

MORAL Y POLITICA

Aurelio Arteta (Universidad del País Vasco)

“Quienes quieran tratar por separado la política y la moral
nunca entenderán nada en ninguna de las dos”

J.J. Rousseau, *Emilio*, libro IV.

1. Los modelos clásicos
2. Realismo e idealismo como riesgos
3. El entramado de la praxis
 - 3.1. La política como requisito (y culminación) de la moral
 - 3.2. La moral como aliento, condición y límite de la política
4. La racionalidad discursiva de la praxis
 - 4.1. La moral, entre el derecho y la política
 - 4.2. Poder comunicativo y democracia deliberativa
5. ¿Una ética particular para la política?
 - 5.1. Razón de Estado
 - 5.2. Convicción y responsabilidad

Moral y política mantienen siempre y en todas partes una ineludible relación *de hecho*. El conjunto de reglas sobre lo bueno y lo malo a las que se someten las conductas privadas, las costumbres que reinan en una comunidad, se reflejan tanto en la política institucional como en los comportamientos públicos de las gentes. La política real, a su vez, engendra y fomenta actitudes, virtudes o vicios, creencias..., en definitiva, un *ethos* o un modo de ser colectivo. Pero aquí nos interesa sólo el vínculo entre moral y política *de derecho*, o sea, no como su relación efectiva, sino como la ideal. Al adoptar este punto de mira, abandonamos el terreno de la moral real o vivida y pensamos más bien en términos de una moral crítica o reflexiva; en otras palabras, de una *ética*.

Las diferencias entre la moral y la política saltan a la vista. En último término, a la moral le basta con que haya en el mundo un solo ser humano, porque su conciencia le instará a dirigir su libertad de acuerdo con algún código de valores. En cambio la política sólo puede darse en un marco colectivo de sujetos. Mientras la moral comienza por justificarse como un asunto privado o de uno mismo, la política trata de la cosa pública o de todos. De ahí que la una tenga por fin el bien individual, en tanto que la otra pregona como su objetivo el bien común. Bien sabemos que la política dispone de la coacción física y la fuerza como medio específico, en tanto que la moral no cuenta con otro recurso que la persuasión de la palabra o del ejemplo. Esto explica que las normas morales susciten una obligación interna, requieran una adhesión íntima nacida del convencimiento; en suma, que subrayen la intención del individuo y ponderen ante todo su buena voluntad. Las normas políticas se contentan con la conformidad exterior a lo mandado, es decir, que la acción ordenada se cumpla. Cabe así hablar de una autonomía característica de la moral, puesto que el productor y el destinatario de sus mandatos coinciden, y de una heteronomía propia de la política, en la que los sujetos activos y pasivos son distintos.

Pero no son diferencias tan evidentes como para que los pensadores hayan escapado a la tentación de remarcarlas en lo posible o, al contrario, de minimizarlas. Entre política y moral la distancia puede alargarse o reducirse, y su oposición ser más o menos indomable; y, en caso de conflicto, habrá que decidir cuál de ellas ha de ser la favorecida en detrimento de las demandas de la otra. Pero lo que nunca ha dejado de suscitarse como problema ha sido su relación misma. Lo hallamos presente en los argumentos socráticos contra el Trasímaco de la *República* o el Calicles del *Gorgias*. También San Agustín lo expuso en toda su crudeza: “Sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos sino unos execrables latrocinios? Y éstos, ¿qué son sino unos reducidos reinos?” (*La ciudad de Dios*, IV)?

1. Los modelos clásicos

1. El precedente más célebre de la tesis de la separación tajante entre moral y política sería, como se sabe, Maquiavelo. Si todas las doctrinas posteriores en esta materia

constituyen sus comentarios o rectificaciones, los dilemas maquiavelianos conservan hoy su vigencia.

Paradójicamente aquí comienza por reconocerse que no hay política ajena a una moral social. Una parte de esa necesidad con la que todo gobernante ha de contar para poner a prueba su *virtù* son, precisamente, las normas morales vigentes en su sociedad. Sería digno de los mayores elogios el que un príncipe estuviera en posesión de los rasgos tenidos por buenos, tales como la generosidad, clemencia, fidelidad, valentía y así sucesivamente (*El Príncipe*, XV-XVIII). De ahí que, dado el apego popular a las apariencias y el disgusto ante las alteraciones, ese príncipe habrá de ajustarse exteriormente a la moralidad reinante y no enfrentarse a ella con cambios repentinos. Sólo que enseguida se ve que esa moral ha de limitarse al terreno privado y del hombre común, pero no al espacio público. En lo político aquella moral será tan sólo aparente, relativa, ocasional e instrumental.

Maquiavelo sostiene, en efecto, un total enfrentamiento entre moral y política o, si se quiere, una inversión política de la moral. Es que el orden político tiene como fin *mantenere lo Stato* y, por eso mismo, “la bondad no basta” (*Discorsi*, III, 30) e incluso no hay más remedio que “entrar en la senda del mal” (*ib.* I, 26). El presupuesto es la invariable maldad de la naturaleza humana. Y como en sociedad la virtud se transforma en vicio, y al contrario, la buena política sabrá aparentarlos y servirse de uno u otra a conveniencia. No hay criterio político más elevado que el de la utilidad y la eficacia, de suerte que cualquier medio –también el asesinato– es bueno para defender la patria: como dirá de un fundador al que se imputan numerosas atrocidades, “si el hecho lo acusa, el efecto lo excusa” (*ib.* I, 9). En oposición a la moral privada, pues, la política se entiende como una colección de estrategias calculadoras acordes con la condición humana y la naturaleza del poder.

Claro que aún cabría otra interpretación, según la cual el florentino propuso una ética pública resultante de la transvaloración de los valores de la privada. Ambas se distinguen entre sí como una ética de la realidad y otra de la apariencia, una de la intención y otra del éxito, una absoluta y otra relativa, una abstracta y otra concreta. Pero, sobre todo, la ética política sería una ética de la potencia, para la que lo bueno o la *virtù* consiste en *poder ser*

bueno o malo y en saber serlo indistinta y eficazmente según lo ordene en cada caso la necesidad.

2. La conjunción entre ambas instancias así separadas o enfrentadas puede hacerse, por un lado, a costa de subordinar la moral a la política. La ética sería entonces desde el principio una ética política, en el sentido de que ha de someter sus mandatos a las exigencias de la sociedad civil o Estado. El postulado de la primacía absoluta de la política se ha expresado al menos bajo dos formas clásicas.

