



La relación intrínseca entre violencia y política. Algunas reflexiones sobre teología política y “razón de Estado”

*The intrinsic relationship between violence and polity.
Some reflections on political theology and ‘raison d’état’*

Grecia Cordero García*

Recibido: 3 de noviembre, 2022. Aceptado: 31 de enero, 2023.

Resumen En el presente texto, la autora reflexiona sobre la relación intrínseca y paradójica entre violencia y política en la construcción de la legitimidad, pretendidamente monopólica, del Estado moderno. La fundación y la conservación del derecho y del Estado pueden explicarse como teología política, en tanto el Estado como “dios mortal”, según la visión hobbesiana, es autoridad legitimadora de su propio gobierno, demostrando que “para crear derecho no necesita tener derecho”, de lo que se desprenden algunos conceptos como “razón de Estado.”

Palabras clave: Estado, violencia, política, legitimidad, razón de Estado, teología política

Abstract In this text, the author reflects on the intrinsic and paradoxical relationship between violence and politics in the construction of the supposedly monopolistic legitimacy of the modern State. The foundation and preservation of the rule-of-law and the State itself can be explained as a political theology if the State is seen as the “mortal god” portrayed by Hobbes. In this paradox,

* Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesora adscrita al Centro de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

the authority legitimates itself, demonstrating that “to create a law one does not need to be ruled by a law”, which derives in the creation of concepts such as “raison d’état”.

Keywords: State, violence, politics, legitimacy, raison d’état, political theology

INTRODUCCIÓN

En buena parte de los análisis provenientes de la ciencia política contemporánea, la razón de Estado es una noción desprendida, en términos causales, de la defensa de la economía o de los valores democráticos, sin embargo, desde la filosofía política, la recuperación de una postura teórica que enlace teología y política para explicarla es el objetivo de este trabajo, cuyos principales ejes son, por un lado, el análisis de una concepción antropológica negativa del hombre que justifica el fenómeno de la dominación política, y, por otro lado, el tránsito de la concepción teológica a la concepción jurídica y propiamente política del Estado moderno como una forma paradójica de teología política que tiene como presupuesto al fundamento místico de la autoridad, la soberanía política y la razón de Estado, entre sus principales conceptos.

Si bien, existen trabajos sobresalientes como el de Walter Benjamin, este ensayo retoma, principalmente, los trabajos de Carl Schmitt, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben y Jean-Luc Nancy como puntos de partida y de encuentro con la teoría sociológica weberiana del Estado moderno.

La necesidad del Estado: el fondo teológico del iusnaturalismo hobbesiano

El pecado original funda la libertad del hombre en el tiempo. La creatura dotada de alma racional difiere del orden divino, y al hacerlo, su alma ensoberbecida se corrompe; desde entonces, la “*privatio boni*”¹ es la condición de la existencia humana. La caída del hombre en el estado de corrupción constituye el umbral de la imagen y semejanza divina, a la imagen y semejanza bestial. La expulsión del paraíso se convierte en un arrojamiento al vacío de la creatura que se sabe finita y que no posee de antemano las condiciones para su existencia en el mundo. Así fue como “el “seréis como dioses” prometido por la serpiente a Adán y a Eva, se convirtió en su contrario, y al comer la manzana descubrieron su finitud trabajada por la soberbia y la ambición” (Morales, 2010: 138). De esta manera, el hombre-experimenta el temor y la angustia de su “ser-en-el mundo” como “ser-en-la-nada”, lo que significa que la existencia misma pende de la nada.

El “dios retirado” implica para el hombre, por un lado, la ausencia de presencia fundadora en el mundo y, por el otro, afirma la necesidad que tiene éste de reparar dicha ausencia. El hacer histórico humano se convierte así en el vestigio, la marca o la huella homogénea que consagra el mundo a su creador (Nancy, 2008); y la historia deviene en “la historia de la libertad [...]”

¹ El pecado es *privatio boni* o privación del bien que separa al hombre de su creador “no hacia algo malo en sí, sino de una manera mala, es decir, no hacia naturalezas malas, sino que él va mal por separarse del Sumo Ser hacia seres inferiores en contra del orden natural” (San Agustín, 2010: 337).

Para una mejor comprensión del tema consúltese: Cordero García, G. (2019). Las tentaciones del poder. *Tramas. Subjetividad Y Procesos Sociales*, 1 (51), 13-41.

pensada como un poder (o quizá simplemente como un deber) regido por su propia deficiencia, una deficiencia de la esencia del hombre" (Nancy, 1996: 112), que busca la manera de expiar su culpabilidad por el pecado original.

