



GONZALO
LETELIER

Ética y política: ¿es posible?



El Bosco, 1512-1515. Tríptico *El carro de heno*. Museo del Prado, Madrid.

GONZALO LETELIER

Doctor en Derecho. Decano de la Facultad de Humanidades y Comunicaciones, Universidad Finis Terrae

8 El lugar de la ética en el debate político contemporáneo resulta ambiguo y ambivalente. La sensación de buenismo infantil que sugiere en algunos el mero planteamiento de la cuestión contrasta marcadamente con el reguero de vestiduras rasgadas que han ido dejando tras de sí los últimos escándalos públicos de corrupción y tráfico de influencias en organismos del Estado. Escándalos a los cuales, sin embargo, estamos cada vez más acostumbrados. Mientras escribía este breve ensayo, preferí omitir el nombre del caso que copa los titulares de hoy, pues seguramente será distinto del que habrá recién explotado en el momento en que usted, estimado lector, tenga esta revista en sus manos. Pero tenemos bastante certeza de que habrá algún otro, y de que será importante.

Así las cosas, una reflexión de este tipo debe intentar evitar tanto la ingenuidad de ignorar la magnitud y naturaleza de los intereses y fuerzas que operan en el espacio público, ignorancia que suele ir acompañada de una inútil (y algo hipócrita) retórica moralista, como la cínica claudicación de tomar la corrupción humana como dato primigenio y fundacional de los asuntos públicos, frente al cual solo cabe cruzar los brazos con resignación, reservando la consabida pantomima de indignación moral para cuando explote en la prensa esa situación intolerable que denuncia en concreto lo mismo que ya todos sabíamos en abstracto que venía sucediendo hace rato.

El referente inevitable al plantear este problema de la relación entre política y ética es, por supuesto, Aristóteles, cuya *Ética Nicomaquea* termina precisamente introduciendo la *Política* en razón de una exigencia esencial a su tema central: es la

misma excelencia humana, la *eudaimonia* y *areté* del hombre en cuanto tal, lo que exige la vida en la *polis*. De modo correlativo, la tesis de la politicidad natural con la cual se abre la *Política* consiste precisamente en esto: no solamente en que el hombre es el más gregario entre los animales, sino sobre todo en que su *telos*, es decir, la plenitud de su naturaleza, es política. La vida según la virtud perfecta en la que, según la *Ética Nicomaquea*, consiste el fin último del hombre solo es posible (en la medida en que lo es) viviendo en comunidad política con otros.

Sin embargo, esta continuidad entre ética y política que, en muchos sentidos, resultaría conveniente y hasta urgente rescatar hoy, está muy lejos de ser sencilla o lineal; al contrario, ya entonces resultaba bastante problemática. La política no es mera ética, eso es obvio. Y lo es más aún si se considera el modo en que ha evolucionado el significado de estas palabras. De un modo que podría resultar un poco contraintuitivo, intentaré argumentar que esa evolución y diferencia resultan más relevantes respecto de nuestro modo de concebir la ética que con relación a nuestra idea de política. Nuestra diferencia con Aristóteles en este punto no radica en que haya cambiado demasiado la política (lo cual, sin duda, es muy cierto), sino sobre todo en el modo en que ha cambiado nuestra manera de entender la moral.

Las razones por las que, incluso en Aristóteles, la política es profundamente distinta de la ética son prácticamente las mismas por las cuales se suele argumentar que, en realidad, no tienen nada que ver la una con la otra.