En el pensamiento de Hobbes la política se eleva a fundadora y condición de existencia de la moral. Esta no es nada sin aquélla; los preceptos morales, si quieren recibir algún reconocimiento compartido, necesitan de los preceptos civiles que los hagan valer. En efecto, no será en el estado de naturaleza donde rija algún código moral, porque en tal situación “bueno” y “malo” corresponden tan sólo a lo que cada uno de los hombres desea o aborrece. No habiendo bienes y males por sí mismos –salvo la vida y la muerte-, sino por relación al apetito que satisfacen o contrarían, las nociones de justo e injusto carecen allí de sentido. Mejor dicho, todo puede ser lo uno o lo otro en la medida en que sea útil o perjudicial a la conservación de la propia existencia. Pero es un hecho que “los hombres se hallan en condición de guerra mientras, por la diversidad de sus apetitos inmediatos, miden con diversas medidas el bien y el mal” (*De Cive* III, 31; *Leviatán* XV). En suma, sólo puede haber jerarquía de valores con vigencia objetiva en un orden político; esto es, allí donde se resuelvan autoritariamente los conflictos de valor y donde las actitudes morales particulares queden supeditadas a las reglas jurídico-políticas para el conjunto.

Entre los derechos a los que cada cual renuncia en favor de un soberano está el de hacer valer su propia idea de bien o mal. Lo contrario sería socavar la misión protectora de ese soberano y asomarse de nuevo al estado de guerra del que queremos huir. De manera que son doctrinas sediciosas que debilitan la república, entre otras, el sostener que todo hombre es juez de las buenas y malas acciones o bien el predicar que nadie puede obrar contra su conciencia (*Leviatán* XXIX). Si se quiere la paz, la razón pide que sea el poder

soberano quien fije los criterios para saber qué sea justo o injusto, honesto o deshonesto. Hasta los mandamientos religiosos mismos, en la medida en que predisponen al súbdito a la sumisión o a la rebeldía, son competencia de la autoridad civil. Leyes morales y leyes eclesiásticas sólo obligan cuando se han plasmado en leyes civiles.

Bajo una nueva fórmula, la subsunción de la moral en la política se opera en Hegel a través de la esfera que llama *eticidad*. El Estado no es en última instancia el lugar de la acción de las personas ni su quehacer puede dejarse al albur de lo que decidan sus conciencias morales. Cada conciencia moral subjetiva, en tanto que separada de la totalidad en que se inserta y atenta sólo a su propia autodeterminación, es una entidad abstracta y formal. Al contrario, el Estado es el reino de las instituciones y leyes, de las condiciones concretas en que se juegan la libertad personal y colectiva, de eso que toma cuerpo como *ethos*, costumbre o espíritu de un pueblo. Lo jurídico y lo moral no pueden subsistir por sí mismos y han de sostenerse en lo ético; pero la existencia ética real es el Estado (*Principios de la Filosofía del Derecho* § 258). Fuera de él, ni individuo ni sociedad civil tienen realidad verdadera ni cumplimiento sus fines particulares. El bien general comparece así como “una esfera totalmente diferente” en la que el bienestar privado y la felicidad individual son “momentos subordinados”, meras realidades contingentes frente al eterno interés del Estado (*ib.* § 126 y 145 Agr.). Nuestro deber general hacia él, que puede llegar al sacrificio de la propia individualidad, coincide con el interés egoísta.

Reducida la esfera moral a algo individual e interior, y una vez convertidos en equivalentes la política y la ética, toca concluir la prioridad objetiva de la política sobre la moral. Pero debería añadirse que el fundamento de aquella subsunción y primacía se encuentra en una Razón que anida en la historia. Es la historia y su marcha ineluctable la que supedita toda consideración moral a las necesidades del Estado; mejor dicho, del particular “espíritu del pueblo” cuya encarnación es el Estado (*ib.* § 259 Agr.; § 351). Los protagonistas de la historia no son los individuos ni los Estados, sino los pueblos, y éstos no rinden cuentas ante el tribunal de la conciencia moral sino al de la historia.

3. Otro modo de conjuntar ambas instancias, que es lo mismo que impedir de raíz su latente conflicto, sería mediante la subordinación opuesta de la política a la moral. Tal es la posición de Kant, quien comienza por detectar en la humanidad un respeto universal al derecho que contrarresta su no menos palmaria inclinación egoísta. Ha sido ese “principio malo” el que ha servido al moralista político o político realista, interesado creyente en la incapacidad de bien en sus súbditos, para justificar toda violencia contra ellos. Pero ya la apelación general al derecho entre los hombres (siquiera sea sólo de palabra) revela una capacidad de actuar en conformidad con él y por encima de los impulsos sensibles; en suma, demuestra una disposición moral más profunda, que es su libertad o poder de autodeterminarse, de obedecer a la propia ley de su razón. La razón pura puede convertirse en práctica. Esta facultad de autonomía o autolegislación representa el punto de partida de la moralidad.

Pero el hombre se autolegisla mediante leyes jurídicas, que sólo demandan una conformidad exterior (o legalidad), y también mediante leyes éticas, que exigen una adhesión interna (o moralidad). O, lo que es igual, por mero sometimiento a la amenaza de una coacción física o bien por la idea del deber como único móvil. Derecho y Ética tienen deberes comunes, si bien difieren en su modo de obligación y lo que Kant postula es que los deberes legales deben ser asimismo deberes éticos indirectos: “Tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética” (*Metafísica de las costumbres*, 39-40). Así que constituir un estado civil, ingresar en él y mantenerlo por la obediencia de sus leyes resulta un deber ante todo jurídico, pero en último término ético. También la forma republicana de Estado como la única legítima y el establecimiento de una constitución cosmopolita, que haga posible la paz perpetua entre Estados, serían exigencias nacidas de un imperativo categórico de la razón práctica. De tal manera que la moral “como teoría del derecho pero teórica” dicta los deberes de la política, “teoría del derecho aplicado” (*La paz perpetua*, 45).

Así las cosas, entre moral y política (entre la teoría y la práctica del derecho) podrá darse un conflicto subjetivo, pero nunca un conflicto objetivo. Un deber de obediencia imposible sería ciertamente un deber absurdo. Tal se lo parece a aquel político realista: presupuesta

una naturaleza humana malvada, ni los individuos ni los Estados aceptarán someterse a los fines morales encomendados a la política y aquellos planes del derecho quedarán reducidos a ideales vacíos. La política no pasaría de ser una teoría inmoral de la prudencia, una técnica al servicio de los intereses de los hombres de Estado. Para el político moralista, en cambio, tras haber mostrado que la representación del deber nos permite plantar cara a nuestra inclinación, la política es cuestión moral; si ha de haber esperanza para la justicia y la paz, los problemas civiles no han de resolverse desde la pura habilidad, sino con sabiduría. Cuando haya discrepancias subjetivas entre la política y la moral, el primado corresponde a esta última: “La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral” (*ib.*, 60).

