

LA RAZÓN DE ESTADO Y SUS VÍNCULOS CON LA ÉTICA POLÍTICA

Rafael del ÁGUILA
Catedrático de Ciencia Política
Universidad Autónoma de Madrid

«... che gli stati non si tenevono co' paternostri in mano [Cósimo de Médici].»

N. Maquiavelo: *Istorie Fiorentini*, VII, 6.

«Cette utilité [publique] est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations (...) c'est enfin á ce principe qu'il faut sacrifier tous ses sentiments, jusqu'au sentiment même de l'humanité.»

Helvetius: *De l'esprit*, II,6: Le principe de l'utilité publique.

SUMARIO: 1. El problema de la razón de estado: algunas definiciones.-2. La lógica de la necesidad política como fundamento de la razón de estado.-3. La razón de estado y los mecanismos de reconciliación de las escisiones de la acción.-4. Recapitulación

1. EL PROBLEMA DE LA RAZÓN DE ESTADO: ALGUNAS DEFINICIONES

EL término razón de estado, como es bien sabido, aparece en el siglo XVI de la mano del italiano Francesco Guicciardini. En el *Dialogo del reggimento di Firenze* (1521-3), Guicciardini se refiere a las «ragione degli stati» entendidas como las normas de conducta de un estado guiadas por la utilidad y separadas de los cánones morales (1). Ciertamente, con anterioridad –durante la Edad Media–,

AFDUAM 2 (1998), pp. 67-86.

(1) En esto y lo que sigue, véase R. DE MATTEI: *Il problema della «ragion di Stato» nell'età della controriforma*, Ricardo Ricciardi editore, Milano-Napoli, 1979; F. MURILLO: *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, CEC, Madrid, 1989 (e.o. 1957); Q. SKINNER: *The Foundations of Modern*

se habían manejado conceptos similares tales como *ratio status* o *ratio civilis societatis*. El sentido de tales expresiones, no obstante, se vinculaba a la idea de regla, principio o razón del orden civil. En tanto que fundamentos de dicho orden de la comunidad, tales expresiones aparecían ligadas tanto a la idea de justicia como a la idea de bien público. Es decir, aquellos conceptos presuponían un orden ético específico y el respeto a la ley que emanaba de él. La razón de estado, por el contrario, se movería en el terreno de la excepcionalidad y de la transgresión, de la limitación de la justicia o la ética en beneficio del bien común y del reforzamiento del estado como aparato de poder y dominio. Se trataría, por tanto, de un concepto diferenciado que serviría a propósitos igualmente distintos (2). El advenimiento de la razón de estado reflejaría, en este sentido, una revolución ideológica que destronaría a un cierto lenguaje de la política representado por la fusión de justicia y bien público y lo sustituiría por otro caracterizado por imperativos técnicos (o amorales) de preservación del estado. Dicho de otra forma, mientras la *ratio civilis societatis* indicaría la forma justa y adecuada de gobierno de una comunidad de individuos que viven juntos y comparten una identidad política ligada a valores morales, en el caso de la razón de estado se trataría de establecer los medios (justos o injustos) necesarios a la preservación de una comunidad política vertebrada por el Estado. El «arte de la ciudad» dejaría, entonces, paso a la razón de estado (3).

Antecedentes al margen, la definición clásica de razón de estado nos la ofrece Giovanni Botero en *Della Ragion di Stato* (I,1): «Estado es un dominio firme sobre los pueblos; y razón de estado es noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar tal dominio» (4). Resulta claro que esta definición clásica centra los términos del problema en dos elementos: dominio (estatal) y tecnicidad (medios-fines). Importa poco, en este momento, que Botero pusiera límites mora-

Political Thought, vol. I: *The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; F. MEINCKE: *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*, CEC, Madrid, 1987; M. SENELLART: *Machiavélisme et raison d'Etat*, PUF, París, 1989; M. VIROLI: «The Revolution in the Concept of Politics», *Political Theory*, 20,3, agosto 1992; B. CLAVERO: *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, CEC, Madrid, 1993, etc.

(2) Sobre esta tesis, véase M. VIROLI: *From Politics to Reason of State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; G. POST: *Ratio publicae utilitatis, ratio status et raison d'Etat (1100-1300)*, y CH. LAZZERI: «Le gouvernement de la raison d'Etat», ambos en CH. LAZZERI y D. REYNIÉ: *Le pouvoir de la raison d'Etat*, PUF, París, 1992.

(3) Esa es la opinión de M. VIROLI, *op. cit.*

(4) «Stato è un dominio fermo sopra popoli; e ragione di stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio così fatto»; estas son las primeras líneas del libro primero de G. BOTERO: *Della Ragion di Stato e Della Cause della Grandezza delle Città*, Arnaldo Forni Editore, Bolonia, 1990. Sobre G. Botero y la polémica posterior que suscitan sus escritos, véase R. DE MATTEI: *Il problema della ragion di Stato nell'età della controriforma*, *op. cit.*, y G. MORELLI: *Ragion di Stato e Leviatano*. Para la reacción en España a esta problemática, F. MURILLO: *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, *op. cit.*, y J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, CEC, Madrid, 1986.

les, tanto al dominio como a la tecnicidad, derivados de la exigencia de conformidad del gobierno con la ley divina (5). Lo realmente importante es que del barroco a la modernidad y de la modernidad a nuestros días la razón de estado se ha entendido en términos de tecnicidad y dominio estatal y, por lo mismo, de una completa indiferencia ética. Esta es la imagen del concepto que se sigue manejando tanto en el discurso público como en la reflexión teórica. Y esta es, creo, la razón por la que el concepto ha quedado estancado y sirve sólo como arma arrojadiza en la lucha política o la polémica académica. Se trata simplemente de un concepto descalificador del adversario.

Hay razones de peso para ligar a la razón de estado con esa imagen. Su historia está llena de horrores derivados de su inmoralidad (tecnicidad) y de su vinculación a los poderosos (dominio estatal). De este modo, si Wittgenstein está en lo cierto y el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, no cabe duda de que el uso del término razón de estado ha sido prácticamente unánime en vincularlo con transgresiones de la justicia, la moral o la ética prevaleciente por parte del estado. Esa transgresión trataría de hacerse buena (aspiraría a justificarse) en términos de la protección de ciertos fines (la seguridad y la autonomía de la comunidad) tan importantes y esenciales, que cualquier medio debería ser juzgado no por su calidad ética, sino por su versatilidad técnica (su eficiencia en la consecución del fin) y por su contribución a la defensa o reforzamiento del estado (identificado como protector o representante de la comunidad amenazada).

