

---

# Política, derecho y razón de Estado

Rafael del Águila

«... *che gli stati non si tenevono co' paternostri in mano*» [Cosimo il Vecchio]

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

Usualmente el tema de la razón de Estado se considera una cosa del pasado: un ámbito que pertenece a los historiadores, pero no a los politólogos. Se supone que, desde el punto de vista de la teoría política, éste es un tema normativamente muerto: las razones de Estado son siempre ilegítimas y nuestros sistemas democráticos han puesto en marcha mecanismos institucionales destinados a asegurar su desaparición. Este trabajo pone en cuestión estas ideas. Para hacerlo, comienza tratando de definir lo que podemos entender por razón de Estado. Tras ello, describe brevemente cómo la Ilustración trató de superar las razones de Estado mediante la subordinación de la política al derecho. Finalmente, a través del análisis del concepto procedimental de justicia y del *overlapping consensus* rawlsiano, critica la "juridificación" de la teoría política, se opone a la hegemonía del poder judicial sobre los otros poderes y reivindica un espacio teórico y práctico guiado por el juicio, la reflexividad y la prudencia.

*Palabras clave: política, derecho, razón de Estado, teoría política y división de poderes.*

---

## I. INTRODUCCIÓN

¿Quién no ha experimentado en su vida situaciones en las que no parecía claro que un comportamiento honesto resultara útil o que una acción escrupulosamente respetuosa con la moral condujera a un bien? ¿Quién no ha advertido en la política de los Estados momentos en los que éstos han de decidir bien ser justos (universalmente justos) o bien favorecer a sus ciudadanos frente a otros seres humanos? ¿Quién no sabe que

la actividad de los gobiernos de elegir entre bienes valiosos o males alternativos es parte integrante y fundamental de la política, de cualquier política? Me parece que éstos son lugares comunes que de inmediato se advierten como íntimamente vinculados a casi cualquier tipo de acción política. Quizá debido a esta convicción siempre me resultó extraña la desaparición del tema de las razones de Estado del horizonte de la teoría política normativa.

Porque, en efecto, el tema de las razones de Estado (y, más en general, de las razones de "orden político") nos pone en contacto con un tipo de "conocimiento prohibido" que nos hace percibir que hay circunstancias en las que es patente la falta de armonía entre la ética y la política, entre nuestra moral y nuestra seguridad, entre lo justo y lo bueno, entre lo conveniente "para nosotros" y lo universalmente adecuado, etc. Quizá por ese contacto con lo "prohibido" y con la transgresión el concepto se nos ha esfumado de entre las manos. Su desprestigio hace que hoy su uso sea políticamente desaconsejable y que el espacio de problemas al que trataba de dar contestación sea ocupado por otro conjunto de conceptos similares: algo es una "cuestión de interés nacional", alguien tiene "sentido del Estado". Aunque estas expresiones no significan lo mismo, están íntimamente emparentadas con el universo de la razón de Estado y también con el de la prudencia y el juicio político. Así, una "cuestión de interés nacional" requiere de prudencia, acaso de secreto; el "sentido del Estado" exige responsabilidad y juicio político capaz de apreciar los fines más altos de la comunidad estatal (su supervivencia o el mantenimiento de sus valores fundamentales) y sacrificar a ellos los intereses partidistas o la coherencia ética.

Así pues, las razones de Estado, pese a las apariencias, no se han desvanecido de nuestro mundo. Constituyen, en gran medida, el trasfondo de toda teoría o de toda acción política. Es cierto que la disciplina de las razones de Estado surgió vinculada al nacimiento del Estado (o, al menos, a uno de sus nacimientos: el renacentista y barroco). Claramente, hoy ya no necesitamos reclamar tanto como entonces una conducta acorde a la razón de Estado para estabilizar la existencia estatal (o, mejor, para estabilizar la vida segura y autónoma de la comunidad política a la que dé cobertura un Estado). Pero es que ese concepto de razones de Estado no sólo trataba de estabilizar la existencia del aparato de dominio estatal. Resulta muy importante advertir que también aspiraba a dar cuenta de (y a clausurar) ciertas tensiones internas en las formas de vida estatales: estas formas de vida planteaban sus propias exigencias a la política para hacer factible el surgimiento de la justicia. Dicho de otra manera, la justicia sólo podía surgir en el seno de un orden político, y la defensa y desarrollo de ese orden planteaba tensiones y contradicciones básicas en la idea misma de justicia. Por eso el orden de la justicia universalista (ya sea cristiana o moderna) debe pensarse en términos de parcelación estatal (o de algún otro tipo de orden político concreto). Paradójicamente, la concepción (universalista) de la justicia que nos une se basa en las fronteras (particularistas) que nos separan, los derechos que tenemos en tanto humanos se hacen

posibles en tanto ciudadanos, para acceder a lo que nos une en el mundo (lo justo, por ejemplo) debemos separarnos (y crear comunidades políticas diferenciadas). Por lo demás, esas comunidades políticas y esos órdenes políticos están basados (no podría ser de otro modo) en la elección de ciertas reglas de convivencia y el rechazo de otras. Pero entonces la configuración de una concepción de la justicia, aunque se trate de una concepción procedimental, no puede ser absolutamente inclusiva ni garantizarnos en estos tiempos postmodernos un orden de completa armonía. Dicho de otro modo, cualquier orden supone la elección de ciertos valores y prioridades, y esa elección no es neutral, ni perfectamente inclusiva, ni absolutamente racional, universal y perfecta<sup>1</sup>.

Lo que parece haber ocurrido es que al hacer desaparecer las referencias a las razones de Estado del horizonte político con ellas se ha evaporado igualmente la conciencia de todas las tensiones que resultan básicas a la vida política en común. Parecemos empeñados en eludir las escisiones, los conflictos y los problemas que atraviesan nuestras formas de vida liberal democráticas y para ello nuestro esfuerzo se ha dirigido a darnos la “seguridad racional” de que no hemos de elegir entre bienes valiosos o males alternativos produciendo pérdidas y tensiones. De que ciertas reglas y ciertos principios nos bastan para eludir injusticia y dominio.

