

Ética y política

Adolfo Sánchez Vázquez*

Nos proponemos examinar en una perspectiva general la relación entre moral y política. Una relación que se mantenía viva en la Antigua Grecia, pues ciertamente en ella una y otra aparecen estrechamente vinculadas en la filosofía moral y política de Platón y Aristóteles, así como en la vida cotidiana de los atenienses. La moral de los individuos sólo se cumple en la política y es en ella donde se despliegan sus virtudes -justicia, prudencia, amistad- y pueden alcanzarse -como asegura Aristóteles- la felicidad. Por ello, define al hombre como animal político. O sea: por su participación en los asuntos de la polis, o ciudad -Estado. Las virtudes morales del individuo sólo pueden lograrse con su participación comunitaria.

Tenemos pues, en la Grecia clásica, una unidad indisoluble de moral y política. Ahora bien, lo que aparece unido en la Antigüedad lo desune la Modernidad, como lo desunen desde posiciones inversas Maquiavelo y Kant. Maquiavelo al separar la política de la moral, y Kant al postular una moral universal, abstracta, individualista, que por su autonomía y autosuficiencia no necesita como tal de la política. En tiempos más cercanos, en el siglo XIX, los socialistas utópicos asientan la emancipación social sobre todo en la moral, en la fuerza del ejemplo y del convencimiento. Marx y Engels, en cambio, al pretender una emancipación social efectiva, ponen el acento en la prácti-

* Catedrático de Estética y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Profesor Emérito de la misma. Ha sido investido Doctor Honoris Causa por las universidades mexicanas de Puebla y Nuevo León, las universidades españolas de Cádiz y UNED y por la Universidad de Buenos Aires (UBA) en el marco de las jornadas que dieron lugar a esta publicación.

ca, en la acción colectiva, o sea en la política, pero sin descargar a ésta de su carga moral.

El problema de las relaciones entre política y moral, no obstante sus lejanos antecedentes, reaparece en nuestros días con una renovada actualidad, no sólo por la necesidad de hacer frente a la corrupción generalizada de la política dominante, sino también por las exigencias que, fuera o en contra del poder realmente existente, impone una política de verdadera emancipación social.

En la relación entre moral y política se plantean hoy cuestiones que si bien se daban por resueltas en la Antigüedad griega, se vuelven inquietantes al quebrantarse los cimientos de la modernidad (por supuesto, se trata de la modernidad capitalista). Y esas cuestiones son las siguientes: ¿puede realizarse la moral sin proyectarse públicamente en algo que está más allá de ella, es decir, en la política? Y a su vez, ¿puede prescindir la política de la moral? Se trata en verdad de viejas cuestiones que hoy se plantean especialmente quienes combaten la generalizada corrupción moral de la política, y sobre todo quienes -como alternativa a ella- siguen considerando necesaria la realización de un proyecto de emancipación social después de haberse derrumbado el que pasaba falsamente como tal.

Pero, al abordar la relación entre moral y política —teniendo en la mira la presencia de una y otra en la aspiración a una verdadera emancipación, propia de una izquierda social, radical—, hay que tratar de precisar cómo entran cada uno de los términos en esa relación. La moral entra con los valores de igualdad y justicia social, así como con los de libertad real, democracia efectiva y dignidad humana; dando pues su propio contenido a los fines de una política emancipatoria. Y en esta política, la moral encuentra -como encontraban los griegos- el espacio, la vía o el medio adecuado para realizarse. Se trata, por tanto, de la moral que no se encierra en sí misma; que no se amuralla en el santuario de la conciencia individual; que, de la mano de la política, va a la plaza pública y que, socializando

así sus valores, impregna la acción colectiva, propiamente política; una acción que por ser tal no puede reducirse a una dimensión moral individual.

Ciertamente, hay morales que no dan este paso porque en su propia naturaleza está el prescindir de la política, ya sea porque se consideran autosuficientes dentro de sus propias murallas, ya sea porque ante sus consecuencias prácticas, políticas, más allá de ellas, se muestran indiferentes. Paradigma de las primeras, de las amuralladas en sí mismas, es la moral kantiana, a la que le basta la recta intención del sujeto individual o su buena voluntad. No necesita por consiguiente trascenderse, proyectarse fuera de sí o rebasar sus murallas.

Otra versión de esta moral que prescinde de la política es la que Max Weber llama 'ética de la convicción'. Esta moral, aunque reconoce que tiene consecuencias políticas, se desentiende de ellas. Vale decir: el sujeto moral (individual o colectivo) no asume la responsabilidad de sus actos o efectos políticos. Al absolutizar los principios y desentenderse de las consecuencias de su aplicación, esta 'moral de la convicción' o de los principios viene a proclamar la máxima de '¡Sálvense los principios, aunque se hunda el mundo!'

