

Unidad Didáctica 6: Ética y Política

1. ¿POR QUÉ LOS SERES HUMANOS SOMOS SERES ÉTICO-POLÍTICOS? (¿Qué es la Ética?, ¿qué es la Política?, ¿Qué relación tienen con la libertad?)
2. ANÁLISIS HISTÓRICO DE LAS RELACIONES ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA
 - 2.1. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA GRECIA CLÁSICA.
 - 2.2. EL PENSAMIENTO HELENÍSTICO.
 - 2.3. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA.
 - 2.4. MAQUIAVELO: LA ESCISIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA
 - 2.5. LOS CONTRACTUALISTAS.
 - 2.6. M. WEBER: ÉTICA DE LA CONVICCIÓN Y ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD.
 - 2.7. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA ACTUAL: HABERMAS.
3. CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD DE UNA VINCULACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN EL MUNDO ACTUAL

Bibliografía

1. Camps, Victoria: Virtudes públicas. Austral
2. Camps, Victoria: Los valores de la educación. Anaya
3. Cortina, Adela: Ciudadanos del mundo. Alianza editorial. 1998
4. Cortina, Adela: Ética de la sociedad civil. Anaya
5. Díaz, Carlos: La política como justicia y pudor.
6. Maquiavelo, Nicolás: El Príncipe
7. Mendiluce, José María: Tiempo de rebeldes
8. Savater, Fernando: Ética para Amador. Ariel
9. Savater, Fernando: Política para Amador. Ariel
10. Weber, Max: La política como vocación

1. ¿POR QUÉ LOS SERES HUMANOS SOMOS SERES ÉTICO-POLÍTICOS?

Como ya sabemos, el ser humano no está programado por el instinto, no tiene unas normas de comportamiento fijas y dadas por la Naturaleza; por ello, está *condenado a ser libre*, tiene que elegir, tiene que tomar una serie de decisiones (tanto a nivel individual -Ética-, como a nivel de grupo -Política-), tiene que justificar sus actos. Por eso el ser humano es siempre un ser moral y político; es imposible ser amoral y apolítico, sólo los animales son amorales y apolíticos porque no son libres, porque están programados por el instinto.

Así pues, la Ética y la Política son saberes prácticos, en tanto que nos ayudan a orientar y construir nuestra vida. La Ética nos edifica en la dimensión personal, la Política lo hace en el ámbito social. En cuanto a su finalidad, ambas parecen fundamentalmente emparentadas: se trata de vivir bien en los dos casos, de proporcionarnos las normas para guiar nuestra conducta (normas que no nos da la Naturaleza como hemos visto). Como señala Savater en su libro Ética para Amador, *"la ética es el arte de elegir lo que más nos conviene y vivir lo mejor posible; el objetivo de la política es el de organizar lo mejor posible la convivencia social de modo que cada cual pueda elegir lo que le conviene. Como nadie vive aislado ... cualquiera que tenga la preocupación ética de vivir bien no puede desentenderse olímpicamente de la política"*.

Y en Política para Amador, nuestro filósofo afirma que Ética y Política *"son formas de considerar lo que uno va a hacer (es decir, el empleo que vamos a darle a nuestra libertad), pero la ética es ante todo una perspectiva PERSONAL, que cada individuo toma atendiendo solamente a lo que es mejor para su buena vida en un momento determinado y sin esperar convencer a todos los demás de que es así como resulta mejor y más satisfactoriamente humano vivir. En la ética puede decirse que lo que vale es estar de acuerdo con uno mismo y tener el inteligente coraje de actuar en consecuencia ... En cambio, la actitud política busca otro tipo de acuerdo, el acuerdo con los demás, la coordinación, la organización entre muchos de lo que afecta a muchos. Cuando pienso moralmente no tengo que convencerme más que a mí mismo; en política, es imprescindible que convenza o me deje convencer por otros. Y como en cuestiones políticas no sólo se trata de mi vida, sino de la armonía en acción de mi vida con otras muchas, el tiempo de la política tiene mayor extensión: no sólo cuenta el deslumbramiento inaplazable del AHORA sino también períodos más largos, ese mañana en el que quizá yo ya no esté pero en el que aún vivirán los que yo quiero y donde aún puede durar lo que yo he amado"*.

Resulta, por tanto, que la Ética es una asunción individual. Es decir, la Ética es el conjunto de normas y valores asumidos por el individuo. Pero los individuos formamos parte de una

sociedad, de un Estado. Y en tanto que nuestra vida tiene un componente fuertemente social nos vemos obligados a contar con los demás para decidir cómo queremos que sea esa vida. Por ello, necesitamos complementar las decisiones éticas con las decisiones políticas. Como señala Carlos Díaz en su libro La Política como justicia y pudor, "la política aparece una y otra vez bajo la forma de ética cívica pública". O como señala José María Mendiluce en Tiempo de rebeldes: "la ética colectiva, eso es la política".

"Sin embargo, tampoco faltan las diferencias importantes entre ética y política. Para empezar, la ética se ocupa de lo que UNO MISMO hace con su libertad, mientras que la política intenta coordinar de la manera más provechosa para el conjunto lo que MUCHOS hacen con sus libertades. En la ética, lo importante es QUERER bien, porque no se trata más que de lo que cada cual hace porque quiere. Para la política, en cambio, lo que cuenta son los RESULTADOS de las acciones, se hagan por lo que se hagan, y el político intentará presionar con los medios a su alcance -incluida la fuerza- para obtener ciertos resultados y evitar otros". (Ética para Amador).

