estado en México: un ensayo de interpretación*, Ciesas/Universidad Veracruzana/Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, México, 2006; Beatriz Magaloni, *Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and its Demise in Mexico*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 2006.

³ Como ha mostrado Roberto Esposito, el lenguaje médico y el lenguaje político mantienen ciertas afinidades en relación con los procesos de identificación, combate y exterminio de las *anomalías* internas y/o externas del cuerpo biológico y del cuerpo político. En el tema que nos ocupa no resulta curioso que los análisis y diagnósticos se refieran a la *incapacidad* de los países periféricos para desarrollar y ejercer la democracia liberal de raigambre anglosajona. Véase Roberto Esposito, *Immunitas*, Amorrortu, Argentina, 2002.

como se la concibe a partir de ese horizonte de sentido;⁴ las formas de socialización y articulación política entre los seres humanos de los países periféricos se conciben, desde esta lógica, como estadios primitivos que, eventualmente, llegarán –mediante la creación de ciertas instituciones y el ejercicio efectivo y eficaz de determinados procesos– al pináculo de la civilización.⁵ Y es que resulta casi imposible deshacernos de la herencia imperial precolombina, el colonialismo político y religioso español (Stein y Stein, 2006) y el corporativismo del régimen priísta, factores que desde la tradición liberal se conciben como los mayores y más grandes obstáculos para la consolidación de un Estado democrático. En el mejor de los casos, México es un *Estado fallido*.⁶

En el fondo, el objetivo de los procesos y las políticas para democratizar un Estado a partir de los ideales regulativos de la tradición anglosajona del pensamiento político liberal radica en *reconfigurar* el *ethos* barroco (Echeverría, 1998) latinoamericano, específicamente, la *politicidad barroca* latinoamericana.

Esta particular manifestación de la modernidad se presenta como universalidad, como totalidad hermenéutica articulada políticamente bajo la forma imperio. De tal suerte que, en un primer momento, las expresiones de la modernidad que no lograron erigirse en proyectos civilizatorios son negadas y *encubiertas*, para posteriormente ser incorporadas dentro de esa totalidad conceptual de la realidad (*Wirklichkeit*) en tanto anómalos mundos de la vida (Dussel, 1992). Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias que se desprenden de esta *americanización* imperial de la modernidad para el estudio teórico

⁴ Véase Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, Estados Unidos, 1947; Robert Dahl, *On Democracy*, Yale University Press, Estados Unidos, 1998; Friedrich von Hayek, *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, España, 1985; Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, Londres, 1962; Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Estados Unidos, 1982; Giovanni Sartori, 2003; Milton Friedman, *Free to Choose: a Personal Statement*, Harcourt Brace Jovanovich, Estados Unidos, 1980.

⁵ Por lo demás, la lógica de este fenómeno es antigua, si bien los contenidos son en cierto sentido diferentes. Véase Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

⁶ A partir del 2005 la revista *Foreign Policy* (fundada en 1970 por Samuel P. Huntington) y *The Fund for Peace* han publicado el *Failed States Index*, instrumento que incorpora indicadores económicos, políticos y sociales para diagnosticar la capacidad estatal para mantener la cohesión social dentro de su territorio.

de los Estados latinoamericanos en general y del Estado mexicano en particular?

