

Reivindicación de la política como ética de lo colectivo *

Fuente: La Insignia, octubre de 2002

SI hemos de juzgar por lo que ahora se oye en la calle o por lo que se dice en los medios de comunicación de masas en nuestras sociedades, la ética cotiza al alza mientras que se ha ido imponiendo un concepto muy empobrecido de la política, un concepto peyorativo, muy alejado, en cualquier caso, de lo que fue el concepto clásico, griego, de política, en el momento del nacimiento de la ética. En nuestras sociedades actuales se identifica, por lo general, la política con el engaño, la mentira y la manipulación de las gentes. Todas las encuestas recientes ponen de manifiesto una gran desconfianza respecto de la política y de los políticos, particularmente entre las personas jóvenes. Hace un par de años, al anunciar un curso sobre ética y filosofía política en la Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra, un par de personas vinieron a verme para preguntarme de qué iba a hablar en él, si de ética o de política. Y una de estas personas me comentó: "Porque si va a hablar de ética me matriculo, pero si va a hablar de política no me interesa".

Creo que estas palabras reflejan bien una opinión muy difundida en nuestras universidades. Lo cual no es más que la traducción directa

* Fragmento de *Ética y filosofía política*. Ediciones Bellaterra, Barcelona (España), 2000.

de lo que se oye en la calle. Constantemente vemos, oímos o leemos en los medios de comunicación acusaciones según las cuales lo que hace tal o cual político (por lo general, eso sí, de un partido distinto del partido del que habla o escribe) "no es ético"; y, como esas acusaciones son intercambiables, la conclusión a la que llega la mayoría es que nada (o casi nada) de lo que hacen los políticos lo es. El resultado de todo esto viene a ser una desvalorización de las palabras 'político' y 'política'.

II

Conviene empezar, pues, para aclarar las cosas, con una consideración acerca de la relación entre ética y política. Y para ello seguramente lo mejor es, todavía, ir al lugar clásico de nacimiento de ambas: Aristóteles (¹).

En principio, la diferencia entre los temas de, por ejemplo, la *Ética a Nicómaco* y de la *Política* aristotélica es muy patente. Los temas de la *Ética* son: la teoría del bien, la teoría de la felicidad, la teoría de la virtud, la teoría de la justicia y la teoría de la amistad; en cambio, los temas de la *Política* [*politiká* = libros de tema político] son: el análisis de la comunidad civil y familiar [*koinomia*], el análisis comparado de las constituciones, la consideración de los diversos tipos de regímenes, la expresión de las preferencias sobre qué pueda ser la ciudad bien gobernada y la educación de los jóvenes.

¹ He tenido en cuenta: P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999; E. Lledó, *Memoria de la ética (una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles)*, Taurus, Madrid, 1995; C. García Gual, "Introducción" a *La política*, edición del mismo y Aurelio López García, Editora Nacional, Madrid, 1977; y el capítulo de C. García Gual en la *Historia de la teoría política*, coordinada por Fernando Vallespín, Alianza Editorial, Madrid, 1990, vol.1, cuyas páginas 140-164 están dedicadas a Aristóteles.

Así, pues, si nos atenemos a su origen, la diferencia entre la ética y la política, desde un punto de vista metodológico, es intuitivamente clara.

La ética tiene por objeto el análisis de las diferentes virtudes, de lo que merece ser llamado "bien". Su tema central es la búsqueda de la felicidad y la consideración de qué sea la justicia, la discusión argumentada acerca de qué hemos de considerar virtuoso y justo para que el individuo llamado hombre pueda ser feliz. La ética es, en suma, reflexión sobre la vida buena del ser humano considerado como individuo.

La política, por su parte, tiene por objeto la vida del hombre en la *polis*, el análisis de las constituciones, de las leyes y regímenes que los hombres se han dado en su vida en común, para explorar, desde ahí, cuáles de las virtudes privadas pueden ser consideradas también virtudes públicas y cuál puede ser el régimen que mejor concuerde con estas virtudes. En suma, el objeto de la política es la comunidad buena (o el buen gobierno) de los hombres asociados.

Ahora bien, como Aristóteles consideraba que el ser humano es *zoon politikón*, o sea, un animal ciudadano, un animal cívico, social o -literalmente- un animal político, él mismo no deja de recordarnos constantemente que la virtud, la justicia y la felicidad se alcanzan, cuando se alcanzan, en nuestro caso, socialmente, en relación con los otros en la ciudad, en la *polis*, o sea, políticamente.

De manera que entre la ética y la política hay, de hecho, un continuo, una continuidad. Para nuestro caso, el del *zoon politikón*, no hay justicia, virtud o felicidad dignas de ese nombre al margen de la sociedad, de la política, fuera del ámbito de la polis. Por eso, si estudiamos con calma las obras de Aristóteles, nos daremos cuenta de que la *Ética a Nicómaco* anuncia ya la *Política* (de una manera explícita al final de la obra) ² y de que la *Política* hace, a su vez, constantes referencias a la *Ética*: la reflexión aristotélica sobre la educación y sobre las leyes de la ciudad-estado es, por así decirlo,

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, ix.21-23.

el ámbito de intersección entre el mundo de lo ético y el mundo de lo político. Ética, *paideia*, jurisprudencia y praxis política constituyen un todo cuyas partes sólo son separables metodológicamente, por análisis.

III

De ahí se derivan dos cosas.

Primera: que la distinción entre el ámbito de lo ético y el ámbito de lo político es, metodológicamente, lo suficientemente clara como para que sus temas puedan ser tratados, por comodidad analítica, para ir por partes, en libros separados.