2. Realismo e idealismo como riesgos

Pese a las profundas enseñanzas contenidas en cada una de estos pensamientos, ninguno de ellos resulta suficiente para resolver el problema. Dejamos de lado a Hobbes y Hegel, para los cuales la ética es la política misma, ya sea la dictada por el soberano o el elenco de costumbres e instituciones propio de una comunidad. En uno y otro caso, la ética ha desaparecido en beneficio de una política totalitaria o nacionalista.

1. El realismo de Maquiavelo es indistinguible del pragmatismo que reduce la política a mera técnica y del cinismo que hace de la ética política una moral al revés. Según este escéptico, el peligro de introducir el deber ser en política es el dejar de ser: no era otro el mensaje que, según Tucídides, los atenienses transmitieron a los melios. La política es siempre acerca de lo posible, de “lo que permiten las circunstancias”, y su instrumento definitorio es la fuerza o su amenaza, porque “los poderosos hacen lo que les permiten sus fuerzas y los débiles ceden ante ellos”. Ha perdido todo sentido la pregunta por el mejor gobierno o el régimen ideal. En política no caben los ideales morales, sino sólo los políticos: verbigracia, la estabilidad del régimen. Es la supervivencia del grupo o del poderoso, y no la justicia en las relaciones entre los individuos, lo que importa. Supuestos tales fines, toda la atención se vuelca en los medios (y en las consecuencias) y no hay más racionalidad que la estratégica instrumental. Su presupuesto básico, a saber, la insuperable

maldad de la naturaleza humana, no sólo convierte en tarea insensata la de proponerse objetivos morales, sino que ha de acabar justificando una política represiva.

Se diría que Kant ha salvado el primado ideal de la ética..., al precio de disolver la política real. Está por ver si moral y política conviven en perfecta armonía en el reino de los principios; pero dada la lógica egoísta de los individuos (y de los Estados), al menos el conflicto en el interior del sujeto simultáneamente moral y político parece asegurado. Ser privado y ser público o la condición de individuo y la de ciudadano no son coincidentes, así como tampoco pueden superponerse sin más el bien de ese individuo y el de su comunidad. El pecado de un Kant es el idealismo moralista o, si se prefiere, el angelismo. Porque es imposible eludir las paradojas de la política que ya denunció Max Weber y corroboró Julien Freund: “No es cierto que el bien engendre sólo el bien, que las cosas buenas y útiles sean moralmente santas y bellas; no es cierto que la verdad sea siempre propicia e irreprochable; no es cierto que las consecuencias de la paz sean siempre pacíficas, que las de un régimen de libertad y de igualdad sean todas tutelares y, las de la guerra, siempre malas; no es cierto que la realización de nuestros ideales sea siempre un bien para la humanidad” (Freund 1968, p. 856).

2. Parece difícil determinar cuál de los dos, el realismo o el idealismo, comporta el mayor riesgo del presente. Mientras a la vista del destinatario de las decisiones colectivas la convergencia entre ética y política parece posible, desde el productor de tales decisiones se impone más bien su divorcio. Lo cierto es que la entraña pragmática o la tendencia amoral de la política se presenta como su condición permanente. Tal vez por ello, al menos en la ideología occidental hoy más extendida domina un cierto imperialismo moral en el espacio público del que es preciso precaverse (Castoriadis 1998).

Es una creencia tan antigua como actualmente compartida el descrédito moral de la política, hasta el punto de identificarla sin más con la pura corrupción o la arbitrariedad y de suponer que los problemas políticos hallarían su remedio a través de la mera aplicación de un código ético. Son muchos los probables prejuicios que esa creencia encierra. Puede

ocultar, por ejemplo, la infundada presunción acerca de la maldad estatal enfrentada a la immaculada pureza propia de la sociedad y de los individuos (Díaz 1994, 9 ss). Esa ética pública se encargará entonces de recordar los deberes de los políticos profesionales, mientras se descuidan los propios de los ciudadanos, dotados al parecer tan sólo de derechos. Las tendencias actuales hacia una creciente despolitización, en forma anarquizante o de interesado regreso a lo privado y al protagonismo del mercado, se nutren en buena medida de semejante conciencia.

Pero refugiarse en la ética podría sobre todo delatar la incapacidad del sujeto para asumir el inevitable lado oscuro, el componente trágico, de la política. Mediante esa invocación de la moral, bajo la que late un prejuicio racionalista que se ahorra los aspectos más pasionales de la política, el alma bella evita el esfuerzo de comprender la complejidad de los problemas colectivos. Preservar impoluta la conciencia (o sea, escapar al dilema de las “manos sucias”) suele conducir al absolutismo del todo o nada, al desinterés por la eficacia, a la incomprensión del significado de la fuerza, en una palabra, a la condena de la política. El moralista, tentado a tamizar los deberes políticos generales a través de su personal concepción moral, puede fácilmente abocar a un relativismo político que socave la legitimación de los poderes públicos. Y, a todo esto, sería ingenuo pasar por alto que la moralización de la política podría ser una interesada politización de la moral; esto es, que la invocación ética (lo mismo por parte del político que del ciudadano) fuera otro modo de hacer política.

Lo que en uno y otro caso tiende a olvidarse es el conflicto irresoluble de la política, la tensión que deriva de su doble carácter de *kratos* y *ethos* (Meinecke 1983, p. 7), de poder y responsabilidad y, por tanto, su desgarramiento entre orden o eficacia y justicia, entre la fuerza y el derecho. También aquí la justicia exige dar a cada una -moral y política- lo suyo. Tal será el intento de lo que sigue, que abocará a dos tesis principales: la ética habrá de dar el primer impulso así como el juicio último sobre la política, pero la política goza de una relativa autonomía respecto de la ética.

3. El entramado de la praxis

Hay que partir de lo más básico: que el hombre es, por su libertad, un ser a la vez moral y político; un ser que debe autodeterminarse individual o colectivamente. El hombre pertenece al orden de lo posible y factible, es decir, de la elección y la deliberación. De ahí que haya que echar mano del modelo aristotélico, en el que ética y política resultan indisolubles dada su común pertenencia a la *praxis*. El fin del hombre y su virtud, ya se entiendan como felicidad o como ejercicio de su función más propia, no se alcanzan ni a través de la teoría ni de la producción, sino de la acción. En esta última, a diferencia de la contemplación, el individuo no trata con lo necesario y siempre idéntico a sí mismo, sino con lo que puede ser de otra manera; pero, por contraste con la producción, en la acción eso que llega a ser no es un producto ajeno a su sujeto, sino él mismo y su comunidad transformados. Por eso, “cuando se trata de cosas prácticas, el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino hacerlas. Entonces tampoco, tratándose de la virtud, basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla o conseguir cualquier otro medio de llegar a ser buenos” (*Ética nicomaquea* X, 9, 1179 b).