"Resumiendo: los efectos de la acción moral, que sólo depende de mí, los tengo como quien dice siempre a mano (aunque a veces me cueste elegir y no resulte claro qué es lo que más conviene hacer). Pero en política, en cambio, debo contar con la voluntad de muchos otros, por lo que a la 'buena intención' le cuesta casi siempre demasiado encontrar su camino y el tiempo es un factor muy importante, capaz de ir estropeando lo que empezó bien o no terminar nunca de traer lo que intentamos conseguir. En el terreno ético la libertad del individuo se resuelve en puras ACCIONES, mientras que en la política se trata de crear INSTITUCIONES, leyes, formas duraderas de administración ... Mecanismos delicados que se estropean fácilmente o nunca funcionan del todo como uno esperaba. O sea que la relación de la ética con mi vida personal es bastante evidente pero la política se me hace en seguida AJENA y los esfuerzos que realizo en este campo suelen frustrarse de mala manera. Además, la mayoría de las cuestiones políticas tienen que ver con gente muy distante y muy distinta (en apariencia) a mí". (Política para Amador).

2. ANÁLISIS HISTÓRICO DE LAS RELACIONES ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

Una vez que sabemos qué es la Ética, qué es la Política, qué relación tienen ambas con la libertad humana y que el ser humano es un ser ético-político por ser un ser libre, vamos a hacer un recorrido a través de la Historia de la Filosofía para ver cómo se ha entendido la relación entre estos dos saberes prácticos en las distintas épocas históricas.

2.1. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA GRECIA CLÁSICA

La teoría política de Platón o Aristóteles (máximos representantes de la Filosofía Griega del período clásico) se desarrolla en íntima conexión con su ética. La vida griega era esencialmente una vida comunal, vivida en el seno de la Ciudad-Estado e inconcebible aparte de la ciudad. A ningún griego genuino se le habría ocurrido nunca que alguien pudiese ser un hombre perfectamente bueno y cabal manteniéndose ajeno al Estado, puesto que sólo en la sociedad y gracias a ella es posible que el hombre viva como es debido, y la Sociedad significa para el griego la Ciudad-Estado.

El análisis de este hecho de experiencia da por resultado la doctrina de que la sociedad organizada es una institución "natural", de que el hombre es un animal sociopolítico por naturaleza, doctrina común a Platón y Aristóteles. La teoría de que la sociedad sea un mal necesario que coarta el libre desarrollo y auge de la vida humana sería extraña para el griego auténtico. Por ello, para estos filósofos, preocupados por todo lo relativo a la felicidad del hombre y a la vida verdaderamente buena para él, era una necesidad imperiosa determinar la genuina naturaleza y la función del Estado. Si todos los ciudadanos fuesen hombres moralmente malos, sería imposible asegurar la bondad del Estado; e inversamente, si el Estado fuese malo, los ciudadanos se hallarían incapaces de vivir conforme se debe.

No eran los griegos hombres que aceptasen la idea de que hay una moral para el individuo y otra para el Estado. Éste se compone de individuos y existe para que los hombres individuales puedan llevar una vida buena; hay un código moral absoluto, que rige a todos los hombres y a todos los Estados. Los griegos no consideraban al Estado como una personalidad o como un organismo que pudiese desarrollarse sin restricción alguna, sin tener que atender a la Ley Moral. Los principios de la justicia son los mismos para el individuo que para el Estado.

El fin del Estado y del individuo coinciden, no en el sentido de que el individuo haya de ser absorbido enteramente por el Estado, sino en el de que el Estado prosperará sólo cuando los ciudadanos sean individualmente buenos y estén bien, cuando consigan su propio fin. La única garantía auténtica de la estabilidad y de la prosperidad del Estado es la bondad moral y la integridad de sus ciudadanos, y, a la inversa, solamente si el Estado es bueno y si el sistema educativo es racional, moral y sano, llegarán a ser buenos los ciudadanos. El individuo logra alcanzar el desarrollo y la perfección que le son propios mediante los actos de su vida concreta,

que es una vida en sociedad, es decir, en el Estado; y la sociedad alcanza su fin propio por la perfección de los miembros que la componen. Que los griegos no veían el Estado cual si fuese un gran Leviatán "más allá del bien y del mal" está claro por la crítica que Aristóteles hace de los lacedemonios. Es grave error -dice Aristóteles- suponer que la naturaleza y el fin del Estado se reducen a la guerra y a la dominación. El estado existe para el buen vivir, y está sujeto al mismo código de moralidad que el individuo. O, como lo expresa el propio Aristóteles, *"unas mismas cosas son las mejores para los individuos y para los Estados"*.

Así pues, la distinción entre lo público y lo privado era desconocida y resultaba ininteligible para el griego. Como señala Jaeger *"un código moral puramente privado, sin referencia al Estado, era inconcebible para los griegos"*. Desde esta premisa se entiende que la reflexión ética del mundo griego sea a la vez una reflexión política, y que ambas esferas se identifiquen, pues para los griegos hombre y ciudadano venían a ser lo mismo, razón por la cual los problemas sobre la felicidad o la virtud eran, a la vez, problemas éticos y políticos.

La República de Platón es el ejemplo paradigmático de la interdependencia entre Ética y Política en la mentalidad griega, pues ambas se conciben como capítulos de una única *"ciencia del hombre"*: Para Platón el Estado no es más que una ampliación de nuestra alma, una especie de gigantesca reproducción en enormes dimensiones de nuestra propia alma. Así, si el Estado es un "alma grande" también podemos decir que la Política es una "ética agrandada". De hecho hay una correspondencia entre las virtudes de cada una de las partes del alma y las virtudes de cada una de las clases sociales del Estado. Esta identificación o interdependencia entre Ética y Política se pone también de manifiesto cuando Platón define la Política como *"el arte que se cuida del alma y la convierte en lo más virtuosa posible"*.