Segunda: que siendo el ser humano un *zoon politikón*, un animal cívico o social, las consideraciones analíticas de un ámbito (el de la vida buena del individuo que intencionalmente se propone obrar bien) remiten constantemente, en la práctica, al otro ámbito (el de la ciudad bien gobernada). De hecho, ambos tipos de consideraciones podrían caber en un sólo libro o tratado. Y cuando leemos la *Politeia* de Platón, que suele traducirse con el título de *La república*, ésta es precisamente la impresión que tenemos sobre lo que estamos leyendo, a saber: que los temas de la ética y los temas de la política se interrelacionan de tal forma que constituyen un todo único. Por eso los filósofos neoplatónicos renacentistas, por ejemplo, han empleado continuamente esta expresión: *la vida buena en la ciudad bien gobernada* (que puede ser una ciudad realmente existente o la ciudad ideal).

Este concepto aristotélico de la política, que es en lo sustancial el concepto griego, noble (aristocrático, aunque corregido ya por la experiencia de la democracia ateniense), se puede traducir a la fórmula siguiente: *la política es la ética de la vida colectiva*. Ahora vamos a dar un paso más para aclarar esta relación entre ética y política.

Como en el corpus aristotélico la *Ética a Nicómaco* (o sea, la reflexión sobre la virtud, la justicia y la felicidad) es cronológicamente anterior a la *Política* (o sea, a la reflexión sobre los regímenes y constituciones del ser humano asociado en comunidades) podría deducirse de ello que la ética es también prioritaria en el sentido de más fundamental. Mucha gente lo cree así. Pero ése no era el punto de vista aristotélico.

En las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco* ⁽³⁾ y luego muchas otras veces a lo largo de la obra, se afirma la preeminencia de la política. Escribe Aristóteles:

Un primer punto, que puede tenerse por evidente, es que el bien se deriva de la ciencia soberana, de la ciencia más fundamental de todas; y ésta es precisamente la ciencia política [*politikè fainetai*]. Ella es, en efecto, la que determina cuáles son las ciencias indispensables para la existencia de los Estados, cuáles son las que los ciudadanos deben aprender y hasta qué grado deben poseerlas. Además, es preciso observar que las ciencias más estimadas están subordinadas a la Política; me refiero a la ciencia militar, a la ciencia administrativa, a la Retórica. Como ella se sirve de todas las ciencias prácticas y prescribe, también en nombre de la ley, lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, podría decirse que su fin abraza los fines diversos de todas las demás ciencias; y por consiguiente, el de la política será el verdadero bien, el bien supremo del hombre. Además, el bien es idéntico para el individuo y para el Estado. [...] Por lo tanto, en el presente tratado estudiaremos todas estas cuestiones que forman en cierto sentido un tratado político.

La línea argumental de Aristóteles es también en esto, como se ve, muy clara. El fin de la política abraza los fines diversos de las de-

más ciencias próximas (retórica, jurisprudencia y militar, señaladamente) y como el bien es idéntico para el individuo y para la polis la ciencia o conocimiento político es el más fundamental de todos. Hasta el punto de que la primera parte de la Ética, que trata del bien y de la felicidad, es calificada como un tratado en cierto modo político. Para entender bien esto hay que tener en cuenta que, para Aristóteles, la *polis* (la ciudad) es "anterior por naturaleza a la familia y aún a cada individuo", y que es, además, la más perfecta y única autárquica de las comunidades. La polis (la ciudad-estado) representa el fin de la sociedad. Sólo en la polis, en la participación comunitaria [*koinomía*], puede el hombre practicar su virtud [*areté*] y lograr su felicidad [*eudaimonía*]. Es en la colaboración política donde se despliegan las virtudes capitales: la justicia [*diké*], la prudencia intelectual [*phrónesis*] y la amistad [*philia*].

Esto supone una concepción muy noble de la política y de lo político, de la política como actividad, como praxis, y de la política como ciencia o conocimiento teórico. Sobre todo en relación con la ética. Y hay que decir en seguida que ese punto de vista aristotélico choca de plano con algunas convicciones muy establecidas en el marco de nuestra cultura, sobre todo por lo que en nuestra cultura ha representado el cristianismo y la secularización del punto de vista cristiano, que afirman la preeminencia de la ética (o de la moral) de una forma absolutamente incondicionada, como diciendo: una cosa es la ética y otra la política, y de las dos, la buena es la ética.

IV

La pregunta es: ¿se puede ser todavía aristotélico en esto de la valoración comparativa de la ética y la política sin ser "un antiguo"? En su sentido originario, griego, ser un *zoon politikón* quiere decir formar parte de una especie social que, además, tiene lógos, o sea, palabra razonada; quiere decir formar parte de una especie, pues, cuyos miembros se enriquecen espiritual e individualmente me-

diante la comunicación social (en aquel caso, sobre todo verbal) y se sienten obligados, por tanto, a participar de forma activa en la gestión y control de la cosa pública para, así, alcanzar la virtud y la felicidad personales.

La historiografía contemporánea ha puesto de manifiesto, sin embargo, que este concepto noble, normativo, de la política no siempre se ha correspondido con lo que realmente sucedía en la polis griega. Además, en aquella sociedad el enriquecimiento espiritual y personal de los ciudadanos que participaban políticamente en la polis, incluso cuando esta se llamaba a sí misma democracia, estuvo basado en una rígida división social del trabajo y en la existencia de esclavos. Hay mucho que hablar acerca de la orientación política de Sócrates, pero aún sin entrar en la discusión acerca de esta orientación (si democrática en un sentido distinto del entonces establecido o simplemente aristocrático-oligárquica), ya la *Apología* que escribió Platón nos hace pensar en que la realidad de la participación política ateniense era bastante más mezquina que lo que sugiere el noble concepto normativo de la misma. Platón enseña, sin duda. Pero también Aristófanes.