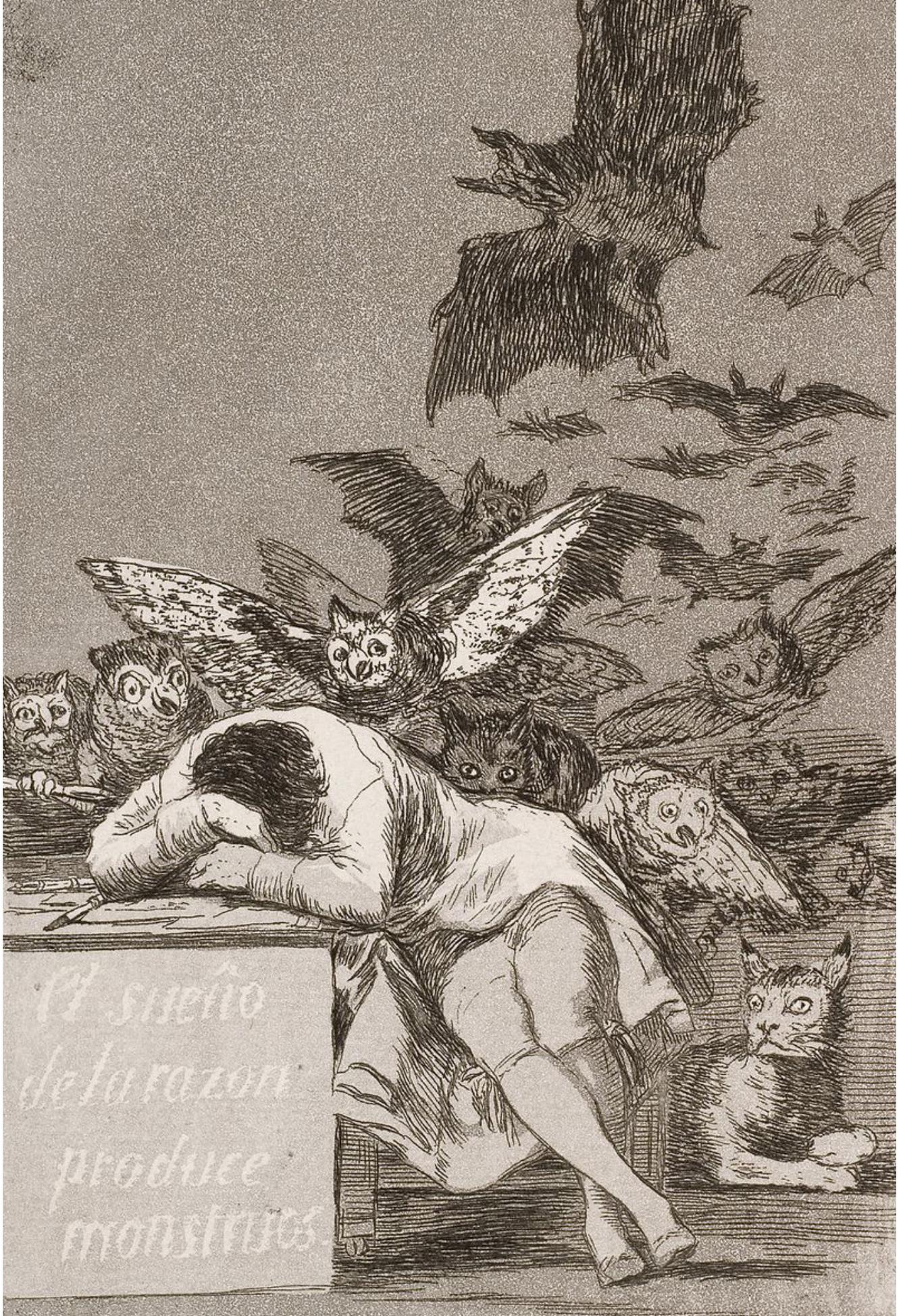
En primer lugar, también en Aristóteles, la política tiene mucho de arte, en buena medida, a causa de la radical contingencia de su objeto propio. Es mucho más lo que se puede decir de modo universal y permanente sobre la plenitud del hombre considerado en sí mismo, pues seguimos siendo más o menos los mismos desde hace siglos, que respecto de la infinita variabilidad del bien común político. Lo único universal y constante en política parece ser el tipo de problemas que se debe abordar; de hecho, buena parte de la *Política* de Aristóteles se dedica a analizar constituciones, regímenes y modos concretos de resolver esos problemas. Queda la impresión de que solo se puede alcanzar una cierta universalidad en el juicio práctico estrictamente político, que lo haga más o menos semejante a la certeza de las ciencias, reduciendo la política a una técnica para la consecución, conservación y gestión del poder, al modo maquiavélico, o bien asumiendo por hipótesis que los procesos sociales, aparentemente complejos, responden en realidad a mecanismos necesarios que algún día (que algunos pensaron sería hoy...) llegarán a ser materia de nuestra plena comprensión y, por lo tanto, predicción y control. Esta última es la pretensión común a las diversas ideologías.