En la política impregnada de semejante moral, la fidelidad incondicional a los principios (o también al jefe o al partido que los encarna), se conjuga forzosamente con la indiferencia ante sus consecuencias. Y, si se aceptan éstas, sólo se trata de las que se ajustan a los principios supremos asumidos. Este absolutismo de los principios constituye el caldo de cultivo del sectarismo y del fanatismo políticos que, si bien es consustancial en la extrema derecha, no deja de hacer estragos en ciertas franjas de la izquierda. Así, pues, tanto cuando domina el rigorismo moral de tipo kantiano, como si se impone la 'ética de los principios', la política se desvanece. En el primer caso, porque se hace innecesaria; en el segundo porque deja de interesar y, si interesa, sólo es -perdida su especificidad- como simple apéndice de la moral.

La relación entre moral y política no sólo conoce esta forma de la *'moral sin política'* que acabamos de mostrar, sino también la forma inversa de la *'política sin moral'* o *'realismo político'*. Su paradigma lo encontramos en El Príncipe de Maquiavelo, de acuerdo con el cual la política se basta a sí misma. Por lo tanto, no admite ningún juicio moral; lo que cuenta es el fin que se persigue, fin que se tiene por valioso como tenía Maquiavelo el suyo. En su caso, era el del 'mejor gobierno' o la 'grandeza de Italia'. Trazado el fin, el éxito en su realización es la medida de la 'buena política'.

En otra variante de esta política 'realista', se admite la intervención de la moral pero sólo como sierva de la política. No obstante esta admisión, se trata también de una 'moral sin política', pues en ésta la moral –al perder su autonomía o su naturaleza específica- acaba, con su servidumbre, por negarse a sí misma. Semejante 'política sin moral' tan frecuente en el pasado, reaparece en nuestra época en su forma más extrema y brutal, ya sea con el nazismo al supeditar su 'moral' al supremo interés de la nación alemana o de la raza aria, ya sea con el 'socialismo real' al subordinar la moral a su política, invocando el socialismo originario de Marx, para usurparlo y negarlo con su 'realismo' político.

Al llegar a este punto de nuestra exposición, consideramos pertinente hacer algunas precisiones sobre la naturaleza de la política; más exactamente, de toda política. Ciertamente, trátase de una política autoritaria o democrática; conservadora, reformista o revolucionaria; de la ejercida por partidos políticos o por organizaciones y movimientos sociales, toda política, insistimos, tiene dos aspectos: uno, el que podemos llamar ideológico -en un sentido amplio, general-, constituido por los fines que se tienen por valiosos; incluso, como ya vimos, los tiene una política tan 'realista' como la maquiavélica. Y en ese aspecto, entre sus fines valiosos, se inscriben con su contenido moral, cuando se trata de una verdadera política de izquierda, emancipatoria, los fines ya mencionados de la igualdad y justi-

cia social, democracia efectiva, libertades individuales y colectivas, dignidad humana y defensa incondicional, no selectiva, de los derechos humanos.

Pero en la política hay también otro aspecto esencial, el práctico-instrumental. Ciertamente, si la política es asunto de fines, lo es de aquellos que no sólo se proclaman, sino que se aspira a realizarlos. Por ello, ese aspecto práctico-instrumental es insoslayable. Y en él hay que situar la relación de la política con el poder, en su doble condición de objetivo que se espera alcanzar para conservarlo, reformarlo o transformarlo radicalmente, y de medio para realizar —desde él y con él— las metas que se tiene por valiosas.

Aunque no puede descartarse la tentación de convertirlo en un fin en sí mismo, el poder político no es -no debe ser- para una política de izquierda un fin en sí. El poder político debe ser un objetivo al que se aspira para convertirlo en el medio necesario para alcanzar algún fin último. Esta relación con el poder concebido en este doble plano de fin hoy, medio mañana, nos parece indispensable en política, sobre todo si se trata de la política que tiene en su mira la transformación radical de la sociedad. En esta dimensión práctico-instrumental de la política, que se define por su relación con el poder, se sitúan las acciones colectivas que se llevan a cabo de acuerdo con la estrategia y la táctica que se consideran más adecuadas, así como los medios a que se recurre por juzgarlos más eficientes. Aquí nos topamos con el viejo problema —siempre actual— de la relación entre los fines y los medios que en definitiva entraña la relación entre los dos aspectos que hemos caracterizado: el ideológico-valorativo y el práctico-instrumental, como propios de toda política.