Los griegos tenían un alto grado de conciencia política: no concebían el recto vivir como no fuese en la Polis. El hombre griego es, ante todo, CIUDADANO. Un griego sólo concibe su vida en la ciudad o polis; aislado o fuera de la ciudad, no es ya un hombre: o es un animal o es un dios. Sólo la ciudad consigue el ideal de autosuficiencia o "autarquía", y es ella la que permite al hombre alcanzar su perfección. El hombre -dice Aristóteles- es, por naturaleza, un ZOON POLITIKÓN, que como afirma Carlos Díaz debe ser traducido por animal político o animal sociopolítico, pero no por animal social. Animales sociales lo son también el borrego o la abeja, pero animal político lo es sólo el hombre; la persona es social y política, el animal sólo social. *"Es evidente que el Estado es una creación de la naturaleza. Y quien naturalmente y no de modo accidental esté fuera del Estado se halla o*

por encima o por debajo del Estado ... El que es incapaz de vivir en sociedad o el que ninguna necesidad tiene de ello por bastarse a sí mismo, ése ha de ser o una bestia o un dios". (Aristóteles. Política).

Para los griegos la participación activa en la organización y el destino de su Polis, era una dimensión esencial de su vida. Savater afirma en su Política para Amador que "los antiguos griegos a quien no se metía en política le llamaban **IDIOTÉS**; una palabra que significaba persona aislada, sin nada que ofrecer a los demás, obsesionada por la pequeñeces de su casa y manipulada a fin de cuentas por todos. De ese 'idiotés' griego deriva nuestro idiota actual". Para Platón y Aristóteles es inconcebible el individuo aparte de la ciudad y de la vida ciudadana, en y por la ciudad el individuo logra alcanzar su fin y vive la vida propia del ser humano.

Para terminar este apartado diremos con Aristóteles que en la Grecia clásica un hombre que vive según las virtudes es un hombre feliz, pero para serlo necesita vivir en una ciudad regida por leyes buenas, porque el **LOGOS** que nos capacita para la vida contemplativa y para tomar decisiones individuales prudentes también nos habilita para vivir en sociedad. Por eso la **Ética** exige la **Política**; el bien supremo individual (la felicidad) requiere una polis con **LEYES JUSTAS**.

2.2. EL PENSAMIENTO HELENÍSTICO

La concepción de lo ético y de lo político en la Grecia clásica estaba íntimamente vinculada al marco social de la "polis" como organización característica. Ello explica que los primeros inicios de una crisis en la identificación entre lo ético y lo político se produzcan precisamente cuando la "polis" deja paso al Estado de Alejandro y más tarde al Gran Estado romano. En este ámbito la ética empieza a refugiarse en la conciencia y se desentiende en gran medida de la política, como ocurre en los epicúreos y, en parte, en los estoicos o en los escépticos.

Helenístico es un término que hace referencia a la civilización griega, y más tarde grecorromana, en el período que comienza con la muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C. Y finaliza con el establecimiento del Imperio Romano por Augusto en el 31 a. C. Hay pocos acontecimientos históricos que, debido a su importancia y a sus consecuencias, señalen de modo emblemático el fin de una época y el comienzo de otra. La gran expedición de Alejandro Magno (334-323 a. C.) es uno de ellos, no sólo por las consecuencias políticas que provocó, sino por toda una serie de modificaciones concomitantes. Éstas determinaron un giro radical en el espíritu de la cultura griega, giró que señaló el final de la era clásica y el inicio de una nueva era.

La consecuencia de mayor importancia política, provocada por la revolución de Alejandro, fue el hundimiento de la relevancia sociopolítica de la Polis, esto es, el ocaso político de las Ciudades-Estado griegas. Estas pequeñas ciudades-estado habían constituido la comunidad política fundamental, el único ámbito en que la vida política y la integración ciudadana era posibles y racionales para un griego; Platón y Aristóteles no aceptaron nunca otro tipo de organización política más amplia. Como hemos visto, para los griegos, la participación activa en la organización y el destino de su propia Polis era una dimensión esencial de su vida. Así, cuando la marcha implacable de la historia acabó con la independencia de las ciudades y, por tanto, la organización y el destino de las mismas dejó de estar en manos de los ciudadanos, éstos sintieron que el sentido de la vida quedaba mutilado y que era necesario buscar un nuevo sentido y unos ideales nuevos.

Con el fin de las estructuras políticas de las polis griegas quedaba destruido aquel valor fundamental de la vida espiritual de la Grecia clásica, que constituía el punto de referencia del actuar moral y que tanto Platón en su República como Aristóteles en su Política habían no sólo elaborado teóricamente, sino hasta sublimado y substancializado, convirtiendo la Polis en la forma ideal del Estado perfecto y no una mera forma histórica. Como consecuencia, a ojos de quienes vivieron la revolución de Alejandro, estas obras filosóficas perdían su significado y su vitalidad, y dejaban súbitamente de sintonizar con los tiempos y se situaban en una perspectiva lejana.

Al ocaso de la Polis no le siguió el nacimiento de organismos políticos dotados de nueva fuerza moral y capaces de dar origen a nuevos ideales. Las monarquías helenísticas, surgidas a partir del disuelto imperio de Alejandro, fueron organismos incapaces de implicar a sus ciudadanos en una tarea común ni de constituir un punto de referencia para la vida moral. De ciudadano, el griego se transforma en súbdito. La vida de los nuevos Estados se desarrolla con independencia de su voluntad. Las nuevas habilidades que importan ya no son las antiguas virtudes cívicas, sino determinados conocimientos técnicos que pierden el antiguo contenido ético y conquistan otro más propiamente profesional. El administrador de los asuntos públicos se convierte en funcionario, el soldado es mercenario y, junto a ellos, nace el hombre que, sin ser ya el antiguo ciudadano ni el nuevo técnico, asume ante el Estado una actitud de desinterés neutral o incluso de aversión. Las nuevas filosofías teorizarán acerca de esta nueva realidad, situando el Estado y la Política entres las cosas neutras, es decir, moralmente indiferentes y hasta dignas de ser evitadas. De ahí que Epicuro diga: "*Si quieres ser feliz, aléjate de la política*", algo inconcebible para Platón y Aristóteles.