Ante todo, es necesario destacar que los fundamentos filosóficos de ese horizonte hegemónico de sentido pertenecen a una tradición de la teoría del Estado distinta de la que *configuró* el *ethos* barroco de América Latina; nos referimos por supuesto al proyecto civilizatorio que *constituyó* el *ethos* latinoamericano durante los siglos XVI y XVII (Echeverría, 1998:57 y ss.). Ese horizonte de sentido comenzó a sistematizarse conceptualmente a partir del magisterio de Francisco de Vitoria en la cátedra de *Prima* en la facultad de teología de la Universidad de Salamanca (1526) (Belda, 2000; Pena, 2009). A partir de los fundamentos teológicos salmantinos se desarrolló una tradición de teoría del Estado que le permitió a la monarquía hispánica *constituir* el Virreinato novohispano, y que considero fundamental para interpretar, comprender y *construir* conceptualmente el Estado mexicano a partir de un horizonte trascendental distinto del de la tradición anglosajona del pensamiento liberal. México y América Latina cuentan pues con una antigua tradición de teoría del Estado desarrollada durante los siglos XVI y XVII por varios pensadores agrupados bajo el concepto de Escuela de Salamanca.⁷ A grandes rasgos, esta tradición renovó la escolástica tomista del siglo XII incorporando ciertos rasgos del humanismo, los debates en torno a la duda indiana, las resoluciones del Concilio de Trento en vista del entonces reciente cisma luterano y la emergencia de las monarquías absolutistas en Francia, España e Inglaterra (Pereña 1998; Belda, 2000; Pena, 2009); de esta forma, dieron vida a un pensamiento político *sui generis* que si bien abrevó en el pensamiento medieval, dio como resultado una interpretación moderna de la *configuración* del Estado (Manrique, 2006; Pereña, 1998).

I

El estudio teórico del Estado se ha centrado recientemente en su fundamentación obscena, ya sea que se la conciba como una sombra

⁷ La reciente investigación de Pena González ha problematizado la conformación del concepto a lo largo del siglo XX, véase Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, cap. v., Biblioteca de Autores Cristianos, España, 2009.

que amenaza con subsumir las ideas regulativas de la comunidad política (Trías, 2005), como una culpa que requiere una expiación sacrificial por parte de la *communitas* (Esposito 2003), o bien como el estado de excepción inherente al orden jurídico estatal (Agamben, 2007). Este interés por analizar la fundamentación ominosa del Estado responde, en buena medida, a la reestructuración de la política de seguridad desplegada por el gobierno estadounidense como respuesta a los ataques sobre las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001.

A partir de ese momento se hizo evidente que la guerra contra el enemigo (*hostis*) no sólo respondía a una excepcionalidad que reclamaba la suspensión del derecho para hacer frente a una amenaza contra la comunidad política, sino que en realidad representa una de las dimensiones fundamentales y constitutivas del Estado. El hecho de que el enemigo sea un fundamentalista musulmán, un separatista checheno, el ejército norcoreano, o bien algún cártel del narcotráfico es meramente accidental; para la tradición anglosajona del pensamiento liberal el principal objetivo del Estado consiste en salvaguardar *a toda costa* la propiedad de los ciudadanos, incluida su vida biológica. Ahora bien, el enemigo no es necesariamente el alienígena, bien puede tratarse de un enemigo interno; frente a esta posibilidad el gobierno debe llevar a cabo una estrategia defensiva, inmunitaria (Esposito, 2002) que no tenga en cuenta los daños colaterales, como es el caso de la política de cero tolerancia.⁸

Lo que sobresale es que los analistas de la teoría política destaquen sobremanera el *estado policial* del gobierno estadounidense durante la administración de George W. Bush (2001-2009), así como las guerras en contra de Irak y Afganistán como consecuencia del ataque al World Trade Center (Trías, 2005:153; Agamben, 2007:26

⁸ El concepto *cero tolerancia* apareció por primera vez en un reporte del Departamento de Policía de la ciudad de Nueva York en 1994. La idea de identificar al delincuente con el pobre fue popularizada por el artículo *Broken Windows*, escrito por James Q. Wilson y George L. Kelling, publicado en 1982 en *The Atlantic Monthly*, aunque sus raíces pueden rastrearse al *Safe and Clean Neighborhoods Act*, del estado de Nueva Jersey, publicado en 1973. Tras la subsunción de la idea de pobre en la idea de delincuente las fuerzas policíacas fueron dotadas de amplias atribuciones para erradicar lo que se considerase una amenaza potencial.