Al existir arrojado en el mundo, el hombre sabe que no está en posesión de su ser más propio. Este es el principio de su ser "*continens*"² que lo condena a pensar siempre en lo que le falta y no en lo que tiene, y siempre habrá algo que le falte, por ello busca en el dominio, la forma de cubrir el vacío de su miserable existencia. La "*privatio boni*" es causa de la "*libido dominandi*." "El mal impulsa al hombre a acercarse a otro hombre para saciar su apetito de dominación, desarrollar sus pretensiones egoístas y colmar así la nada de la creación." (Morales, 2010: 130) Esta es la premisa del iusnaturalismo judeo-cristiano expresada en pensadores como Baruch Spinoza³ y Thomas Hobbes.

La voracidad humana es consecuencia del paraíso perdido, y si hay algo que exprese el arrojado al mundo es el "complejo del Dios-Uno"⁴ que lo quiere todo a imagen y semejanza suyas, extendiendo celosamente su dominación, no sólo sobre las aves, las plantas y las bestias de la tierra de las que recibió la *potestas* divina, sino que se extiende a otros hombres a quienes, sin embargo, no considera sus iguales ni sus semejantes. El complejo divino desencadena una serie de pasiones imposibles de detenerse por sí mismas: envidia, celos, ultrajes, rencores, rivalidades y conflictos acompañan al hombre en su condición existencial o meramente mundana.

La vida humana para Thomas Hobbes en ese sentido, es una continua moción llamada "esfuerzo" dirigida al deseo, es decir, dirigida hacia la "*libido dominandi*." Siendo así, el filósofo inglés está convencido de que "la inclinación general de la humanidad entera, es la de un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte" (Hobbes, 2010: 79). Bajo este supuesto, la historia deviene en la historia del hombre malo, problemático o amenazante, cuya hambre de dominio confirma la necesidad de redención por el pecado original.

A diferencia del animal, el hombre no sólo apetece, sino que además *desea*⁵, y por ello mata. Condición caínica por la que cada yo pretende ser el tirano de todos los demás. Este es el estado humano en el mundo: un "estado de guerra" cuya disposición manifiesta es la de ver en el otro a la amenaza imponderable. El hombre no teme sino al poder singular de otro hombre en la hostilidad absoluta que presupone la muerte, y es ante ésta última que se presenta la conciencia de su irremplazabilidad en el mundo.

Es ante la experiencia de la muerte del otro como el hombre se dice a sí mismo: "el otro es mortal, por lo que mi responsabilidad es singular e intransferible." (Derrida, 2006: 51). Sólo un mortal es responsable, ya que mientras los seres vivos desaparecen, el hombre muere, él

² De acuerdo con Martin Heidegger, "el hombre es (continente o continens) cogitet quid sibi desit non quid adsit (piensa en lo que le falta, no en lo que le asiste) y siempre habrá algo que le falte." (Heidegger, 2003: 59).

³ Spinoza sostiene que el hombre se insta a sí mismo en el poder de dios o en el de su propia naturaleza: "cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado [...] cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir, a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza." (Spinoza, 2003: 335).

⁴ De acuerdo con Jean-Luc Nancy, en el caso del Dios-Uno, el Uno no se refiere tanto a un monoteísmo como sí al Uno no puede ser postulado, presentado ni figurado reunido en sí (...) él es aquello que no tiene ni igual ni semejante." (Nancy, 2008: 68).

⁵ "El apetito que se siente por los alimentos o por el sexo no es todavía deseo. Es un mero asunto biológico, que se convierte en deseo cuando entra en juego la imitación de un modelo". "Sólo el deseo puede ser libre, verdaderamente humano porque elige el modelo más que el objeto" (Girard, 2006, p. 51, 53 y 59).

es el único animal llamado a responder de sí mismo y darle sentido a la nada de su “ser-en-el mundo”; esto significa que él es el único capaz de ofrecer una explicación para intentar salvarse a sí mismo del dolor, del temor y del sinsentido, de ahí que “con la creencia y con la política, el hombre comienza a vivir según razones” (Nicol, 1977: 175).

La experiencia de la violencia y de la irremplazabilidad de la existencia une a los hombres. “El temor a la muerte, el deseo de que las cosas son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo son pasiones que inclinan a los hombres a la paz” (Hobbes, 2010: 105), de ahí que inventen a la política como tarea de diferir la violencia y poner a salvo la vida y la libertad. Caín es el fundador de la primera cultura. “Lo primero de todo, el crimen, es decir, el asesinato de Abel; e inmediatamente después, la ley contra el crimen: Ciertamente que cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado” (Girard, 2006: 68). La prohibición del ‘no matarás’ confirma que descendemos de una generación de asesinos y se convierte en el primer signo cultural que condiciona la existencia de vínculos sociales entre los hombres que han convenido en establecer su existencia en común para vivir en paz y mantener así la seguridad de su existencia física.