No obstante, hay que aclarar un posible malentendido: no es que teoría y práctica contemporáneas consideren que injusticia o dominio no existen ya. Es que creen que su existencia se debe exclusivamente a una mala o insuficiente aplicación de los principios liberal democráticos, por lo demás perfectos e impecables, sin doblez ni tensiones internas. Todo lo malo que ocurre parece deberse a la voluntad de dominio de los poderosos, a una insuficiente profundización de la democracia o del control judicial, a deficiencias en los funcionamientos concretos de los sistemas. A lo que no parece deberse en modo alguno es a la existencia en nuestras formas de vida de algún límite, alguna insuficiencia interna, algún problema, alguna contradicción o antagonismo básico. En definitiva, nos dicen, puede que nuestras democracias liberales exijan reformas aquí o allá, requieran de una mejor y más consciente aplicación de este o aquel valor, de cambios en esta o aquella institución. Pero, en sí mismas, nuestras formas de vida no tienen problemas o contradicciones serias. Nada, al menos, que una correcta aplicación de la ciencia, la racionalidad o la justicia no puedan solucionar. Debemos esforzarnos por hacer realidad nuestros ideales, pero éstos son perfectos y no contienen ningún dilema interno en cuyo análisis debamos fatigarnos. Es más, para “hacer realidad” esos ideales no tenemos más que practicarlos y actuar con medios acordes a ellos; los medios justos darán a luz un mundo justo.

Resulta curioso comprobar que la práctica totalidad de la cultura occidental ha recha-

---

1. Sobre este asunto puede verse la discusión sobre el *overlapping consensus* rawlsiano en el último epígrafe de este trabajo.

zado el **pluralismo trágico** que se sigue de la asunción de escisiones y contradicciones internas en la propia forma de vida. De hecho, con excepciones, nuestra cultura se ha mostrado muy segura de la armonía esencial entre todas esas cosas. Moral y seguridad, ética y política, lo justo y lo bueno, etc., son, según nos dicen, esencialmente **compatibles**. Y la seguridad en la armonía es para nosotros un hecho: de la Grecia clásica al cristianismo y de éste a la modernidad y a nuestros días casi todo el mundo ha afirmado que existe una perfecta compatibilidad entre justicia y bien común, seguridad y libertad, el bien de la *polis* y el bien individual, la potenciación de la propia forma de vida y la justicia universal, etc. Basta leer a Platón o a Cicerón o a Aquino o a Erasmo de Rotterdam o a Francisco de Quevedo o a Locke o a Kant o a Rousseau o a Rawls o a Habermas o a Dworkin.

En mi opinión, esta fe en la armonía explica en parte la desaparición del interés en las razones de orden político y la paulatina sustitución de la teoría política por las teorías (éticas o jurídicas) de la justicia. Es decir, el rechazo de las razones de Estado como teoría de la política corre paralelo al rechazo del pluralismo trágico como elemento esencial de nuestras formas de vida y a la sustitución del análisis del poder por la juridificación del concepto de justicia.

Pero la profundidad de la convicción en la completa compatibilidad de nuestros ideales normativos, la repetición constante del *mantra* de la esencial armonía, no ha hecho ni que las escisiones desaparezcan ni que nuestra práctica política sea menos cruel o más justa. Más bien ha transformado nuestra manera de hablar de las transgresiones políticas de la ética. Es decir, nuestra manera de hablar de lo que constituye el núcleo básico de las razones de Estado: la transgresión de unos valores para promover otros.

Ciertamente en el lenguaje habitual las razones de Estado se vinculan a transgresiones intolerables de la ley o la moral en beneficio de los poderosos. Esta consideración no es incorrecta, sobre todo a la vista de la proliferación de ese tipo de razones y de acciones por parte de los gobiernos. Pero, ¿qué ocurre cuando el beneficio no es el de los poderosos y las transgresiones no son después de todo tan intolerables? Las razones de orden político y las razones de Estado también se desarrollan en ese ámbito. De hecho, éste es el ámbito ético y político en el que esas razones devienen problemáticas y no únicamente rechazables. Por eso se trata del lugar más interesante para estudiarlas.

Sea como fuere, ante estos dilemas los creyentes **impecables** en la fe de la armonía responden: ninguna transgresión se justifica aunque promueva el bien común (*fiat iustitia et pereat mundus*). Los creyentes **implacables** en la prioridad absoluta del bien común afirman: cualquier nivel de transgresión se justifica si promueve la propia versión del bien común (*salus populi suprema lex*). Así, la búsqueda de armonía ha inclinado al pensamiento occidental hacia una de estas dos soluciones marcadas por el exceso: la justificación del dominio y la dependencia ciudadana. De hecho, algo extremadamente curioso es cómo los creyentes impecables devienen implacables y viceversa. La clusión de las contradicciones que ambas posiciones aconsejan les hacen convivir en un mismo

espacio reflexivo (el de la anulación de las tensiones) y esto les conduce también a compartir ciertas justificaciones: los impecables quieren que se actúe y que se haga eficazmente, los implacables quieren justificarse por sus transgresiones y lo hacen acercándose a conceptos como inevitabilidad, necesidad, etc. Es entonces cuando impecables e implacables tratan de identificar los conceptos: lo justo es lo necesario, la moral es la mejor política..., y viceversa: lo necesario se convierte en justo, la política es la mejor (única) moral, etc.

En otro lugar<sup>2</sup> he analizado con detalle tanto el surgimiento de esta problemática como su desarrollo posterior hasta nuestros días. En este breve trabajo me limitaré a seguir brevemente el hilo de la definición del concepto y a tratar de convencer a los y las lectores de su actualidad e importancia tanto práctica como teórica.

## II. LAS RAZONES DE ESTADO

Supongamos por un momento que podemos definir a la razón de Estado como una disciplina que justifica ciertas excepciones a los principios morales legitimadores o a la justicia por razones de orden político para lograr así proteger la seguridad de la comunidad o el bien público. En el caso de escoger esta definición general deberíamos mostrarnos de acuerdo con aquellos que nos dicen que la razón de Estado siempre ha existido. Tanto en nuestra historia, como en la de otras civilizaciones ese tipo de argumento de orden político y la justificación de ciertas transgresiones bajo ciertas circunstancias han sido y son moneda corriente. Como escribía Montesquieu, a veces «por un momento, se debe poner un velo a libertad» del mismo modo que en el mundo antiguo en ciertas ocasiones «se ocultaban las estatuas de los dioses» para que no pudieran observar la transgresión de sus leyes<sup>3</sup>.

Lo crucial en este caso es que las situaciones regidas por estas tensiones no son rutinarias, sino excepcionales (aunque aparecen siempre porque están vinculadas al carácter limitado de toda vida política en común y éste sí es un rasgo permanente).

Así pues, esta primera datación de las razones de Estado vincula su existencia a la política misma (a su carácter contingente, plural e inestable). También supone que el saber que trata de este asunto no es seguro y cierto, sino producto de la prudencia del gobernante o de los actores y espectadores de la política. Según esta primera definición, las razones de Estado o de orden político son un aspecto ineludible de la vida política y también de la vida política que consideramos justa o legítima.