Y, sin embargo... Sin embargo tengo la sospecha de que el concepto alude a algo más. Alude, creo, a una dimensión trágica o dilemática de nuestras formas de vida. Dimensión que se esclarece cuando no consideramos a la razón de estado desde la exclusiva perspectiva de tecnicidad y dominio, sino cuando analizamos cómo la seguridad y autonomía de la propia comunidad se encuentran ineludiblemente vinculadas a cierto universo ético. La definición de *qué somos* (una comunidad estatal, por ejemplo) no siempre, y ni siquiera frecuentemente, se halla desvinculada de la definición sobre *cómo somos* (una comunidad estatal democrático liberal, por ejemplo). En nuestras sociedades actuales parece difícil que las definiciones del *qué* y el *cómo* somos se encuentren tan separadas como para que no constituya un problema, y un problema político serio, el sacrificio de elementos cruciales del *cómo* (libertad o publicidad o deliberación colectiva o respeto a la ley, etc.) *al qué*. Porque eso es, de hecho ha sido siempre desde su inicio, *el problema* de la razón de estado: la transgresión de ciertos valores que nos identifican, nos definen y nos hacen ser como somos. Por ejemplo, nuestra identidad como comunidad política libre o autónoma ligada a ciertos valores clave, no

(5) Véase, por ejemplo, Y. Ch. ZARKA: «Raison d'Etat et figure du Prince chez Botero», en Y. Ch. ZARKA (ed.): *Raison et Deraison d'Etat*, PUF, París, 1994, pp. 114 y ss.

puede ser sacrificada sin una importante ruptura interna y una tensión política muy alta a nuestra mera existencia como comunidad (ahora sin los apellidos de libre o autónoma y sin relación constituyente con aquellos valores clave). Nos identificamos no sólo como comunidad, sino como comunidad calificada, y sólo obtenemos autojustificación de ese modo. Así, para que el concepto de razón de estado no se limite a ser un concepto normativamente muerto debe hacerse cargo con seriedad de la escisión entre justicia y ética, por un lado, y bien común y bien público, por otro. Lo que quiero decir, entonces, es que la razón de estado debe ser de nuevo entendida en términos de la *ratio civilis societatis* que se suponía su antecedente. Es decir, que la razón de estado debe ser un concepto en cuyo seno se vincularan ética y política, justicia y bien común, pese a que tal vínculo fuera ahora producto de la escisión, la tensión y las contradicciones, y no de la armonía entre ambas esferas (como sucede con algunos de los antecedentes medievales del asunto).

El funcionamiento específico y la lógica interna de la razón de estado gravitan continuamente sobre la paradoja de que para mantener nuestra forma de vida en común, en ciertas circunstancias y ante ciertos problemas, debemos transgredir algunas de las reglas y valores con los que no sólo simpatizamos o estamos de acuerdo, sino que, en su sentido más profundo, nos *constituyen*, nos hacen ser como somos, nos hacen sentirnos legitimados en nuestras acciones e instituciones, capaces de argumentar a favor de esta forma de vida, y no de otra distinta, como la mejor (o la menos mala o la más adecuada o la más justa o la más racional... para nosotros). La transgresión de esos elementos éticos que nos constituyen es tan dura y tan difícil que el camino de la razón de estado está plagado de trampas cuya finalidad es que eludamos ese problema y que nos mintamos a nosotros mismos sobre lo que realmente hacemos. Dado que esas escisiones resultan dolorosas (política y éticamente dolorosas) el autoengaño es el recurso más utilizado para desbloquear la situación dilemática o trágica.

En este trabajo espero poder mostrar algunas de las formas más sofisticadas de elusión del conflicto trágico que la razón de estado refleja. Dejando de lado por el momento algunos temas igualmente conflictivos (la definición de seguridad y autonomía para la propia comunidad, las diferencias entre legitimación moderna y premoderna de las transgresiones, la identificación comunidad-estado que convierte a éste en intérprete de lo que es necesario hacer o de lo que es necesario transgredir, etc.) me centraré en lo que sigue en: primero, un análisis del concepto de necesidad política y, segundo, un análisis de los argumentos que funcionan como mecanismos de armonización de la escisión trágica y que permiten eludir (inadecuadamente) esa tensión.

2. LA LÓGICA DE LA NECESIDAD POLÍTICA COMO FUNDAMENTO DE LA RAZÓN DE ESTADO

El concepto de necesidad (6) subyace toda la reflexión sobre la razón de estado. Inunda todos los escalones que la fundamentan, del mismo modo que sus peculiares mecanismos de reconciliación y armonización de los que más adelante hablaremos. Así, se afirma la *necesidad* de mantener la seguridad y la autonomía de la comunidad según la interpreta el estado, se habla de los medios (técnicamente) *necesarios* en cada momento para conseguir aquel fin, se supone que a veces es *necesario* actuar en contra de nuestras convicciones éticas para preservar nuestra seguridad y autonomía (y, en este sentido, también para preservar esas convicciones éticas que se transgreden, pues sólo sobrevivirán si sobrevive nuestra comunidad), etc.

El imperativo de lo necesario resulta tan aplastante que, por ejemplo, toda la reacción contra la teoría de la razón de estado del siglo XVII español, pese a sus esfuerzos, no puede evadirse de él. Prácticamente ningún autor de los que recriminan agriamente a Maquiavelo por ser el iniciador de esa «inmoralidad» llamada razón de estado (ni Rivadeneyra, ni Gracián, ni Saavedra), pueden escapar de recomendar ciertas transgresiones morales (fraude, simulación, etc.) cuando son *necesarias* a la reputación del monarca o a la preservación del estado (7). Quizá ello se deba a que la razón de estado, y la lógica de la necesidad que le acompaña, se ponen al servicio no ya del arte del estado, sino del arte de la estabilidad o, quizá mejor aún, de la estabilización de las relaciones políticas existentes y en eso unos y otros teóricos están, sin advertirlo, básicamente de acuerdo.

Pero hay más. De hecho, la necesidad no sólo se comprende en términos de estabilización sino que se convierte en un principio activo de la razón de estado porque justifica al mecanismo de justificación mismo. Es decir, la razón de estado puede funcionar porque responde al imperativo de lo necesario y ante tal imperativo no existe tribunal de apelación. Lo necesario clasifica y ordena nuestras acciones, dibuja los límites de nuestras formas de vida estatales, señala fronteras a nuestra identidad comunitaria, a cómo nos vemos a nosotros mismos. Y, en la misma línea, la necesidad se convierte en justificación que evade nuestra responsabilidad ante las acciones, deja intocada nuestra autoidentidad y se convierte en garantía de argumento irrefutable. Si algo es necesario no somos nosotros quienes elegimos, sino que la presión de las circunstancias es tan extrema que, en realidad, no hay elección, sino prescripción ineludible.

(6) Sobre este concepto, véase también R. DEL ÁGUILA: «Razón de estado y razón cívica», *Claves de Razón Práctica*, 52, mayo 1995.

(7) Véase, por ejemplo, F. MURILLO: *Saavedra Fajardo y la política del barroco*, *op. cit.*; J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: *Razón de estado y política...*, *op. cit.*; D. W. BLEZNICK: «Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Journal of the History of Ideas*, XIX, 1958, etc.