Dos reflexiones aristotélicas interesan aquí de modo particular. La primera, que la carencia humana es la raíz de su socialidad, “pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y a procurarse algo de lo que se requiere para la vida” (*ib.* VIII, 9, 1160 a 8). Eso significa que los seres insuficientes buscan sobre todo la autosuficiencia, que sólo en ella puede radicar el “vivir bien”, el mejor de los fines humanos (*Política* I, 2. 1252 b 27), y que esa autosuficiencia y buen vivir sólo se hallan en la comunidad más perfecta o política. Pero hay que añadir, en segundo lugar, que el hombre tiene palabra. Y, a diferencia de la voz en los animales, que sólo transmite dolor o placer, “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo e injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo e injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (*ib.* I, 2, 1253 a 12). Así las cosas, ser social, estar dotado de palabra o razón y ser capaz de obrar por valores son propiedades que se coimplican. Esto puede resumirse como una precedencia objetiva de la política y una prioridad subjetiva de la moral: el hombre forma parte de una comunidad antes de ser

individuo para sí mismo; se halla sometido a normas políticas antes de que él decida su exigencia moral (Weil 1971, p. 7).

3.1. La política como requisito (y culminación) de la moral

Pero resulta que el carácter o modo de ser (*ethos*) del individuo procede de los hábitos (*étke*), que a su vez son resultado de las leyes (*nomoi*). Y “si es que nos hacemos buenos mediante las leyes”, y éstas son obra de la política, entonces la política viene a ser el marco, la condición de posibilidad (o el obstáculo) de la ética. Así que el bien ético -el carácter bueno, la felicidad o la virtud; en suma, el cumplimiento y perfección del hombre- sólo se da o se niega en la *polis* (*Ética nicomaquea* X, 9, 1179 a 34 y ss; II, 1, 1103 b 1).

Como ciencia, según eso, la política es “la más principal y eminentemente directiva”, la “ciencia arquitectónica” (*ib.* I, 2, 1094 a 18 ss). Al ser su fin el más elevado, las demás ciencias le estarán subordinadas, incluida la ética, porque el bien de la ciudad es más grande que el del individuo y además lo condiciona. Pero, en tanto que actividad, la política es asimismo la más digna, puesto que no se conforma con satisfacer cualquier necesidad de subsistencia, sino la de “vivir bien” (*Política* I, 2, 1252 b 27). “Si toda comunidad está constituida con miras a un bien, sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad y la comunidad cívica”, o propiamente ética, pues “pone el mayor cuidado en dotar a los ciudadanos de cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles” (*ib.* I, 9, 1099 b 29).

Claro que eso se entiende mejor si pensamos que una moral pura es tan imposible como lo es una conciencia moral aislada. Ambas han de salir de sí, abrirse al mundo en que habitan y, entonces, se convierten en moral empírica y en conciencia política. La impotencia de la moral kantiana reside en su reticencia a ser en verdad política; es decir, en su empeño en cultivar un talante estoico ante los males o en una atención exclusiva a las intenciones que se desentiende de sus consecuencias: de ahí máximas como *fiat ius, pereat mundus* o “la honradez, mejor que cualquier política”. Ahora bien, la ética ha de comprenderse como una teoría de la acción no sólo irreprochable, sino también

positivamente válida en el mundo. Según Eric Weil, no puede contentarse con predicar el segundo imperativo kantiano que ordena tratar al otro como fin y no medio, sino más bien conforme a una máxima universal que fomentara su plasmación efectiva, a saber: “esfuérate por crear con los otros un mundo en que ese segundo imperativo sea posible o una realidad” (*ib.*, p. 8).

Y es que la dignidad de cada uno no está dada de una vez y para siempre, sino más o menos reconocida de hecho. La asimetría, la no reciprocidad entre los sujetos humanos cuestiona la dignidad (libertad, humanidad) de cada uno. Mientras haya situaciones de injusticia, ni quienes las sufren ni quienes las cometen o consienten son todavía en puridad verdaderos sujetos. Esta mediación inevitable del mundo social es la que obliga al sujeto moral a desembocar en la política. No hay moral privada al margen de la moral pública. No basta, pues, con la excelente intención para ser moral, sino que se requiere conocimiento de la realidad y búsqueda de su transformación mejorada. Tal sería la meta de una moral materialista, a juicio de Horkheimer: la de “mejorar la suerte de la totalidad de los seres humanos” (Horkheimer, p. 137). Sin apelar a instancia trascendente alguna, esta moral anticipa conceptualmente esa vida feliz que la miseria del presente no deja de demandar. La *posibilidad* histórica del ideal de justicia se presenta por sí misma como una exigencia que la moral plantea a la política. En resumidas cuentas, para ser plenamente moral, la moral ha de hacerse política.

3.2. La moral como aliento, condición y límite de la política

A menudo se ha contrapuesto la afinidad de la ética con el ámbito de los fines y la preferencia de la política por el de los medios. La política, empero, está interesada por los fines tanto como por los medios; y esos fines, cuando menos los últimos, son de naturaleza moral. Y así tiene que ser si hablamos de un dominio como el de la *praxis*, en que los objetivos no están dados sino que es preciso deliberar acerca de ellos y elegirlos conforme a criterios finalmente normativos; en suma, si la acción pública no sólo permite, sino que exige, optar entre diversos cursos posibles que en último término remiten a valores morales. Igual que el sujeto humano es a un tiempo moral y político, así la comunidad cívica que forma es a la vez política y moral. Según eso, la ética no ejerce sólo de paliativo de la

inhumanidad de la política, ni de límite de su pretendida soberanía ni como un valor supletorio que matiza los objetivos políticos. Hay que llegar a comprender la entraña moral del Estado, que arranca a sus miembros de su condición natural, les educa y, al fin, hace posible el cumplimiento de sus mejores fines.

Los gobiernos, claro está, aspiran a múltiples metas inmediatas y satisfacen necesidades individuales y colectivas muy amplias. Para ello se proponen otros objetivos de carácter más mediato, como son la estabilidad en el ejercicio del poder o la eficacia de sus programas de acción. Pero toda comunidad civil se constituye con la vista puesta en dos metas últimas, el orden interior y la seguridad exterior (la paz interna y la externa), cuyo conjunto se denomina clásicamente *bien común*. Y si quiere ser en verdad común, deberá inspirarse en valores tales como libertad, igualdad o fraternidad, esto es, deberá respetar principios tan básicos como el de la dignidad de la persona y sus consecuentes autonomía e inviolabilidad. Tales valores, principios y fines confluyen, a fin de cuentas, en el de la *justicia*. “La justicia... es el orden de la comunidad civil” (*Ética* I, 2, 1253 a 16), sentencia Aristóteles, la virtud política por excelencia a la que acompañan todas las otras (*Política* III, 13, 1283 a 38).