y ss.) y omitan otros casos en los que la conservación del orden político haya llevado a la eliminación del enemigo y a la instauración (*de iure* y/o *de facto*) de un estado de excepción. Es curioso que los análisis realizados por autores de la talla de Agamben, Trías y Esposito ni siquiera mencionen las dictaduras Conosureñas⁹ ni los constantes y *cotidianos* golpes de Estado en el continente africano, o bien la violencia que *constituyó* tanto a América como a Europa a raíz del *hallazgo* de unas tierras allende los confines de la Mar Océano.¹⁰

Deconstruyamos, por ejemplo, el análisis que realiza Giorgio Agamben en *Estado de excepción* (2007). El autor se centra en las distintas concepciones que del concepto de estado de excepción tienen los Estados *efectivos*, es decir, aquellos que han constituido un *proyecto civilizatorio* mundial a partir de la guerra. Dado que en esos Estados impera la forma de gobierno parlamentaria puede comprenderse la novedad de su tesis: el *lugar vacío* del soberano articula la *auctoritas* y la *potestas* como momentos constitutivos del Estado mediante el estado de excepción, es decir, por medio de la suspensión del derecho mismo. Lo problemático (y terrible) de esta lógica, concluye Agamben, es cuando esta excepcionalidad se vuelve cotidiana. Cada vez es más frecuente que los Estados recurran al estado de excepción como forma cotidiana de ser-en-el-mundo, cada vez es más frecuente que se suspenda el derecho y se niegue la política como forma cotidiana de *convivir* en el mundo.

No obstante, eso que para Agamben constituye la novedad del estado de excepción a partir de la Primera Guerra Mundial en Occidente, ha sido la regla desde la constitución del Estado mexicano. Durante décadas, la *explicación* científica del régimen priísta constituyó un problema para los analistas que, desde un horizonte de interpretación anglosajón, intentaron dar cuenta de su especi-

⁹ En el contexto de la llamada Guerra Fría, la *Oficina central de Inteligencia* (CIA, por sus siglas en inglés) diseñó una estrategia política para combatir al enemigo interno mediante la instauración de dictaduras militares en distintos Estados latinoamericanos. Durante aproximadamente dos décadas, las juntas militares emplearon tácticas contrarrevolucionarias que iban desde el desprestigio de la resistencia hasta la persecución, reclusión, tortura y desaparición de sus integrantes en campos de concentración.

¹⁰ Véase Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

ficidad.¹¹ Y es que, como hemos señalado, desde el horizonte de interpretación de la tradición anglosajona del pensamiento liberal, México está atravesado por antiguas tradiciones y costumbres autoritarias que lo hacen incapaz para desarrollar la democracia liberal: México es un Estado premoderno y subdesarrollado (Stein y Stein, 2006) que cumple puntualmente las características de un *Estado fallido*. Los defensores de esta interpretación afirman que, por una parte, en México el estado de derecho nunca ha sido ni efectivo ni eficiente, y por otra, que la excepción constitutiva del Estado siempre ha sido visible: desde su creación, el presidente de la República ha concentrado los poderes de la Unión y se ha situado por encima del derecho. Esto constituye un problema para las teorías del derecho y del Estado, pues si la justicia sólo existe dentro de los límites del derecho, y si el Estado es un orden jurídico¹² ¿cómo es posible la justicia por fuera del estado de derecho?, es decir, ¿cómo es posible la justicia en México? Tratar de bosquejar una respuesta a estas interrogantes requiere puntualizar brevemente algunas características de la naturaleza del propio derecho tal y como fue concebida por los pensadores salmantinos del siglo XVI.

Para el pensamiento político católico del siglo XVI el derecho positivo es sólo una *manifestación* del orden, cuyo principio se funda en una jerarquía ontológica que se constituye y articula a partir de la idea de Dios (Rom, 13; Rommen, 1956, caps. 1 y 2; Gómez, 1999, cap. VII). A partir de su acto creador Dios dispuso mediante su *Ley Eterna* un orden ontológico y teleológico de la creación, dentro de la cual el hombre, por haber sido concebido a imagen y semejanza del Creador tiene la misión de *descubrir* (Cor, 13,12; de Hipona, 2003, I, 2-4) los preceptos de la *Ley Natural* implícitos en la obra divina, preceptos que en última instancia, le conducirían a la salvación de su alma. De acuerdo con la teoría política católica, la noción del derecho natural puede rastrearse hasta Heráclito, si bien su formulación clásica yace en Aristóteles¹³ (Rommen, 1998, cap. 1;