De esta forma, cuando la razón de estado entra en discusión, la deliberación se refiere de inmediato a si tal o cual acción era o no necesaria, a si existían o no cursos de acción alternativos y preferibles (aunque igualmente eficaces en el manejo de lo que era necesario), etc. Lo definidor de esta situación es, no obstante, que una vez admitida la necesidad de tal o cual acción, los pasos reflexivos y prácticos subsiguientes están, por así decirlo, garantizados. No es casual, desde luego, que el término necesario haga referencia, al tiempo, a lo indispensable y a lo inevitable.

Muy rápidamente la necesidad se emparenta con la justicia y esta referencia cierra el círculo de coherencia de la razón de estado. Tito Livio nos informaba de que una guerra es justa si es necesaria. Tras él las doctrinas sobre la justicia de las acciones políticas en general –y de la guerra, en particular– han identificado indispensabilidad e inevitabilidad con justicia de maneras diversas. ¿Qué puede haber más justo que aquello que es inevitable e indispensable para nuestra supervivencia? En el epígrafe siguiente veremos algunos ejemplos de la reconciliación de la justicia con la necesidad. Por el momento, debemos tratar un supuesto que subyace a esta discusión.

La idea de necesidad como fundamento de la razón de estado requiere de una presuposición: tal necesidad debe ser considerada como «natural» u «objetiva». En efecto, toda discusión sobre la aplicación de la razón de estado en base a la necesidad ha de presuponer que sabemos sin género de dudas que la situación que rige las acciones impone la fuerza de lo «objetivamente necesario». Sin embargo, normalmente las argumentaciones dirigidas a fundamentar a través de la necesidad la acción política transgresora de nuestra ética, presentan dos insuficiencias (8). En primer lugar, eluden la cuestión central (ética) de si el fin al que se dirige la acción es en sí mismo tan «necesario» como se presenta. Así, se elude enfrentar la reflexión sobre los fines, dado que se supone que el soporte de la razón de estado es la tecnicidad y la racionalidad medios-fines y, por tanto, el fin está ya dado previamente. En segundo lugar, aquellas argumentaciones suponen una capacidad de predicción respecto de las consecuencias de los cursos de acción sugeridos mucho mayor de la que puede razonablemente defenderse. Y quizá tras la crisis de la modernidad y la pérdida de referencias «ciertas» y «seguras», tras la aparición en nuestro contexto intelectual de la contingencia y la falta de certeza, esta segunda insuficiencia haya cobrado fuerza redoblada. Veámoslo con algún detalle.

Hemos dicho que el fin (justificador) de la acción es la preservación de seguridad y autonomía de la comunidad personificada en el estado como aparato de

(8) Sobre esto y lo que sigue, ver las excelentes páginas de Michael Walzer en M. WALZER: *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York, 1992, pp. 5-13.

poder. Nada parece más necesario y, siguiendo esta línea argumental, más justo. Pero el problema es que raramente las acciones a las que se aplica la razón de estado tratan directamente de la supervivencia de la comunidad como tal. Incluso cuando se refieren a la supervivencia del aparato estatal, la pregunta sobre la necesidad de ese aparato es pertinente: bien podría ser que el estado fuera sólo una forma, entre las muchas posibles, de supervivencia de una comunidad. Además, normalmente la medida en que un fin se define como necesario tiene que ver con circunstancias que rodean a la supervivencia de esa comunidad, más que con su supervivencia propiamente dicha. Tienen que ver, en definitiva, con circunstancias laterales que configuran *una* forma de existencia de la comunidad y no *la* única forma de existencia posible de la misma. Al evadir la pregunta sobre el fin (o, lo que es lo mismo, al entregar el monopolio interpretativo sobre esta cuestión al estado en tanto que aparato de poder) el mecanismo de la razón de estado se hace dudoso.

Pero es que, en segundo lugar, el concepto de necesidad que se maneja supone que sabemos sin ningún género de dudas las consecuencias últimas de los cursos de acción escogidos. Dicho de otro modo, este concepto supone que la necesidad es «objetiva» y puede determinarse por el medio que sea con absoluta certeza. Pero aquí estamos tratando no con certezas sino con riesgos, probabilidades y posibilidades. Toda argumentación en un mundo de contingencia está afectada por el mismo problema. No hay por qué suponer que la razón de estado pertenece a un género de fenómenos en el que la contingencia y la incertidumbre desaparecen para dejar paso a la seguridad de acertar. Lo que hay, entonces, son procesos deliberativos que inclinan a nuestro juicio político en una u otra dirección, no seguridades científicas que hagan «innecesaria» nuestra capacidad para juzgar. Esta es la razón por la que la razón de estado y los juicios de necesidad suelen funcionar *a posteriori*: tales juicios son retrospectivos. Funcionan cuando la deliberación y la acción han pasado ya y hay, por así decirlo, un material al que referir el juicio sobre lo necesario que sirva para afirmar la certeza retrospectivamente.

Cuando los participantes en un proceso deliberativo afirman que algo es necesario quieren decir, no que ese algo es forzado, sino que se necesita para algo. Para, por ejemplo, reducir ciertos riesgos indeseables. Algo es necesario para lograr algo. No estamos en el reino de lo inevitable, de lo indispensable, de lo «objetivo» o de lo forzado. Estamos en el campo de la *interpretación, la deliberación y el juicio* sobre todo lo anterior. Y este campo es también, al tiempo, el de la definición de quiénes somos, quiénes queremos ser, cuáles son nuestros intereses, dentro de qué límites (políticos, éticos) esos intereses pueden hacerse buenos, etc. Esto es, estamos en el campo de juego de nuestras identidades (éticas y políticas, ético-políticas) colectivas.

Identidades colectivas que, por lo demás, se estructuran de manera trágica. Esto es, se constituyen ante la elección de cursos de acción alternativos en los

que las circunstancias impiden la adecuada satisfacción de dos pretensiones igualmente válidas (9). Los imperativos de lo necesario, del bien común o del bien público (intersubjetivamente apreciados) se contrapesan con los imperativos de la justicia y de la ética. El juicio político, entonces, se presenta como tensión entre dos formas de ser y de estar en el mundo políticamente e impacta sobre nuestra identidad. Escogemos entre cursos de acción alternativos que nos harán ser diferentes según las circunstancias a las que nos veamos enfrentados, según la elección que realicemos, según la deliberación, la decisión y la acción que de ellas resulte, y según la manera en que experimentemos y recordemos todo ese proceso. La incertidumbre sobre las consecuencias últimas de la acción política (y también, desde luego, de la acción regida por la problemática de la razón de estado) de las que nos habló Hannah Arendt (10), se aúna aquí con la contingencia y da a todo el proceso un tinte trágico del que, desde un principio, la reflexión política de la modernidad intentó escapar. En efecto, como veremos en el siguiente epígrafe, la modernidad dotó a la acción de mecanismos balsámicos y armonizadores que, *a posteriori*, pudieran ofrecer tranquilidad al sujeto de la acción y lo reconciliaran con su propia identidad y su autoimagen.