Platón y Aristóteles habían sido hombres de la Ciudad griega y, para ellos, era inconcebible el individuo aparte de la ciudad y de la vida ciudadana; como ya hemos dicho, en y por la ciudad era donde el individuo lograba alcanzar su fin, donde vivía la vida conveniente y propia del ser humano. Pero, cuando la ciudad libre quedó englobada en un conjunto cosmopolita más dilatado, sucedió que pasó al primer plano de la atención, no sólo el **cosmopolitismo** con su ideal de ciudadanía universal, tal como lo hallamos en los estoicos, sino también el más extremado **individualismo**. En realidad, estos dos elementos, el cosmopolitismo y el individualismo, están estrechamente vinculados, porque cuando la vida de la Ciudad-Estado, compacta y omniabarcadora se rompe y los ciudadanos se ven inmersos en un todo mucho más vasto, el individuo se encuentra lanzado a la deriva y falto de las amarras que la Ciudad-Estado le proporcionaba.

Así las cosas, era de esperar que en una sociedad cosmopolita la filosofía centrara su interés en el individuo, procurando satisfacer su demanda de alguna guía para orientar su vivir, puesto que ahora tenía que vivir en una gran sociedad y no ya en el seno familiar de una Ciudad relativamente pequeña. Este fuerte énfasis en el individuo pone de manifiesto la necesidad de seguridad personal y felicidad que caracterizan al hombre del período helenístico; se trata de una seguridad y felicidad individual, quedando la ciudad en segundo plano, situación absolutamente impensable en la Grecia clásica.

Así, el pensamiento helenístico, al no ver una alternativa adecuada a la Polis, se refugió en el ideal del cosmopolitismo, considerando al mundo entero como si fuese una ciudad. De este modo se desvanece la antigua equivalencia entre hombre y ciudadano, y el hombre se ve obligado a buscar una nueva identidad. Esta nueva identidad es la del individuo (se descubre el individuo). Durante la época helenística el hombre comienza a descubrirse según esta nueva dimensión. La educación cívica del mundo clásico formaba ciudadanos, la cultura de la edad que se inicia con Alejandro forja individuos. En las grandes monarquías helenísticas los vínculos y las relaciones entre el hombre y el Estado se vuelven cada vez menos estrechos e imperiosos. Las nuevas formas políticas, en las que el poder es poseído por uno solo o por unos cuantos, conceden cada vez más a cada uno la posibilidad de forjar a su manera la propia vida y la propia personalidad moral. El individuo se encuentra ya libre ante sí mismo y este descubrimiento del individuo desemboca a veces en los excesos del individualismo y del egoísmo.

Como resultado de la separación entre hombre y ciudadano, surge la separación entre Ética y Política. Hasta Aristóteles, la Ética clásica estaba basada en la identidad entre hombre y

ciudadano y, por ello, estaba implantada en la Política y más bien subordinada a ésta. Por primera vez en la historia de la filosofía moral, y gracias al descubrimiento del individuo, en la época helenística la Ética se estructura de una manera autónoma, basándose en el hombre en cuanto tal, en su singularidad. Las tentaciones y las caídas en el egoísmo constituyen sólo una exageración negativa de dicho descubrimiento.

2.3. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Si el período helenístico supuso una ruptura entre Ética y Política en los términos que hemos visto, y ello en razón de la desaparición de la Polis, con el pensamiento cristiano la Ética y la Política volverán a vincularse, sólo que ahora desde bases nuevas. No se trata ya de una concepción que hace inseparable lo público y lo privado. Al contrario, el Cristianismo retoma y hace suyo el problema de la conciencia moral como esfera interior y ratifica esa independencia de la ética individual. Pero esta ética individual se apoya en la voluntad divina como única y verdadera fuente de justicia, y en la medida en que la voluntad divina es una voluntad legisladora y es el fundamento de todo orden y de toda justicia, en ella se unifica también lo ético y lo político.

En realidad, el Cristianismo antes de convertirse en la religión oficial del Estado Romano oponía la ética cristiana a la política, como ocurre ya en San Pablo, para quien el Cristianismo se constituye en piedra de escándalo del mundo pagano. Sólo cuando llegó a consolidarse como religión oficial del imperio y la Iglesia adoptó incluso las formas administrativas de éste, se pudo reconsiderar la unidad de lo ético y lo político. Pero esta unidad ya no es la unidad griega, y posee en ella el germen de la futura escisión entre lo ético y lo político, que se producirá precisamente cuando se dé la secularización del universo conceptual cristiano.

La nueva unidad entre Ética y Política se da en el ámbito de la fundamentación última de los Estados y de las leyes, que es la misma que la de las normas éticas: Dios. Desde estas consideraciones se entiende que San Agustín hable de las dos ciudades, la ciudad terrenal y la ciudad de Dios. La primera acoge las distintas formas de organización política que pueden en sí mismas ser contrarias a los mandatos éticos divinos. La verdadera comunidad política es aquella que se constituye según la ley de Dios. Como bien puede apreciarse, la Ética no se identifica ya sin más con la Política, sino que se distinguen ambas esferas, siendo la primera, la Ética, un elemento de control y de crítica de las realidades políticas terrenales, un elemento legitimador. La

metáfora de las dos ciudades salva así la escisión implícita que entre lo moral y lo político se abre al concebir en términos de interioridad lo moral.