La política salva a la vida de la muerte y con ello se instaura como promesa de “vivir juntos.” Ella implica la seriedad de la muerte, y, por ende, de la vida, cuya condición existencial va en el conflicto perpetuo, de ahí la necesidad de un Estado que contenga y neutralice a la violencia, haciendo de las pasiones, el “cemento de la sociedad”, para evitar así, su autodestrucción. Tal es el fondo teológico judeo-cristiano del iusnaturalismo hobbesiano que brinda una explicación a la violencia y fundamenta la necesidad social de un Estado.

Teología política o el gobierno del hombre

El dogma judeocristiano coincide con la idea secular de la modernidad. Sólo con un “dios retirado”, es decir, sólo ante la ausencia de presencia fundadora en el mundo, el hombre se asume como voluntad creadora de sus propias condiciones de vida. “Sólo existiendo y sintiéndose existir en un universo sin Dios, es como el Hombre puede afirmar y hacer reconocer su libertad, su historicidad y su individualidad única en el mundo.” (Bataille, 27-28). Su voluntad no tiene razón de ser, por lo que su razón tendrá que ser ella misma, condición *ex nihilo* que inaugura la teoformidad del hombre al crear de la nada la totalidad de las cosas, incluido aquello que propiamente podemos llamar mundo, espacio y tiempo, pues éstos no existen, sino sólo como creaciones humanas.

Ante la ausencia de dios por el pecado original, el hombre inventa ficciones con las que pretende reparar dicha ausencia a través de una metafísica de la presencia o del ser con la que amortigua en la medida de lo posible la brutalidad de la nada. De acuerdo con Giorgio Agamben, si la figura del “trono vacío” expresa a un dios que “reina pero no gobierna”, pues se ha retirado de su creación; entonces, de manera contraria, en el mundo “no hay sustancia del poder sino sólo gobierno.” (Agamben, 2008, p. 155). Esto significa que la criatura que recibió la *potestas* sobre todas las aves, las plantas y las bestias de la tierra, carece, sin embargo, de ésta para gobernar a sus semejantes, de donde surge la *necesidad de crear la legitimidad* que lo autorice a hacerlo.

La autoridad —inherente al dios bueno y justo que reina con la pura firmeza del amor (“ordo amoris”), —no sólo es artificial en el hombre (malo e injusto por naturaleza), sino que, además

se construye por medio de la *violencia que se instaure a sí misma teniendo derecho al derecho*, lo que supone una violencia soberana o divina, pues “nada divino se deja coaccionar externamente” (Schmitt, 2008: 134). Lo peculiar de esta violencia es que su carácter es estrictamente secular o de origen humano, y por ende, político, ya que es razón suficiente en sí misma y no tiene que justificarse ante ninguna ley preexistente.

La soberanía del poder político actúa, entonces, como la presencia invisible de dios en el mundo, estableciendo su gobierno como teología política en tanto “el *homo politicus* está psíquicamente dispuesto, en la medida en que él no es el monarca, a hacer las veces del Uno [...] *in absentia* de éste, como si fuera “él mismo” quien estuviera presente” (Sloterdijk, 2002: 61). Rousseau es muy sugerente en ese sentido cuando sostiene que “toda autoridad viene de Dios.” Todo derecho se funda en la excepción y todo gobierno es absoluto en tanto “la esencia de la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho” (Schmitt, 2009: 18); excepción que no debe entenderse como arbitraria coacción por medio de una violencia cualquiera, sino como poder ordenador que da forma y sentido al derecho y al Estado, a partir de sí mismo.

De acuerdo con Peter Sloterdijk, “el *homo politicus* y el *homo metaphysicus* históricamente se dan juntos; los buscadores del Estado y los buscadores de Dios son evolutivamente, gemelos” (Sloterdijk, 2002, 38). Relación unívoca que encuentra su máxima expresión en el Leviatán de Hobbes; el “dios mortal” soberano que no se rige por derecho, pero funda derecho. La creación del Estado, esto es, el momento instituyente y justificador del derecho implica una relación intrínseca con la violencia, pero no se queda en ésta, sino que produce con posterioridad los modelos interpretativos para leer retroactivamente; para dar sentido y legitimidad a la violencia que ha producido, incluido el discurso de su autolegitimación.⁶ Tal es el ejercicio soberano de la política. En palabras de Carl Schmitt, la fundación y conservación del derecho y del Estado pueden explicarse como teología política, ya que, al ocupar el lugar de dios, el hombre como constructor del mundo es al mismo tiempo creador y legislador, es decir, autoridad legitimadora de su gobierno.