En concreto, todo esto implica que los razonamientos de la ética, y muy especialmente la moralina propia de aquellos que nunca han tenido experiencia directa de la actividad política real, caracterizados por la abstracta generalidad y necesidad de unos cielos empíreos en que siempre resulta claro y transparente lo que se debe hacer, terminan siendo difícilmente utilizables en el farrago y el fango de las luchas del poder, o incluso, cuando se tiene el privilegio de enfrentarse a alguien con una sincera vocación de servicio, en su esfuerzo por mejorar las condiciones reales en que viven las personas. Las circunstancias de la vida son demasiado complejas; los dramas sociales, demasiado diversos y variados; las aristas de cada problema son tantas y tan interdependientes, que cualquier tipo de consideración moral

sobreañadida comienza rápidamente a sobrar. En el fondo, la profunda desproporción entre la abstracción de los preceptos de la moral y la concretísima y problemática experiencia política los hace sencillamente inaplicables.

El segundo aspecto que distingue (y separa) a la política de la ética está vinculado a este primero, y quizás es su consecuencia: el sentido de la realidad característico de la política no solo manifiesta esta desproporción entre universal y particular, o entre lo abstracto y lo concreto, sino que parece excluir de plano la hipótesis de una solución no ya moralmente "pura", sino sencillamente correcta. Las decisiones políticas siempre son moralmente problemáticas. Dedicarse a la vida política, también cuando se hace con genuino afán de servicio público, implica adecuarse a lo posible y, por ende, negociar y claudicar; exige renunciar a la pureza del propio proyecto en favor de lo que buenamente se pueda en las circunstancias que toca vivir. El mundo es así, lleno de maldad y corrupción; y la política siempre ha sido así, nos exige lidiar con los intereses más bajos de la humanidad, de manera que incluso las más rectas intenciones de hacer el bien deberán enfrentarse a los tétricos y sombríos modos en que las cosas funcionan en la realidad. El que se dedica a la política debe estar dispuesto a "tragar sapos" de todo tipo y calibre. En palabras de Weber¹, quien quiera salvar su alma (o la del prójimo), debe renunciar a meterse en política, porque hasta un niño sabe que tendrá que pactar con el diablo. La política no solo es distinta de la ética; se podría decir que es su opuesto excluyente. El arquetipo moral del héroe que está dispuesto a sufrir y morir antes que traicionar a su conciencia habita en un mundo paralelo al del estadista que es capaz de poner la grandeza de la patria por encima de la salvación de su alma.

1 Weber, M. (1919). *Politik als Beruf*, traducción española de F. Rubio Llorente, en Weber, M. (1982). *La política como vocación*, en *Escritos Políticos II*, Folios Ediciones, México, pp. 308-364.



Francisco de Goya, 1799. *El sueño de la razón produce monstruos*. Museo del Prado, Madrid.

¿*O tempora, o mores?*² En realidad, las cosas ya eran así desde mucho antes de Weber, incluso desde mucho antes de que Aristóteles planteara su (¿exótica?) tesis de la eticidad de la política y la politicidad de la ética por primera vez. El problema no son los tiempos, ni los suyos ni los nuestros. El problema es la política. Pero si todo esto es así, ¿por qué Aristóteles, que no lo ignoraba, pues no podía ignorarlo, propuso esta continuidad? O bien, de un modo mucho más actual y contingente, ¿por qué nos seguimos escandalizando cuando llegamos a conocer la inmoralidad de un funcionario público?

