

ÉTICA Y POLÍTICA

Adela Cortina Orts

Valencia

La sola lectura del título que encabeza esta reflexión nos sitúa ante uno de los temas que gozan hoy en día de mayor pregnancia: el tema de las relaciones entre ética y política; pero, a la vez, suscita algunas preguntas para las que tal vez no sea fácil encontrar respuesta: ¿existe verdaderamente relación entre ética y política o, por el contrario, el poder político ha de mantenerse al margen de cualquier actitud o calificación moral? En el caso de que el político no escape a la obligación moral, ¿podemos exigirle la misma actitud que al común de las gentes o la moral del político difiere de la del ciudadano corriente, en virtud de la especial responsabilidad que ha asumido?

En estas páginas intentaremos ir dando cuenta de estas cuestiones en la medida de nuestras fuerzas y del tiempo de que disponemos. Con vistas a lograr tal objetivo, iremos cubriendo paso a paso el siguiente recorrido: en primer lugar nos enfrentaremos a una de las tesis que defiende actualmente con mayor empeño la separación entre ética y política y que no es sino la llamada «tesis de la complementariedad de la democracia liberal»; la consideración misma de esta tesis nos conducirá al punto segundo, porque mostrará su inconsistencia y, por tanto, la necesidad de reflexionar sobre la actitud moral que debe adoptar

el político responsable; tal actitud va a situarnos —como veremos— entre el utopismo y el pragmatismo, y ello nos invitará a enfrentarnos a una última cuestión: ¿nos encontramos hoy en el ámbito político entre el utopismo y el pragmatismo o existe una flagrante contradicción entre los fundamentos morales de las democracias y la moral de la que vivimos en la praxis e incluso en la teoría?

Vamos, pues, a acometer nuestra tarea, pero no sin antes hacer una importante aclaración. Las dudas sobre si los políticos —los que detentan el poder político— deben gozar de un estatuto moral privilegiado nacen con Maquiavelo, y alcanzan con Max Weber su auténtico cénit; sin embargo, nosotros, aun cuando tomemos a Weber como guía en este punto, no vamos a limitar la expresión «políticos» a los hombres que detentan directamente el poder político. Y no sólo porque los ciudadanos de a pie también puedan ser directamente responsables de un sistema de autoconservación, como la familia, por ejemplo, sino porque hoy en día las exigencias de los ciudadanos y de los grupos pueden tener a la larga una repercusión social de la que no pueden desentenderse irresponsablemente. De ahí que en nuestra reflexión extendamos la pregunta por la actitud que debe asumir un político responsable a cualquier ciudadano corriente, responsable en último término de las consecuencias de sus exigencias y actuaciones. Empecemos, pues, por el primer punto.

1. La desvinculación entre ética y política

Según algunos autores contemporáneos, las democracias liberales han bosquejado un modelo de relación entre ética y política, que es más bien un modelo de escisión entre ambas. Semejante escisión es el resultado de un largo proceso en el que han cooperado tres elementos: la separación entre «es» y «debe» que arranca de la modernidad; el postulado de la neutralidad axiológica, según el cual la no-valoración es un requisito indispensable para cualquier saber que quiera presentarse como racional, y, por último, el triunfo de la racionalidad teleológica en los últimos tiempos de la historia occidental.

La separación entre el ser y el deber, que habían crecido juntos en la tradición griega y medieval, empieza a delinarse con el advenimiento de la modernidad: una cosa es el ámbito de los hechos, otra el de las valoraciones; una cosa es el terreno de la razón instrumental,

otra el de los fines y deberes. A mayor abundamiento, el descubrimiento de leyes naturales y su comprobación requieren neutralidad axiológica, hasta el punto de que Maquiavelo y Hobbes creen que la política sólo se convertirá en ciencia si quienes la ejercen prescinden de valoraciones y se limitan a manejar la razón instrumental, axiológicamente neutral, en el ámbito humano. Una política científica exige el abandono de las valoraciones morales comunes.