---

2. Véase R. del Águila, 2000. *La senda del mal: política y razón de Estado*. Madrid: Taurus.

3. Véase Montesquieu, 1979. *De l'esprit des lois*. Paris: Glodsmith Ed., Garnier-Flamarion; versión castellana por M. Blázquez y P. de Vega. 1987. Madrid: Tecnos, libro XII, capítulo 19.

Ahora bien, si consideramos que la razón de Estado se halla ligada a una concepción estratégica de la acción política y que sólo funciona como mecanismo de justificación de las transgresiones cuando se asocia a un saber técnico sobre la política, entonces deberemos dar la razón a aquellos que la datan en el Maquiavelo estratega y el maquiavelismo<sup>4</sup>. Según esto, la razón de Estado no es sino una técnica de dominio ligada a la estrategia maquiavélica que aconseja al sujeto transgredir (la justicia o la moral) para obtener el éxito en su acción (cualquiera que sea el sujeto, cualquiera que sea el éxito).

El aspecto crucial de esta concepción de la razón de Estado sería la estrategia y el juicio por los resultados de la acción. Este es el tipo de juicio recomendado por Maquiavelo para los asuntos políticos, dado que en «las acciones de todos los hombres, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin»<sup>5</sup>. Y la explicación de que esto sea así es que, después de todo, las personas tendemos a «juzgar las cosas por sus resultados»<sup>6</sup>.

Esta idea de que las personas pueden (y de hecho suelen) decidir sobre la conveniencia de las transgresiones atendiendo a sus resultados es lo que ha ganado para Maquiavelo el dudoso honor de ser calificado como “maestro del mal”. En efecto, al introducir en el pensamiento político la idea de que «el hombre es el señor de todas las cosas»<sup>7</sup>, el florentino sería culpable de desvincular al ser humano de su comunidad tradicional y de su religión heredada, y así, abandonarle a sus propias fuerzas sin freno ni límite alguno. Se colaría de este modo en nuestra tradición de pensamiento la idea del pluralismo de valores y de la elección trágica entre ellos, la idea de que «no hay bien sin mal y [de que] esto es verdad incluso en la virtud republicana»<sup>8</sup>, es decir, incluso en el caso de la virtud política de ciudadanos de un orden legítimo y justo.

Hay quien opina, sin embargo, que esta última alternativa de definición que liga a las razones de Estado con el método estratégico y el juicio por las consecuencias es equivocada. Y lo sería porque debemos considerar a la razón de Estado como producto del vínculo entre:

4. Éste es un buen lugar para aclarar que utilizo el calificativo “maquiavélico” como usualmente se hace, es decir, en referencia a actitudes fraudulentas y estratégicas. Por el contrario, uso el más neutral “maquiaveliano” para referirme a aquello que procede de la obra o los planteamientos del florentino.

5. Véase Maquiavelo, N. 1971. «El Príncipe», en *Tutte le Opere*. 1971. Sansoni, Florencia: M. Martelli (ed.); versión castellana por M. A. Granada. 1986. Madrid: Alianza; capítulo 18.

6. Véase Maquiavelo, N. «Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio», en *ibid.*; versión en castellano por A. Martínez Alarcón. 1987. Madrid: Alianza; libro III, capítulo 35.

7. Véase Strauss, L. 1975. *Political Philosophy*. New York: Pegasus: 85. Ver también Mansfield Jr., H. C. 1979. *Machiavelli's New Modes and Orders*. Ithaca: Cornell University Press: 441.

8. Véase Strauss, L. 1984. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press: 262; también Mansfield Jr., H. C. 1998. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press: 19.

1. el modelo de la estrategia recién aludido, además de
2. la conexión de este modelo estratégico (entendido como medio) con un orden legitimatorio superior (entendido como fin), y
3. una institución estatal protectora (que fusiona medios y fines).

En contra de algunas de las interpretaciones estratégicas de Maquiavelo, los partidarios de una lectura republicana del florentino<sup>9</sup> advierten que en su obra las transgresiones se vinculan con el logro de un orden legitimatorio que las justifica: la consecución o el mantenimiento de un orden republicano libre y seguro. Así, cuando afirma que si está en juego «la salvación de la patria no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto»<sup>10</sup>, o cuando escribe que un fundador que vela por el bien común no ha de preocuparse de que lo acusen los hechos (la transgresión) si lo excusan los resultados (el logro de un orden político libre)<sup>11</sup>.

Este vínculo de la estrategia con el *vivere civile e libero* de una república es muy importante porque pone límites “internos” al carácter de la transgresión (ética y moral) en la acción política. No todo vale. Sólo vale lo que funciona. Y sólo funciona aquello que resulta compatible con el mantenimiento y desarrollo de la libertad. Así, las consecuencias integran ciertos principios y deben ser juzgadas de acuerdo con ellos. Todo esto modula, por así decirlo, el nivel de transgresión tolerable. No elimina, sin embargo, ni la elección trágica, ni el pluralismo de valores, ni la apertura al mundo de la acción, la contingencia y el riesgo.

En esta lectura republicana en la obra de Maquiavelo encontraríamos un vínculo de la estrategia con un orden legitimatorio. Es claro, no obstante, que ese orden legitimatorio es abierto y que el juicio sobre él sólo puede producirse *ex post facto*. Pero sea como sea, lo que sí es evidente es que en el florentino no se produce la conexión de (1) la estrategia y (2) el fin republicano con (3) una institución estatal protectora capaz al mismo tiempo de ser medio de salvación del orden legitimatorio y orden legitimatorio ella misma. Si admitimos que para que surja la razón de Estado este último vínculo es crucial, en ese caso la fecha de su nacimiento hay que datarla no en Maquiavelo (ni desde luego más atrás aún), sino en los teóricos de la razón de Estado. Porque, en efecto, para estos teóricos la justificación de las transgresiones o de las prioridades problemáticas entre ética y política se realiza en términos ligados a un “orden superior”,

---

9. Entre ellos véase, por ejemplo, Pocock, J. G. A. 1975. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press; Skinner, Q. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*, I y II. Cambridge Mass: Cambridge University Press. y, más recientemente, Viroli, M. 1998. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.

10. Véase Maquiavelo, N. «Discorsi...», cit., libro III, capítulo 41.

11. *Ibid.*, libro I, capítulo 9.

pero, a su vez, ese orden se identifica con un Estado protector de la vida de la comunidad y el mismo elemento includible de ese “orden superior”.