Esta es una primera verdad aprendida que conviene contar en público para que nadie se llame a engaño: el quehacer político ha sido probablemente desde su principio clásico una actividad internamente contradictoria en la que compiten virtud, desinterés, socialidad y razón de un lado, y egoísmo, corrupción, perversión y odio de otro. Los coros de las tragedias de Sófocles suelen insistir en una advertencia que luego se ha hecho canónica en el refranero de la mayoría de las lenguas cultas: "La prueba de lo que es el hombre la tenemos en su relación con su poder; sólo sabemos lo que realmente es un hombre cuando le vemos actuar políticamente, como legislador". Para estar seguro, dice el coro en las *Traquinias*, hay que actuar, porque aun cuando te parezca estar en lo cierto, no puedes tener seguridad si no pruebas.

Aristóteles sabía perfectamente esto. De modo que su noble y virtuoso concepto normativo de lo político tiene que ser leído, quizás,

como un mensaje racional que reza más o menos así: a pesar de la contradictoriedad interna de la actuación práctica de los ciudadanos nos conviene participar en las tareas de la polis porque eso nos hace mejores a todos los que tenemos el derecho de ciudadanía. Comparativamente -y ahí está la clave- la participación política en los asuntos de la polis es, intelectual y espiritualmente, más satisfactoria que dejar tales asuntos en manos del tirano o de una oligarquía, como, tal vez por desconfianza en la política misma, se hace en otros lugares.

V

Ahora bien, la historiografía puede oponer al noble concepto normativo de lo político un cuadro como este que sigue:

1. Cada uno de los hombres considerados individualmente, el individuo llamado Eutifrón, Nicómaco, Cayo o Jordi (o la individuo llamada Xanira, Helena, Victoria o Carmen) puede no saber que es realmente miembro de una especie política, civil, cívica, ciudadana; o:
2. Puede querer discutir con los otros conciudadanos detalladamente qué significa eso de ser político en cada momento histórico dado, determinado, con la sospecha, tal vez fundada, de que no es lo mismo ser un *zoon politikón* en Atenas que en Esparta (o en la Cataluña actual); o:
3. Puede también, en ciertas circunstancias, no ejercer como animal político; y esto no por ignorancia respecto de su pertenencia a la especie de los animales razonadores y políticos ni por desidia, sino precisamente por desconfianza ante la afirmación de que la virtud y la felicidad de los individuos se logran precisamente haciendo política; o, por último:
4. Puede, según cómo, declararse asqueado de la forma habitual de hacer política en su país, en su mundo o en su tiempo y tratar de cambiar el concepto imperante de lo político con la convicción de

que el hombre es, en efecto, un *zoon politikón* pero su virtud y su felicidad dependen precisamente de la forma concreta que tome la participación ciudadana en los problemas públicos.

Lo que se dice en el punto 1 adopta a veces un carácter abiertamente polémico cuando se argumenta no sólo que hay individuos que se abstienen de la política porque ignoran pertenecer a la especie *zoon politikón* sino algo más, a saber: que gracias a esta ignorancia dichos individuos son virtuosos y felices. La equiparación de la virtud y de la felicidad de la persona con un estado límbico, con el vivir en el limbo, no es nada ajeno a una cultura como la nuestra que se siente herida por el exceso de conocimiento; de modo que en ocasiones, en ese marco cultural, se acaba identificando la participación política con la maldad del poder en sí, y la inocencia del que nada sabe a este respecto con la bondad y la felicidad.

La crítica contemporánea quizás más dura y radical de este tipo de inocencia apolítica la ha hecho Hannah Arendt: la inocencia de las víctimas y de los verdugos de Auschwitz está en la base del holocausto. Por "inocencia" en el siglo XX entiende Hannah Arendt la impoliticidad de las masas desagregadas y atomizadas que sigue a la demagogia del carisma. He ahí un ejemplo, y bien patente, de cómo el limbo puede convertirse en el infierno, de cómo el dejar hacer la política a los otros por ignorancia conduce a la catástrofe de todo un pueblo. Con un tono más provocador y con otras palabras (en prosa y en verso) también Bertolt Brecht ha llamado la atención sobre lo mismo.

La argumentación contenida en 2 no niega en general el concepto normativo y noble de la participación política pero exige de éste precisiones. Recogeré esta exigencia, que me parece atendible, un poco más adelante.

Más enjundia tiene todavía la negativa del individuo a ejercer de *zoon politikón* no por ignorancia sino por desconfianza en que tal vía conduzca a la felicidad y a la virtud. Esta desconfianza es característica de las horas bajas de la historia de la humanidad. En momentos así los compañeros de la actividad política no son sólo

ni principalmente la virtud y la felicidad del ciudadano con derechos en una sociedad en la que manda el consenso, sino también la fuerza y la muerte que resultan del enfrentamiento entre derechos que se quieren iguales. Entonces el lógos se convierte en demagogia y decide la violencia. Y frente a demagogia y violencia surge la propuesta del alejamiento de la política, de la participación en la política.

VI

Ha habido dos modelos de negación de la vida política en la modernidad: el religioso y el estético. En ambos casos el individuo está seguro de que virtud y felicidad no se pueden lograr ya a través de la participación en los asuntos de la ciudad (o mejor: del Estado), sino precisamente retirándose de ella, al monasterio o al cultivo de los sentimientos que de verdad enriquecen a la persona. Un tercer modelo de alejamiento en la modernidad, Robinson en su isla, no puede ser considerado como una protesta ante la vida política sino como un ejercicio literario o económico acerca del individualismo positivo, como reafirmación, por tanto, de que en la isla haríamos aproximadamente lo mismo que la mayoría hace ya en la sociedad existente.