Con el tiempo esta separación entre ser y deber, y la consiguiente identificación del saber acerca de lo que es con el saber racional, se consagra como indiscutible, a pesar de que Kant y Hegel consideraran el ámbito práctico como el ámbito racional por excelencia y que los intentos dialécticos de Hegel y Marx caminaran en pos de una relación dialéctica entre lo que es y lo que debe ser. La escisión entre estos dos terrenos renace con Max Weber, con el neopositivismo, la metaética analítico-lingüística y el existencialismo. Para todos ellos, sean cuales fueren las diversas matizaciones de sus posturas, es preciso separar el ser del deber, los hechos de los valores, la teoría de la praxis; en suma, es necesario separar el ámbito del conocimiento del ámbito de la decisión. El conocimiento, por su parte, se ve reducido al conocimiento científico, que es objetivo (por ser intersubjetivo), axiológicamente neutral y racional, mientras que las decisiones se presentan como subjetivas, irracionales y regidas por valoraciones. La ciencia neutral es objetiva por intersubjetiva, pero las decisiones son subjetivas.

Este científicismo, adobado de irracionalismo ético, se gesta indudablemente en el mundo de la reflexión filosófica, pero —y aquí viene el punto que más nos interesa— asume una función ideológica en la vida social, porque sirve para legitimar teóricamente la escisión que se produce en las democracias liberales entre la vida pública y la vida privada. Sin embargo, para llegar a esta conclusión todavía conviene aludir al tercero de los elementos que hemos citado: el triunfo de la racionalidad teleológica en la historia occidental.

En efecto, si atendemos a la descripción que Max Weber ofrece del proceso sufrido por Occidente, tal proceso se nos presenta bajo la forma de un doble progreso: un progreso en la racionalización y un progreso en el desencantamiento. Esto significa que de los dos tipos eminentemente racionales de acción —la acción racional-teleológica y la

acción racional-axiológica—, es la primera la que va imponiéndose paulatinamente, mientras que la acción racional-axiológica pasa poco a poco a segundo plano.

La acción racional-teleológica es aquella cuya racionalidad consiste en que el agente elige los medios más adecuados para alcanzar un fin pretendido, y justifica, por tanto, su elección desde la adecuación al fin; la acción racional-axiológica, por el contrario, se orienta por valores y toda su racionalidad descansa en la coherencia con respecto al valor perseguido. A la hora de fijar una escala de racionalidad, Weber eleva al **podium** a la acción racional-teleológica, porque es intersubjetivable, mientras que la racional-axiológica no lo es; argumentar sobre medios tiene sentido, porque siempre cabe utilizar como criterio de la discusión la adecuación al fin, pero argumentar sobre valores es absurdo: los valores son incommensurables, no pueden compararse entre sí. En este último ámbito las elecciones son cuestión subjetiva, cuestión «de fe», mientras que la elección de medios es argumentable intersubjetivamente.

Contando con este utillaje conceptual trata Weber de analizar el proceso sufrido por Occidente y llega a la conclusión de que ha consistido en un progreso bicéfalo: un progreso en la racionalización, que supone el triunfo de la acción racional-teleológica y un progreso en el desencantamiento, porque la acción racional-axiológica va quedando relegada. El progreso en la racionalización culmina en el monoteísmo de la racionalidad medios-fines; por su parte, el progreso en el desencantamiento culmina en el politeísmo axiológico, porque en el ámbito de los valores cada uno tiene su dios.

Uniendo este tercer elemento al científicismo y al irracionalismo ético, obtenemos como resultado la llamada «tesis de la complementariedad de la democracia liberal» entre la vida pública y la vida privada. Puesto que sólo la racionalidad teleológica, propia de la ciencia y de la técnica, es intersubjetivable, y dado que la vida pública constituye el ámbito de lo intersubjetivo, es ésta la racionalidad que se erige como único dios en la vida pública. ¿Qué ocurre, entonces, con las decisiones que se rigen por valores? ¿Qué ocurre con las opciones por valores morales, religiosos o estéticos? Que quedan relegadas al ámbito subjetivo de la esfera privada, donde reina el politeísmo, donde cada uno tiene su dios. Las cuestiones técnicas no son subjetivas; las morales, sí lo son. ¿Puede enjuiciarse lo político desde lo moral?