Es mérito de Giovanni Botero el habernos ofrecido una definición muy ajustada de estos vínculos que constituyen la razón de Estado. Así, nos dice, «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»<sup>12</sup>. En el caso del jesuita Botero la tecnicidad medios-fines que es patente en su definición se ve teñida a continuación de una capa de legitimidad a través de las afirmaciones que apuntan a la necesaria conformidad de las razones de Estado con la ley divina<sup>13</sup>. Naturalmente esto parece una trampa o, si se quiere, una manera de hacer presentables las transgresiones técnicas que se aconsejan afirmando su compatibilidad con la ley divina. Pero es algo más que eso. El poder justificador de la religión hace que las transgresiones puedan alcanzar niveles de crueldad realmente altos (la Inquisición o las guerras religiosas, por poner un par de ejemplos) pero se mantengan firmemente legitimadas por la fuerza de la ley divina.

Entre nosotros ya Diego Saavedra Fajardo había apreciado esa potencia justificadora y había escrito que aunque la justicia armada con las leyes constituyera la columna en la que se apoya toda república legítima, se trataría de un endeble fundamento, de una columna en el aire, si no se sustentase a su vez en la religión, ya que ésta tiene autoridad sobre los cuerpos y también sobre las almas, y «tan necesario es en la República ese temor [a la ley divina] que a muchos impíos pareció invención política la Religión»<sup>14</sup>.

Dicho de otra manera, si la transgresión aspira a justificarse en términos de una contribución necesaria a la preservación de un orden superior (la ley de Dios, o con posterioridad el imperio de la razón, el bienestar del pueblo o la emancipación humana, según las elites interpretan estas cosas), y esto se vincula, a su vez, a la supervivencia o reforzamiento de un aparato político estatal (por ejemplo, el Estado sería el instrumento de la ley de Dios, del imperio de la razón, etc.), en tal caso la razón de Estado sólo nacería con el Estado y con la atribución al mismo de tan “altas” funciones.

La idea de necesidad es crucial ahora. Quizá su desarrollo más consecuente es de raíz hobbesiana y nos puede dotar con una pieza más para la definición de la razón de Estado. El Estado puede y debe transgredir por necesidad; de hecho, la necesidad “hace ley”, válida, legítima y legaliza conductas que de otro modo serían inexcusables<sup>15</sup>.

12. Véase Botero, G. 1990. *Della Ragion di Stato*. Bolonia: Arnaldo Forni: 1.

13. Véase Zarka, Y. C. 1994. «Raison d'Etat et figure du prince chez Botero», en Y. C. Zarka (ed.), *Raison et déraison d'Etat*. Paris: PUF.

14. Véase Saavedra Fajardo, D. 1985. *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*. Valencia: Academia Alfonso X el Sabio, empresa 24.

15. Véase Hobbes, Th. 1968. *Leviathan*. C. B. Macpherson (ed.), Harmondsworth, Middlesex: Penguin; versión castellana por C. Mellizo. 1989. Madrid: Alianza, capítulo 13.



De este modo, el reforzamiento del Estado como aparato deviene idéntico al logro de sus superiores fines y la interpretación de esas cosas sólo puede realizarse en sede estatal. La defensa y potenciación del Estado son idénticas a la consecución de un orden perfecto y sin fisuras y terminarán, de igual modo, siendo idénticas al logro de la perfección política y, a través suyo, de la perfección moral.

Por lo demás, a estas alturas la aspiración de la disciplina de la razón de Estado ya no sería lograr un saber prudente sobre las escisiones, las tensiones y las contradicciones internas de nuestros ideales de vida en común, sino establecer un saber seguro y cierto, “científico” y plasmado en reglas evidentes, que nos permita identificar al género con una “ciencia del gobierno” medida y precisa.

\* \* \*

Para ordenar estos elementos definitorios de la disciplina de las razones de Estado sugeriría la siguiente interpretación. Primero, supongamos que las razones de orden político han existido siempre (entendidas como tensiones internas en las formas de vida política que se nos hacen apreciables en las transgresiones de ideales normativos y en las elecciones trágicas y el pluralismo de valores). Supongamos igualmente que, sin embargo, Maquiavelo retraduce ese planteamiento de manera original como una escisión básica en todo orden político: la que se produce entre una ética individualista, universalista y de principios y otra ética prudencial, política y de consecuencias. Y que lo hace de manera más coherente, clara y pluralista de lo que hasta entonces se había hecho. Una vez producida esta “herida” en la moral y en la política convencionales y una vez sus escritos habían inundado Europa, ya no era posible volver la espalda al problema. Las razones de orden político se concentran en ese momento en el orden político dominante: el Estado.

De ahí surgen los teóricos de la razón de Estado, no con la intención de reflexionar sobre esa herida, sino con la intención de cerrarla. Si se lograba vincular al bien con el Estado y a éste con la justicia (es decir, con algún orden legitimatorio “superior e innegable”), las escisiones se armonizarían, el mundo recuperaría su unidad moral y las transgresiones encontrarían justificación dentro del orden prevaeciente.

Me parece, pues, que la razón de Estado debe ser entendida como la suma de varios elementos, que podrían esquematizarse como sigue:

1. un saber “cierto y seguro” sobre la estrategia, sus reglas y sus funciones;
2. un orden legitimatorio superior e innegable al que servir con ella;
3. un aparato estatal (o un aparato de coacción política) perfectamente identificado con ese orden;
4. una apreciación desde ese aparato estatal de lo que resulta necesario transgredir y, en general, de lo que ha de hacerse, y

5. la capacidad de armonizar las tensiones y de reconstruir la perdida unidad del mundo gracias al vínculo entre el Estado y el orden legitimatorio superior encarnado en reglas firmes y seguras.

Debido a todo ello, creo que cabe decir que la razón de Estado nació en el barroco con espíritu anti-trágico<sup>16</sup>, es decir, con la intención de ofrecer una solución perfecta y sin fisuras a los dilemas trágicos que atraviesan nuestras formas de vida.