Por su parte, Santo Tomás retomará en muchos sentidos la reflexión aristotélica sobre Ética y Política; pero, al situarla en un universo cristiano, subordinará las categorías aristotélicas a la idea de un legislador divino. Santo Tomás hablará de una Ley eterna, una ley natural o moral y una ley humana, ley positiva o ley política. Esta última deberá coordinarse con la ley natural o moral y con la Ley eterna o divina para ser legítima. Podemos decir, pues, que en el pensamiento cristiano la Ética y la Política están unidas, porque las leyes políticas no deben ser sólo útiles sino también legítimas, deben tener su base en la ley natural y, en último término, en la Ley divina. Pues, según Aquino, la ley natural es aquella parte de la Ley eterna que se refiere específicamente a la conducta humana. Así las cosas, el poder político debe subordinarse en último término a la transcendencia, y en la medida en que la Iglesia representa el reino de Dios en la tierra, el poder temporal debe subordinarse al poder de la Iglesia.

Precisamente, será la crítica de esos elementos religiosos en el ámbito de lo político y la exigencia de una autonomía del poder temporal lo que dará lugar, con Maquiavelo, a la definitiva separación entre lo ético y lo político. Aunque hemos de señalar que ya en la Baja Edad Media, autores como Ockham y Scoto prepararán el camino en esta dirección.

2.4. MAQUIAVELO: LA ESCISIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

Para Nicolás Maquiavelo (1467-1527) la Política es absolutamente independiente de la moral. Una acción es políticamente correcta si es eficaz para mantener o transformar el orden social, independientemente de su valor moral. Es más, para Maquiavelo, un político que ante el dilema de la eficacia de una acción y su moralidad se incline por ésta, no sería un buen político y estaría buscando su propia ruina. El en Príncipe afirma: *"Cualquiera puede comprender lo loable que resulta en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad y no con astucia; no obstante, la experiencia de nuestros tiempos demuestra que los príncipes que han hecho grandes cosas son los que han dado poca importancia a su palabra y han sabido embaucar la mente de los hombres con su astucia, y al final han superado a los que han actuado con lealtad ... Un señor que actúe con prudencia ni debe observar la palabra dada cuando vea que va a volverse en su contra y que ya no existen las razones que motivaron su promesa. Y si todos los hombres fueran buenos, este precepto no sería justo; pero puesto que son malvados y no mantendrían su palabra contigo, tú no tienes por qué mantenerla con*

ellos ... Pero esta cualidad hay que saberla ocultar, y ser hábil fingiendo y disimulando: los hombres son tan ingenuos, y responden tanto a la necesidad del momento, que quien engaña siempre encuentra a alguien que se deja engañar ... Así pues, no es necesario que un príncipe posea de verdad todas esas cualidades, pero sí es necesario que parezca que las posee. Es más, me atrevería incluso a decir que poseerlas y observarlas siempre es perjudicial, mientras que fingir que se poseen es útil; es como parecer piadoso, fiel, humano, íntegro, religioso, y además serlo realmente; pero, a la vez, tener el ánimo dispuesto para poder y saber cambiar a la cualidad opuesta, si es necesario ... Los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos, porque muchos son los que ven y pocos los que tocan. Todos pueden ver lo que pareces, pero pocos saben lo que eres, y esos pocos no se atreven a ir en contra de la opinión de muchos ... Haga, pues, un príncipe lo necesario para vencer y mantener el estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y alabados por todos. Porque el vulgo siempre se deja llevar por la apariencia y por el éxito del acontecimiento; y en el mundo no hay otra cosa que vulgo". (El Príncipe, 1533).

Es ya un tópico del pensamiento político decir que es en Maquiavelo donde se produce por primera vez una escisión entre lo ético y lo político. Y si bien es indudable que tal escisión se da, hay que decir que en realidad esta escisión no es propiamente una novedad, pues tanto el mundo helenístico como el mundo cristiano la habían conocido, y, hablando propiamente, identidad entre Ética y Política sólo se dio en la Grecia clásica en la que no se diferenciaba entre hombre y ciudadano. En el pensamiento helenístico y en el pensamiento cristiano al descubrirse el valor del hombre como individuo y no meramente como ciudadano, la Ética empieza a plantearse con autonomía de la Política. No obstante, el pensamiento cristiano evita la escisión entre ambas uniéndolas a través de la transcendencia (Dios).

Con Maquiavelo, en cambio, la ética cristiana deja ya de jugar como elemento legitimador del poder. La novedad aportada por Maquiavelo consiste en convertir al poder en objeto de una reflexión autónoma, que no tiene en cuenta más que el poder mismo. Así, Maquiavelo es el primero en ensayar una explicación de lo político en términos de leyes o de constantes, lo que le convierte en el padre de la ciencia política moderna, que se caracteriza precisamente por prescindir de cualquier tipo de consideración ética o religiosa, o al menos por no buscar en ella el fundamento de la reflexión sobre lo político. De hecho, esta novedad, que parece operar únicamente en el ámbito de lo metodológico, está muy unida a la situación política de la época que Maquiavelo vivió, y a las necesidades del poder civil de liberarse de la influencia de la Iglesia.

La idea de la Razón de estado se convierte en el elemento decisivo del análisis y de la actuación política concebidos en términos de autonomía respecto de lo moral. Así dice: *"Allí donde se trata de la salvación de la patria no debe tomarse en consideración si algo es justo o injusto, cruel o compasivo, digno de alabanza o de censura, sino que, dando de lado toda otra idea es preciso seguir aquella decisión que le salva la vida y le mantiene la libertad"*. (Discursos). La idea que guía la reflexión de Maquiavelo es la salvación del estado y la conservación del poder.