Siempre me ha parecido que el monasterio trapense y el castillo del conde Axel de Auersburg imaginado en 1890 por Villiers de l'Isle-Adam son las respuestas más drásticas y radicales a la vida política juzgada negativamente como infección de los individuos, como un mal para el desarrollo integral de la persona ⁽⁴⁾. Pero a diferencia de otros, que piensan que desde ellas no queda ya nada positivo que decir sobre la socialidad del hombre y que, por tanto, la anulación de una parte de la personalidad por vía místico-religiosa a la humildad absoluta o el nihilismo son sólo negaciones, destruccio-

⁴ En esto comparto lo que dice Edmund Wilson en El castillo de Axel, Ediciones Destino, Barcelona, 1997.

nes, yo creo que hay un tipo de humildad y un nihilismo positivo, o de efectos positivos, que desde el siglo XIX opera eficazmente como espejo deformante de la vida política de nuestras sociedades o como hoja de tornasol que revela la trivialización del individuo en una vida política deformadora.

En cambio, me parece que se puede argumentar plausiblemente que la retirada religiosa o estética de la actividad política es siempre pasajera y que no puede presentarse, por consiguiente, como forma alternativa al modelo aristotélico. Cuando empieza el nuevo diluvio hasta en los monasterios se hace política, como ha mostrado no hace mucho la hermosa e inquietante película de Milcho Manchevski titulada *Before the Rain*. La retirada estética radical se diluye hoy en día bastante fácilmente ante esa mezcla de caricias y presiones de los medios de comunicación que son capaces de transformar las mejores muestras del antipoliticismo del esteta en *pins* para adorno de los ojales de millones de apolíticos. Suele ocurrir que una retirada radical de este tipo que en el mundo contemporáneo empezó como Gran Rechazo, como forma de protesta consciente contra la unidimensionalidad del hombre máquina y de la tolerancia llamada represiva acabe, sin más, en otra forma de inocencia no querida.

VI

Si esto es así, quedan pues, la consciencia histórica y la visión trágica y desencantada de la política moderna y contemporánea. La actividad política -viene a decir este argumento- no sólo es ambigua y contradictoria sino que, por su contacto diario y cotidiano y por introducirse en todos los intersticios de la vida de los individuos, se ha ido convirtiendo cada vez más en la bestia bíblica: política es poder, poder es instalación en el Estado y Estado es, cada vez más, violencia controlada y ordenada de las vidas de los individuos (además de tutor, naturalmente, y, a veces, factor educativo y/o de adoctrinamiento).

El desencanto radical que es tan característico del hombre moderno viene de la comprobación de que no por el hecho de ser muchos los que participan en el intento de acorralamiento de la bestia el mal resultante del juego político ha sido menor, sino mayor. Hemos oscilado entre Leviatán y Behemoth, los dos monstruos del Apocalipsis (⁵). Ésta es la lección principal que hemos tenido que aprender en el siglo XX: lo que se ha llamado política de masas, la elevación de las masas a la política, la participación masiva de los ciudadanos en la política, que fue en aumento desde los años que siguieron a la primera guerra mundial, se ha saldado por el momento con tres actos de barbarie como nunca antes había conocido la humanidad: con la barbarie del holocausto y de los campos de concentración nazis, con la barbarie del gulag estaliniano y con la barbarie de las bombas sobre Hiroshima, Vietnam, Bagdad o Belgrado (⁶).

La conclusión que hay que sacar de ahí se deduce de la contextualización de la noble y normativa noción aristotélica de la política en su aplicación concreta a lo que llamamos democracia: no basta en absoluto con la participación de los más en la vida política, en las tareas de la democracia. Y no basta seguramente porque nuestras ciudades y nuestros estados tienen ya una dimensión en la que tampoco cabe en absoluto el modelo aristotélico, que es un modelo para una ciudad-estado de dimensiones reducidas y con un número también reducido de ciudadanos con derechos civiles. En nuestras sociedades la política se ha institucionalizado y tecnificado, la política se ha convertido en una profesión. Por eso al hablar de la parti-

⁵ Leviatán y Behemoth son dos monstruos del caos en la escatología hebrea de origen babilónico. Cf. T. Hobbes, *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid 1967; F. Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, versión española de V. Herrero y J. Márquez, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983.

⁶ He argumentado sobre esto en *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona, 1995.

cipación y de la gestión en las democracias contemporáneas hay ya que preguntar dos veces.

VII

Eso es lo que hizo Marx Weber. En la parte final de *Politik als Beruf* (⁷) Max Weber se plantea el problema de la ética en la política. Arranca, en ese contexto, de lo que considera como "una tremenda verdad" y a la vez "un hecho básico de la historia", a saber: la relación inadecuada, y frecuentemente paradójica, entre el sentido de una acción política en su origen (el *éthos* o la intención ética que mueve la acción del político) y su resultado final. El reconocimiento de esta inadecuación, observada frecuentemente, no implica para él, sin embargo, que haya que prescindir de tal sentido, o sea, no implica hacer caso omiso del servicio del político a una causa, sobre todo si se quiere (y parece que Weber lo quiere) que la acción tenga consistencia interna. Pero sí obliga a hacer a un lado, o a poner momentáneamente entre paréntesis, la cuestión de cuál haya de ser la causa a cuyo servicio se pone el político. Weber hace abstracción de este asunto con la consideración de que ahí entramos ya en una cuestión de fe.

La comprobación de que determinadas convicciones éticas, al absolutizarse, desembocan en resultados negativos, directamente contrarios al fin que se persigue, es parte de la conciencia histórica de la modernidad. Al absolutizarse, la ética se convierte en un medio para tener razón, para darnos, siempre y en todo caso, la razón. Esto ocurre tanto en el ámbito de las relaciones interpersonales, como en la vida pública, colectiva. Weber muestra cómo la ética evangélica del sermón de la montaña se transforma, en la práctica, o sea, cuando entra en relación con el quehacer o la actividad polí-

⁷ Traducción castellana: "La política como vocación", en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1969 (2ª ed.)

tica, en una ética de la indignidad. Salvo, tal vez, para los santos" (para los cuales esta ética sí tiene sentido y dignidad).