### III. LA PRIORIDAD DE LA RAZÓN Y EL DERECHO SOBRE LA POLÍTICA: LA ALTERNATIVA MODERNA

Curiosamente, idéntica intención armonizadora y anti-trágica parece seguirse del proyecto moderno de crítica y superación de las razones de Estado. En efecto, el vínculo del poder estatal con la democracia liberal refuerza, no debilita, a las razones de Estado democrático. Pese a que la modernidad, como veremos inmediatamente, trata de resolver el problema sustituyendo la religión y la ley de Dios por la razón y la ley natural, es en la modernidad donde podemos apreciar, quizá, mejor que en ningún otro lugar, las tensiones que las razones de orden político ponen sobre el tapete. De hecho, Carl J. Friedrich<sup>17</sup> afirmaba que la razón de Estado sólo podía surgir cuando las esferas contrapuestas (la de la justicia y la del bien común, por ejemplo) se han desarrollado completamente: esto es, en los Estados constitucionales (dado que sólo en ellos se produce, en su opinión, un auténtico dilema entre la sujeción del gobierno y la política a la ley o a la moral, o a la justicia, o al interés, o al bien de la comunidad, y por eso se encuentran atrapados por la razón de Estado en su forma más radical). Las preguntas clave en ese caso serían: ¿cuál debe ser la conducta de una comunidad constitucionalmente organizada (liberal-democrática) en situaciones de excepción y de alto riesgo para su supervivencia? ¿Cuáles son los límites de la potenciación de esa comunidad cuando tal cosa implica una cierta ruptura de su orden interno o una prioridad de valores extraña a su "constitución"? ¿Bajo qué circunstancias son justificables las excepciones a las reglas o a las leyes?

Sea como fuere, en la modernidad las razones de orden político se encuentran más vivas que nunca. Ya Harrington había escrito que la «razón de Estado del pueblo [no era sino] marchar hacia su libertad»<sup>18</sup>. Es, sin embargo, Jean-Jacques Rousseau quien

16. En este sentido cabe decir también que la razón de Estado surge con intención antimachiaveliana.

17. Véase Friedrich, C. J. 1957. *Constitutional Reason of State: The Survival of the Constitutional Order*. Providence: Brown University Press: 65-6.

18. Véase Hamilton, J. *System of Politics*; versión castellana por A. Rivero, en R. del Águila, F. Vallespín et al. (eds.). 1998. *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza.

mejor ejemplifica la traslación ilustrada de esta problemática, al menos en una primera fase. En realidad, esta primera fase de comprensión moderna del problema es sencilla: se trataría de identificar la libertad y la justicia con aquel orden político capaz de regirse por la voluntad general. De hecho, el ginebrino define a la voluntad general precisamente como «tendente siempre a la conservación y el bienestar del todo y de cada parte», siendo, además, «el origen de las leyes y la regla de lo justo y de lo injusto para todos los miembros del Estado»<sup>19</sup>. Así, la voluntad general se constituye en el principio fundamentador del orden político y de la perfecta identidad entre el bien común y la justicia. La idea rousseauniana es simple: si la voluntad general conduce al cuerpo político tendremos la posibilidad de eludir las tensiones de las razones de orden político. Al someterse en el contrato social cada ciudadano a las condiciones que impone a todos los demás, al enajenarse en el colectivo de manera completa, se produce un «acuerdo admirable del interés y de la justicia»<sup>20</sup>. Este «acuerdo admirable» entre interés y justicia es también extensible al resto de las dicotomías; es igualmente acuerdo admirable entre individuo y colectividad, las partes y el todo, lo particular y lo universal, el bien común y la justicia, etc. Desde luego, parece, de hecho, milagroso, un prodigio. El prodigio de obedecer sin que nadie ordene, de servir a la justicia o al bien de todos y cada uno sin que nadie obligue a ello, libres y armoniosamente unidos bajo una sujeción sólo aparente. «Estos prodigios —nos dice Rousseau— son obra de la ley. Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad...» y el bienestar y la armonía que recorre el cuerpo social legítimo<sup>21</sup>.

Ahora bien, esa ley capaz de tales prodigios sólo existe porque el pueblo que razona públicamente ejerce su poder, el poder legislativo, y es éste el que cierra toda escisión, armoniza los contrarios, unifica bien común y justicia, dota de coherencia a la idea paradójica de que la justicia universal requiere de comunidades políticas concretas y particulares para realizarse. «No es por las leyes por lo que el Estado subsiste, es por el poder legislativo»<sup>22</sup>. Dicho de otro modo, Rousseau introduce el poder político como fundamento de la reunificación y la armonización<sup>23</sup>, aun cuando, es cierto, ese poder político tiene algunas lecturas extremadamente exigentes para con los ciudadanos. En efecto, para que el poder pueda ejercer sus funciones y cerrar las diferentes dicotomías

19. Véase Rousseau, J. J. 1989. «Discourse su l'Economie Politique», en J. J. Roussel (ed.), 1989. *Ouvres Politiques*. Paris: Garnier; versión castellana por J. Candela. 1985. Madrid: Tecnos: 9.

20. Véase Rousseau, J. J. «Du Contrat Social», en *Ouvres Politiques*, cit.; versión castellana por M. Armiño. 1988. Madrid: Alianza: libro III, capítulo 4.

21. Véase Rousseau, J. J. «Discourse...», cit.: 14-5 de la versión castellana citada.

22. Véase Rousseau, J. J. «Du Contrat Social», cit., libro III, capítulo 11.

23. Véase, en general, *ibid.*, libro II, capítulo 4; II, 5; III, 11; IV, 6; IV, 7; «Discourse...»: 17, 25, 34-5, etc. También R. del Águila. *La senda del mal*, cit.: 152-164.

y tensiones los ciudadanos deben convertirse en celosos defensores del bien público, aun a costa del autosacrificio y la autoinmolación, pues a la postre las «reglas fundamentales de la razón de Estado»<sup>24</sup> bien pueden suponer que incluso la vida del individuo es «un don condicional del Estado»<sup>25</sup>.

Para eludir el riesgo que comportan unas exigencias tan duras respecto de la ciudadanía y garantizar que la reunificación de dicotomías es posible, el ginebrino acude de nuevo a la voluntad general como centro de gravedad de la argumentación. La modernidad, sin embargo, se mostró un tanto insatisfecha por esta solución, que dejaba un amplio margen al decisionismo y podía llegar a convertir a la democracia en una amenaza a las libertades. Esta solución también toleraba, quizá en exceso, una deliberación abierta y sin límites (rationales, tradicionales, religiosos o de otro tipo) como fundamento del orden político legítimo y justo. Para cerrar satisfactoriamente estos dilemas se requería todavía de una pieza más, y esa pieza se llamaba deliberación de acuerdo a la razón y fue diseñada por Inmanuel Kant.