Violencia legítima. La relación profana entre violencia y política

Michel Foucault y Giorgio Agamben advierten la forma teológica-política de la instauración y conservación del gobierno a través de la “razón de Estado”, y particularmente, a través del “golpe de Estado” y el “Estado de excepción”, conceptos que exponen de manera radical la relación intrínseca entre violencia y política como explicación a la legitimidad estatal. La “razón de Estado” es completamente secular y expresa el carácter soberano del poder político situado por encima de la legalidad o de cualquier norma. La razón acalla leyes, las excede o simplemente no se somete a ellas; y a manera del dios que es necesidad absoluta y crea de la nada, el Estado declara la “necesidad imperiosa” de mantener su orden; es decir, trata de conservarse a sí mismo bajo el imperativo de su necesidad.

⁶ Así, por ejemplo, cada ideología buscará justificar o no la existencia del Estado, tal y como aquí lo hace el iusnaturalismo hobbesiano.

La cuestión que ha de subrayarse aquí es que-como bien señala Agamben-, “el recurso a la necesidad implica una valoración moral o política (o, como sea, extrajurídica) por la cual se juzga el orden jurídico y se lo considera digno de conservación o de potenciamiento aun al precio de su eventual violación.” (Agamben, 2005: 68). Así que, la “necesidad imperiosa” no existe previamente sino hasta que es considerada y declarada como tal. Tiene razón Hobbes cuando señala que “verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no existe ni verdad ni falsedad” (Hobbes, 2010: 26), y puesto que “la autoridad, no la verdad, hace la ley”;⁷ es la autoridad del Estado la que declara su propia necesidad como verdad, así como los medios que juzgue necesarios para actuar ante ella.

A través del “Estado de excepción”, la “razón de Estado” hace una exhibición de su soberanía al declarar cuándo hay una “necesidad imperiosa” y qué hacer o cómo actuar ante ella; es decir, establece al mismo tiempo, hecho y derecho. “Soberano es quien decide en la excepción”, pero es, también, quien determina a la excepción misma, así que “*quien domine al estado de excepción, domina con ello al Estado, porque decide cuándo debe existir este estado y qué es lo que la situación de las cosas exige*” (Schmitt, 1985: 49), para mantener su gobierno, dejando al descubierto la fuente, el ejercicio y el mantenimiento radicales de un gobierno indivisible y absoluto que actúa al unísono como poder ejecutivo y legislativo: la dictadura encarna a la “razón de Estado”. La razón ‘dicta’ y lo hace independientemente de su forma política, sea ésta democrática o no. La denuncia de Agamben al Estado democrático estadounidense⁸ expresa en ese sentido, la preocupación por la cual, la excepción se convierta en regla y fortalezca un Estado orientado descarnadamente a su conservación.

Y si de conservación estatal se trata, la “razón de Estado” se autoafirma de manera dramática como depositaria del poder a través del “golpe de Estado” que presupone, incluso, el uso de la violencia física para este fin. Foucault ve en esta última categoría, la mejor manera de explicar la relación íntima entre violencia y política, planteándose, entre otras cosas, el porqué si la “razón de Estado” vela por la integridad estatal, entonces, “¿qué significa gobernar a los hombres cuando éstos no están obligados a obedecer a un gobierno que no les propone ningún fin personal y exterior al Estado?” (Foucault, 2006: 300). A lo que contesta el filósofo francés que la “razón de Estado” implica un arte: el “arte de gobernar a los hombres”. Pero, ¿qué significa este “arte”? ¿cómo puede ser compatible con el uso de la violencia?

El hecho de que en el gobierno del hombre “no hay sustancia de poder sino sólo gobierno” significa reconocer la ausencia ontológica de legitimidad. “El dios retirado” del mundo se llevó

⁷ Carl Schmitt cita a Hobbes y escribe lo siguiente: “Autoritas, non veritas facit legem” [La autoridad, no la verdad, hace la ley] (Leviatán, cap. 26)*Esta sentencia no aparece en el texto inglés del Leviatán, sino en la edición latina: “Doctrinae quidem verae esse possunt: sed autoritas, non veritas facit legem” [Algunas doctrinas pueden ser verdaderas, pero no es la verdad sino la autoridad, la que hace la ley]. En la edición castellana del Leviatán figura: “Por tanto, lo que constituye la ley no es esa juris prudentia o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón de este hombre artificial nuestro al que hemos llamado Estado y lo que él manda” (trad. De C. Mellizo, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 323). Cfr: Carl Schmitt, *Teología política*, p. 33. Por su parte, en la traducción de Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, se lee lo siguiente: “La autoridad de los escritores, sin la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley por muy veraces que sean”, “Capítulo XXVI”, *op cit*, p. 226.