Maquiavelo afirma que es indiferente la moralidad o inmoralidad de los medios empleados por el gobernante en la realización de sus fines políticos, que son la conservación y aumento de poder. En las acciones del príncipe los resultados son lo que cuenta, y es por ellos por lo que el pueblo juzga. Si el príncipe tiene buen éxito en establecer y mantener su autoridad, los medios que emplee serán siempre calificados de honorables y serán aprobados por todos.

En El Príncipe Maquiavelo se interesó simplemente por presentar la mecánica del gobierno, prescindió de cuestiones morales y quiso simplemente formular los medios por los cuales el poder político puede ser establecido y mantenido. Consideró que el gobernante tiene derecho a valerse de medios inmorales para la consolidación y conservación del poder. En su opinión, es legítimo en la esfera política utilizar un medio inmoral para alcanzar un fin bueno. El fin que Maquiavelo tiene presente es la seguridad y el bienestar del Estado. El fin justifica los medios.

El Príncipe es una obra dirigida al gobernante que desee, ante todo, mantener el poder y preservar el estado, motivo por el cual la acción política ha de quedar libre de cualquier intromisión moral. La independencia y autonomía que exige la política se apoya en que, en las relaciones entre los estados, no es posible actuar pensando cómo deberían ser las cosas, sino cómo son. Además, hay que contar con que la naturaleza humana es mala, por tanto, el estado tiene que orientarse únicamente por sus propias leyes y fines: la eficacia y el éxito en la organización social, en la aplicación de la ley y en el mantenimiento del poder. Así dice: *"Siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas o principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien considera real y verdadero aquello que, sin duda debería ser, pero desgraciadamente no es, corre inevitablemente a su ruina. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder no ser bueno y a usar o no esta capacidad en función de la necesidad"*. (El Príncipe).

Maquiavelo constata que una acción política eficaz, no sólo para el gobernante, sino para el conjunto de la sociedad, exige colocar siempre y en primer lugar los intereses del estado. La "razón de estado" justifica que, en muchas ocasiones, sea necesario utilizar medios malos o actuar en contra de la moral e incluso de la religión que se profesa (que es, para Maquiavelo, uno de los elementos básicos del Estado). El Estado sólo puede contar con sus propios recursos: la ley, la astucia y la fuerza. Pero ha de guardar las apariencias, siempre que sea posible, ocultando la realidad. Eso no significa que Maquiavelo considere que hay que gobernar despóticamente, pues se ha de procurar no incurrir ni en el odio ni en el desprecio de los gobernados. Hay que ganarse su consentimiento para gobernarlos. *"La mejor fortaleza es no ser odiado por el pueblo, porque por muchas fortalezas que tengas, si el pueblo te odia, éstas no te salvarán"*. (El Príncipe).

Desde Maquiavelo, se denomina realismo político a la posición que considera que los fines que se proponga el estado son los que han de guiar su política, prescindiendo de cualquier consideración sobre valores. Ésa es su justificación para actuar y no necesita otras. Esto no significa que la Ética se subordine a la Política, sino que existe una radical separación entre ambas, no tienen nada que ver. El ámbito de lo ético es privado, mientras que el de lo político es público y en él no caben intromisiones.

(Nota: Maquiavelo habla de que si las cosas fueran como deben ser es mejor una república que un monarca absoluto, pero como todo es un caos es necesario el príncipe. Esto pone de manifiesto que ni él separa totalmente Ética y Política. Esto es una opinión absolutamente personal que habría que debatir).

2.5. LOS CONTRACTUALISTAS

Para entender adecuadamente la concepción de los filósofos modernos acerca de las relaciones entre Ética y Política es necesario partir de la distinción establecida por Rousseau entre el "hombre" y el "ciudadano". El hombre, en su totalidad, desea ser feliz, la felicidad es su meta; el ciudadano, el que es miembro de una sociedad, espera de ella que haga justicia, que le pertreche de los bienes imprescindibles como para poder llevar adelante, por su cuenta y riesgo, un proyecto de vida feliz. Pues bien, el liberalismo político característico de la modernidad, declara su naturaleza de doctrina política únicamente interesada por el ciudadano, no por el hombre. Por ello, los contractualistas -los filósofos del pacto social- estarán a caballo entre la total identificación entre lo ético y lo político de la Grecia clásica, y la total separación de

Maquiavelo. El hombre no se identifica con el ciudadano, de ahí que la ética quede reservada al ámbito de lo privado. Pero el Estado y los gobernantes no son amoraes, ya que existen unos derechos naturales que todo ser humano posee de forma inalienable. Estos derechos naturales serán, pues, el cordón umbilical que permita unir Ética y Política, y marcarán los límites infranqueables al poder político.

Es cierto que no todos los filósofos del contrato social (Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau y Kant) tienen la misma concepción acerca del Estado y del poder político. Adela Cortina en su libro *Ciudadanos del mundo* nos explica que "El Estado es necesario:

1. Como *GARANTÍA DE PAZ*, que es el interés común a los individuos sumidos en un estado de guerra (Hobbes).
2. Como *AGENCIA PROTECTORA*, que evita que cada individuo se tome la justicia por su mano (Locke), (Similitudes con Nozick).
3. Como *EXPRESIÓN DE LA VOLUNTAD GENERAL*, que exige el abandono de la libertad natural, pero concede la libertad civil (Rousseau).
4. Como garante de la *LIBERTAD EXTERNA*, sin la que es imposible la realización de la libertad trascendental (Kant).

Estas exigencias alumbran el nacimiento del llamado ESTADO DE DERECHO de la tradición liberal, que garantiza alcanzar estas metas por medio del IMPERIO DE LA LEY".