Como ya advertía en su opúsculo, titulado *¿Qué es la Ilustración?*<sup>26</sup>, el aumento de la libertad de los ciudadanos en un Estado legítimo tiene al tiempo profundas exigencias que plantear a los individuos. Esa mayor libertad «parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo, pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables». Sólo si el pueblo usa **adecuadamente** la razón y se comunica el bien común y el interés de la comunidad política concreta con la razón universal y sus reglas ciertas e indudables, sólo entonces la añorada armonización se alcanzará. Todo el esfuerzo democrático roussoniano por hacer de la deliberación libre del pueblo el punto arquimédico de la argumentación se desplaza ahora hacia la idea de deliberación racional, despegándose así del pueblo empírico e imperfecto para ascender hacia la deliberación abstracta y perfecta. Esta deliberación racional no es en realidad producto de una discusión tentativa y arriesgada de los implicados, sino que se traslada al plano trascendental de la razón práctica en el que los riesgos de lo empírico no pueden tocarla. Las reglas, las leyes y el derecho conformes a la moral universal surgen de este modo de los imperativos de la razón, no del pueblo o del poder legislativo. Aquí, al contrario que en Rousseau, es la ley, no el poder legislativo, lo que se convierte en crucial. La trascendentalización racional nos da acceso a las leyes y garantiza a través de ellas la justicia. El precio, naturalmente, es escapar del reino de lo concreto y realmente existente para alzarse hacia una abstracción que, en efecto, «fija límites infranqueables» y puede llegar a constituirse (éste es su riesgo) en una suerte de despotismo de la razón.

24. Véase Rousseau, J. J. «Du Contrat Social», cit., libro II, capítulo 7.

25. *Ibid.*, libro II, capítulo 5.

26. Véase Kant, I. 1978. *Filosofía de la Historia*; versión castellana por E. Imaz. México: FCE.

Esto quiere decir que a estas alturas da igual que exista en la realidad política concreta una deliberación democrática de los implicados o no exista en absoluto. El orden político debe gobernarse, es cierto, “en republicano”, como a Kant le gustaba decir. Esto es, debe gobernarse de acuerdo a la razón práctica, pero que esta razón la aplique efectivamente un autócrata o sea el producto de la deliberación libre en democracia es ahora exactamente igual. Lo que importa es el contenido de esas reglas, que son las que un pueblo maduro elegiría<sup>27</sup>. El condicional kantiano (lo que un pueblo maduro «se prescribiría a sí mismo») sustituye al imperativo rousseoniano (el Estado subsistirá no por la ley, sino «por el poder legislativo»).

En estas condiciones la armonización de bien común y justicia se logra ajustando el primero a la segunda, haciendo encajar los resultados de la deliberación de los implicados en el molde rigorista y universalista de lo que constituye la razón. Razón que debe expresarse en reglas seguras y ciertas, susceptibles de ser correctamente interpretadas por cualquier persona racional (también por un autócrata racional). Tanto Kant como Hobbes<sup>28</sup> creen que la certeza racional en el descubrimiento de reglas ciertas es lo que hace superior a la razón respecto de la prudencia insegura, inestable y contingente. Así, la prudencia democrática como fundamento del orden político debe dejar su lugar a la razón liberal para poder superar mediante la certeza los enigmas de las razones de orden político y también garantizar al tiempo que las tensiones desveladas por ese tipo de razones se ordenarán armoniosamente. Esta superioridad de la razón, la ciencia y la certeza ha desembocado en una presión hacia la superioridad del derecho, los jueces y los expertos sobre la prudencia, la política y el control ciudadano (siempre arriesgados y contingentes). Y es la prioridad del derecho una de las consecuencias más llamativas de la lucha de la modernidad contra las razones de orden político.

Hay que decir, además, que esa tendencia se ha profundizado en nuestros días.

#### IV. LA NECESARIA PRIORIDAD DE LA POLÍTICA SOBRE EL DERECHO: ALGUNOS APUNTES SOBRE LA SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA

La solución contemporánea al problema de las razones de Estado y a las escisiones que comporta sigue la estela kantiana (aunque se trata, es cierto, de un “kantismo” reformado en clave procedimental). Consiste básicamente en buscar en las reglas racionales procedimentales, el derecho y los jueces la superación de las razones de orden político.

Me parece claro que buscar en el derecho y los jueces el punto arquimédico para

---

27. *Ibid.*: 113.

28. Véase Hobbes, Th. *Leviathan*, cit., capítulo 46.

superar las escisiones y tensiones de nuestra forma de vida política es una elección teórica sumamente dudosa. La imagen es que ahí nos encontraremos con un ámbito políticamente aporreado establecido por la razón o la deliberación (hipotética) de los implicados, o por la mejor racionalidad de los expertos, producto de la ausencia de violencia y de coacción. La primacía del poder judicial o de los altos tribunales se sigue de esa idea de manera casi automática, y de ese modo se “da cuerpo” a la razón en algo concreto y en instituciones vivas. Instituciones que, se supone, responderán a los retos de la realidad interpretando y reinterpretando los textos constitucionales y las leyes de manera que se adapten, cuando se requiera, a la naturaleza cambiante de los tiempos. La teoría política (como teoría del poder) se rinde ante la superioridad de la teoría de la justicia (entendida jurídicamente) que se alía con la moral. Final feliz: justicia y poder se separan nítidamente; la primera encarna el bien, el segundo quizá un mal necesario al que hay en todo caso que controlar mediante la aplicación de las leyes y reducir a un ámbito residual en la vida social.

Ahora bien, hay algo que no acaba de encajar en este edificio perfecto y sin fisuras. La política es necesariamente un poder ordenador y asegurador de la paz y del derecho. Puede establecer las condiciones de la justicia (de esa cosa imperfecta y tentativa a la que llamamos justicia, no de esa maravilla con la que soñamos y a la que llamamos de igual manera). Pero sólo puede hacerlo mediante poder y disciplinamiento. La política es ambas cosas, poder y justicia, y busca equilibrarlas estableciendo una zona de encuentro ciudadano, estipulando unos límites y las exclusiones que resultan necesarias y adecuadas (siempre existen exclusiones y algunas nos parecen muy legítimas: la exclusión de la violencia, por ejemplo), equilibrando desigualdades y estableciendo equilibrios, proponiendo jerarquías, disciplinas y autoridad, así como ámbitos de libertades, garantías y derechos. El Estado es el lugar donde estas tareas políticas están teniendo lugar desde hace tiempo. La instauración y el mantenimiento de un orden político seguro y libre convive necesariamente con esa duplicidad, y este problema no puede ser resuelto *a priori*<sup>29</sup>, ni ser fijado en reglas inamovibles, ni se puede tampoco garantizar su solución mediante alguna peculiar argumentación jurídica.