⁸ “El significado inmediatamente biopolítico del estado de excepción como estructura original en la cual el derecho incluye en sí al viviente a través de su propia suspensión emerge con claridad en el “military order” emanado del presidente de los Estados Unidos el 13 de noviembre de 2001, que autoriza la “indefinite detention” y el proceso por parte de “military commissions” (que no hay que confundir con los tribunales militares previstos por el derecho de guerra) de los no-ciudadanos sospechados de estar implicados en actividades terroristas.” (Agamben, 2005: 26-27).

con él a la justicia, y al hombre sólo le queda la violencia como *medio* para gobernar a sus semejantes, pero puesto que la fuerza en sí misma (o como *fin*) constituye una violencia tiránica o sin fundamento, todo derecho—si quiere serlo—tendrá que ser una fuerza *autorizada o justificada* al aplicarse. Consciente de ello, Weber sostiene que al Estado sólo puede definírsele por sus medios y no sus fines, siendo la violencia su medio específico.⁹ Es así como en el gobierno de los hombres, escribiera Pascal: “no pudiendo hacer que lo que es justo sea fuerte, hacemos que lo que es fuerte sea justo”, de tal suerte que quien obedece a la ley porque es justa obedece a la justicia que imagina, pero no a la esencia de la ley” (Pascal, 2004: 86), ya que no se obedece al Estado por su condición “justa” sino porque él tiene la *autoridad*.

El “arte de gobernar” a los hombres o “razón de Estado” consiste, precisamente, en hacer coincidir violencia con justicia o con cualquier otra categoría trascendental como el “bien público”, la “sabiduría”, el “pueblo”, la “nación”, etcétera. Y, aunque no tenga nada de ideal la violencia, ha de recurrir a su sublimación para justificarse. No hay poder sin legitimidad y no hay legitimidad sin poder. Maquiavelo, Hobbes, Schmitt y toda la tradición realista del pensamiento político saben bien que política y moral no coinciden naturalmente sino sólo como *artificio* de la autoridad que legitima a la violencia, de modo que ambas deben mantenerse unidas en el “arte de gobernar a los hombres”.

Como “razón de Estado” que es: “el poder anda en búsqueda de su bien y el bien de su poder. Entre esos extremos se constituye el Estado, poder del bien y bien del poder” (Morales, 2007: 17).

El ejemplo de Foucault es útil cuando señala que en el “golpe de Estado”, aunque la razón estatal se muestra sumamente violenta, ésta queda justificada y “en nombre de su salvación, una salvación siempre amenazada y jamás segura, se aceptan las violencias como la forma más pura de la razón y la razón de Estado” (Foucault, 2006: 310). La razón estatal “dicta” y lo hace invocando la fuerza de su autoridad. Esto es lo que Jacques Derrida denomina “*fuerza de ley*”,¹⁰ lo que significa que no hay derecho sin fuerza: no hay ley sin la posibilidad de ser aplicada por la fuerza, pero, aquí, la fuerza no ha de entenderse como arbitraria coacción por medio de una violencia cualquiera, sino como la fuente de su poder, esto es que: “el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser injusta o injustificable” (Derrida, 2006:15).

De acuerdo con Derrida, la ley depende de quien está *ante* y *antes* de ella, es decir, de quien la produce, la funda y la *autoriza* en un realizativo absoluto y un llamado a la creencia,¹¹ siendo éste el principio del poder que posibilita la relación entre el mando y la obediencia. Max Weber comprendió muy bien lo anterior, por ello señala que el Estado como relación de dominación entre hombres sólo se sostiene por medio de la violencia legítima, es decir, la que es considerada

⁹ “La violencia funda estados [...] El Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política posee: la violencia física.” Consúltese: (Weber, 2000: 83).

¹⁰ Agamben retoma la categoría “fuerza de ley” de Derrida para realizar su crítica al “estado de excepción”, el cual supone dos situaciones simultáneas y contradictorias entre sí: por un lado, que la norma está vigente pero se suspende o no tiene fuerza; y por el otro, que el acto que no tiene valor de ley, sin embargo, adquiere fuerza, lo que explica cómo en situaciones extraordinarias, el estado se presenta como dictadura, expandiendo los poderes gubernamentales de tal manera que el ejecutivo tiene el poder de emanar decretos que tienen fuerza-de-ley. Consúltese: Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, p. 79-80.