¹¹ Consúltense por ejemplo las tesis desarrolladas por Gabriel A. Almond y Sidney Verba, *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, Little Brown, Estados Unidos, 1965; Guillermo O'Donnell, Phillippe Schmitter y Laurence Whitehead, *Transitions from... , op. cit.*; Samuel P. Huntington, Larry Diamond, Juan Linz y Seymour Martin Lipset, *Democracy in... , op. cit.*

¹² Véase Hans Kelsen, *Teoría general del Estado*, UNAM, México, 2004.

¹³ *Ética nicomáquea*, libro V, capítulo 10.

Rommen, 1951:81 yss.). La naturaleza de las cosas, determinada por Dios en el momento mismo de la creación, implicaba y determinaba normas ontológicas acerca de lo bueno, lo bello y lo justo *en sí*, susceptibles de deducción mediante el uso de la razón. La deducción de estas leyes requería, en un primer momento, de poner en acto la capacidad racional del hombre y abstraer de la creación aquellas leyes que conformaban y regulaban su devenir en el *mundo*;¹⁴ en un segundo momento, el hombre tenía que actuar conforme a dichas leyes a partir de la actualización de su voluntad, orientada por la luz de la razón. La salvación del hombre consistía, pues, en actuar con el prójimo y consigo mismo en función de esas leyes naturales inmutables conocidas a partir de la razón y *concretadas y precisadas* a partir de su codificación en el *derecho positivo* (Rommen 1956, cap. 8), por ello sería un error concebir las leyes del derecho natural simplemente como una serie de consejos o máximas de conducta; esto eliminaría su naturaleza legal.

El derecho natural, como todo derecho, es obligatorio y su desobediencia es objeto de sanciones físicas y morales. De acuerdo con el pensamiento salmantino las mejores leyes que el hombre puede instituir son aquellas que más se ajustan a las que el Creador dispuso en el momento de la concepción de su obra. El derecho positivo no era, pues, independiente del derecho natural, sino una puntual sistematización de la ley natural; el derecho positivo era un complemento, una explicitación para aquellos a los que se les dificultaba la deducción cada vez más específica de esas leyes inmutables y válidas para la creación en su conjunto.

Si para la tradición teológica que, a mi juicio, *configuró* conceptualmente al Estado mexicano, el derecho positivo es de importancia secundaria frente al derecho natural, la primera consecuencia que se desprende de ello es que el respeto del estado de derecho *positivo* no es una garantía necesaria para la constitución y mantenimiento *legítimo* del Estado. Para el iusnaturalismo salmantino la legitimidad de un régimen político no radicaba *fundamentalmente* ni en la existencia de un *corpus* jurídico positivo ni en su forma de gobierno, mucho

¹⁴ Como advierte Edmundo O'Gorman, para el pensamiento católico de los siglos xv y xvi el concepto de mundo (*ecumene*) se refiere principalmente a una entidad moral (espiritual) donde se lleva a cabo la vida humana. Véase Edmundo O'Gorman. *La invención de América...*, *op. cit.*, segunda parte, V.

menos en la presencia de ciudadanos con la capacidad efectiva para fiscalizar a sus gobernantes, o bien en el diseño de instituciones que garantizaran la transparencia o la vigilancia de un proceso electoral eficiente ni efectivo, como lo es para la tradición anglosajona del pensamiento liberal.¹⁵ Para el pensamiento político desarrollado por la Escuela de Salamanca el fundamento legítimo de un orden político yace en el eficaz cumplimiento de su *misión*: el aseguramiento del bien común de los gobernados.