Pero si mantenemos la perspectiva trágica recién aludida, la necesidad a la que siempre se refiere la razón de estado adopta un aire más volátil, más contingente, más dependiente de apreciaciones concretas de los implicados, de los costes de las acciones que los sujetos deberán soportar en su identidad, etc. Tiene, pues, poco que ver con lo forzado o lo que no podría ser de otra manera. Aunque sus límites pueden llegar a ser extremadamente rígidos en ocasiones, no por ello son menos flexibles y dúctiles incluso en situaciones excepcionales y de alto riesgo.

Todo esto introduce en la razón de estado un *quantum* de relatividad ausente del argumento sobre la fuerza de la necesidad: algo es más o menos conducente a la seguridad (no simplemente seguro o inseguro); más o menos tendente a reforzar nuestra autonomía (no tendente a la autonomía e independencia *vs* tendente a la heteronomía y la dependencia); más o menos favorable a preservar tal o cual rasgo de nuestra comunidad y de nuestra identidad (no favorable o contrario a la misma como un todo). La necesidad, y con ella la razón de estado, deben revisarse, pues, prestando atención a los procesos deliberativos, a las apreciaciones subjetivas, a los juicios compartidos relativos a los riesgos, escenarios y probabilidades. No hay ley de hierro, hay interpretaciones, juicios, deliberación y justificación intersubjetiva y contingente de la necesidad.

(9) Véase sobre este punto R. DEL ÁGUILA: «Tragedia, política y democracia», *Claves de Razón Práctica*, 42, mayo 1994.

(10) Véase H. ARENDT: *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago, 1958.

3. LA RAZÓN DE ESTADO Y LOS MECANISMOS DE RECONCILIACIÓN DE LAS ESCISIONES DE LA ACCIÓN

Hay, pues, en todo lo dicho hasta el momento un serio problema que los teóricos de la razón de estado y algunos de los autores más representativos de la modernidad tratarán de solucionar. Dado que el mecanismo de justificación de la razón de estado parece responder a un dualismo insuperable entre mundo y dios, estado y moral (11), política y ética, bien común y justicia, la idea de necesidad es sólo el principio de una larga historia que trata de reconciliar o al menos hacer convivir apaciblemente a ambas esferas. Parece que el objetivo es en este campo, del barroco en adelante, liquidar la tensión trágica y los dilemas a los que el dualismo aludido pudiera dar lugar. Cabe simplificar sus intentos en cuatro grandes posibilidades:

- *Posibilidad 1*, la retirada individualista de la política.
- *Posibilidad 2*, la reconciliación del dualismo mediante la armonización de la política con la ética.
- *Posibilidad 3*, la reconciliación del dualismo mediante la transvaloración de la ética y su ajuste a la política.
- *Posibilidad 4*, el desplazamiento de la tensión hacia el futuro.

La *posibilidad 1* de gestionar el dualismo de la razón de estado propone otorgar un mayor peso al imperativo ético que al político. El ejemplo tipo aquí podría ser el de nuestro Francisco de Quevedo (12) que ataca con virulencia a la razón de estado y supone únicamente dos alternativas: o bien nos rendimos sin condiciones a la problemática inmoral de la razón de estado, o bien se sostiene con intransigencia, y sin que importen las consecuencias, la moralidad cristiana. O se es gobernante cristiano o se es tirano. Aquí se hace imposible cualquier mecanismo de negociación entre «el interés de los príncipes y la teología».

En línea similar, Erasmo escribe (13): «Si puedes a la vez ser príncipe y hombre bueno, desempeña la hermosísima función; pero si no, resigna el principado antes que por su causa te vuelvas malo». El consejo se dirige aquí a un sujeto de la acción política (en este caso el príncipe) al que se le recomienda la inacción de acuerdo con una visión cristiana y con raíces estoicas: la retirada del mundo de la política. Antes que entrar en la «senda del mal» para afirmar lo que somos (una comunidad estatal segura y autónoma, por ejemplo), pagando para ello el precio

(11) Sobre estas escisiones, ver las inteligentes observaciones de F. GUICCIARDINI: *Ricordi*, Feltrinelli, Milano, 1983, C,48; -54-; etc.

(12) Véase J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: *Razón de Estado y política...*, op. cit., pp. 54 y ss.

(13) Véase ERASMO DE ROTTERDAM: *Educación del Príncipe Cristiano*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 58.

de la transgresión respecto de cómo queremos ser (justos, por ejemplo), es preferible «dejar de ser» (comunitaria y estatalmente hablando).

La *posibilidad 1* es interesante y mantiene algún atractivo contemporáneamente para aquellos que, desde posiciones individualistas, se niegan a participar en procesos políticos donde rige alguna ley indeseable de la necesidad (pacifistas absolutos, por ejemplo). Quizá el hecho de que las sociedades occidentales sean comparativamente hablando mucho más seguras que ninguna otra (del pasado o de otros ámbitos geográficos) hace que esta posición de individualismo antipolítico sea hoy mucho más factible en Occidente. El individuo que se niega a entrar en esos dilemas puede hacerlo debido al privilegio de la seguridad. Dicho de otra forma, la retirada de la política es un lujo que el individuo occidental puede permitirse sin demasiado riesgo ni para él ni para su comunidad. Pero la trampa en esta salida individualista de la tensión consiste en que: 1) o bien otros se hacen cargo de esos dilemas (los representantes políticos, por ejemplo), y entonces el individuo se limita a ceder poder y autonomía para que otros los ejerzan en su lugar (en esto consiste propiamente hablando la retirada individualista de la política), 2) o bien si está dispuesto a asumir los riesgos de la inacción en condiciones liberal democráticas debería convencer al resto de su comunidad de que la inacción debe ser el curso de acción tomado por todos (pero esto, entonces, ya no es retirada de la política y anulación de tensiones sino inmersión en un nuevo curso de acción política plagado, a su vez, de problemas y escisiones).

La opción de cesión del poder a través de la retirada individualista de la política es, creo, políticamente inaceptable. El problema básico de esta forma de anular tensiones fue visto con claridad por Maquiavelo: dejar que se extienda un mal (inseguridad o dependencia) o permitir el sometimiento de la propia comunidad, con tal de no transgredir los códigos éticos vigentes, parece un alto precio a pagar por la coherencia, sobre todo porque, si hay que creer al florentino, eso supondría de hecho hacer correr un riesgo intolerable a la propia comunidad y a sus libertades. Así pues, aunque esta *posibilidad 1* siempre sea posible cuando hablamos de individuos aislados dentro de una comunidad particular, parece bastante improbable y políticamente difícil cuando nos referimos a comunidades enteras (14) enfrentadas a condiciones de riesgo.