¹¹ Bajo este mismo argumento, el profesor alemán Olaf Rader escribe: “la creencia en la legitimidad por parte de los dominados es la base más importante para la permanencia del dominio, la legitimidad parece obligar a hacer visible la legalidad de su poder a todos los que ostentan el dominio, sea cual fuere el origen de dicho poder” (Rader, 2006: 61).

como tal; y para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan (Weber, 2000: 84-85). La ley, entonces, implica una *fuerza* consentida interpretativa y realizativa del derecho. Sólo así puede entenderse que “la violencia es brutal cuando se comete por capricho de un particular, pero cuando es ejercida por los sabios se trata de golpes de Estado.” (Foucault, 2006: 307).

Al igual que Weber, Foucault, por su parte, subraya la relación intrínseca entre violencia y política en la construcción de la legitimidad, concluyendo lo siguiente: “no hay antinomia entre violencia y razón. Podemos decir incluso que la violencia del Estado no es, en cierto modo, más que la manifestación explosiva de su propia razón” (Foucault, 2006: 306), la cual trata de conservar al gobierno a través de su “fuerza de ley”, es decir, aquella violencia autorizada que dota de sentido al Estado y lo refunda a través de su derecho (y más allá de él), para ejercer el castigo ejemplar, la intimidación o la amenaza; de esta manera, en su funcionamiento, “el arte de gobernar y la razón de Estado ya no plantean el problema del origen. Al estar en el gobierno, estamos ya en la razón de Estado y en el Estado” (Foucault, 2006: 300) y su violencia “legítima.”

Entender lo anterior es crucial para comprender por qué el Estado no teme tanto a la violencia “ilegal” que él mismo declara como tal, como sí de aquella “violencia revolucionaria” con capacidad legitimante que ponga en cuestión su “fuerza de ley”. La crítica a la violencia supone una nueva violencia “fundante” de derecho, de ahí que “está apareciendo una nueva ideología cuando se descubren los mecanismos del Estado”; y de resultar exitosa ésta, el viejo “arte de gobernar” a los hombres encara su artificiosidad y su falta de autoridad, así como su “razón” pierde el aura que deja ver lo poco sublime de su violencia.

Teología política. La (pretensión) monopólica del “dios mortal”

La violencia legítima del Estado implica el uso de la fuerza autorizada, pero también, su monopolización. La definición clásica de Weber así lo estima: “el Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el *monopolio* de la violencia física legítima.” (Weber, 2000: 83). Dicha definición coincide con la noción estatal de Hobbes cuando escribe: “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno”, por lo que el Estado que conserva exclusivamente para sí al estado de naturaleza debe “dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda [...] hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle” (Hobbes, 2020: 101 y 137).

La conformación histórica del Estado moderno confirma los supuestos teóricos anteriores. Norbert Elías y Fernand Braudel, entre otros estudiosos del tema, señalan que la sociedad moderna se caracteriza por un alto grado de organización monopolista expresada en dos tareas principales: la primera consiste en desarmar a los individuos dentro de un territorio hasta que los medios de la violencia física quedan concentrados en la mano del Estado y, a cambio de ello, ofrece seguridad; y la segunda consiste en cobrar impuestos a esos individuos por la protección brindada, a modo de salario. En el Estado moderno, el monopolio de la violencia y el fiscal son uno mismo en tanto los recursos financieros sostienen al monopolio de la violencia y viceversa. En ese sentido y de acuerdo con Norbert Elías:

Ambos son simultáneos; el monopolio financiero no es previo al militar y el militar no es previo al financiero, sino que se trata de dos caras de la misma organización monopolista. Cuando desaparece el uno, desaparece automáticamente el otro, si bien es cierto que, a veces, uno de los lados del monopolio político puede ser más débil que el otro [...] Lo primero que se constituye cuando aumenta la división funcional en una sociedad, es un aparato administrativo permanente y especializado en la gestión de estos monopolios. Solamente con la constitución de este aparato de poder político diferenciado alcanza su carácter monopolista la organización de los recursos militares y financieros. Solamente de esta forma se convierte el monopolio militar y fiscal en un fenómeno permanente. A partir de ese momento, las luchas sociales ya no buscan la destrucción del monopolio de dominación, sino la determinación de quiénes dispondrán del aparato monopólico, dónde habrán de reclutarse y cómo habrá que repartir las cargas y beneficios. Sólo con la constitución de este monopolio permanente del poder central y de este aparato especializado de dominación, alcanzan las unidades políticas el carácter de ‘Estados’ (Elías, 1987: 345).