Los escolásticos de los siglos XVI y XVII concibieron al Estado como un *corpus politicum mysticum*, es decir, como un organismo político cuya esencia relacional comprendía a la persona, la familia y el Estado como un todo armónico (Rommen, 1951, I, 1). Esta *societas perfecta* tenía a su cargo la misión de asegurar las condiciones para la mayor felicidad a la que los seres humanos tienen acceso en el mundo. La “función” de la sociedad política, del cuerpo político místico, no sólo consiste en proteger la vida biológica de los hombres, como sí lo es para la tradición anglosajona del pensamiento político liberal, esa es, sólo una de sus “funciones”, pero ni siquiera la más importante; la verdadera función del Estado es, en primer lugar, la de hacer humanos a los hombres, ya que sólo en *comunidad* podrán actualizar la potencia de humanidad que llevan inserta en su ser, y sólo en conjunto podrán desarrollar las condiciones necesarias para la vida buena, esto es, serán capaces de llevar a cabo la mayor felicidad que pueda alcanzarse en la Tierra, ya que el Estado no tiene ni la función ni la capacidad para hacer *bienaventurados* a los hombres, pues esta “función” le corresponde a la *societas perfecta* de la Iglesia, que a diferencia del Estado se funda en el *derecho divino positivo*.¹⁶

La justificación y legitimidad del Estado consiste, pues, en asegurar el bien común del pueblo independientemente de su forma de gobierno, pues mediante su protección se garantiza la justicia y la felicidad en este mundo. La existencia del Estado se concibe como buena y valiosa en sí misma, si bien subordinada teleológicamente al mayor de los bienes que es la contemplación de Dios, pero esto no significa que el orden temporal y el orden espiritual se traslapen, ya que ambos encontraban su justo lugar dentro del sistema jerárquico

¹⁵ Véase Omar Guerrero, *Teoría administrativa de la ciencia política*, UAEM, México, 2001.

¹⁶ Lc 22, 38.

cristiano, y la condición del cumplimiento de sus distintas pero complementarias finalidades era el mantenimiento de esta jerarquía y de la soberanía *in suo ordine* (Mt. 22, 21; Rommen, 1951).

A partir de los fundamentos teológicos de esta concepción sobre la política, la posibilidad misma de la suspensión del derecho como fundamento constitutivo del Estado se complica, pues si el *derecho positivo* se suspende ante una situación extraordinaria, esto no significa de ningún modo que se suspenda el *derecho natural*. El derecho natural es consustancial al hombre, el hombre está *constituido* de tal suerte que no podría *ser* sin el derecho natural.¹⁷ A pesar de lo que pudiera pensarse a primera vista, esta postura no es ingenua, ya los padres de la iglesia se enfrentaron con el estado de excepción y la suspensión del derecho positivo. Tras la caída de Roma y su devastación a manos de las tribus germánicas, Agustín de Hipona instó a los cristianos a no claudicar en la fe ni a “resolver un pecado cometiendo otro pecado”, es decir, a desvirtuar su comportamiento con los semejantes a pesar de las atrocidades del momento, ya que incluso en la guerra el hombre debía respetar las normas del derecho natural, esto es, conducirse con amor (*caritas*) hacia el prójimo (De Hipona, 2004, I).

Si interpretamos el problema teórico que representa el estado de excepción desde la tradición salmantina nos percatamos de que esta excepción constitutiva está contemplada dentro de los límites del mismo derecho, pues es el principio *obsceno* que le da coherencia; pero por ello mismo resulta complicado concebir una suspensión del derecho si tenemos presente que tanto el derecho positivo como el natural son distintas y complementarias manifestaciones de un mismo principio de autoridad. La importancia de esta tradición del pensamiento político no sólo complejiza la posibilidad de la suspensión del derecho mediante el estado de excepción, sino que permite dar cuenta de la posibilidad de la implantación de principios y criterios de justicia en un Estado donde, aparentemente, nunca se ha establecido un auténtico estado de derecho.