(14) Lo cual, naturalmente, no quiere decir que la defensa del estado no pueda ponerse en cuestión. Lo que aquí se sostiene es que la defensa de la *comunidad*, cualquiera que sea su ámbito (local, nacional, estatal, supraestatal), cualquiera que sea la forma política que ésta adopte (estatal o no) y cualquiera que sean las instituciones de las que se dote para mantener su seguridad y ejercer su autonomía (estatales o no), es insoslayable. Lo que ocurra con el estado es un problema secundario y ciertas comunidades pueden preferir, por ejemplo, incentivar la creación de instituciones de interdependencia (no de independencia) bajo «paraguas» de seguridad internacionales (es decir, no nacional-estatales), antes que asumir los costes, los riesgos, las incomodidades, las ventajas o las formas, a las que la creación de un estado conduce.

En definitiva, para esta forma de resolver el conflicto que la razón de estado refleja, si el acto que se nos pide que realicemos amenaza de algún modo al nudo gordiano de nuestra identidad ética y puede dañarla en forma irreparable, debemos elegir siempre ser como queremos ser, aunque eso de todas maneras implique el riesgo de dejar de ser (libres, autónomos, «buenos» o siquiera nosotros mismos). Es un consejo dirigido a una inacción protectora de nuestra autoidentidad y que juzga nuestros actos de acuerdo con su calidad inmanente. En lenguaje weberiano, es el triunfo de la ética de convicción sobre la ética de responsabilidad.

La *posibilidad 2* supone el intento de reconciliación de ambas esferas y la anulación de la tensión mediante una estrategia de negación: se presenta el problema que nos ocupa como un problema en cierta medida artificial y se somete la política a la ética vigente mediante la afirmación de su superioridad (racional, por ejemplo).

También aquí existen antecedentes preilustrados importantes. Así, Pedro de Rivadeneyra, por ejemplo, afirmaba (15) que la verdadera razón de estado sería aquella capaz de armonizar el interés y el afán de los príncipes con la teología. En esta línea, el autor se esfuerza por demostrar que lo que se ha señalado como escisión entre política y religión no es tal, pues la religión no es otra cosa que el fundamento de la política. En el mismo sentido se expresa Giovanni Botero al afirmar que la religión es fundamento del estado y que, de entre ellas, la cristiana es la más favorable a los príncipes pues «no solamente les somete los cuerpos» sino que también les liga las almas, las conciencias y los pensamientos de los súbditos. Es claro que esta armonización de esferas supone, como señala Murillo, una maquiavelización de los antimaquiavélicos, pues, al fin, la religión (la esfera ética diríamos hoy) queda justificada por los efectos políticos que produce y no por su producción de efectos trascendentes o autónomos aunque éstos se opusieran a aquellos efectos políticos. En buena medida, todo se reduce, como hace Della Casa, a negar la existencia de un *logos* peculiar de lo político y a afirmar que ambas esferas se reconcilian en la producción de efectos de mutuo apoyo (en particular, por el apoyo de la religión a la obediencia de los súbditos y a la creación de orden político).

Este mecanismo de reconciliación es típico de la modernidad liberal democrática. Es, por decirlo así, la fórmula más ampliamente empleada hoy para enfrentar el problema. Parece, desde esta perspectiva, que una esencial armonía atraviesa el mundo político al que nos enfrentamos y que las escisiones y transgresiones de principios éticos se deben a factores que una adecuada ilustración y una política racional de buena voluntad debería ser capaz de superar. Sólo el interés del dominio y de los poderosos nubla la relación entre política y ética e impide el sometimiento.

(15) En lo que sigue, véase F. MURILLO: *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, cit., pp. 204 y ss.

miento de aquélla a ésta. Según parecen decirnos los partidarios de este punto de vista, la razón de estado se utiliza y las escisiones se producen no porque respondan a una problemática real (que refleja la escisión entre justicia y bien común), sino porque existen elites dominantes que tratan de desarrollar sus intereses de ese modo. La razón de estado aquí no protegería a la comunidad (bien común o bien público), sino a los poderosos que gobiernan el estado (bien particular o faccional).

Aun cuando hay gran cantidad de ejemplos de ese tipo de comportamiento, lo cierto es que suponer que esa crítica diluye la problemática de la razón de estado es ingenuo y no nos ayuda mucho cuando se encierra en la mera negación del dilema. De hecho esa negación a priori hace muy difícil responder a la pregunta ¿Qué debemos hacer cuando ese no es el caso? Es decir, ¿Qué debemos hacer cuando los intereses no son exclusivamente de una elite dominante, sino que engloban algo así como el bien del público?, ¿cuando las escisiones no se producen como consecuencia del dominio (no responden a la dicotomía poderosos-sometidos), sino que son escisiones que afectan a la comunidad como un todo (responden a la dicotomía justicia-bien común)?

Kant intentó dar contestación a esas preguntas mediante una estrategia reflexiva del siguiente tenor. Primero se trataba de homogeneizar el pluralismo de comunidades y valores éticos sujetándolos a los principios morales universales de la justicia que subyacen su ideal republicano y que son muy similares a los que hoy consideramos básicos a la democracia liberal: diálogo, racionalidad, acuerdo, ilustración, autonomía, etc. Cuando todas las comunidades fueran republicanas en este sentido podrían generarse las dinámicas necesarias para formar una federación mundial de repúblicas cosmopolitas que afianzaran la homogeneidad interna y la revirtieran en una comunidad mundial de comunidades. Dicho de otra manera, si los imperativos de bien común y justicia producen escisiones es porque la justicia es universal y el bien común particular. Se trata, entonces, de articular aquel bien común de acuerdo con los principios universales de la justicia (homogeneización republicana) y de revertir tal homogeneidad en una comunidad cosmopolita de comunidades. La primera homogeneización subsana la escisión entre las distintas concepciones del bien común haciéndolas ajustarse al universalismo de la justicia en el interior de todas las comunidades; la segunda elimina los elementos «dentro-fuera», «doméstico-internacional», «amigo-enemigo» y los disuelve en una nueva comunidad global que eludiría, así se supone, las escisiones mediante la aplicación de los principios de justicia entre comunidades (estatal-republicanas).

Dentro de esta concepción no existen espacios dilemáticos o trágicos porque siempre puede hacerse lo que debe hacerse, porque no existe una seria diferenciación nosotros-ellos que nos obligue a elegir, porque bien común y justicia coinciden en sus objetivos, porque el bien público y la política han sido «doma-

dos» por la justicia y la moral, porque estas últimas, mediante su superior racionalidad, son capaces de imponer su poder a las primeras, porque la sumisión a la racionalidad universal es garantía de superación de las tensiones, porque, en definitiva, las escisiones políticas deben dejar paso a la creencia en la armonía racional.