Evidentemente, no, porque lo político pertenece al ámbito público, a la esfera de lo intersubjetivo. Por eso la política debe abandonarse en manos de los expertos en adecuar medios a fines, en manos de los expertos en política y en economía. Los políticos se convierten, pues, en gestores, pero todavía queda abierta la pregunta: ¿no tienen lugar las valoraciones morales en la vida pública?

El célebre consenso hace su aparición en este momento y se presenta como la varita mágica capaz de intersubjetivar valores y decisiones subjetivas; el consenso eleva a la categoría de «intersubjetivo» y, por tanto, «racional», lo que en su origen no lo era ¿Cómo se opera esta metamorfosis, propia de una piedra filosofal?

Porque en la base de las democracias liberales, fundamentándolas y dándoles sentido, se encuentra la aceptación de unos valores morales que privan de toda legitimidad a la tesis de la complementariedad. Si la democracia posee alguna racionalidad es porque constituye la expresión de la autonomía personal, el derecho de cada miembro de la sociedad a regirse por sus propias leyes y no someterse a leyes ajenas. Precisamente el descubrimiento de la autonomía personal llevó aparejado un descubrimiento de orden moral: los seres capaces de regirse por sus propias leyes tienen dignidad y no precio. Precio tiene todo aquello que es medio para otra cosa, aquello cuyo valor radica sólo en satisfacer necesidades y que, por tanto, puede intercambiarse por un equivalente que satisfaga las mismas necesidades. Pero los seres autónomos no son medios para otra cosa, sino fines en sí mismos, valiosos por sí mismos. Carecen de equivalente porque valen incondicionalmente, y de ahí que pueda decirse que no tienen precio, sino dignidad.

Utilizar como medio lo que es en sí valioso, lo que es en sí mismo fin, supone comportarse irracionalmente, inhumanamente. De ahí que la base de las democracias liberales, lo que les da sentido y permite defenderlas y difundirlas, es el reconocimiento de ciertos valores morales: el reconocimiento de que cada hombre es autónomo, fin en sí, dotado de dignidad; por tanto, el reconocimiento del derecho de cada hombre a decidir sobre las leyes que deben regir su propia sociedad.

Si el consenso merece algún crédito como fuente de valoraciones morales en la vida ciudadano, no es porque tenga virtualidades trans-

formadoras, sino porque constituye la expresión social del derecho de cada hombre a regirse por sus propias leyes, porque expresa una racionalidad humana de fondo. ¿Cómo compaginar el hecho de que la democracia cobre su sentido de valoraciones morales con la separación entre la vida pública y la vida privada, que carga las decisiones y calificaciones morales a la cuenta de las decisiones privadas de conciencia, eximiendo de ellas a la vida pública y dejándola en manos de los expertos en política y economía?

Ciertamente, la tesis de la complementariedad de las democracias liberales resulta contradictoria con el sentido mismo y la razón de ser de las democracias; de ahí que tengamos que poner fin a este primer apartado descartando toda desvinculación entre moral y política. Sin embargo, aceptada la relación entre ambas dimensiones, ¿qué tipo de actitud moral ha de adoptar el hombre que acume —directa o indirectamente— responsabilidades públicas?

2. Entre el utopismo y el pragmatismo

Para responder a esta cuestión recurriremos a una célebre conferencia, pronunciada por Max Weber en Munich en 1919 ante un público estudiantil: «Política como vocación». En dicha conferencia trataba Weber de dilucidar qué cualidades debe tener el político para estar a la altura del poder:

«Con esto —afirmaba Weber— entramos ya en el terreno de la ética, pues es a ésta a la que corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la historia» («El político y el científico», Madrid, pág. 153).