(Explicar brevemente el Pacto Social, haciendo hincapié en las diferencias que existen entre Hobbes, Locke y Rousseau).

2.6. WEBER: ÉTICA DE LA CONVICCIÓN Y ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

Max Weber en su célebre ensayo de 1919 *La política como vocación*, distingue entre la "ética de la convicción" o "ética de los principios" y la "ética de la responsabilidad" o "ética de las consecuencias". La primera es la ética de los deberes absolutos y de los principios inflexibles, difíciles de adoptar por un hombre de acción, un político, que, luego, habrá de dar cuenta de sus decisiones. El dilema es grave, y Weber hace de él una exposición que roza la tragedia. Da a entender que la actividad política se hace incompatible con la ética. Si entendemos la ética como hay que entenderla, difícilmente podrá abrazarla el político sin arruinar su carrera. La ética nos ordena, por ejemplo, "no resistir el mal por la fuerza", pero "para el político lo que tiene validez es el mandato opuesto: has de resistir el mal por la fuerza, pues de lo contrario te haces

responsable de su triunfo". "Ambas máximas son, dice Weber, radicalmente distintas y están en una contraposición irresoluble". Es más, la ética, dice Weber, no sólo se opone a la guerra: la ética absoluta nos obliga a decir siempre la verdad, a confesar las propias culpas, a todo aquello, en suma, que un político que calibre las consecuencias debe medir y calcular.

Parece, según Weber, que si queremos obrar conforme a principios éticos hemos de abstenernos de participar en política porque -afirma- "todo aquello que se persigue a través de la acción política, que se sirve de medios violentos y opera con arreglo a la ética de la responsabilidad, pone en peligro la salvación del alma" ya que "la singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada sola y exclusivamente por su medio específico, la VIOLENCIA LEGÍTIMA".

La radical posición que se establece entre principios y consecuencias suele resolverse renunciando a la acción política que, desprestigiada como "pragmatismo más o menos cínico", deja las decisiones en manos de otros dispuestos a "MANCHARSE LAS MANOS". Pero, ¿es ésta la solución?, ¿qué hacer? Así llega Weber a un dilema trágico. Parece que al político no le queda otro remedio que optar por seguir fiel a sus convicciones éticas, o dejarlas de lado y atender a las responsabilidades políticas que no siempre podrá dominar ni subsumir bajo sus principios. Al político no le está permitido proclamar el "hágase justicia y que se hunda el mundo". El político ha de responsabilizarse también de la salvación del mundo por miserable que el mundo sea.

No obstante, la disertación de Weber no acaba en ese final maniqueo y sin reconciliación. Weber acaba elogiando al político "maduro", el que abdica de la política cuando el coste que ésta le pide es excesivo para sus convicciones éticas. El "político maduro" de Weber es algo parecido al político moral de Kant, el político para quien la última palabra la tiene la ética y no la política. Es, con palabras de Weber, "el que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice 'no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo'. Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación puede, en efecto, presentársenos en cualquier momento a cualquiera de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista, la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico. Al hombre que PUEDE tener 'vocación política' ". Y acaba: "Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez ... sólo quien está seguro de no quebrarse cuando,

desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él ofrece; sólo quien frente a todo esto es capaz de responder con un 'sin embargo'; sólo un hombre de esta forma constituido tiene 'vocación' para la política". Valía la pena citar por extenso estos párrafos de Weber, absolutamente geniales y decisivos. Weber es la mejor expresión de la desesperanza ante una situación que carece de solución definitiva y satisfactoria. El ser humano es capaz de pensar y tener principios éticos, pero no es capaz de aplicarlos en toda su pureza. Su actividad será, así, la de la constante insatisfacción ante una realidad inhumana y mísera. Insatisfacción que, pese a todo, le permite agarrarse a un "sin embargo", a la esperanza por mejorar nuestra realidad insatisfactoria. (Victoria Camps. Los valores de la educación).

Así las cosas, la escisión aparente entre lo ético y lo político no es tan radical en Weber como en Maquiavelo. Weber considera que el político debe guiarse por la ética de la responsabilidad, es decir, debe, ante todo, tener en cuenta las consecuencias de las acciones. Por ello, el político debe estar dispuesto a traicionar los principios morales utilizando medios inmorales para conseguir un fin bueno. No obstante, Weber afirma que existe un límite claro para saber hasta dónde se puede llegar, de forma que los principios obliguen a decir, en un momento dado, "*Hasta aquí he llegado, pero de aquí ya no puedo pasar!*". Porque, además, "*ninguna ética del mundo puede demostrar cuándo y en qué medida un fin moralmente bueno 'santifica' los medios éticamente peligrosos y sus consecuencias colaterales*". (Weber).

2.7. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA ACTUAL: HABERMAS.

En la filosofía actual hay diversas concepciones acerca de las relaciones entre Ética y Política. Nosotros ya hemos visto en el tema anterior el liberalismo propietario de Nozick, el liberalismo solidarista de Rawls, y dos teorías mixtas, síntesis de liberalismo y socialismo: la "igualdad compleja" de Michael Walzer y la ética discursiva de Karl-Otto Apel y Junger Habermas. No obstante, vamos a profundizar un poco en la Ética Discursiva de Habermas.

Para hacer posible la convivencia pacífica en las actuales sociedades pluralistas y democráticas, se intenta establecer una ética mínima que exigiendo unos mínimos de justicia garantice la tolerancia y el respeto a los distintos modelos de felicidad que existan. Por ello, en la actualidad, el individualismo ético de la tradición -el hecho de que los principios morales fueran una cuestión de la conciencia individual- se ha desplazado hacia una ética civil y política. En este

sentido, Habermas renueva la ética kantiana sustituyendo la solitaria "buena voluntad" por una "comunidad ideal de diálogo", es decir, el individuo-conciencia por la comunidad-diálogo.