Dicho de otro modo, en esta segunda posibilidad de elusión del conflicto no existen dilemas serios porque nuestra forma de vida liberal democrática y racional sería esencialmente armónica y universal y respondería a una racionalidad cuyo fundamento es, precisamente, la inexistencia de contradicciones básicas. Hay aquí, como en las soluciones barrocas antes aludidas, un optimismo antropológico o, mejor, un optimismo político que simplemente niega las premisas del problema para disolverlo. En realidad, parecen decirnos los partidarios de esta posición, un poco de «buena voluntad» y de racionalidad bastan.

Sin embargo, *la posibilidad 3* supone todo lo contrario y es la negación del optimismo recién señalado. Si no se puede convertir a la ética (moral, racionalidad, etc.) prevaleciente en la más efectiva forma de gestionar la política, siempre podemos «transvalorar» aquella ética para adaptarla a las necesidades políticas prevalecientes. Una ética de «hombres duros», decididos a asumir las terribles reglas que se imponen en circunstancias excepcionales sin remordimientos, una ética diseñada para las elites capaces de enfrentar esas elecciones horribles con ánimo decidido y sin escrúpulos o vacilaciones. Si no podemos ser como querríamos, seamos de otra manera que nos permita enfrentarnos al lado oscuro de nuestra forma de vida sin reticencias ni «moralinas». Desde aquellos intérpretes de Maquiavelo que malentienden su propuesta de recuperación de una ética pagana de fortaleza, hasta los que hacen otro tanto con Nietzsche y su propuesta de una ética aristocrática para superhombres, los ejemplos de esta estrategia de reconciliación abundan. Pese a que ni uno ni otro autor fueran «responsables» de ello, lo cierto es que las concreciones históricas más extremas de esta estrategia han sido peculiarmente crueles en nuestro siglo (los movimientos fascistas constituyen su mejor ejemplo).

La transvaloración hacia una ética realista y despiadada da por supuesto que identidades débiles (es decir, humanitarias, por ejemplo) deben ser desplazadas por identidades fuertes (es decir, sin moralinas) y que ese desplazamiento será llevado a cabo por «elegidos» pertenecientes a alguna raza o nación sobresalientes. La reconciliación de los dilemas y escisiones se convierte aquí en la feliz aceptación del horror.

Por fin, *la posibilidad 4* supone la reconciliación de ética y política a través de la Historia (con mayúscula). Aun cuando las escisiones y dilemas aparecen aquí como reales y no intentan ser ocultados, su «sentido» y su «explicación», su «reconciliación» y su «desactivación», se tienen por seguras, pero no ahora, sino en un tiempo futuro que todo lo explicará y todo lo justificará.

El antecedente de esta posibilidad lo encontramos en el concepto de providencia de corte cristiano (16). De acuerdo con él, el sufrimiento que los hombres justos padecen tiene una justificación en la voluntad divina y en el plan que dios esconde respecto del orden del mundo y del futuro paraíso. Ideas como las de prueba, sacrificio y recompensa están ligadas a este cosmos conceptual. Si, después de todo, el sufrimiento y la escisión existen en nuestro mundo, tales fenómenos tienen explicación, aunque nosotros la desconozcamos, en un nivel más alto, en el más allá.

Pero la razón de Historia debe su nacimiento a Hegel. Como es sabido, aquí la Historia es concebida como el despliegue del espíritu absoluto, siendo su coronación última el estado. En este sentido, la progresiva realización del sentido, de la razón y de la historia funciona mediante la astucia de la razón: aun cuando los individuos no lo entienden, sus acciones guiadas por la pasión o el interés particular, empujan en la dirección del plan de la Historia y del progresivo aumento de razón y libertad. Esto es, incluso el mal, cuando se produce, trabaja en el fondo para la realización del bien; incluso la escisión trágica «demuestra» la futura armonía. Así, es posible afirmar que «una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye, por fuerza, muchas cosas a su paso» (17). Pero esto, según parece, no debería preocuparnos demasiado porque tanta destrucción halla explicación en un estadio más alto de desarrollo: en una eticidad estatal que no es, propiamente hablando, una eticidad moral fruto de la reflexión individual, sino que responde al desarrollo incontenible de la Historia (18).

Por tanto, la posible tensión que el concepto de razón de estado administraba, se ve aquí armonizada, no por la huida de esa tensión (*posibilidad 1*), ni por la armonización de bien común y justicia (*posibilidad 2*) o sujeción de la justicia al bien común mediante la transvaloración de la primera (*posibilidad 3*), sino por el desplazamiento hacia el futuro y los procesos que conducen a él de cualquier posible tensión. Albert Camus señalaba que esta forma de justificación de las acciones transgresoras de hoy por la existencia de un reino futuro (y alejado, no inmediato) de armonía y reconciliación, produjo en la reflexión un «estremecimiento irrazonable» (19). En concreto, esta estrategia de dilatar hacia el futuro la reconciliación produjo en el tema de la razón de estado la sustitución de la justificación por la promesa. Y las promesas aquí tienen un problema: hay que creerlas o no creerlas. Si uno no las cree, no tiene fe; si uno las cree, ya está perdido. Mientras la justificación mantiene siempre un halo de racionalidad cualquiera que sea la forma que adopte, la promesa se define por ser inasequible a la crítica racional.

(16) Véase, por ejemplo, J. G. A. POCKOCK: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

(17) Véase G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 97.

(18) Véase F. MEINECKE: *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*, cit., pp. 368 y ss.

(19) Véase A. CAMUS: *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 1982.

No tenemos aquí espacio para rastrear la forma en que esas ideas hegelianas traspasaron a los movimientos fascistas y legitimaron la idea de servicio y sacrificio del individuo en aras de la comunidad. Tampoco para señalar las fórmulas variadas que jacobinismo y comunismo utilizaron para hacer realidad lo que un personaje de una novela de Arthur Koestler afirmaba: «La Historia no conoce escrúpulos ni vacilaciones». De hecho, el uso de la razón de historia como elemento que justifica los sacrificios, crueldades o injusticias de hoy porque preparen un futuro mejor, es igualmente perceptible (aunque de manera mucho más atenuada, desde luego) en el liberalismo y su versión de una comunidad mundial futura y en paz a la que se arribaría a través del progreso (20). Se trata, pues, de un mecanismo de justificación compartido por todas las versiones políticas de la modernidad. Sin que podamos ahora especificar más, baste retener en este momento cómo la particular desmesura de esta fórmula de razón de historia ha inundado nuestro siglo.

La *posibilidad 1*, pues, supone el abandono de la política; esta anulación de la tensión es ingenua y, por ello, es posible que sea también políticamente peligrosa (21). La *posibilidad 2*, por su lado, consiste en afirmar la esencial superioridad de justicia, razón y moral sobre bien común, poder y política y la sujeción de éstos por aquéllas (lo cual supone de hecho limitarse a afirmar lo que debería demostrarse o suponer ya realizado algo que podría producirse únicamente como resultado del trabajo político y no como su supuesto). La *posibilidad 3* supone la liquidación de la justicia, la moral o la ética mediante su transvaloración y su conversión en feliz aceptación de las posibles transgresiones éticas de la política; en este sentido, esta posibilidad no es más que una apuesta por la idea de que en realidad lo malo no son las cosas (la crueldad o la escisión) sino negarse a asumirlas en su horrible configuración. Por último, la *posibilidad 4* sacrifica en el altar de la futura armonía toda la tensión y la escisión que la crueldad y la transgresión existentes producen; y lo hace, además, con una peculiar frialdad y autoseguridad.