Tres son las cualidades que convienen al político y dos los defectos que matan la vida política. Como cualidades enumera nuestro autor las siguientes: la pasión, la entrega apasionada a una causa; la responsabilidad, porque «la pasión no convierte a un hombre político si no está al servicio de una "causa" y no hace de la responsabilidad para con esa causa la estrella que orienta la acción» (ibid., 153), y, por último, la mesura, que es la «capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad» (ibid., 153).

Frente a tales cualidades, dos defectos privan de sentido a la vocación política: la ausencia de finalidad objetiva, porque entonces el político busca la apariencia del poder en vez del poder real, y la falta de responsabilidad, que consiste, en definitiva, en buscar el poder por el poder sin tener en cuenta su finalidad.

Henos, pues, ante un hombre que tiene por principal tarea asumir apasionadamente el servicio de una causa y responsabilizarse de las consecuencias de sus decisiones para tal causa. Aunque el resultado de una acción política guarde en muchas ocasiones una relación inadecuada con su sentido originario, no está el político facultado para prescindir del servicio a esa causa si quiere que la acción tenga consistencia interna. Ahora bien, ¿cuál tiene que ser esa causa por la que el político lucha?

Si recordamos la distinción weberiana antes citada entre acción racional-teleológica y acción axiológica, no nos extrañará la respuesta de Weber a esta pregunta: «Cuál sea la causa para cuyo servicio busca y utiliza el político poder es ya cuestión de fe» (ibid., 156 y 157). La opción por valores, por causas, es incommensurable, inargumentable, convirtiéndose en cuestión de fe. Para la coherencia de la vida política, «lo que importa es que siempre ha de existir alguna fe» (ibid., 156).

Pero llegados a este punto, todavía no hemos enfrentado de lleno el tema por el que habíamos iniciado un segundo apartado, aunque las precisiones hechas nos sirven para afrontarlo, ¿cuál es la relación que debe haber entre ética y política?

Quienes admiten una relación entre ambas, según Weber, optan por la ética de la convicción o por la ética de la responsabilidad. La ética de la convicción —también llamada «ética de la intención» o «ética absoluta»— es aquella que prescribe o prohíbe determinadas acciones incondicionadamente como buenas o malas en sí, sin tener en cuenta las condiciones en que deben realizarse u omitirse ni las consecuencias que se seguirán de su realización u omisión. Como ejemplos de éticas absolutas aduce Weber la ética kantiana y el Sermón del Monte. Este último prescribe incondicionadamente —según Weber— cuatro mandatos: dejarlo todo, poner la otra mejilla, no responder al mal con la fuerza y decir la verdad. Sin atender a las consecuencias que de ello se siga, estos mandatos deben cumplirse, porque la máxima de la

ética de la convicción dice: «Obra bien y deja las consecuencias en las manos de Dios.» La ética de la responsabilidad, por su parte, ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción. El político es responsable de la causa en virtud de la cual los demás hombres le han hecho depositario del poder y, por tanto, es responsable de las consecuencias de sus decisiones.

Ahora bien, sería injusto con la ética absoluta creer que quienes la profesan se desinteresan de las consecuencias de sus acciones, porque no es éste el caso. Lo que ocurre es más bien que el ético de la convicción es un «racionalista cósmico-ético», que no acepta la irracionalidad ética del mundo, las antinomias de la acción. Para el ético absoluto es imposible que de una acción buena se sigan consecuencias malas y que de una acción mala se sigan consecuencias buenas. Para conseguir un fin bueno está, por tanto, vedado recurrir a medios dudosos.

Y, sin embargo, no hay ni ha habido ética alguna que pueda «eludir el hecho de que para conseguir fines "buenos" hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos o, al menos, peligrosos, y con la posibilidad, e incluso la probabilidad, de consecuencias naturales moralmente malas» (ibid., 165). De hecho, todas las religiones han justificado una violencia mínima, aunque en la base de la ética de la convicción lata la confianza en que un Dios se hace cargo de las consecuencias.