¹⁷ “Dios es comienzo, y medio, y acabamiento de todas las cosas, y sin Él ninguna cosa puede ser: porque por él su poder son hechas, y por él su saber son gobernadas, y por la su bondad son mantenidas”. Véase Alfonso X “El Sabio”, *Las Siete Partidas*, México, Partida I, prólogo Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2004.

II

Desde este horizonte hermenéutico salmantino el Estado mexicano puede *construirse* conceptualmente de tal forma que su especificidad no se interprete ni se comprenda como un orden político premoderno ni antidemocrático. Un ejemplo de ello es cómo concebir su articulación corporativa durante el régimen priísta, así como las relaciones que se establecieron en función de “clientelas”, o bien la constante figura del acuerdo como institución que permitió el gobierno del Estado.

El cuerpo político mexicano se estructuró en torno a un no lugar que encarnó y articuló las contradicciones obscenas e irremediables de la propia vida en común, el sistema en su conjunto dependía de un significativo vacío, de un fundamento *obsceno* que dio coherencia al todo: el presidente de la República (Roux, 2005; Castelló, 1976). El llamado *presidencialismo fuerte*, calificado por algunos analistas y líderes de opinión como la principal causa de un régimen injusto, dictatorial y premoderno era, en realidad, el fundamento de un Estado incluyente y que de una forma singular logró dar cabida a diferentes sectores sociales (Roux, 2005). El régimen aseguró la inclusión, la protección y el beneficio de los ciudadanos a cambio de su lealtad para con el régimen.¹⁸ El pacto devino costumbre (*mores*), e *informó* todas las relaciones sociales del Estado mexicano; en este contexto, el derecho positivo adquirió otro sentido, de tal suerte que cuando se le observaba la lógica del sistema entraba en contradicción, y es que el mexicano no es un pueblo de leyes, sino de costumbres con *fuerza de ley* (Agamben, 2007:71 y ss.), es decir, un pueblo de leyes tácitas que se obedecen por conciencia y no *solamente* por miedo (Rom 13, 05).

Sin embargo, desde el horizonte de interpretación de la tradición anglosajona del pensamiento liberal la especificidad de esta relación política estatal aparece como una anomalía premoderna, una reminiscencia colonial que se presume y antoja despótica y tiránica;

¹⁸ El Virreinato de la Nueva España se estructuró, en un primer momento, a partir de *señoríos territoriales*, jurisdicciones que se fundaron en un pacto (*covenant*) que obligaba al señor a proteger a sus súbditos, y a éstos a ser leales a su señor, véase Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, cap. XXIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

pero esto no significa necesariamente que una relación señorial sea más o menos injusta que las relaciones de poder existentes en una democracia liberal de corte anglosajón.¹⁹ La eliminación de la especificidad del régimen priísta en aras de la reestructuración del capital ha propiciado la transformación de los nexos sociales que posibilitaron durante décadas la cohesión política del Estado mexicano. Fenómeno que desde la tradición anglosajona del pensamiento liberal se concibe como el primer paso para una eficaz y eficiente democratización de las prácticas e instituciones políticas en México. Pero esta transformación del Estado mexicano también puede leerse de manera distinta a la luz del pensamiento posmoderno.

La mera *desarticulación* de la participación política de los ciudadanos mediante las corporaciones y los acuerdos clientelares no conduce por sí misma a la democratización de un Estado tal y como la concibe la tradición anglosajona del pensamiento liberal. Bien podríamos estar frente a la pluralización de la política tal y como se comprende desde la concepción posmoderna de la política (Maffesoli, 2004). Para el pensamiento posmoderno nuestro tiempo se caracterizaría por un espíritu dionisiaco que se manifestaría como una pasión social descomunal que ha desbordado los diques institucionales erigidos bajo la forma Estado y que se ha traducido en una *política intersticial* caracterizada por la gran y diversa cantidad de tribus que colman a la sociedad contemporánea. Este fenómeno respondería a un ciclo donde las *fuerzas* de lo racional y de lo sentimental, se alternan consecutivamente y determinan así la articulación sociopolítica del *mundo* (Maffesoli, 2004: 149 y ss.).