Dejemos un momento de lado al político y su conciencia. Concediendo que todo esto sea así, como lo hemos venido pintando, y que la política no tenga remedio moral, cuando el hombre común, que sin ser político profesional intuye que ni moralina barata ni la intransigencia talibana sirven para resolver el problema, se lo plantea seriamente, se ve enfrentado a una especie de trilema que lo deja sumido en la mayor perplejidad: o la cínica amoralidad de una especie de refrito de un *übermensch* (superhombre) pseudo-nietzscheano, que se sitúa a sí mismo más allá del bien y del mal, o la esquizofrénica doble moral del correcto burgués que, desde la puerta de su casa hacia afuera, está dispuesto a tragar todo tipo de sapos (todos los sapos pensables), porque así es la política y no hay nada que hacerle, o la farisaica hipocresía del que hace de la "necesidad" virtud intentando ocultar su propia claudicación bajo sesudas consideraciones morales sobre el sentido de la democracia, de manera que, por ejemplo, pueda pacíficamente declararse contrario al aborto, porque lo considera un homicidio, y, al mismo tiempo y sin rubor, votar leyes que lo aprueban afirmando que la democracia es plural y que él no es quién para imponer sus convicciones a nadie. Lo común a todas estas posiciones es que, como sea que resuelva cada uno sus problemas de conciencia (si es que los tiene), le garantizan carta

libre para actuar sin escrúpulos en política, con el solo límite de la discreción y la astucia necesarias para que nadie lo pille, porque esto (y no la condenación de su alma) sería su perdición.

Con lo cual volvemos a la pregunta anterior: si todos sabemos que así funciona, ¿por qué nos escandalizamos cada vez que explota un escándalo de corrupción? ¿Es todo una mera farsa puritana?, ¿o es que, al menos los que miramos desde fuera, no nos resignamos a que "la política es así"? Y, en fin, ¿de verdad estamos dispuestos a aceptar con Weber que todo aquel que se dedica al servicio público ha firmado un pacto con el diablo? Se podría alegar, por supuesto, que nadie sostiene seriamente ninguno de los tres términos del trilema, al menos no en su estado puro. Pero el argumento resulta circular, pues no se ve de qué manera pueda explicarse esa misma necesidad de licuarlos en alguna versión menos explícita y más aceptable, sino en razón de un escrúpulo moral que, no atreviéndose a sostener abiertamente la amoralidad de la política, se reducirá, a su vez, a una cierta forma de esquizofrenia moral o de hipocresía farisaica.

Resta, quizás, una alternativa más razonable y, de paso, más respetuosa con toda una milenaria tradición de pensamiento práctico y, sobre todo, con el craso sentido común de la gente sencilla, que no puede equivocarse tanto cuando, sin necesidad de complejas distinciones filosóficas, no se resignan a disociar la ética de la política, ni a distinguir esta disociación de la más simple y burda inmoralidad. En el fondo, nos seguimos escandalizando con los escándalos, porque entendemos que son, de hecho, escandalosos; porque consideramos que existen límites que nunca, ni siquiera en política, se pueden traspasar, que siempre, incluso en política, se puede actuar bien y que todo esto no constituye ni heroísmo ni consejos supererogatorios, sino simple decencia.

Como han señalado ilustres moralistas del siglo XX³, la principal diferencia entre la ética clásica y

2 Famoso adagio latino, traducible como "¡qué tiempos, qué costumbres!", con el que Cicerón manifiesta, en la primera de sus *Catilinarias*, su desazón ante la corrupción moral de su tiempo.