Esta relación entre fines y medios es innegable, como ya hemos puesto de manifiesto. Lo que varía es el modo en que se da esa relación, y el lugar que en ella ocupa cada uno de sus términos. Con respecto a los fines, hay que subrayar una vez más que su absolutización, al igual que su sacralización, propias del fana-

tismo y sectarismo políticos, llevan a la indiferencia moral ante su uso con tal de que los fines se cumplan o los principios se salven. Se convalida así la máxima jesuítica de que ‘el fin justifica los medios’. Ahora bien, aunque se trate de fines valiosos, o que se tengan como tales, no se puede justificar en modo alguno el uso de medios moralmente repulsivos o aberrantes, como la tortura, el secuestro, el terrorismo individual o de Estado, para no hablar de los que se usaron en tiempos no tan lejanos como el exterminio masivo de los campos de concentración nazis, el Gulag soviético o el holocausto nuclear de Hiroshima y Nagasaki desatado por los Estados Unidos. Cualesquiera que sean los fines que se invoquen, no pueden absolutizarse los medios que los sirven por su eficacia.

Ciertamente, el aspecto práctico-instrumental del que forman parte los medios es -como hemos venido insistiendo- esencial e indispensable en política, como actividad encaminada a la realización de ciertos fines. En verdad, no se debe elegir un medio que por ignorancia, imprudencia o aventurerismo lleve al fracaso, aunque por otro lado hay que reconocer que toda elección del medio que se considera adecuada corre el riesgo del error, y por tanto del fracaso. Pero, si la eficiencia del medio ha de tomarse en cuenta necesariamente, tanto en su elección como en su aplicación, y así se justifica como tal políticamente, esta relación con el fin no basta para justificarlo moralmente. Y ello tanto más cuando se trata de una política verdaderamente emancipatoria. El medio tiene que justificarse no sólo por una exigencia política práctica-instrumental, o sea por su eficacia, sino también por la carga moral que forzosamente ha de conllevar.

Ahora bien, puesto que se trata, sobre todo en una política emancipatoria, de convertir un proyecto, idea o utopía en realidad, ese aspecto práctico-instrumental es insoslayable. Ciertamente, si en esta política han de conjugarse fines y medios, o también sus aspectos ideológico-valorativo y práctico-instrumental, no se puede aceptar en modo alguno una política

que se presenta como emancipatoria y que se desentiende de ese lado práctico-instrumental. Una política de este género sólo puede conducir a la utopía, en el sentido negativo de su imposibilidad de realizarse. O también como decía Marx teniendo presente la moral kantiana que la inspira- conduce a la 'impotencia en la acción'. Más de una vez la filosofía moral y política de nuestro tiempo ha pretendido justificar teóricamente semejante política y la moral que la impregna. Se trata de teorías que al separar política y moral caen en el moralismo en tanto que, al minimizar o pasar por alto su aspecto práctico-instrumental, naufragan en la impotencia del utopismo.

Detengámonos ahora, a título de ejemplo de ese modo de abordar la relación entre moral y política, en un filósofo que pasa por ser la cumbre de la filosofía moral y política contemporánea y que constituye el referente obligado de todo aquél que cultive el campo filosófico moral y político. Nos referimos obviamente a John Rawls. El problema central que se plantea Rawls en su obra fundamental, *Teoría de la justicia*, y al que vuelve una y otra vez en sus escritos posteriores, puede formularse en estos términos: ¿cómo deben ser las instituciones de una sociedad justa? O también: ¿qué principios de justicia debe vertebrar esa sociedad? Se trata aquí de las instituciones y los principios de una sociedad ideal que Rawls considera superior a las sociedades existentes. No nos proponemos ahora mostrar cómo Rawls describe y justifica los principios y las instituciones de esa sociedad. Lo que nos interesa en este momento es fijar el lugar –si es que lo hay para Rawls– de la práctica política, o más exactamente del lado práctico-instrumental de ella en su Teoría de la justicia.

Como ya hemos visto, Rawls diseña una sociedad justa, ideal. Sus escasas referencias a la sociedad realmente existente apuntan a lo que él llama un mundo 'casi justo', o imperfectamente justo, entendiendo por él el mundo de las democracias modernas occidentales. El mundo injusto, o sea aquél en el que –

como es archisabido habita el 80% de la humanidad, queda fuera de la atención de Rawls.

A la vista de su teoría, podríamos distinguir -por nuestra cuenta- tres mundos: 1) el perfectamente justo o sociedad ideal del que Rawls se ocupa sustancialmente; 2) el 'casi justo' de las sociedades democráticas occidentales al que sólo mira tangencialmente y; 3) el mundo injusto actual del que no se ocupa en absoluto.