Así que, mientras aquellos primeros fines instrumentales merecen el nombre de *técnicos* y los siguientes resultaban propiamente *políticos*, parece claro que los últimos son de naturaleza *moral*. En política los juicios más radicales son los morales, lo que revela la condición siempre inacabada del orden político por referencia a un orden moral siempre perfectible. En correspondencia, una filosofía política, al introducir el momento de la evaluación, ha de ser entendida como una teoría normativa de la política, como una ética pública. Este es en verdad su carácter más específico respecto de cualquier otro saber político y el que hoy seguramente domina entre sus estudiosos. Una obra reciente que pretende resumir el estado de la cuestión observa que, por contraposición a tiempos pasados, en los presentes la filosofía política “ha puesto el acento en los ideales de justicia, la libertad y la comunidad, a los que se apela cuando se evalúan las instituciones y las medidas políticas”, de tal suerte que resulta “una cuestión de argumentos morales”

(Kymlicka 1995, pp. 11-19). Ordenemos algunos de estos argumentos bajo tres perspectivas de entre las más comunes.

1. *La perspectiva de los derechos humanos.*- Los derechos del hombre no son naturales, porque la naturaleza no produce derecho alguno (salvo el del más fuerte), sino una invención o conquista humana en períodos históricos próximos. Ni son sólo tampoco derechos jurídicos, exigibles desde un código positivo y por la fuerza de la ley. Mientras no obtengan su reconocimiento legal, son una exigencia que la ética plantea a la política para su plasmación positiva en derecho. Más aún, representan el mejor acicate para dedicarse a la política, así como el fundamento para un universalismo democrático que reniega de toda concepción relativista del orden político. La proclamación teórica y el ejercicio práctico de los derechos humanos aparecen como un síntoma notorio de la ganancia histórica en moralidad. Lo probaría no sólo la inversión del enlace tradicional entre derechos de los gobernantes y deberes de los súbditos, sino sobre todo la imparable ampliación y especificación de estos derechos (Bobbio 1991, p. 100). De ahí la tarea permanente de protegerlos, pero también de justificarlos a cada paso, no sea que su invocación solipsista o apolítica fuera contraria al interés general.

2. *El valor de la justicia.*- Por encima de cualesquiera otros logros particulares, el valor de la comunidad política se deja medir por su grado de justicia. Se trata de la justicia política o institucional, que Aristóteles bautizó como *justicia distributiva* o “la que se practica en las distribuciones de honores, dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre los que tienen parte en el régimen” (*Ética* V, 2, 1130 b, 30; ib. 4, 1131 a 24, b 28). El problema radica, claro está, en dar con el criterio adecuado para ese reparto o principio de justicia. Y tanto persiste aún el problema, que “una gran parte de los dilemas importantes que implican nuestras principales ideas de valor político puede definirse y reformularse en términos de alguna concepción de la justicia distributiva”. La perspectiva de la justicia política es una respuesta posible al razonamiento práctico que inquiere *cómo vivir* y que no se conforma con el simple ajuste de medios a fines, sino que opta por una discusión crítica (ética) de los fines. Rechazada la fácil tentación de la equivalencia entre los estilos de vida particulares, la teoría de la justicia invita a proponer las razones que

justifican unas instituciones sociales y públicas mejor que otras, precisamente en cuanto favorecedoras en los individuos de modos de vida más excelentes. Aquella cuestión inicial del pensamiento político moderno, *¿por qué el Estado, y no más bien la anarquía?*, no debe despacharse con un cómodo “porque nos conviene”, sino con un argumentado “porque es más justo”.

3. *La cuestión de la legitimidad.*- Así es como ese núcleo valorativo de la política convierte su entera reflexión en una teoría de la legitimidad. Pero habrá que poner cuidado en distinguir esta categoría axiológica de otras de naturaleza empírica (jurídica o sociológica) con las que suele confundirse. No se trata de la simple *legalidad* o conformidad de una norma, institución o acción políticas con el sistema jurídico vigente. Tampoco se alude aquí a la *legitimación*, o sea, a la aceptación por parte de los gobernados de la autoridad y decisiones de los gobernantes (que habrá que distinguir de la obediencia o sumisión por razones prudenciales). Nos referimos a la *legitimidad* de una norma, orden o proyecto políticos cuando existe una concordancia entre los principios de ese sistema político y los principios de la moral crítica o ética. Si legitimar es justificar, sólo así se ofrece una completa y racional justificación. Ya se ve que el grado de presencia de cada una de estas propiedades en una comunidad, así como sus modos de combinación, pueden ser variables.

La categoría de “legitimación” en Weber reemplaza la legitimidad por su *creencia*, que sería el mero reconocimiento de esa legitimidad. En cambio, replicará Habermas, “la legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo no está desprovisto de buenos argumentos (...). *Legitimidad significa el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político*”. Ciertamente también la eficacia, y con ella la legitimación que suscita, es una condición fáctica de la legitimidad, pero ésta en modo alguno se agota en aquéllas. De modo que el precio a pagar en la permuta empirista de un estado de cosas legítimo por otro estado tenido por tal es sencillamente el abandono de la esfera moral: ya no habría por qué distinguir entre razones y motivos, ni valorar las razones al margen del actor (Habermas 1981, pp. 243 y 256 ss). Ese enredo entre legitimación y legitimidad desemboca en el positivismo ideológico (cada

sistema posee su propia fuente de legitimidad) o en la falacia naturalista (la validez moral de las reglas de comportamiento se funda en su mera aceptación de hecho).

Fácilmente se comprende que, desde ese patrón de la legitimidad, la obediencia solicitada del ciudadano cobra un nuevo cariz. Tal vez nunca falten razones morales para desobedecer al poder público. Pero, cuando éste es legítimo, entonces a las razones prudenciales, legales y políticas hay que agregar otras que hacen de la obediencia un deber moral.

4. La racionalidad discursiva de la praxis

Aquella legitimidad, o punto de vista moral sobre la política, puede entenderse de un modo sustantivo o procedimental. Según el sustantivo, el presupuesto de esa legitimidad es la existencia de unos valores objetivos y universales; no un absolutismo, pero sí un objetivismo ético que permita la fundación racional de tales valores a fin de proteger y promover bienes indispensables para la vida humana, como serían los derechos humanos en las constituciones democráticas. Según el discursivo o procedimental, un poder o una política serán legítimas cuando pueden justificarse ante las exigencias de una comunicación ideal o, lo mismo da, cuando fueran capaces de lograr un consenso entre unos sujetos dotados de racionalidad y sentido moral, o imparcialidad y libertad para decidir sus modos de vida. Lo que aquí se supone es la posibilidad de alcanzar acuerdos a partir de ciertas reglas aceptadas en circunstancias contrafácticas, ya sea que los participantes establezcan el contrato social y la organización política básica bajo un igual velo de ignorancia (Rawls) o en el seno de una comunidad ideal de diálogo (Habermas).