Es evidente que Max Weber tenía en la cabeza que el político no es, ni puede ser nunca, un santo. Esto es algo más que un supuesto: es una constatación histórica. Y se entenderá mejor si, antes de objetar que ha habido reyes santificados, se recuerda que Weber ha definido previamente la política moderna a partir de la relación de ésta con el poder, y que ha caracterizado el poder como el uso (legítimo) de la violencia: donde hay violencia (en el sentido que sea) no puede haber santidad. Pero admitir esto, que parece bastante razonable a la luz de la experiencia, tampoco implica afirmar que la política no tenga nada que ver con la ética o que sea la negación de toda ética. Sólo implica renunciar a una ética, por así decirlo, de la perfección y optar por una ética de la imperfección.

Esto sigue siendo razonable aún antes de entrar en el plano de la política profesionalizada y tecnificada, en el ámbito de la política institucional. Me parece que se puede decir que lo es también, que es también razonable, para el ámbito, más general, de la esfera pública, o sea, en el ámbito de las relaciones entre personas que, sin ser políticos profesionales o políticos de vocación, se preocupan por los asuntos de la polis, de la comunidad. Ya en este plano podemos estar de acuerdo con Weber en que la ética absoluta o absolutizadora ni siquiera se pregunta por las consecuencias de las acciones que propone. Y de ahí se sigue algo que es previo a la afirmación de que la política siempre entra en conflicto con la ética, algo que se puede formular ahora así: la ética incondicional, absolutizadora, o bien impide la actividad política o bien conduce al desastre (o, en el mejor de los casos, se queda en el ámbito, por lo demás respetable, de la santidad).

Con eso se llega, de la mano de Max Weber, a un punto decisivo. Ese punto no es la contraposición genérica entre ética y política, que es una verdad trivial para la modernidad europea, sino la admisión de que toda acción éticamente orientada se puede ajustar a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente

opuestas; puede orientarse, dice Weber, conforme a la ética de la convicción o conforme a la ética de la responsabilidad. La actividad política que se rige únicamente por la ética de la convicción se caracteriza porque el individuo (o el grupo, o el colectivo) no se siente responsable de las consecuencias de sus actos, sino que responsabiliza de éstas al mundo, a la historia, a la estupidez humana o a la voluntad de Dios que hizo así a los hombres. En cambio, quien actúa de acuerdo con una ética de la responsabilidad empieza ya por tener en cuenta todos los defectos del ser humano y calcula los efectos de su acción.

La ética de la responsabilidad en la actividad política se presenta como una negación del "racionalismo cósmico", para el cual la irracionalidad o arracionalidad del mundo no existen. Quien actúa de acuerdo con la ética de la responsabilidad sabe, en cambio, que la afirmación de que de lo bueno sólo puede resultar el bien, y de lo malo sólo el mal, es una proposición falsa. A Weber le parece asombroso que una afirmación así pueda seguir haciéndose dos mil quinientos años después de los *Upanishadas*, pues la vida cotidiana, la historia y el desarrollo mismo de todas las religiones que en el mundo han sido, ponen de manifiesto que la verdad es lo contrario de lo que esa tesis dice. Así que su conclusión en este punto es muy drástica: "Quien no vea esto es un niño, políticamente hablando" (8).

Y esa conclusión se podría considerar, en efecto, como la primera letra del alfabeto de la filosofía política contemporánea. Pero saber esto, que es esencial para la actividad política, no le evitará al político la vivencia interior de la tensión entre convicción y responsabilidad. También aquí hay que distinguir: una cosa es filosofar sobre lo político y otra cosa es hacer política (por lo menos en el sentido profesional, institucional, que es el único que parece contemplar Weber). Cuanto más fuerte sea el vínculo que une al político a su propia convicción ética, mayor será la cruz con la que habrá de cargar si quiere ser responsable, más intensa y trágicamente tendrá

⁸ Ibid, pág. 168.

que vivir la contradicción (o la paradoja) entre su intención de alcanzar la justicia y el necesario uso de un medio o mecanismo humano para ello.

Max Weber acaba dando una forma muy contundente a su punto de vista: "Quien quiera hacer política como profesión ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad respecto de lo que él mismo, bajo su presión, pueda llegar a ser [...] Quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en las proximidades de todo poder [...] Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser realizadas y cumplidas mediante la fuerza. El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor" (⁹).

Weber navegaba, como se ve, por aguas procelosas. No quería dejar al descubierto ninguno de los flancos. Hecha la crítica de la ética de las convicciones en la actividad política, y después de reafirmar que la política se hace con la cabeza, tampoco se deja identificar con aquellos que, al llegar ahí, ponen punto final, y para siempre, contra profetas, idealistas, utopistas y moralistas. La política se hace con la cabeza, pero en modo alguno solamente con la cabeza. En esto Weber da la razón a quienes defienden la ética de la convicción. Pues el elegir entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no es algo que quede racionalmente garantizado, ni algo que pueda afirmarse de una vez por todas: "Nadie puede prescribir si hay que obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a la otra". Tal vez por eso la última palabra de Max Weber, en *Politik als Beruf*, es algo así como un encadenamiento de adversativas (que entre otras cosas ha permitido considerarle luego defensor de varias ideas distintas):

1ª Que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez (plausible defensa, pues, de la utopía y de las convicciones);

⁹ Ibid, págs. 173-174.