Incluso en ideas como el consenso superpuesto rawlsiano, diseñado en parte para eludir estas dificultades, es apreciable la reaparición de las tensiones. En efecto, parece razonable suponer que un consenso racional completamente inclusivo es imposible<sup>30</sup>. Es decir, que un consenso racional que no “deje fuera” más que lo que merece ser excluido y no integre dentro más lo que debe ser incluido constituye un sueño utópico, pero desde luego no una realidad fáctica o teórica. Todo lo más se trata de un proyecto

---

29. Véase, por ejemplo, Ritter, G. *El problema ético del poder*, versión castellana por F. Rubio Llorente. 1972. Revista de Occidente: Madrid: 103.

30. Véase Mouffe, C. 1994. «Political Liberalism: Neutrality and the Political». *Ratio Juris*, 7, 3, diciembre.

al que algunos desean tener, pero no algo que pueda fundamentar la legitimidad y la justicia de nuestros sistemas normativos. Si esto es así y el consenso perfecto no existe, lo que queda por determinar es si la exclusión que acompaña a todo consenso superpuesto es un problema de la razón o de una hegemonía particular, si se trata de algo que se sigue de la racionalidad (y por tanto puede aspirar a una legitimación universal y basada en la justicia) o si se sigue del poder (de nuestra capacidad de dar prioridad a ciertos valores sobre otros porque así lo decidimos y porque podemos justificar esa decisión ofreciendo razones y argumentos, pero no fundamentándola de acuerdo a la razón universal).

En términos de Rawls, todo esto puede retraducirse como el problema de los límites al pluralismo. Es decir, el problema de cómo puede justificarse que el pluralismo tenga necesariamente límites si queremos, precisamente, construir un sistema inclusivo, legítimo y justo. Mientras que el hecho del «**pluralismo razonable**» no constituye un conflicto para el autor estadounidense, ni algo de lo que debemos lamentarnos (opera aquí la idea de John Stuart Mill de que se trata de un pluralismo enriquecedor)<sup>31</sup>, cosa diferente es el «**pluralismo como tal**» (*pluralism as such*)<sup>32</sup>. Éste sí puede significar un problema político serio, porque puede incluir formas de vida u orientaciones políticas incompatibles con lo que el resto de nosotros considera criterios políticos de la justicia (puede incluir, por ejemplo, a la mafia o al terrorismo o a prácticas culturales como la ablación o la quema de viudas). La diferenciación entre **pluralismo razonable** y **pluralismo como tal** se convierte, pues, en crucial.

Ciertamente cualquier sistema de instituciones nos obliga a elegir entre valores queridos y tendremos dificultades en establecer las prioridades y hacer los ajustes necesarios, sin que siempre tengamos a mano una respuesta clara al respecto. Y, desde luego, todo *overlapping consensus* supone una pérdida que debemos considerar con seriedad, porque no existe la seguridad de excluir sólo a las formas de vida no dignas<sup>33</sup>. Rawls supone, en todo caso, que esos límites no son injustos o arbitrarios si logramos garantizar que existe «espacio suficiente» para la pluralidad. Pero no tenemos más criterio para juzgar esta idea de «espacio suficiente» que la misma concepción política de la justicia (es decir, la argumentación resulta ser circular). Además, la idea de «espacio suficiente» no es precisamente muy clarificadora si se entiende como una regla capaz de darnos un punto de apoyo. En realidad, dice Rawls, se trata de una metáfora<sup>34</sup>.

31. Véase, por ejemplo, Stuart Mill, J. «On Liberty», en *On Liberty and Other Essays*. 1991. John Gray Ed., Oxford: Oxford University Press.

32. Véase Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press: 144.

33. *Ibid.*: 57 y 197-8.

34. *Ibid.*: 198, nota 33.

Ahora bien, recordemos que para Rawls la configuración de la justicia alrededor de una doctrina comprensiva como el liberalismo de Kant o el liberalismo de Mill (es decir, la comprensión de la justicia en términos de una sola concepción del bien) requiere y exige de coacción y del uso del poder opresivo del Estado. El autor estadounidense sugiere llamar a esto «*the fact of oppression*»<sup>35</sup>. Por eso decide apostar por una teoría procedimental de la justicia capaz de eludir ese «hecho de la opresión». Sin embargo, tras lo dicho sobre el pluralismo razonable, el pluralismo como tal y la exclusión en el consenso superpuesto, la pregunta que resulta relevante es por qué en este caso la coacción se evapora, la opresión desaparece y, lo que es más grave, el poder se difumina hasta adquirir la invisibilidad propia de lo justo y lo legítimo. Esto sólo podría garantizarse mediante una inclusión total o una inclusión perfecta, o sea, donde existen garantías suficientes de excluir sólo lo que merece ser excluido. Pero eso es lo que, según el propio Rawls, no tenemos. Y en estas condiciones se entiende menos aún por qué Rawls supone una superioridad al razonamiento en sede judicial que al debate público en otras sedes.

Porque, en efecto, si hubiera reglas suficientemente garantizadas como racionales y perfectamente inclusivas, quizá el razonamiento en sede judicial podría hacerse cargo de fundamentar nuestras decisiones más problemáticas y los jueces deberían, entonces, tener la última palabra sobre ciertos temas espinosos, conflictivos y cruciales. Pero éste no es el caso. Como bien señala Muguerra<sup>36</sup>, es más que dudoso que pueda afirmarse, por ejemplo, que los abolicionistas que lucharon contra el esclavismo lo hicieran interpretando la entonces vigente Constitución de Estados Unidos. Me parece igual de dudoso suponer que hemos llegado en las democracias liberales a establecer un sistema donde toda exclusión ilegítima puede ser superada mediante la correcta aplicación del derecho, donde los grupos excluidos no necesitan más que acudir a un tribunal para ver satisfechas sus reivindicaciones y donde todo el entramado institucional se halla tan bien engrasado como para permitir que la justicia aparezca sin acudir ni al poder ni a la política.

Por lo demás, poder participar en el establecimiento de soluciones a problemas muchas veces exige de los implicados mecanismos no dialógicos ni institucionales de llamar la atención: desde la huelga a la desobediencia civil, desde la violencia limitada de una protesta callejera a la paralización de un servicio público, desde la disidencia ejemplar de un grupo marginal al manejo estratégico de los medios de comunicación para hacer llegar a lo público la protesta.

En estos casos el problema consiste en si esa violencia limitada, ese ejercicio del poder (entendido como capacidad de acción compartida y como capacidad de influir o de forzar a otros) por parte de los excluidos, esa transgresión de la legalidad para

---

35. *Ibid.*: 3.