4.1. La moral, entre el derecho y la política

1. Por referirnos sólo a este último, habría que empezar por distinguir con él entre una acción dirigida al éxito, ya sea instrumental o estratégica, y una acción orientada al entendimiento, en la que resalta la dimensión comunicativa: “Hablo, en cambio, de acciones *comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de

entendimiento (...). [En éstas los participantes] persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación” (Habermas 1987 I, p. 367). Para responder a la pregunta de si existen principios universales para dirimir la verdad de un juicio de moralidad política, bastaría con acudir a la lógica profunda de la comunicación humana.

Y es que la estructura misma de la actividad comunicativa supone el reconocimiento de pretensiones de validez universal (de rectitud, en el caso de normas y valores) entre los hablantes, que habrían de resolverse mediante una argumentación dirigida al consenso fundado racionalmente. Frente a la racionalidad instrumental y estratégica, en el que el conocimiento implica poder y autonomía, la racionalidad comunicativa permite experimentar la fuerza para la creación de consenso que tiene el mejor argumento. El entendimiento razonado resulta como tal un mecanismo clave de socialización y, a la par, de moralización. Según el *principio del discurso*, “válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales”. Pero ese procedimiento de formación discursiva de la voluntad implica un contenido normativo, tal como expresa esa especificación del principio general del discurso que es el *principio moral*: serían válidas “aquellas normas de acción que sólo pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos” Habermas 1998, pp. 172-173).

Nada más constatable que la notable distancia entre esa comunidad ideal de comunicación o “situación ideal de habla” y la comunidad real de los hablantes, pero aquélla opera como el criterio (universal, cognitivo, procedimental) para medir y juzgar a ésta. Más aún, sirve de anticipación contrafáctica en los procesos comunicativos de hecho, prefigura una forma de vida en la que sea posible atender los “intereses generalizables” de la sociedad” resumibles en el de la emancipación humana. Pues ese interés emancipador expresa la necesidad de superar un estado de cosas caracterizado por una comunicación sistemáticamente deformada.

2. Con todo, esa ética discursiva se sabe un modelo “puro” para la política y

requiere que el derecho positivo venga en su ayuda. El derecho funciona a modo de complemento de la moral; es decir, de compensación de las debilidades de coordinación de una acción apoyada tan sólo en la razón práctica. La indeterminación cognitiva, la inseguridad en la motivación y la escasa fiabilidad en su cumplimiento que revisten las normas morales exigen que ciertas materias se regulen jurídicamente. El derecho, fijado por escrito, público y sistemáticamente trabado, libra a las personas privadas del esfuerzo de buscar la solución de cada uno de los conflictos morales de acción. De manera que, mientras las normas morales son siempre fines en sí, las jurídicas valen también como medios con fuerza vinculante para alcanzar objetivos políticos. El derecho se sitúa así entre la política y la moral..., pero no menos queda en realidad entrelazado con la moral misma. La moral procedimental, en efecto, “emigra al interior del derecho positivo” (*ib.*, pp. 558-559) para erigirse en canon crítico del grado en que los procedimientos jurídicos incorporan o más bien distorsionan la lógica de la argumentación racional. En suma, diría Habermas, para dilucidar en qué medida la legitimidad política puede extraerse de la mera legalidad.

4.2. Poder comunicativo y democracia deliberativa

A la postre, una ética discursiva sustenta una política deliberativa; o desemboca en una idea de democracia cuyo momento central -más que los de la representación electoral y la decisión por mayoría- es el de la deliberación. La idea de democracia descansa en el supuesto nuclear de que los procesos de formación de la voluntad ciudadana deben ser determinantes para la evolución de la comunidad política. El problema más difícil es lograr que las decisiones mayoritarias, más que ser productos de una negociación (esto es, un procedimiento secreto y que se sirve de premios o amenazas sin recurrir a razones) (*ib.*, pp. 416-421), se produzcan discursivamente. Lo que significa que aquella legalidad mediadora entre la moral y la política debe ser, a su vez, expresión del poder comunicativo del público de ciudadanos.

El sistema político como Estado de Derecho está dividido en poder administrativo y poder comunicativo. Este último, y con el lenguaje ordinario como herramienta, es el encargado de impedir la autonomización ilegítima del poder administrativo y del poder social del

dinero. Forma el espacio público-político, o el de la opinión pública, una red de opiniones cuyo influjo se transforma en poder político cuando actúa sobre las convicciones de los miembros autorizados del sistema. Así es como la *soberanía popular* queda desustancializada, o sin sujeto, para remitirse tan sólo a procesos comunicativos entre los ciudadanos en torno a la cosa pública. Una vez más, este modelo tropieza con enormes dificultades para su ejercicio: los costes de información, la desigual distribución de atención, competencias y saber entre los sujetos, etc. Su condición de posibilidad, en efecto, es una cultura política habituada a la libertad, igualitaria y sensible a los problemas de la sociedad.

De ahí que el Estado democrático sea un proyecto de “institucionalización gradualmente mejorada de procedimientos de formación racional de la voluntad política”, cuyos efectos, por cierto, penetran más allá de lo político en el mundo de la vida. Pero, al mismo tiempo, sólo la participación efectiva en esos procesos confiere hoy a la ciudadanía democrática y a sus derechos un papel y sentido real. A esta democracia deliberativa cabría calificarla en verdad con Aristóteles de “el régimen mejor”, ese “con el que una ciudad puede ser mejor gobernada, y la ciudad es mejor gobernada por el régimen que hace posible la mayor medida de felicidad” (*Política* VII, 13, 1332 a 4)

5. ¿Una ética particular para la política?

Por muchas y bien argumentadas consideraciones que la ética dirija a la política, tanto la historia como la experiencia enseñan que la acción política real sale a menudo por sus fueros y se tiene a sí misma por autónoma. La *necesidad* se impone; Maquiavelo no habló en vano. El conflicto eterno entre eficacia y justicia adopta múltiples rostros, de los que escogemos los dos clásicos siguientes.

5.1. Razón de Estado

Se ha dicho que la razón de Estado no es sino la máxima del obrar político o la ley motora del Estado en cuanto éste se reconoce como un individuo, un organismo singular e independiente. El Leviatán tiende así a seguir su propio impulso, a perseguir su propio bien

por encima del de sus miembros y con los medios que fueran precisos. Lo mismo tiende a reprimir al gobernante a fin de que sirva a la tarea objetiva del bien del Estado, como a espolear y confundirse con las apetencias más desaforadas del soberano. Por mucho que varíen los intereses concretos de Estados y soberanos, permanecen constantes el instinto de conservación de los primeros y la pendiente egoísta de los últimos. Por ahí asoma un lado natural o animal del Estado que contrasta con su condición de organismo moral: “He aquí el más terrible y pavoroso hecho de la historia: que no es posible etificar racionalmente aquella comunidad humana que abarca para su protección y fomento a todas las demás” (Meinecke 1983, pp. 13-14). El punto decisivo radica en ese poder que, a diferencia de las demás comunidades, el Estado posee en toda su amplitud y a cuya tentación de ilimitado crecimiento queda así expuesto.