2° Que, para eso, hay que ser no sólo un leader sino también un héroe (aunque con un matiz respecto del titanismo: "en el sentido más sencillo de la palabra héroe");

3ª Que incluso quien no sea ninguna de esas dos cosas necesitará una gran fortaleza de ánimo para "soportar la destrucción de todas las esperanzas", porque, si no la tiene, será incapaz de realizar incluso lo que hoy es posible:

Sólo quien esté seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él le ofrece; sólo quien frente a todo esto es capaz de responder con un "sin embargo"; sólo un hombre de esta forma construido tiene "vocación" para la política.

Ahora, al comenzar el siglo XXI, se puede hacer un ejercicio: comparar estas palabras de Max Weber con el tono sereno de la Política de Aristóteles, una obra escrita, sin embargo, desde la conciencia de la crisis de la democracia ateniense. Se comprenderá de golpe, a partir de esa comparación, por qué en la segunda mitad del siglo XX, que fue -como se ha dicho tantas veces- el siglo de la incorporación de las masas a la política, ha arraigado tanto la idea de que la política es cosa de pocos, de minorías selectas. Pues, ¿quién puede estar seguro de no quebrarse y de oponer un "sin embargo" cuando el mundo se muestra demasiado absurdo o demasiado abyecto?

VIII. Respuesta a la objeción postmodernista

Uno de los rasgos del pensamiento crítico y alternativo de estas últimas décadas es intentar soldar la fractura entre ética y política que ha sido característica del mundo moderno en el ámbito de la cultura euroamericana al menos desde Maquiavelo. Este pensamiento crítico y alternativo, que está en la base de los movimientos sociales últimos, admite la parte de razón que asistió a Maquiavelo para separar la política de la ética por motivos metodológicos y de

análisis, pero niega la derivación según la cual la política tiene que identificarse necesariamente con la mentira, como de hecho ocurre, en la mayoría de los casos, con la política institucional imperante bajo la globalización neoliberal.

Soldar esta fractura entre ética y política y revalorizar, por tanto, la política como ética de lo colectivo sin caer en la crítica ingenua del gran descubrimiento maquiaveliano es una ímproba tarea intelectual cuyo primer reto consiste en contestar a esta pregunta: ¿qué ética para un mundo que ha probado ya varias veces el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal?

No hay manera de hablar de política alternativa en serio sin haber dado previamente una contestación razonable a esta pregunta. Pues es bien sabido que, sin ello, todo proyecto de hacer política de otra manera acaba recayendo, cuando se aproxima al poder, en la ya vieja forma de hacer política. Y en ese momento hasta los moralistas desvirgan a los jóvenes disidentes o desobedientes con la cantinela de siempre: "Una cosa es la ética y otra la política". Lo cual, hablando en plata, quiere decir: la otra manera de hacer política de la que hablábamos es sólo eso, una forma de hablar. Esta constatación es lo que ha hecho plausible la noción de "pensamiento único".

Pero el pensamiento crítico y alternativo niega que pueda haber algo así como un "pensamiento único". Puede haber ideología dominante pero no puede haber, por definición, pensamiento único porque la unicidad del pensamiento sería la negación del pensar mismo.

Antes, sin embargo, de contestar a la pregunta "qué ética para el mundo de la globalización capitalista", el pensamiento crítico y alternativo aún tiene que hacer frente a una objeción muy seria, derivada precisamente del desencanto del mundo, es decir, de la conciencia de haber probado ya varias veces el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Esta objeción dice que hemos llegado al fin de la ética y de la política, y que, por tanto, la reinvin-

dicación de la política como ética de lo colectivo es ya un esfuerzo inútil (o desesperado).

Dos de los escritos de John D. Caputo muy leídos y comentados en las universidades estadounidenses en la última década, *Against Ethics* (1993) y *The End of Ethics* (en H. LaFollette, *Ethical Theory*, 1996) llevan títulos tan expresivos que conviene empezar por ellos al hacer el repaso de las tendencias filosóficas actuales en el ámbito ético-político para ver lo que dan de sí. J. D. Caputo recoge y amplía en estos escritos el espíritu del postmodernismo. Y en efecto, según él, en este fin de todos los fines proclamado por el postmodernismo, también la ética (como la política y como la historia) habría llegado a su fin.

Sin embargo, además de que existen intentos explícitos de caracterizar y construir una ética postmoderna (se puede ver a este respecto Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Oxford, Blackwell, 1993) con base en el nihilismo (relectura del último Nietzsche), en la filosofía de la deconstrucción o en el pragmatismo (relectura de Dewey), enseguida nos encontramos con la paradoja de que la ética no sólo sigue existiendo sino que hasta se ha puesto moda, y no sólo en los ambientes académicos, ni sólo bajo el rótulo de "bioética". Hay un número monográfico de la revista italiana *Micromega*, publicado hace un par de años, que se puede consultar a este respecto, en el que se da cuenta de "éticas" de todo lo divino y lo humano. Hoy se están escribiendo éticas de la vida y de los negocios, del medioambiente y de la empresa, del periodismo e interculturales. Suele ocurrir en un mundo desalmado: a mayor impunidad del mal social más llamamientos a comportarse éticamente.

Así, pues, una pregunta que convendría hacerse preliminarmente es esta: cuando en las actuales circunstancias se afirma que la ética y la política han llegado a su fin ¿tenemos que habérmolas con un contrafáctico, con una afirmación que va contra los hechos, o más bien con un equívoco derivado de un uso distinto de las palabras? Mantendré aquí que estamos ante un equívoco lingüístico que conviene aclarar.

Cuando los filósofos postmodernistas (como Lyotard, Baudrillard y el propio John D. Caputo) utilizan la palabra "fin" para referirse al fin de los grandes relatos, al fin de la historia, al fin del arte, al fin de política, al fin de la ética, al fin del capitalismo, al fin del patriarcado etc., suelen explicitar que no se trata de un fin "real" (en el sentido de que no haya ya, en este cambio de siglo, metarrelatos, historia, política, capitalismo, patriarcado o ética), sino más bien de un fin de las construcciones simbólicas típicamente modernas elaboradas para la legitimación teórica de todas esas cosas. Se refieren, esto es, al declive de los ideales, pero también a la crítica (antimodernista) a ese declive.