36. Véase Muguerra, J. 1998. *El puesto del hombre en la Cosmópolis*. Madrid: UNED: 27.



lograr justicia, está o no justificada. Es decir, si los fines excusan los medios bajo ciertas circunstancias. Como ya hemos aludido, no cualquier medio vale en este punto. De hecho, sólo vale lo que funciona y sólo funciona lo que se mantiene dentro de determinados límites en la transgresión (lo que nuestra ética, no sólo nuestro interés, es capaz de soportar). Esta capacidad de soportar tiene un claro vínculo con la ciudadanía, con la cultura política, con la educación cívica, con el acceso ciudadano a los problemas políticos, etc. Pero no justifica cualquier cosa. Por ejemplo, no nos parece legítimo el terrorismo ni tampoco el contraterrorismo de Estado, pese a que ambos tratan de justificar sus fines y sus medios. No nos parece bien un linchamiento pese a que el linchado sea un criminal y la acción concertada de la multitud no esté sujeta a coacción ni a manipulación. No creemos que esté justificado el que no paga impuestos argumentando que lo que se le exige es parte de su trabajo y sólo a él le pertenece (y ello pese a que invoca una concepción de la justicia para justificar la transgresión de la legalidad). No todo vale, ciertamente. La pregunta es si lo que vale y lo que no vale puede ser perfectamente estipulado por la razón, la moral y el derecho, previamente y a través de reglas universales.

Porque si así fuera, si tuviéramos un punto arquimédico sobre el que apoyar esas diferenciaciones entonces, en efecto, los jueces dispondrían de la regla que les es necesaria para convertirse en el poder político por excelencia en las democracias liberales. Gracias al punto arquimédico, el poder judicial devendría el centro de gravedad de la democracia, el lugar de la última palabra, el verdadero soberano. Y por este camino habríamos sustituido la absurda idea preilustrada de un “poder bueno y paternal” por la no menos absurda idea postmoderna del “juez bueno”<sup>37</sup>.

No creo que haya que compartir con Carl Schmitt su concepto de política para poder mostrarse de acuerdo con él en que la pretensión última de la legalidad y el Estado de derecho es “despolitizar” el mundo<sup>38</sup>. Estado y política quedan “cercados” por un sistema de normas (o resultan identificados con ese sistema) de modo que sea posible establecer la soberanía “de la Constitución”, “de la justicia”, “de la razón”. El poder soberano no es, así, ni del “príncipe” ni del “pueblo”, sino de nuestra capacidad para darnos un sistema político por entero racional y basado en la certeza. Y como por otro lado ocurre con buena parte de la teoría política contemporánea, parece que de esta “despolitización del mundo” se sigue una política sin escisiones, ni conflictos serios, ni dudas, sino normativamente impecable. Un edificio que parece construido para “profesores” de buena voluntad (“guardianes” de nuestra racionalidad, como los llamaría

---

37. Véase Ferrajoli, L. *Derecho y Razón*; versión castellana por P. Andrés Ibáñez y A. Ruiz Miguel. 1995. Madrid: Trotta: 807 y ss., 941 y ss.

38. Véase Schmitt, C. *Teoría de la Constitución*; versión castellana por F. Ayala. 1996. Madrid: Alianza: 33 y ss., 137 y ss., 202 y ss., etc.

Richard Rorty), pero bastante irreal para políticos, incluso para políticos “de buena voluntad” (que no “guardan” nuestra racionalidad, sino que intentan aplicarla). Ésta es, pues, la aspiración que encarna la sustitución de la democracia por el derecho.

Sin embargo, el orden legal, el hermoso orden de cuño kantiano-ilustrado, basado en la racionalidad, la armonía, la jerarquía, el descubrimiento racional de reglas ciertas y su aplicación, se ve desestabilizado por la irrupción del pluralismo, la contingencia y las tensiones propiamente políticas. Cuando se sugiere la existencia de tal o cual “verdad” (en relación con ciertos derechos, o normas, o reglas, o principios), tal declaración no cierra la discusión política y plural sobre ellos, sino que la abre y constituye el “pistoletazo de salida” para el ejercicio del debate. En una palabra, la “verdad” y el “orden racional” se politizan. Si se me permite la metáfora, el reino de la “monarquía” kantiano-ilustrada, basado en legalidad, racionalidad y orden, es invadido por la república aristotélica maquiaveliana, fundamentada en la prudencia, la pluralidad y los equilibrios inestables.

Me parece urgente desembarazarse de la pretensión contemporánea de diluir la democracia en derecho, la política en seguridad racional, el debate y el pluralismo en consenso total e inclusivo. Una política libre no puede convivir con la seguridad racional, sino con la prudencia y la virtud. Como ya señaló Hannah Arendt, si poseyéramos la verdad no seríamos libres<sup>39</sup>. Del mismo modo que en nuestras vidas personales sonreiríamos si alguien nos ofreciera la seguridad de la felicidad, de la perfección o de una vida sin elecciones difíciles, debemos abandonar la ingenuidad que nos acecha al pasar la frontera de lo público y encontrarnos en ella a multitud de personajes (políticos, jueces, intelectuales o periodistas) que nos prometen perfección sólo siguiendo sus consejos. Hemos de resistir la tentación de convertirnos en satisfechos ciudadanos implacables o impecables para arrostrar la más modesta tarea de ser ciudadanos reflexivos a secas. Y no hay ley, regla o derecho que nos exima de esa responsabilidad y de los riesgos que comporta.

RAFAEL DEL ÁGUILA

E-mail: rafael.delaguila@uam.es

Es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid, del que fue director entre 1996 y 1999. Director del Centro de Teoría Política desde su fundación hasta 1996, ha participado, dirigido y coordinado diversas actividades académicas, reuniones y seminarios, nacionales e internacionales. Ha sido profesor visitante en la Universidad de California, Berkeley (1987), y en el Instituto Universitario Europeo de Florencia (2000).

Su especialidad es la teoría política, y en este campo ha publicado diversos trabajos sobre Maquiavelo y la teoría política renacentista, la legitimidad y los partidos políticos, la razón de Estado, la emancipación y la postmodernidad, el liberalismo pragmático de

39. Véase Arendt, H. 1968. *Men in Dark Times*. Londres: Penguin: 34.

Richard Rorty, el comunitarismo de Michel Walzer, el liberalismo y la democracia, etc. Es igualmente coeditor de *La democracia en sus textos*, publicado por Alianza Editorial en 1998, y editor de *Pragmatismo y política*, publicado en Paidós en el mismo año, y del *Manual de Ciencia Política* para Trotta en 1997. Acaba de publicar *La senda del mal: política y razón de Estado*, Madrid: Taurus, 2000.