El conflicto no se resuelve restringiéndolo a las relaciones del Estado con el exterior, aunque es verdad que la inclinación a la desmesura será mayor allí donde no haya instancia superior a la estatal. Pero también en el seno del Estado mismo, incluso en los regímenes constitucionales sometidos al principio de legalidad, se manifiesta de continuo la voluntad de orillar ese principio superior en pro de una “política de seguridad”. Así lo probarían los conflictos entre la libertad de expresión y las garantías del orden público, entre el deber de publicidad y la regulación del secreto, entre el ejercicio de ciertos derechos y el concepto de utilidad pública. Hay que reconocer abiertamente la tensión y ver en el Estado “un ser anfibio, a la vez natural y ético”, escindido entre su razón o su ley y los imperativos morales; o sea, no perder nunca de vista que lo elemental reaparece siempre en lo político.

Nada más peligroso que la exaltación totalitaria de lo que es medio -el Estado- en fin; pero tampoco más absurdo que condenar sin restricciones la razón de Estado si esa condena nace del desdén hacia la necesaria eficacia de lo político. Puede haber razones para invocarla en nombre de la salvación pública, ya sea como recurso extremo para salvaguardar la supervivencia o la libertad de la comunidad civil y, por tanto, de los ciudadanos mismos. Con dos condiciones, eso sí. La razón de Estado sólo puede concernir a situaciones imprevisibles y provisionales, pasadas las cuales “los individuos recuperan

recíprocamente el derecho de apreciar de la manera más razonable las decisiones de los gobernantes” (Polin 1968, pp. 162-164). Y, desde luego, se tendrá buen cuidado en distinguir lo que puede ser una legítima razón de Estado de una ilegítima pasión de sus gobiernos, entre el interés general y el que disfraza más bien intereses particulares.

Sea como fuere, podría entenderse asimismo la razón de Estado como la especie más llamativa del género de las razones políticas. Estas tratarían de ofrecer “la justificación de ciertas transgresiones y de ciertas prioridades en nuestros valores aludiendo a su necesidad para la preservación o la potenciación de ‘nuestro’ orden político” (del Aguila 2000, p. 32), con tal que se entienda este orden político enraizado en algunas creencias básicas. El acento ya no está puesto en el Estado, sino en la comunidad y en su forma de vida política. Pero también aquí -sin excluir, por supuesto, a los regímenes democráticos- subsisten las fricciones entre las exigencias éticas y las políticas. Nada más lógico; si la justicia sólo se da en una comunidad humana políticamente ordenada, la mera existencia de este orden (y por ajustado a reglas legítimas que se construya) engendra sus propios problemas diferentes a los de la justicia. Y ello suscita el problema de si, ya que no una ruptura abierta entre moral y política, la política dispone de una moral propia o, lo que es igual, si la ética pública es diferente de la privada.

5.2. Convicción y responsabilidad

1. Tal es -como se sabe- la cuestión de Max Weber a propósito del “lugar ético” que ocupa la política o, más en concreto, de si hay “una sola” ética tan válida para la política como para cualquier otra actividad (Weber 1998, pp. 157 y 160). Y si hay que responder afirmativamente, ello se debe ante todo a la naturaleza del medio que sólo ella emplea, la violencia legítima (p. 171). A lo que se añadirá, de un lado, la imprevisible relación entre fines, medios y consecuencias; y del otro, la irracionalidad ética del mundo o la irreductible antinomia de los valores entre sí (pp. 167 ss). La paradoja estriba en que, para conseguir fines buenos, haya que servirse a veces de medios moralmente dudosos y dar lugar a consecuencias laterales peligrosas (p. 165); como también es no menos chocante que del bien pueda seguirse el mal y del mal el bien.

De modo que hay que distinguir entre la *ética de la convicción* y la *ética de la responsabilidad* (p.163). Y la política ha de rechazar aquélla por ser una “ética absoluta” que ni siquiera se pregunta por sus consecuencias, y acogerse con preferencia a esta última, que las asume como elementos esenciales de su acción. Como ejemplos de la primera, más pendiente de la pureza de su intención y de la propia ejemplaridad que de su eficacia, el mandato evangélico o el rigorismo kantiano aseguran la perfección moral individual, pero al precio del probable desastre colectivo que cargan a la cuenta de los defectos del individuo medio. La segunda, sabedora de la peligrosidad del recurso a la violencia, de la inevitable tensión entre valores, de la compleja trama que forman fines y medios..., ocasiona menos efectos negativos y los acepta como suyos. Parece lógico deducir la superioridad en el ejercicio político de la ética de la responsabilidad sobre la de las convicciones.

2. Pero esa preeminencia política de la ética de la responsabilidad encuentra su límite... en la ética de la convicción. No se olvide que Weber está representando al político *de vocación*, esto es, al político profesional que no incurre en los vicios de la política de poder. Frente a la “ausencia de finalidades objetivas”, carencia de “causa” a la que servir o “indiferencia frente al *sentido* de la acción humana”, lo que importa ante todo es que “siempre ha de existir alguna fe” (pp. 153-57). Ese político moral reconoce así su adscripción básica a una ética de la intención, de la convicción o de los principios. Sin una gran *pasión* (a la que después pondrá medida la responsabilidad) no hay político digno de tal nombre, porque “en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez” (p. 171). Más aún, esa ética de los principios acierta cuando se niega a hacer política sólo con la cabeza (p. 175), o sea, mediante el cálculo de sus medios idóneos o de sus efectos previsibles. Y, sobre todo, porque marca la frontera que una política responsable no debe traspasar, como es el caso del político que en cierto momento dice “aquí me detengo”: y es que un principio capital de la ética de las consecuencias pide ser consecuente con sus convicciones. Así es como lo que Weber llama ética de la convicción será el presupuesto de ese desgarramiento ético-político que caracteriza a toda política como vocación.

No estamos, claro está, en presencia de una moral (*¿*) del éxito o del puro cálculo utilitario como la que obsesiona al político realista o maquiavélico. Ni mucho menos ante una teoría de la doble verdad moral. Tampoco es que la moral se guíe tan sólo por la convicción y deje la responsabilidad como asunto exclusivo de la política. En realidad, una y otra ética no representan términos opuestos, sino “elementos complementarios“ (p. 176); ni son mutuamente excluyentes ni cabe prescribir cuándo ha de operar mejor una que otra (pp. 163-64, 175). Si no se obrara por convicciones, ¿por qué habrían de importar las consecuencias? Si se desatendieran estas consecuencias, ¿acaso serían respetables sus principios? Las consecuencias serán éticamente aceptables o inaceptables, por lo demás, al medirse por el criterio de los bienes básicos, o sea, según el principio del respeto a los derechos fundamentales (Camps 1988, pp. 106-7). Igual que la política no puede reducirse a razón instrumental y opción entre medios, tampoco hay racionalidad orientada a los valores que no deba incorporar los resultados de una racionalidad orientada a los fines.