Esta precisión tiene importancia porque el paso constante de la idea según la cual tal o cual cosa (sea la historia, la modernidad, el patriarcado o la ética) ha llegado a su fin a la idea de que las construcciones simbólicas que llamamos "historiografía", "modernidad", "patriarcado", "ética" o "política" no tienen ya legitimidad (al menos en la cultura euroamericana) ha creado muchos malentendidos entre los críticos del postmodernismo (y no sólo en África, Asia o América Latina).

Me atrevería a decir que ese paso, a veces sin avisar, de la cosa a la representación forma parte de la "esquizofrenia" (en el sentido metafórico, no clínico) del postmodernismo mismo. Me explico. Como los términos que expresan realidad "externa" y representación (real y virtual) se superponen constantemente, al negar de manera radical la dualidad sujeto-objeto, las palabras, dentro del código que emplean ellos, cambian la significación habitual que tenían en el viejo código (que se critica, pero que la mayoría de la gente sigue empleando), lo cual produce inmediata repulsión en aquellas personas que siguen usando las mismas palabras en su acepción más corriente o establecida. Ejemplos emblemáticos de este equívoco son la polémica suscitada en su momento por las declaraciones de Baudrillard en el sentido de que "la guerra del golfo Pérsico nunca existió" (mientras se producían los bombardeos de Bagdad) o por la tesis de Luce Iriagaray y otras teóricas postfeministas en el sentido de que el patriarcado ha llegado a su fin (en un mo-

mento precisamente en el que, en no pocos países, crece el fundamentalismo antifeminista y/o las agresiones a las mujeres). Este es un punto que ha captado muy bien el filósofo esloveno Slavoj Žižek (del que recomiendo su obra, recientemente traducida, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002).

Lo que acabo de decir sobre el uso del término "fin" por la cultura postmoderna o postmodernista es relevante para el ámbito ético-político porque permite explicar aquellos dos fenómenos paralelos que, a primera vista, pueden parecer paradójicos o contradictorios, a saber: que se escriban más éticas que nunca y que pueda haber una ética postmoderna después del "fin" de la ética. A la vista de lo que hay, es decir, de lo que actualmente se produce, lo más sensato es llegar a la conclusión de que de la misma forma que el "fin de la historia" resulta ser, en realidad, el fin de una historia (o, si se prefiere, el fin de una determinada concepción de la historia del progreso), y de la misma forma que el "fin de las ideologías" ha sido, en realidad, ocaso de alguna de las ideologías imperantes en las culturas subalternas de la primera mitad del siglo XX (pero, hablando con propiedad, no de otras, ni de toda ideología), así también el proclamado "fin de la ética" es, en realidad, fin (ocaso, declive, crepúsculo, decadencia) de alguna de las maneras característicamente modernas de entender el discurso ético.

Es más: se podría añadir que de la misma manera que en los orígenes de la era moderna no hubo proyecto filosófico que no tratara de enlazar con autores y proyectos anteriores a lo que se caracterizaba como medievalizante o escolástico ("renacimiento" es, en última instancia, volver los ojos hacia otros "antiguos", hacia la antigüedad clásica), tampoco hay proyecto filosófico-moral o filosófico-político postmoderno que no acabe volviendo los ojos, como fuente de inspiración, hacia autores modernos que han sido a la vez, en cierta forma, "antimodernos" (o críticos de cierta modernidad realmente existente), ya se trate de Baudelaire o de Dostoievski, de Nietzsche o Heidegger, de Adorno o de Walter Benjamin (por

mencionar autores constantemente citados y glosados en la literatura postmoderna).

Sin salir todavía de las consideraciones preliminares, querría proponer otra reflexión que puede ser útil a quien trate de orientarse sobre las tendencias actuales en el ámbito de la ética y de la filosofía política. Vamos a ella: cuando, por falta de atención historiográfica, se hace a un lado el trabajoso detalle de las recuperaciones, influencias, retornos y cambios de significado de las palabras en contextos diferentes, todo lo cual ha sido característico de la historia de las ideas (pues también los filósofos, enanos o no, "caminan a hombros de gigantes", aunque a veces no sepan o no quieran saber sus nombres), lo normal es que salgan a la luz paradojas y contradicciones por todas partes. Muchas de las que llamamos contradicciones son en realidad cambios, inadvertidos por el paso del tiempo, en el uso y significación de las palabras.

Uno de los rasgos de la época del "giro lingüístico" en que estamos es precisamente este: la paradoja según la cual lo postmoderno suena a veces a premoderno (como ciertos romanticismos sonaban, ya en la época de Goethe, a retornos voluntarios a la Edad Media); la paradoja según la cual lo postmoderno aparece a veces como mera continuación de lo que fue antimoderno en plena modernidad (en tanto que expresión del malestar ante la modernidad, la cual tiene ya una larga historia en la cultura europeo-occidental); o la paradoja según la cual lo que en un principio se definió como característico de toda una época "nueva" no dure más allá de una década y haya que inventar inmediatamente un nuevo "post" sobreañadido (en este sentido ya en la década de los noventa empezaba a hablarse, efectivamente, de post-postmodernidad, para nombrar algunas de las manifestaciones artístico-culturales en presencia). En lo que hace a la filosofía moral, el oyente, el lector o el estudioso tiene dos formas de comprobar que la expresión "fin de la ética"-tomada en su literalidad y sin otras consideraciones sobre el uso del término "fin"-es un contrafáctico. La primera forma de comprobación es seguir leyendo con calma y con paciencia lo que escriben quienes emplean provocativamente esta expresión, sus

distingos sobre lo que ese fin quiere realmente decir (véase, por ejemplo, John D. Caputo en la edición citada de LaFollette, págs. 111-128), a partir de lo cual se entenderá por qué todavía puede hablarse con propiedad de una ética postmoderna, como quiere Zygmunt Bauman.