Ahora bien, el problema de la fundamentación de un orden político sobre la razón o sobre las pasiones ya había sido objeto de la reflexión de los pensadores escolásticos al tratar de hallar las condiciones idóneas para garantizar la libertad, la justicia y la vida buena en comunidad. Para el pensamiento político católico el Estado se establece cuando los hombres, por medio de la razón (*ratio*), *configuran* una determinada forma de organización política, que *constituyen* gracias a su voluntad (*voluntas*) a través de las figuras del *pactum unionis* y del *pactum subjectionis* (Rommen, 1956:273 y ss.)

¹⁹ La cuestión acerca de la superioridad de una forma de gobierno sobre otra excede los límites y el objeto de este texto. En todo caso, esta discusión debe desentrañar los fundamentos trascendentales de las diferentes "propuestas" gubernativas.

¿Pero cómo saber con certeza si la autoridad política debe fundarse en la razón y no en la voluntad? El debate entre los defensores de la voluntad como fundamento del orden político y de aquellos que defendieron a la razón como su principio por antonomasia inició como una disputa teológica que ha atravesado todo el pensamiento político posterior.

Para los pensadores jesuitas y dominicos la esencia de la ley no consistía en su capacidad externa para orientar las acciones de los sujetos (*vis coactiva*), sino en su capacidad de informar el intelecto de los hombres hacia las acciones justas y buenas en sí mismas (*vis directiva*); desde esta perspectiva, la comunidad política se funda en la voluntad humana colectiva guiada por la luz de la razón: sin la guía de la razón la voluntad sólo puede hacer un uso arbitrario de su poder. Por su parte, el nominalismo franciscano negó la existencia de una naturaleza intrínseca de la creación, así como de la *existencia* de ideas acerca de lo bueno, lo bello y lo bueno en sí. Todo lo creado –afirmaban los defensores de esta propuesta filosófica– no es necesario en modo alguno, ya que la voluntad divina bien pudo considerar otra disposición de lo creado, por lo tanto, es la voluntad la que determina la configuración del orden, no la razón, ya que su “función” se limita a ordenar lo que aquella ha decidido con anterioridad. El hombre carece de un horizonte trascendental que le permita configurar *objetivamente* la vida en común: los términos de la justicia dependen de la voluntad del monarca, ya que no existe ley por encima del soberano (Rommen, 1998, cap. 2).

Las consecuencias que para el pensamiento político tuvieron esas disputas teológicas no son menores. Cuando la vida en común se organiza a partir y en torno de una concepción teológica de la política a partir de la creación, el monarca no puede violar ese orden natural, so pena de transgredir ese orden y hacer ilegítimo su gobierno sobre los hombres. Si, por el contrario, el fundamento de la vida en común es la voluntad arbitraria y las pasiones del monarca, no existe un fundamento trascendental que permita criticar el *status quo*.

Los miembros de la Escuela de Salamanca criticaron la primacía de la voluntad sobre la razón. Si bien la *voluntas* tiene la capacidad de actuar, sus objetivos son siempre particulares, ya que el conocimiento de los mismos se halla mediado por la razón, que a su vez tiene la

capacidad de planear y dirigir los esfuerzos de la voluntad, previo conocimiento de los *universales*. Pero podría objetarse que continúa sin resolverse la jerarquía entre los atributos divinos, que, en última instancia, determinan el fundamento del orden de y en la creación, por lo tanto, determinan el fundamento del orden político entre los hombres. En efecto, pero los atributos divinos no son predicados de un sujeto, son el sujeto mismo, por lo tanto, son inseparables de la esencia divina, que, en última instancia, no puede actuar en contra de su suprema sabiduría, por lo tanto, la razón es el atributo determinante del orden²⁰ (Rommen, 1998:56).