Al igual que Kant, Habermas considera que la ética debe buscar normas universalizables pero, a diferencia de Kant, cree que la racionalidad moral no es monológica sino dialógica; es decir, los seres humanos no llegamos a la conclusión de que una norma moral es correcta individualmente sino a través del diálogo. Para averiguar si una norma es moralmente correcta, en lugar de someterla al test del imperativo categórico de Kant, Habermas propone someterla a un diálogo entre todos los afectados por la norma, el diálogo se convierte así en una búsqueda cooperativa de justicia y corrección de las normas.

No obstante, no sirve cualquier diálogo sino que debe ser un diálogo en condiciones de simetría. Dicho diálogo recibe el nombre de discurso y debe cumplir los siguientes requisitos:

- Que en el diálogo participen todos los afectados por la norma.
- Que todos tengan iguales oportunidades de expresar sus intereses y replicar ante las intervenciones de los demás.
- Que todos estén dispuestos a aceptar sin coacciones las consecuencias que se deriven de la puesta en práctica de dicha norma. (Principio de universalización).
- Que todos deseen aclarar en serio si la norma es justa y que decidan teniendo en cuenta no su interés particular sino el que todos podrían querer. (Principio de la ética del discurso).

Así pues, una norma sólo se declarará correcta si todos los afectados por ella están de acuerdo en darle su consentimiento porque satisface, no los intereses de la mayoría o de un individuo, sino los **intereses universalizables**. Por ello, el acuerdo al que se llegue no podrá ser un **pacto estratégico**, en el que los interlocutores se **instrumentalizan** recíprocamente para alcanzar cada uno sus metas individuales. Tendrá que ser un **consenso o acuerdo comunicativo**: el resultado de un diálogo serio en el que no se ha excluido a ningún afectado, en el que los participantes se aprecian recíprocamente como interlocutores válidos y en el que tratan de llegar a un acuerdo que satisfaga intereses universalizables. Mientras que la racionalidad que se utiliza en los pactos es una **racionalidad instrumental**, la **racionalidad propia de los diálogos es comunicativa** y tiene en cuenta los intereses de todos.

La ética discursiva de Habermas es, pues, una ética procedimental: el diálogo es el procedimiento para encontrar las normas válidas. Para elaborar su ética dialógica, Habermas

parte de la ética kantiana pero se da cuenta de que el principio moral supremo según el cual hay que cumplir el deber por respeto al deber resulta imposible porque no tiene en cuenta los intereses de las personas. Para superar esta deficiencia, Habermas tiene en cuenta dos aspectos que no tuvo en cuenta Kant: las consecuencias de las normas y los intereses de los individuos. Esto significa que la ética discursiva no quiere quedarse en ser una "ética de la intención" sino que quiere ser una "ética de la responsabilidad".

Todo lo expuesto hasta ahora pone de manifiesto la conexión entre Ética y Política en el pensamiento de Habermas. De ahí que la ética discursiva de Habermas tenga su auténtica proyección en el derecho porque:

- Tanto las normas morales como las jurídicas se establecen mediante el mismo procedimiento: el acuerdo procedimental.
- Tanto unas como otras tienden a plasmarse en instituciones, es decir, a cobrar significado social.
- Ambas tienen el mismo objetivo: eliminar todas las relaciones de fuerza y posibilitar el entendimiento y la convivencia de los seres humanos en una sociedad democrática.
- Tanto los comportamientos éticos como los jurídicos deben hallarse sometidos al mismo tipo de responsabilidad: la responsabilidad moral; y, así como hay razones morales para rechazar determinadas leyes injustas, existen otras que nos impelen a exigir el cumplimiento de las justas.

3. CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD DE UNA VINCULACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN EL MUNDO ACTUAL

En la actualidad, la Ética y la Política parecen ser saberes distintos y distantes, de ahí el desprestigio generalizado de la actividad política. No obstante, viendo cómo va el mundo parece no estaría de más volver a tender el puente entre la Ética y la Política. Debemos devolver a la política el valor que tenía: la Política como arte noble y ético. Al mismo tiempo, la Ética y la Política han de estar lo suficientemente distanciadas como para permitir la disidencia. Para llevar a cabo esta tarea es importante:

- ➔ Ser conscientes, como dice Savater, de que *"No puede haber régimen político decente que no pretenda, por medio de leyes o instituciones, fomentar la justicia entre los miembros de la sociedad"*. (Leer el último capítulo de Ética para Amador).

- ➔ Diferenciar entre los mínimos de justicia (DD.HH.) y los máximos de felicidad. El Estado no tiene que imponer modelos de vida pero tampoco ser amoral.
- ➔ No olvidar, como señala A. Camus, que *"en política son los medios los que deben justificar el fin"*.
- ➔ Percatarse, como señala Elías Díaz, de que la complejidad de la ética política obliga a no renunciar a los principios ni prescindir de las consecuencias. Elías Díaz afirma al respecto: *"ni ética contraria a la política, ni política que prescinda de la ética, sino una ética y una política de principios, que sean ambas, en sus resultados concretos y en sus aplicaciones prácticas, consecuentemente responsables"*.
- ➔ Saber que, como señala Aranguren, *"aunque la moral tiene como meta la felicidad, ésta llegará o no, porque es un don que no depende sólo de nuestro esfuerzo, pero siempre queda abierta la esperanza de que los otros y Dios mismo quieran regalármela. Por eso una ética racional de la felicidad está abierta a la religión. Y también a la política porque la moral no es sólo una cuestión individual sino también social y política. Y en este sentido la moral de la política exige crear un estado de justicia, desde el que las personas puedan llevar adelante sus proyectos vitales"*.