Quisiera, con todo, advertir que cada una de esas soluciones a los problemas que nos ocupan tiene un aspecto amable o, si se quiere, un origen políticamente muy aprovechable. Así, la *posibilidad 1* de retirada individualista de la política

(20) Para una exposición de las relaciones entre liberalismo, marxismo y razón de Historia en las relaciones internacionales, véase M. HOWARD: «Ideology and International Relations», en *Lessons of History*, Clarendon Press, Oxford, 1991. Howard detecta un elemento constitutivo central a las dos ideologías –el universalismo racionalista– y afirma que para ambas: «las relaciones internacionales no son más que una necesidad desagradable y transitoria (...) Al final de esta fase habría paz, y ésta no llegaría de la mano de la constitución de un imperio mundial (...) sino por la desaparición de los obstáculos que impedían la emergencia de una comunidad mundial que *ya estaba allí*, y que comenzaría a ser efectiva una vez que reinaran definitivamente la Razón y las fuerzas de la Historia» (p. 144). Agradezco a F. J. Peñas que haya llamado mi atención sobre este texto.

(21) Peligrosa porque si los ciudadanos ceden a sus representantes la capacidad para enfrentar las escisiones y se contentan con la retirada individualista de la política perderán aún más poder y autonomía en beneficio de quien les gobierna y no por ello lograrán eludir de hecho los problemas.

siempre puede jugar el papel político de hacernos ver, mediante el poder del ejemplo del disidente, los límites éticos de nuestra forma de vida y urgirnos a transformarlos en una dirección correcta. La *posibilidad 2*, por su lado, puede ser una apuesta política esperanzada en construir un mundo donde la razón pueda, por fin, gobernar a la política. La *posibilidad 3* puede ser una llamada al realismo que no caiga en la mera aceptación de lo dado sino que nos obligue a enfrentar el lado oscuro de nuestras formas de vida. La *posibilidad 4* puede ser entendida como una apuesta por la resolución futura de tensiones mediante una seria transformación política de las condiciones presentes que las hacen surgir. Lo que, según creo, convierte a estos orígenes políticamente aprovechables en una armonización forzada y falsa de las escisiones y en un simulacro de su solución es, quizá, la desmesura con que cada una de ellas busca huir de las tensiones mediante mecanismos de reconciliación más que dudosos y en todos los casos políticamente peligrosos. Su error general es la búsqueda de una coherencia que elimine la tensión política y la sustituya por certeza, autojustificación y armonía.

En efecto, en los cuatro casos el objetivo explícito de las estrategias de reconciliación es descargar de tensión ético-política al concepto de razón de estado y a la realidad a la que el concepto responde. Se trata de armonizar las identidades colectivas y de tratarlas como conjuntos coherentes o, en todo caso, como conjuntos que pueden ser comprendidos armónicamente. Las tensiones que pudieran afectar a la identidad, la hicieran enfrentarse con sus límites y la familiarizaran con sus enigmas y paradojas, son anuladas en nombre de algo más alto: la evasión de nuestra responsabilidad respecto de las tensiones y sus consecuencias.

4. RECAPITULACIÓN

Así pues, la razón de estado como mecanismo de justificación se ha fundamentado en la idea de armonía, reconciliación y ausencia última de tensión mediante algún peculiar recurso argumentativo. Si en Maquiavelo, por ejemplo, lo que definía el mundo de la política era, precisamente, la existencia de esa tensión, del barroco a la modernidad y de ésta en adelante la tendencia a reconocerlo así parece invertirse.

Necesitamos, al parecer, consuelo ante los dilemas y escisiones: si el mecanismo de la razón de estado nos enfrenta con acciones indeseables éticamente, si convierte a nuestras identidades en frágiles al obligarnos a reconocer que no somos como decimos ser o que vivimos en un mundo que no siempre nos permite ser como quisiéramos, si la razón de estado nos coloca en la delicada posición de elegir entre valores igualmente valiosos para nosotros, todo parece conducirnos en el discurso sobre este asunto a justificar y legitimar nuestras decisiones y a suponerlas siempre armonizables y coherentes.

Todo está diseñado para consolarnos, para hacer del reino de lo que llamamos inevitable o indispensable o necesario un reino apacible. De este modo nos evadimos de la elección que la razón de estado refleja, intentamos que tal elección no nos dañe, no nos haga enfrentarnos con los límites de nuestras formas de vida o con los de nuestra identidad. Funcionamos a la defensiva, procuramos que la seguridad y la autonomía, que refuerzan reflexivamente las decisiones que la razón de estado justifica, sean aplicadas sin ningún coste ético para nosotros, que todo nos resulte gratis.

En resumidas cuentas: la razón de estado es un mecanismo de justificación de la protección de la seguridad y de la autonomía de la comunidad. Como tal está ligado a la potenciación de un aparato (el estado) al que identificamos con la comunidad e igualmente está ligado a la justificación armonizante de las escisiones a las que ese mecanismo pudiera dar lugar en nuestra autoidentidad (protección de nuestra autoidentidad). Como mecanismo de justificación su tarea es triple. Primero, hacer visible la prioridad de seguridad y autonomía sobre otros valores. Segundo, el establecimiento de una identidad entre comunidad y poder estatal. Y tercero, reconciliarnos con nosotros mismos (con nuestras formas de vida, con el mundo que nos rodea, con nuestra autoimagen) y dotarnos de una identidad apacible, armoniosa, coherente y sin tensiones. Veamos cada una de estas tareas con algo de detalle.

La primera de ellas, hacer visible la prioridad de seguridad y autonomía, está vinculada al peso de lo necesario. En este aspecto, se supone que venimos obligados a reconocer reflexivamente la importancia de tal peso, aun cuando discutamos su aplicación concreta a este o a aquel caso particular. Hay que advertir, no obstante, que la prioridad de seguridad y autonomía sobre otros valores es siempre problemática, aunque eso no deja de hacerla muy real. La necesidad, ya lo sabemos, no es natural, científica u objetiva: depende de las deliberaciones concretas. Pero esto no hace que podamos escapar sin más a situaciones en las que la prioridad de lo necesario debe ser afirmada. Existen, pues, buenas razones de estado, no sólo malas razones de estado. Y las hay, precisamente, porque la prioridad de seguridad y autonomía es real y no un mero invento que responde a oscuros intereses. Hay buenas razones de estado porque no podemos evadir la reflexión y la deliberación sobre lo necesario suponiéndolo inexistente y/o siempre compatible con nuestra autoidentidad. Dicho telegráficamente: no es que el fin justifique los medios, es que ciertos fines pueden justificar ciertos medios bajo ciertas circunstancias para determinadas comunidades deliberantes.