La ley natural y su codificación positiva es el fundamento racional de la comunidad política y no es idéntica a la fuerza. La fuerza sin ley es un poder ilegítimo y arbitrario, la ley sin la capacidad para realizarse efectivamente es un mero consejo. La coacción, si bien es un componente de la ley, no la agota ni la subsume. La ley y la libertad no están en oposición para este pensamiento, ya que ambas se basan en la razón: el apego a la razón de los hombres es lo que distingue al gobierno del mando despótico. Pero tampoco debemos olvidar que la libertad y la *servidumbre* no son necesariamente excluyentes, como prueba el fecundo pensamiento político de los últimos escolásticos.

Desde un horizonte de interpretación salmantino, el problema de una concepción dionisiaca de la política consiste en que la mera pasión elimina la virtud, la política y la justicia como ideales regulativos de la constitución de un orden político, ya que los sentimientos, por sí mismos, no ofrecen un fundamento *objetivo* para la vida en común entre los seres humanos. En este sentido, la tendencia de la actual transformación del Estado mexicano a partir de la reestructuración mundial del capital se caracteriza por la eliminación de aquellos ideales normativos que desde antiguo constituyeron los ejes de la vida Estatal (Ávalos, 2009). Sin la guía de la razón (*ratio*) la pasión (*pathos*), el poder y la voluntad del más fuerte se convierten en el fundamento arbitrario del cuerpo político del Estado (Rommen, 1998, caps. 1 y 2; Rancière, 1996).²¹

²⁰ Véase Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Tecnos, España, 1998.

²¹ Véase Hesíodo, *Los trabajos y los días*, UNAM, México, 1986; Platón, *La república*, UNAM, México, 1971.

CONCLUSIÓN

La tendencia de la reflexión teórica sobre el Estado ha adoptado en nuestros días un horizonte de sentido que impide no sólo interpretar y comprender en toda su complejidad la especificidad de los Estados latinoamericanos en general y del Estado mexicano en particular, sino que sobre todo impide *construir* conceptualmente la politicidad *barroca* latinoamericana. Considero que una forma de realizar este proyecto teórico radica en recuperar la tradición de teoría del Estado que *configuró* el ser de las tierras allende los confines de la Mar Océano, y que a partir de la noción de derecho natural desarrolló un pensamiento político cuyas coordenadas trascendentales fueron la libertad, la justicia y la felicidad entre los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2007), *Estado de excepción Homo sacer, II, I*, Adriana Hidalgo editora, Argentina.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (2009), "El Estado mexicano en disolución", *Metapolítica*, núm. 66, México.
- Belda Plans, Juan (2000), *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, España.
- Castelló, Vidal Abril (1976), "Derecho –Estado– Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 210.
- De Hipona, Agustín (2003), *Confesiones*, Porrúa, México.
- (2004), *La ciudad de Dios*, Porrúa, México.
- Dussel, Enrique (1992), *1492: el encubrimiento del otro; hacia el origen del mito de la modernidad*, Anthropos, Colombia.
- Echeverría, Bolívar (1998), "El *ethos* barroco", *La modernidad de lo barroco*, Era, México.
- (2008), "La modernidad americana (claves para su comprensión)", *La americanización de la modernidad*, Era, México.
- Esposito, Roberto (2002), *Immunitas: protección y negación de la vida*, Amorrortu, Argentina.
- (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu.
- Gómez Robledo, Ignacio (1999), *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Maffesoli, Michel (2004), *La transfiguración de lo político, la tribalización del mundo posmoderno*, Herder, México.

- Manrique, Miguel (2006), "Los Magni Hispani", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 673-674.
- Pena González, Miguel Anxo (2009), *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Biblioteca de Autores Cristianos, España.
- Ranciére, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Argentina.
- Rommen, Heinrich (1956), *El Estado en el pensamiento católico, un tratado de filosofía política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- . (1951), *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, España, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Derecho Internacional (Buenos Aires)/Instituto Francisco de Vitoria, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid).
- . (1998), *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Liberty Fund, Estados Unidos.
- Roux, Rhina (2005), *El Príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado, Era*, México.
- Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein (2006), *La herencia colonial de América Latina*, Siglo XXI Editores, México.
- Trías, Eugenio (2005), *La política y su sombra*, Anagrama, España.