Y la segunda forma de comprobar que aquella expresión es un contrafáctico, una forma aún más sencilla, si se quiere, consistiría en comparar lo que enuncia esta tajante afirmación sobre el fin de la ética con alguna de las varias guías disponibles sobre la reflexión ética contemporánea, guías en las cuales aparecen numerosísimos títulos escritos desde puntos de vista tan distintos como estos que voy a enumerar a continuación y sin ánimo de ser exhaustivo: realismo moral, racionalismo, relativismo, naturalismo, intuitivismo, utilitarismo, contractualismo, consecuencialismo, libertarianismo, etc., etc. Con independencia del hecho de que estas guías entren a discutir hasta qué punto la problemática del postmodernismo complica la panorámica ética (como ocurre, por ejemplo, en el manual mencionado de H. LaFollette) o hagan caso omiso del postmodernismo (por ejemplo, R.M. Hare en *Sorting Out Ethics*, 1996; traducción castellana: *Ordenando la ética: una clasificación de las teorías*, Ariel, 1999), la conclusión a la que uno llega es la misma: la (supuesta) época del "fin de la ética" se caracteriza por una proliferación tal de éticas que lo primero que se necesita es un mapa para orientarse en un territorio tan feraz. Los muertos que vos matáis gozan, pues, de buena salud, que decía el poeta.

Ahora bien, hay por lo menos dos puntos en los que, en mi opinión, se debe conceder que los filósofos posmodernistas llevan su parte de razón. Ellos, los filósofos posmodernistas, dicen en términos cortantes, y a veces con exageración ciertamente, lo que el sentido filosófico común venía diciendo y pensando, al menos en el ámbito cultural euroamericano, desde hace ya algún tiempo.

La segunda mitad del siglo XX no ha producido éticas equiparables, ni en sentido sistemático ni por su valor sustantivo, a lo que Spinoza, Kant y Hegel ofrecieron en plena modernidad. De manera

que la crítica radical del último Nietzsche ha hecho su efecto. Ninguno de los grandes pensadores del siglo ha logrado algo equivalente a lo que en el ámbito de la filosofía moral y política lograron Kant y Hegel, aunque alguno de ellos se lo propuso. Heidegger no ha dejado una ética y hay dudas fundadas de que una ética pudiera derivarse de su filosofía de la existencia; Wittgenstein cerró el camino drásticamente a una ética sistemática, aunque luego nos hiciera heredar a todos su propia perplejidad al respecto; Bertrand Russell, tal vez por lo impresionado que quedó ante el primer Wittgenstein, acabó renunciando; Jean Paul Sartre, que anunciaba una ética en 1945, sólo dejó un fragmento, bastante frustrante, por cierto, publicado después de su muerte. Sin duda, hay apuntes y bosquejos en esos autores y en otros (en Moore, en Horkheimer, en Adorno, por ejemplo), pero nada equivalente a lo que produjeron Spinoza, Kant y Hegel o los clásicos greco-romanos.

Por otra parte, la fragmentación del pensamiento filosófico y la atomización de las áreas de conocimiento relacionadas con la ética y la filosofía política han alcanzado tal magnitud en estas últimas décadas que no hay manera de encontrar un "metarrelato" ético, es decir, una reflexión sobre la vida buena en la ciudad bien ordenada, que pueda servir ahora al menos como punto de partida o mínimo común denominador en cuya tradición teórica dialogar, como lo fueron, por ejemplo, durante décadas en Europa, el neokantismo, el neohegelismo o (en el ámbito de la filosofía política) el marxismo. Incluso el proyecto de teoría política de Hannah Arendt, en el que hay apuntes interesantísimos y que hoy en día se suele mencionar en la academia y fuera de ella con considerable acuerdo, es, si se me permite decirlo, un proyecto frustrado, inacabado, que no pasa de ser un diálogo fragmentario y entrecortado con la tradición, una tradición que, según la propia Arendt, se ha roto definitivamente entre 1933 y 1945.

Obviamente todo esto tiene mucho que ver con la pregunta terrible y tantas veces repetida: "¿Qué ética después de Auschwitz?" ¿Qué ética después de que Eichmann dijera que en su vida se había inspi-

rado en el imperativo categórico de Kant y de que Stalin convirtiera en GULAG el proyecto ético-político liberador de Marx?

No es necesario, pues, sentir particular simpatía por los filósofos posmodernos, ni hace falta aceptar la mayoría de sus tesis sustantivas, para reconocer que hay al menos un par de puntos en los que los filósofos postmodernos llevan razón. De todas formas, yo preferiría decir eso mismo de otra manera para concluir esta respuesta a la objeción de que estamos en la época del fin de la ética: aunque no hay ya una gran ética de referencia, hay varios proyectos éticos (algunos de ellos, como veremos, interesantísimos). Y, además, esta constatación de lo que pasa y de lo que hay en el ámbito ético-político puede hacerse con talentos también muy distintos: describiendo y tomando nota, simplemente; quejándose amargamente de la fragmentación existente en el ámbito de la ética y de la filosofía política; proclamando la llegada definitiva de un mundo sin valores; poniendo a dialogar los diferentes enfoques (o algunos de ellos) en un concierto polifónico; retirándose hacia tal o cual ética aplicada o práctica; tratando de invertir la situación en busca de una nueva y única ética mundial; o buscando nuevos principios para una ética de la responsabilidad a la altura los tiempos. En varios de estos talentos apunta la posibilidad de una política como ética de lo colectivo. ●