3. Esta tesis de la complementariedad exige poner a Weber de acuerdo consigo mismo y, para ello, detectar las puntos débiles de su reflexión. Pues si pretende mantener esa profunda armonía entre ambas éticas, podrá mostrar su predilección hacia una ética de la responsabilidad para la política, sí, pero con tal de que antes rechace identificar la de la convicción o principios como una ética *absoluta* y erigirla en exclusiva de la esfera *privada*.

Si la ética de la convicción se entiende como una ética incondicionada, entonces no vale ni para lo público ni para lo privado. Ya sea en su casa o en el foro, entre los hombres no hay mandatos morales absolutos, y los principios del “no matarás” o del “no mentirás” no se aplican en caso de defensa propia ni a la hora de salvar a un inocente. Al suponerla incondicionada (ética de la bienaventuranza o del imperativo absoluto; en una palabra, “acósmica” o fuera del mundo), Weber hace de la moral privada algo propio sólo de santos o héroes y borra así la distinción entre actos buenos y actos supererogatorios. Al juzgar a la política necesariamente manchada por su gestión de la violencia (el “pacto con el diablo”), parece entonces que no se acomoda a la moral ordinaria -como si ésta fuera absoluta- y

que requiere otra especial y relativa. Pero, al menos en este sentido, no hay una ética privada y otra pública. Sólo hay una ética que lo mismo predica la sujeción a los principios como la atención a sus consecuencias.

¿En qué queda entonces la reclamación de una ética especial para la política, que rigiera tan sólo para los políticos de profesión o gobernantes? En el reconocimiento de que la actividad pública requiere una ética más compleja que la más simple privada (Garzón Valdés 1993, p 550). Hay que admitir, si no una diferencia constitutiva entre ambas, cuando menos otra nacida de la diversidad de los medios, de la mayor amplitud y gravedad de las consecuencias y, por tanto, de las responsabilidades... que por propia naturaleza atañen a la acción pública. Pero con cuidado. Es verdad que la moral pública no se refiere sólo a acciones individuales, sino también a instituciones; pero eso no implica la presencia de dos sistemas morales, sino de uno solo que impone diversas obligaciones a las personas según las distintas funciones sociales que desempeñan. Es verdad asimismo que la acción política afecta a las gentes en mucha mayor proporción que cualquier otra privada. Según constata S. Hampshire, “al ascender a un cargo público y asumir el poder de cambiar la vida de gran número de personas, no sólo se aceptan nuevas responsabilidades, sino también una nueva clase de responsabilidad” (Hampshire 1983, p. 69). De acuerdo, pero eso no significa ni hipostasiar la sociedad como una entidad supraindividual ni sacrificar el derecho de los menos al de los más: ciertamente podrán y tendrán que subordinarse ciertos intereses de algunos, pero nunca bienes morales de ninguno de ellos -como si fueran nada más que medios- a bienes morales de los otros.

4. A partir de esas diferencias, con tales reservas y al modo de una moral profesional, puede postularse una ética para los políticos. Desde ella, por ejemplo, en los regímenes democráticos ha cobrado nuevo vigor la denuncia de un fenómeno por desgracia reiterado: la llamada “corrupción política”. El escándalo que aún levanta es prueba de la *ejemplaridad* moral que la opinión pública atribuye a la tarea de los hombres dedicados al gobierno y los deberes morales que está dispuesta a demandarle. De ahí que la inmoralidad pública de los políticos (verbigracia, el enriquecimiento en el cargo) traiga consigo la des-

moralización de la ciudadanía y una cierta deslegitimación del sistema democrático. Habrá que cuidarse, con todo, de no caer en hipocresía y maniqueísmo, porque esa corrupción política suele con frecuencia gestarse en otra corrupción previa del tejido social mismo y en la propia abstención ciudadana

En todo caso, una política tan asentada en estratos morales como la democrática no puede subsistir o afianzarse sin el cultivo de las virtudes cívicas por parte de todos sin distinción. También aquí una filosofía política debe abarcar una ética de las virtudes públicas. Así resume este punto Agnes Heller: “Si estamos de acuerdo en que la ‘cosa común’, la *res publica*, ha de estar constituida por instituciones, leyes y acuerdos sociales que están formados por los valores universales de libertad y vida, por el valor condicional de la igualdad y por el valor procesal de la racionalidad comunicativa, entonces tenemos que practicar las virtudes cívicas relacionadas con tales valores” (Heller 1989, p. 231).

Bibliografía

- AGUILA R. del, *La senda del mal*. Taurus. Madrid 2000.
- BOBBIO N., *El tiempo de los derechos*. Sistema. Madrid 1991
- CAMPS V., *Ética, retórica, política*. Alianza. Madrid 1988.
- *Las virtudes públicas*. Espasa-Calpe. Madrid 1990.
- CASTORIADIS C., *El ascenso de la insignificancia*. Cátedra. Valencia 1998.
- DIAZ E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Debate. Madrid 1984.
- FREUND J., *La esencia de lo político*. Editoria Nacional. Madrid 1968.
- GARZON VALDES E., *Derecho, ética y política*. Centro Estudios Constitucionales. Madrid 1993.
- *Instituciones suicidas*. Paidós- Univ. Nac. Aut. México. México 2000.
- HABERMAS J., *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus. Madrid 1981.
- *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Madrid 1987.
- *Facticidad y validez*. Trotta. Madrid 1998.
- HAMSPHIRE S. (comp.), *Moral pública y privada*. F.C.E. México 1983.
- HELLER A., “Ética ciudadana y virtudes cívicas”. En A.Heller-F.Feher, *Políticas de la posmodernidad*. Península. Barcelona 1989.
- HORKHEIMER M., “Materialismo y moral”. *Gesammelte Schriften*. Band 3: Schriften 1931-36.
- KLIEMT H., *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*. Alfa. Barcelona 2ª ed. 1984.
- KYMLICKA W., *Filosofía política contemporánea*. Ariel. Barcelona 1995.
- MEINECKE F., *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. CEC. Madrid 1983

POLIN R, *Ethique et Politique*. Sirey. Paris 1968..

WEBER M., “La política como vocación”. En *El político y el científico*. Alianza, 10ª reimp. Madrid 1988

WEIL E., *Philosophie politique*. Vrin. Paris 1971.

En A. Arteta-E. García Guitián-R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia* (cap. 5). Alianza (Textos universitarios). Madrid 2003.