3 Valga por todos, S. Pinckaers (1998). *Las fuentes de la moral cristiana*. Pamplona, Eunsa.

la moderna es que, mientras aquella se fundaba en un ideal de vida buena que se halla en la virtud, esta última pone su fundamento en la obligación expresada en normas. Por supuesto, la división no es lineal ni excluyente. Las exigencias mínimas de la virtud clásica pueden ser expresadas en normas morales absolutas y sin excepción, que prohíben actos siempre malos y exigen la defensa de unos pocos bienes o principios "no negociables". Las exigencias abstractas de una ética de la obligación, por su parte, se hacen vida concreta en las virtudes, y no excluyen la necesidad del juicio prudencial capaz de discernir el modo más adecuado de realizarlas en la situación concreta. Sin embargo, un esquema centrado en la obligación abstracta no es capaz de excluir la posibilidad de alguna circunstancia en que la norma parezca inaplicable, en la que toda consecuencia previsible resulte inaceptable, en que no se vea manera alguna de actuar eficazmente y salvar la conciencia.

12 La tradición moral aristotélica es quizás la más sensible a la singularidad de la circunstancia, a la complejidad del juicio concreto y, sobre todo, a la fragilidad e imperfección humanas. Precisamente, porque sabe que aquel que juzga es siempre ignorante, débil y falible, a tal punto que el bien debido en la circunstancia concreta puede resultar bastante indescifrable, el criterio de acción no se sitúa en una norma abstracta y universal que manda tal o cual conducta, sino en la virtud del virtuoso. Para Aristóteles y su tradición, la medida del bien no es la norma, sino el *spoudaios*, el hombre bueno. A él, no a la norma o a la obligación, hay que mirarlo para decidir bien.

Esta distinción fundamental trae consigo una serie de consecuencias para nuestro tema, la primera de las cuales es que actuar bien no consiste en "achuntarle a la opción correcta", sino en elegir de modo razonable. La pregunta "¿qué debo hacer?" nunca se responde en abstracto, y no hay norma que sea capaz de iluminarla. Ciertamente, la norma es útil, si es que no indispensable; pero lo es sobre todo para aquel cuya conciencia es

suficientemente laxa o poco formada como para no excluir de su deliberación sobre los cursos de acción posibles acciones intrínsecamente malas, como la mentira, el fraude o el robo. Pero estos mismos ejemplos manifiestan la insuficiencia de la norma: abstenerse de mentir, de robar o de defraudar son exigencias mínimas de la moral, no son respuestas adecuadas a ningún problema práctico, pues no nos dicen cómo actuar, sino simplemente un par de cosas que no se deben hacer nunca si se quiere conservar la mínima decencia. La verdadera pregunta es si tal o cual conducta que parece razonable y conveniente ejecutar, permitir o contribuir a realizar, no consistirá en realidad en una mentira, un fraude o un robo. Y eso solo lo puede responder el virtuoso. O mejor, cada agente en la medida en que tenga virtud.

Todo esto nos permite plantear al menos otras dos ventajas de este esquema. Primero, que el juicio moral solo puede ser recto si es propio del agente; lo cual no significa que baste con que sea suyo para que sea siempre recto, pero sí que solo puede ser recto si es que también es suyo. El razonamiento práctico no es "tercerizable". Por eso, no basta con cumplir las normas para actuar bien, pues *non omne quod licet honestum est*⁴ y se puede llegar a ser un perfecto rufián cumpliendo estrictamente con todas las normas. De hecho, el hombre sencillo y corriente no suele ser muy sensible a la distinción legalista entre la burda corrupción y el sutil "resquicio"; para él, ambos son igual de tramposos e inaceptables, precisamente, porque el estándar no es la norma, sino la decencia, que es la forma mínima de la virtud.