Parece, pues, que no ofrece mucho problema responder a la pregunta que encabezaba este apartado: el político ha de optar por la ética de la responsabilidad; tiene que ser responsable y no obrar como si fuera una realidad el racionalismo ético del mundo o como si la utopía ya estuviera realizada. El racionalismo cósmico-ético y el utopismo son irresponsables; de ahí que el político maduro se vea obligado a hacer política con la cabeza.

Ahora bien, aunque pudiera parecer lo contrario, ésta no va a ser tampoco la conclusión definitiva de nuestra reflexión. No es lícito olvidar la otra cara de la moneda; no es lícito olvidar el hecho de que «ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan "santificados" por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias moralmente peligrosos» (ibid., 165). El puro ético de

la responsabilidad, carente de convicciones, es también desaconsejable, porque «es cierto que la política se hace con la cabeza, pero en modo alguno solamente con la cabeza. En esto tienen toda la razón quienes defienden la ética de la convicción» (ibid. 175). Si el político no quiere quedar en el puro cálculo de las consecuencias, en el puro pragmatismo inmorral, ha de atenerse a la causa de la que está convencido y que da sentido a su actividad. En ocasiones es esta fidelidad a la causa quien le obligará también a decir, llegado un punto determinado: «No puedo hacer más, aquí me detengo» (ibid., 176).

La actitud moral del político no debe, pues, decantarse por el utopismo ni por el pragmatismo, porque ambos en estado puro son inmorales. Entre el utopismo y el pragmatismo es la **responsabilidad convenida** la actitud que conviene al hombre llamado a la política. Y con ello me refiero —vuelvo a recordar— a cuantos ciudadanos tiene una repercusión social, mediante sus acciones y sus exigencias.

Sin embargo, para terminar nuestra reflexión todavía nos falta considerar el último de los puntos «prometidos» al comienzo y que consiste en actualizar de algún modo cuanto venimos diciendo: ¿nos encontramos hoy en día entre el utopismo y el pragmatismo cuantos tenemos alguna repercusión en la vida pública, por remota que sea?

3. Una contradicción práctica y teórica

Para empezar tenemos que reconocer que las acusaciones de utopismo convienen hoy a muy escasos grupos. Son pocos los que lanzan exigencias en la vida pública como si la utopía estuviera ya realizada, y, en definitiva, tal vez tengan su misión concienciadora. Lo verdaderamente triste es que no nos encontremos entre el utopismo y el pragmatismo, sino que, tras las propuestas morales del cristianismo, el liberalismo, el marxismo o el anarquismo, sea el pragmatismo quien triunfe en la vida pública. No adviene —como creía Nietzsche— el superhombre ni amanece una aurora nueva, sino que triunfan el experto y el estratega.

Tales estrategias se plasman hoy fundamentalmente en el corporativismo —en la defensa corporativa de intereses grupales— y en el «feudalismo», que resucita de nuevo el uso de jurar vasallaje a un

grupo, recibiendo de él a cambio la protección y salvaguarda de los propios intereses. Aunque siga empleándose públicamente el discurso moral universalista del liberalismo y el socialismo, es la solidaridad corporativa la que sustituye a la solidaridad socialista y al universalismo liberal.

¿Puede decirse, pues, que estamos viviendo en la práctica de una moral burguesa y socialista parasitaria, porque quien triunfa en verdad es un nuevo tipo de moral corporativa y feudal, afecta al pragmatismo?

Lamentablemente, parece que esto es lo que sucede en la práctica y, lo que todavía es más lamentable, ésta es la opción que algunos pensadores están asumiendo en la teoría. Y todavía lo lamento más, porque malo es que haya contradicción entre teoría y praxis, entre la reflexión y la acción, pero todavía es peor que la teoría legítima, que consagre el pragmatismo práctico. Como decía el Jorge de Burgos de «El nombre de la rosa», cuando queda algo plasmado en un libro se transforma en operación del intelecto lo que era un gesto impensado. Cuando la reflexión teórica da el espaldarazo a un tipo determinado de praxis, queda acuñada como propia del hombre con toda legitimidad. Y esto está ocurriendo precisamente con el pragmatismo en algún tipo de reflexiones teóricas, en la medida en que se entienden los consensos —fuente de valoraciones en la vida cívica— como resultado de esa racionalidad teleológica de que hablaba Weber, en forma de racionalidad instrumental. Para aclarar este último punto, nos remitiremos a esa contemporánea teoría de la racionalidad de Apel y Habermas, que distingue, entre otros, dos tipos de racionalidad: la instrumental y la comunicativa.