Este hecho, por muy antipático que nos resulte, pone de manifiesto algo: los límites de nuestra ética y de nuestra política, los límites de nuestra forma de vida. Así, si Baltasar Gracián (22) tenía razón al advertirnos que la razón de estado

(22) B. GRACIÁN: *El Criticón*, primera parte, crisis VII.

«abrasa las costumbres y quema las repúblicas», no es menos cierto que también es un tipo de argumentación que aclara esas costumbres y crea las repúblicas, por muy inquietante que ello pueda resultarnos.

Por esta razón creo que las argumentaciones a favor o en contra de la aplicación de la razón de estado deben engarzar verosímelmente identidad ética y necesidad política. Ni ética de principios, ni mera técnica basada en la eficacia política son suficientes por sí solas. Lo que resulta crucial en las argumentaciones sobre la razón de estado es el vínculo entre ambas esferas, pues, de hecho, ambas sólo son susceptibles de separación reflexiva y analítica, pero funcionan en la realidad a través de su engarce (y uno está tentado de escribir: sólo funcionan a través de su engarce). Es en la frontera entre identidad ética y necesidad, en aquel campo en el que ambos conceptos comparten el mismo juego, donde la razón de estado aparece con toda su fuerza.

Es mérito de Max Weber (23) haber puesto nombre a esa frontera y haber sugerido una ética de la responsabilidad para gestionarla. Pero es bueno recordar que el autor alemán puso nombre a un problema... y no lo solucionó, precisamente porque nunca creyó en una solución general para el mismo. A veces se utiliza ese término (ética de la responsabilidad) como si fuera la solución al problema que nos ocupa. Pero no es la solución sino el nombre de una frontera. Una frontera que de hecho alude a lo que podríamos denominar el «nivel de tolerabilidad de los medios», es decir, al precio ético-político que estamos dispuestos a pagar por seguridad y autonomía. O sea, a que las escisiones no son nunca éticamente gratuitas, sino que implican costes que hemos de pagar y la tarea primordial es aclarar hasta dónde estamos dispuestos a llegar porque, ciertamente, no todo vale.

Expresado en los términos a los que acabamos de referirnos, esa frontera es el campo de juego de la política y también de la identidad ética (individual o colectiva). Y como en todos los fenómenos de frontera, lo que ocurre en ella es lo más interesante (es aquello de lo que más podemos aprender) y también lo más peligroso (o sea, lo que somete a riesgos más altos a nuestra identidad ética y a nuestra seguridad política).

La segunda tarea que históricamente se ha propuesto la razón de estado es la de identificar comunidad, nación y estado. Es bien cierto que hay buenas razones para que las comunidades nacionales aspiren a dotarse de un aparato, el estado, que ha demostrado su eficiencia en la gestión de la supervivencia política de ciertas comunidades (24). Aun cuando se habla frecuentemente de la «exportación»

(23) Véase M. WEBER: *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1975.

(24) Al precio, naturalmente, de constituirse él mismo en sujeto agente de la creación de comunidades. Es decir, el estado no es únicamente «reflejo» o «protector» de ciertas comunidades. Es igualmente (no alternativamente, sino igualmente) creador de las mismas y su principal disciplinador. Para mantener algunas de esas «protecciones» el estado homegeiniza e interviene comunidades y naciones subestatales, pero al tiempo las defiende. Este doble filo del aparato estatal es su principal elemento definidor.

de democracia que Occidente realiza al mundo entero en la actualidad, el producto más ampliamente exportado por nuestra civilización ha sido el estado.

Y, bien pensado, es curioso: no existe en todo el globo terráqueo un solo palmo de territorio o un solo cuerpo de un ser humano que no esté bajo la autoridad (directa o indirecta, efectiva o presumida) de algún estado o que, caso de no estarlo, no posea el estatuto de apátrida o de territorio no estatal por acuerdo de los estados existentes. No hay pues que sorprenderse demasiado cuando la lógica de la seguridad y la autonomía conduce a la lógica de la estatalidad.

Ocurre, sin embargo, que el estado no es la única y exclusiva solución al problema de la seguridad y la autonomía de las comunidades humanas. Es sólo una solución con su génesis histórica, su desarrollo contingente y su desenlace contemporáneo. Son claros los drásticos cambios que se están produciendo en la posición que el estado ocupa en nuestra vida política contemporánea. Y, debido a esos cambios, la tarea de la razón de estado vinculada al reforzamiento del aparato estatal como única (o mejor) vía para asegurar la seguridad y la autonomía de la comunidad, ha perdido históricamente pie al abrirse un abanico de alternativas viables para tratar ese problema. Un abanico de posibilidades que aspira a sustituir la independencia por el incremento y profundización de las interdependencias. De esta forma, ya no parece en todos los casos tan crucial para comunidades y grupos identificarse con un aparato estatal protector. Las distintas variedades de federalismo, confederalismo, etc., así como otros procesos institucionales de interdependencia política, económica, cultural, social, etc., pueden proveer vías alternativas y provechosas de gestión del desarrollo de la propia comunidad. De hecho, la globalización es un fenómeno que apunta precisamente en esta dirección.

Por fin, la tercera tarea de la razón de estado, aquella a la que en este trabajo hemos dedicado más espacio: la tarea de reconciliarnos con nosotros mismos y dotarnos de una identidad apacible, coherente y armoniosa a través de distintos mecanismos de reconciliación destinados a eludir las elecciones trágicas y las escisiones de nuestra forma de vida. Según creo, aquí el objetivo que se persigue es diferente y perfectamente dispensable. En efecto, la autocomplacencia que generan las distintas posibilidades de reconciliación y armonización nos hacen menos autónomos, entorpecen nuestro juicio político, nos sugieren que todas nuestras acciones son armonizables y justificables, nos convierten en «ciudadanos satisfechos» de una «república» que si no es ideal, al menos es apromblemática. Y, en este sentido, tal objetivo nos empobrece como ciudadanos y como seres humanos responsables. Quizá por ello es urgente desembarazarnos de la rémora que esta tercera función que la razón de estado genera y que puede convertir a los ciudadanos de nuestras democracias en más débiles, más necios, más irresponsables y menos capaces de ejercer control sobre sus gobernantes. Porque las distintas posibilidades de no enfrentar la tensión a las que hemos aludido son, en reali-

dad, mecanismos de escape que no nos ayudan, sino que nos niegan el acceso a una comprensión de los dilemas políticos en los que nos hallamos inmersos. Si queremos ciudadanos capaces de deliberar en común y de autogobernarse resulta urgente «eludir los mecanismos de elusión» y enfrentar, sin reconciliarlas en un todo protector de nuestra autoidentidad, las escisiones de nuestras formas de vida liberal democráticas.