Si las luchas sociales no buscan destruir el monopolio del poder central estatal sino disponer de él, la organización monopolista de dominación se corresponde, entonces, con la “razón de Estado” encargada de conservar la integridad estatal. “Sin acciones violentas, sin los impulsos de la competencia libre, no habría monopolios de la violencia y, en consecuencia, tampoco habría pacificación, contención y regularización del ejercicio de la violencia en grandes territorios.” (Elías, 1987: 391). De esta manera, puesto que la organización monopólica de dominación estatal no tiende a asegurar fines justos, sino al derecho mismo, el Estado actúa muchas veces como el gran extorsionador y chantajista que, para mantener su estatus de máxima autoridad, ofrece protección, incluso, por el daño o perjuicio que él mismo ocasiona, de ahí que los propios gobiernos con frecuencia simulan, favorecen o inventan amenazas o guerras externas (Tilly, 1985: 171), a fin de mantener su carácter dominante. La guerra crea y conserva Estados.

De acuerdo con Charles Tilly, desde el nacimiento prácticamente accidental de los Estados modernos confluyen tres factores primordiales: guerra, poder y dinero.¹² Lejos de prácticas honorables e incorruptibles, el Estado está íntimamente relacionado con una red de poderes fácticos, entre ellos: la Iglesia, las organizaciones civiles e internacionales, los actores empresariales y del crimen organizado, incluidos la mafia y el narcotráfico a grandes escalas, con quienes negocia y entabla una serie de presiones y alianzas mutuas. En ese sentido, la organización monopólica de dominación supone la “interdependencia” sin “suma cero” entre estos actores, a fin de que todos ellos tomen parte de dicha organización. De esta manera, hasta cuando cede, el Estado resulta beneficiado, tal y como ocurre con el blanqueo de dinero al que además finge “combatir” bajo el discurso “ético de la responsabilidad” (legitimante).

¹² Para Charles Tilly, la guerra hace Estados, y de acuerdo con su tesis, el esfuerzo por monopolizar las formas de violencia dentro de un territorio concreto requería hacer la guerra y aplacar a los rivales, pero los gastos para emprenderla eran mayores que los ingresos de las casas reales, de modo que se requería de préstamos y de la recaudación de impuestos para el sostenimiento de la “protección”. De la necesidad de estos empréstitos para continuar la guerra surge la necesidad de la acumulación del capital en dicho territorio, de este modo se establece una alianza con la burguesía y/o las clases privilegiadas; y así, la producción de la violencia facilitó la creación de las economías a gran escala (nacional). Este fue el proceso histórico accidental por el que surgen los estados nacionales europeos, sin ninguna orientación predeterminada más que por la interdependencia entre estos factores: poder, guerra y dinero. Consúltese: (Tilly, 1985: 171).

Entender lo anterior es crucial para comprender el funcionamiento de la organización monopólica de dominación estatal, ya que, si algo distingue a ésta, no es sólo la concentración de los medios fiscales y de destrucción o de violencia física, sino, sobre todo, la concentración de los medios de interpretación para establecer *qué es lo ilegal y cómo combatirlo*. Es por ello que, con base en Weber, este ensayo propone la adición a los monopolios fiscal y de la violencia física-previstos por Elías y Braudel, su elemento decisivo: el *monopolio de la verdad y de la legitimidad* (Auctoritas, non veritas facit legem. La autoridad, no la verdad, hace la ley). Esto significa que, aunque existan actores que pueden, incluso, tener capacidad soberana de vida y de muerte (Blom and Stepputat, 2006), tales como el crimen organizado, éstos no alcanzan a *disputar* el carácter soberano o de “fuerza de ley” del Estado, ya que son violencia sin legitimidad condenada al terreno de la clandestinidad y el bandidaje. Y, aunque en las prácticas estatales está intrincado lo ilegal como parte de la interdependencia inherente a la organización monopólica de dominación, en el monopolio de la verdad y la legitimidad no hay lugar para distinguir entre discurso y práctica que desmienta, pues la autoridad hace la verdad, favoreciendo el discurso de la buena conciencia.

A través del monopolio de la verdad y la legitimidad, el resto de los monopolios cobra su sentido trascendental, ya que de éste depende que el “negocio de la protección” impida ver al Estado como el rey de los extorsionadores o un latrocinio a gran escala, arrojándolo, por el contrario, como el “monopolio de lo público”¹³ que a *todos* pertenece. La representación actúa en este sentido con su metafísica de la presencia y el Estado opera como una “abstracción mitificada” en la que reposa su poder, cuya gran ficción-advertida por Nietzsche y Bakinun-es la de decir: ‘Yo, el Estado soy el Pueblo.’