Por otra parte, en segundo lugar, si actuar bien no consiste en acertar a una misteriosa respuesta correcta, sino en escoger bien, al modo del hombre virtuoso, no existirá nunca una circunstancia en que esto no sea posible. Un acto humano no es un movimiento que produce un nuevo estado de

4 "No todo lo que es lícito (permitido por la ley) es honesto (o, más bien, decente)"; clásico aforismo jurídico atribuido a Paulus en *Digesto* I, XVII, 144.

“Las exigencias mínimas de la virtud clásica pueden ser expresadas en normas morales absolutas y sin excepción, que prohíben actos siempre malos y exigen la defensa de unos pocos bienes o principios ‘no negociables’. Las exigencias abstractas de una ética de la obligación, por su parte, se hacen vida concreta en las virtudes, y no excluyen la necesidad del juicio prudencial capaz de discernir el modo más adecuado de realizarlas en la situación concreta.”

cosas, sino una elección racional; el bien no consiste en la aplicación de una norma que manda o prohíbe producir ese nuevo estado de cosas (y que, por lo mismo, podría ser imposible de cumplir), sino que en actuar de modo razonable según el bien posible. En su época de gloria, la tan vituperada moral casuística distinguió hasta la náusea los criterios para decidir los casos complejos según la medida y el modo de la probabilidad de acertar, como manifestó, por ejemplo, el encendido (y hoy incomprendible) debate entre el probabilismo y el probabilismo. De un modo igualmente nauseabundo, sin embargo, ya no por exceso de sofisticación, sino de simplismo, solemos desechar estas distinciones como cosa superflua y prescindible. En realidad, el vicio de estos debates consistía, precisamente, en intentar guiar la conciencia mediante normas abstractas; su virtud, en cambio, estaba en intentar metabolizar en el juicio práctico (legalista, como se lo entendía entonces) la concretísima realidad de la ignorancia y fragilidad del juicio moral humano. En síntesis: hacer lo correcto puede ser difícil. Muchas veces, y sobre todo en política, sucederá que el agente está perplejo y ninguna opción le parece lícita o razonable. Pero nunca le será necesario (ni tampoco lícito) traicionar su conciencia.

Por supuesto, alguno podría pensar que en todo esto resuena todavía el mismo resabio de moralina que criticábamos al comienzo. En realidad, el objetivo de estas disquisiciones es bastante humilde: sencillamente, insistir en que no es necesario rendirse al cínico amoralismo en política, en que sigue siendo razonable que nos indignemos no solo con los robos descarados, sino también con los manejos truchos justificados mediante excusas

rebuscadas. Es posible y necesario, incluso "normal", ser decente, virtuoso e incluso santo (lo cual a veces implica ser mártir...), dedicándose al servicio público. En último término, la vida social se sostiene en la virtud de los ciudadanos o bien se derrumba junto con ella.

Si ética y política son opuestas o sencillamente separables, nos veremos obligados (como nos estamos viendo hoy) a incurrir en una ingenuidad bastante mayor que la de presuponer algo de virtud en las personas: la monumental ingenuidad de pretender que se puede regular la moralidad de la conducta de los agentes sociales, políticos o económicos mediante normas y legislaciones. Una legislación que obliga a ser simplemente decente, que regula cada mínimo paso para garantizar su probidad, constituye una ociosa y molesta redundancia para el hombre justo y una risible candidez para el corrupto. Pretender asegurar la probidad mediante leyes es como preceptuar el respeto a la autoridad: no se puede mandar aquello que es presupuesto de todo mandato, pues sería como levantarse del fango a uno mismo, junto con el propio caballo, tirando de la propia coleta, al modo del barón de Münchhausen. Las leyes presuponen un mínimo de virtud, no la causan. Habiendo asumido por hipótesis que se puede prescindir del sentido de moralidad, no será una norma aquello que lo restaure.

Todo esto puede sonarnos un poco demasiado abstracto, pero es profundamente urgente y real. La peor consecuencia de la disociación entre ética y política es que entonces los mejores, precisamente porque lo son, deberán renunciar en conciencia a la vida pública. 