La racionalidad instrumental, propia de la relación sujeto-objeto, es un trasunto de la racionalidad teleológica weberiana, porque en ella el sujeto utiliza el objeto como medio para sus fines. La racionalidad comunicativa, por su parte, es propia de la relación entre sujetos que, en un acto comunicativo, parte de un entendimiento mínimo y buscan, como meta de su acción, lograr un acuerdo. Si la racionalidad instrumental es, en definitiva, la racionalidad medios-fines, la racionalidad comunicativa es la que da sentido a la interacción humana, en que los agentes se contemplan mutuamente como fines y no como medios.

¿Qué ocurre cuando el esquema sujeto-objeto, medios-fines, propio de racionalidad instrumental, se aplica a la relación entre sujetos?

Que la acción instrumental se convierte en estratégica, en aquel tipo de acción en que dos sujetos se consideran recíprocamente como medios para sus propios fines, no como sujetos con los mismos derechos a la argumentación y la réplica, no como fines en sí.

Si aplicamos estos tipos de racionalidad al modo como un consenso puede ser fuente de valoraciones en la pública, obtendremos los dos siguientes modelos: 1. El **estratégico**, en que los «contratantes» tratan de detectar los posibles intereses y jugadas de los demás con el fin de acertar la jugada que defiende los propios intereses. Es irracional ignorar los deseos de los demás participantes, porque el éxito de la propia jugada depende de la información con la que se cuenta en buena medida. Todo está permitido con tal de triunfar, incluso la utilización de discursos universalistas, incluso la utilización como sierva de la razón comunicativa. El consenso estratégico descansa, pues, sobre dos pilares: la defensa de intereses particulares —individuales o grupales— y el uso de los interlocutores como medios para los propios fines. Su desenlace consiste, en el mejor de los casos, en un equilibrio coyuntural de intereses, en un pacto estratégico, que corre el riesgo de romperse en cuanto cambien los intereses por los que se llegó al pacto. 2. En el **modelo comunicativo**, los participantes se consideran recíprocamente como sujetos de derechos, como fines en sí a los que resulta inhumano utilizar como medios. Los deseos de los demás son tan importantes como los propios, y de ahí que la razón comunicativa, universalista, trate de llegar a un consenso entendido como concordia, a un acuerdo en que entren en pie de igualdad todos los afectados por él.

El experto y el estratega, el corporativista y el señor feudal son impotentes para tomar en serio la autonomía humana, la dignidad de los que son en sí mismos fines; sólo pueden manipularlos, utilizarlos como medios para sus fines. Porque el pragmatismo triunfante —y ésta es la mayor contradicción moral que estamos viviendo— es incapaz de valorar a los hombres como fines en sí, porque sólo entiende de medios; es incapaz de respetar lo que tiene dignidad, porque sólo comprende el lenguaje de lo que tiene precio; es incapaz de potenciar la autonomía, porque su dominio es el de la heteronomía impositiva.

Si es cierto, como parece mostrar en buena medida la práctica y

como pretenden confirmar algunas reflexiones teóricas, que los hombres no podemos llegar a más acuerdo que el consenso estratégico, el pacto de intereses; si las valoraciones morales que van a enjuiciar la vida política sólo de estos contratos estratégicos, pragmáticos, pueden brotar, entonces carece rotundamente de sentido el discurso sobre la autonomía, la dignidad y los derechos humanos. Pero entonces también —conviene recordarlo— carece de sentido la opción por la democracia.