La organización monopólica de dominación estatal presupone un ejercicio de soberanía política en tanto el poder del Estado es creador y legislador de sus monopolios (fiscal, de la violencia física, y de la verdad y la legitimidad); sin embargo, en el acento que Elías y Weber dan a la “dominación” se comprende que el poder estatal no significa un poder avasallador y tiránico al que nadie oponga resistencia. Por el contrario, la dominación para Weber supone una voluntad dispuesta a obedecer, y bien, puede no hacerlo; lo que significa que ella es sólo una *probabilidad*, y por ello, una *pretensión* (Weber, 2004: 170-171). Las permanentes “fuerzas centrífugas” y “vernáculos”¹⁴ que se resisten a formar parte de la organización monopólica estatal son prueba de ello, y más aún si logran concentrarse en una nueva empresa de monopolización con capacidad legitimante de derecho al derecho.

Tiene razón Joel Migdal cuando señala que en la definición del Estado no hay que dar demasiado énfasis al monopolio cuando la autoridad es fragmentada, a lo que hay que agregar que si hay algún énfasis debe estar colocado en *la empresa de dominación siempre inacabada o en crisis*, de ahí que aunque el monopolio dicte una perfecta concordancia entre hecho y derecho,

¹³ El monopolio público del Estado representa la fase en el que “la facultad de gestión de las oportunidades centralizadas y monopolizadas, tiende a escaparse de las manos del individuo para pasar a las de un número cada vez mayor para convertirse finalmente en una función del entramado de seres humanos interdependientes, considerados como un conjunto; esto es, la fase en que el monopolio pasa de ser relativamente ‘privado’ a ser un monopolio ‘público.’ (Elías: 354).

¹⁴ De acuerdo con Norbert Elías, históricamente, el monopolio político estatal no surge de modo rectilíneo como puede parecer, pues en el proceso de acumulación y centralización se manifiesta el movimiento contrario o la tendencia a la descentralización. *Cfr.* Norbert Elías, *op cit*, p. 367. La autarquía es un ejemplo de ello. Para entender la oposición entre lo vernáculo y lo estatal. Consúltese: (Scott, 2012: 30-56).

práctica y discurso; su verdad sólo es parcial en tanto exista un caso específico que rompa su unidad, dejando al descubierto su falsedad frente a otra configuración monopólica.

La vocación monopólica estatal es sólo una *pretensión (exitosa)* que acompaña el eterno ciclo de la violencia instauradora y conservadora de derecho. Así que, a pesar de ser la más ambiciosa de las empresas humanas, la legitimidad, esto es, la construcción del derecho de quien no tiene derecho a gobernar expresa una teología política demasiado humana o imperfecta, de donde viene su nombre (el gobierno del hombre y no de dios).

Aún con todo su poder, el Leviatán es sólo un “dios mortal”: su teoformidad es fallida, pues aun con sus mejores intenciones expone la incompatibilidad entre su crueldad y la justicia que imagina.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II*. Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (2008). *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-textos.
- Bataille, Georges (2001). *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*.
- Cordero García, G. (2019). Las tentaciones del poder. *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, 1 (51), 13-41.
- Derrida, Jacques (2006). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques (2006). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Barcelona: Paidós.
- Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: FCE.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población, Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.
- Girard, Rene (2006). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2003). *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE.
- Hobbes, Thomas (2010). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE.
- Migdal, Joel (2001). *State in society*. USA: Cambridge University Press.
- Morales, Cesáreo (2007). *Pensadores del acontecimiento*. México: Siglo XXI.
- Morales, Cesáreo (2010) *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*. México: Siglo XXI.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2008). *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: Editorial La Cebra.
- Nicol, Eduardo (1977). *La idea del hombre*, México: FCE.
- Pascal, Blaise (2004). *Pensamientos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rader, Olaf (2006). *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Madrid: Siruela.
- San Agustín (2010). *La ciudad de Dios*. Tecnos, Madrid.
- Schmitt, Carl (1985) *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, Carl (2004). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Editorial Comares.
- Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

- Scott, James (2012). *Two Cheers for anarchism*. New York: Princeton University Press.
- Sloterdijk, Peter (2002). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Spinoza, Baruch (2003). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (2006). Sovereignty Revisited. *The Annual Review of Anthropology*, Volume 35: 295-315.
- Tilly, Charles (1985). War Making and State Making as Organized Crime. *Bringing the State Back In*, edited by Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol. Cambridge: University Press.
- Weber, Max (2000). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, Max (2004). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.