Pero volvamos a la cuestión que nos interesa, no la del lugar que en la teoría rawlsiana tiene el que hemos llamado aspecto ideológico- valorativo, y dentro de él la moral, lugar clara y prolijamente descrito al diseñar sus sociedad ideal, sino la cuestión del lugar que asigna al lado práctico de la política. Y consideremos este lugar con respecto a los tres mundos que antes hemos distinguido. Rawls habla de la 'conducta política justa', pero ésta sólo tendría sentido en el mundo justo, en la sociedad ideal o sociedad ordenada por los principios de justicia. En ella la práctica se regiría -dice Rawls literalmente- por el 'deber natural' o el 'deber cívico' de 'sostener el sistema'. En verdad, en este mundo ideal -agregamos nosotros- sin antagonismos ni conflictos; es decir, en ese mundo perfectamente justo, poco espacio quedaría para la práctica política.

Ahora bien, Rawls habla asimismo -y con la parquedad que ya hemos advertido- del mundo real 'casi justo' de la democracia occidental existente. Con el 'casi' se da a entender que la prevalencia de la justicia en él tiene que contar con espacios o agujeros de injusticia. Pero dado que en ese mundo existe también la injusticia, se requiere - reconoce Rawls- una conducta o práctica política que haga frente a ellas, sobre todo a las más graves. En consecuencia, Rawls propone eliminarlas, y con este motivo encontramos en su Teoría de la justicia tres tipos de práctica política, a saber: la desobediencia civil, la objeción de conciencia y la acción militante.

De estas tres prácticas, la dos que suscitan, en un buen número de páginas, la atención de Rawls por considerarlas legítimas son la obediencia civil y la objeción. A la acción militante o ‘resistencia organizada’-como también la llama- sólo le dedica unas cuantas páginas. Rawls no esconde las razones que tiene para ello: ‘no trataré –dice- de ese tipo de propuesta (...) como táctica para transformar o incluso derrocar un sistema injusto y corrupto’. Se ocupará en cambio ‘de lo que produce en un Estado democrático más o menos justo’. O sea, para Rawls no hay lugar para la ‘acción militante’ en el sistema democrático occidental, que si bien registra injusticias es un mundo ‘casi justo’.

Y no lo hay porque para Rawls la ‘acción militante’ -traducida a nuestro lenguaje: la acción radical, revolucionaria- se caracteriza por no apelar al ‘sentido de la justicia’ dominante y por oponerse al orden legal. Ciertamente es que Rawls reconoce que este orden legal es a veces tan injusto que abre la vía a un cambio revolucionario. Pero aún así él se aferra a la idea de que no sólo la sociedad ideal, sino la real, democrática, occidental que está a la vista, no necesita transformarse aunque sí requiere que se combatan sus injusticias. Pero ¿cómo?. Las opciones rawlsianas son claras. Al no legitimar la ‘acción militante’, y menos aún en su forma revolucionaria, la práctica política queda reducida a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia. Rawls aprueba la primera, es decir, la desobediencia civil, por considerarla una conducta ‘pública, ilegal y no violenta’, que tiende a modificar la ley pero sin cambiar el sistema. Y aprueba también la segunda opción, en este caso, la objeción de conciencia, aunque con alguna reserva, pues si bien la considera legítima por su primer principio de la teoría de la justicia (el de la libertad igual para todos), no la considera así por su segundo principio de justicia (el de las desigualdades económicas y sociales inadmisibles), si éstas garantizan la igualdad de oportunidades y resultan ventajosas para los miembros más desfavorecidos de la sociedad. Ahora bien, sin entrar ahora en esta

matización rawlsiana por lo que toca a la segunda opción práctica-política, la verdad es que la aprobación de las dos primeras –desobediencia civil y objeción de conciencia- así como el rechazo de la tercera -la acción militante- demuestran su estrecha visión de la práctica política.

Ciertamente, la lucha por la justicia queda limitada a la débil acción de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia, en tanto que se descarta la acción militante. Y no sólo la encaminada a cambiar el sistema o mundo que genera la injusticia, ya que descarta totalmente la necesidad de su transformación, sino que excluye también la acción militante para acceder a un nivel más alto de justicia en ese sistema democrático occidental, ‘casi justo’ para Rawls y profundamente injusto para nosotros.

Podemos concluir, por todo lo anterior, que en la filosofía política de Rawls no hay lugar para la verdadera práctica política como acción colectiva que tiene como referente el poder, y menos aún cuando se trata de una política radical, revolucionaria, encaminada a transformar el sistema. Lo que encontramos en Rawls, es en definitiva, la disociación entre el aspecto ideológico-valorativo, -particularmente moral- y el aspecto práctico-instrumental. Esta disociación tiene dos consecuencias para su filosofía política. Por un lado, un moralismo en cuanto que su concepto de la política es, en sustancia, un concepto moral. Ciertamente, esta práctica de conducta, reducida a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia –responde según Rawls- al deber del ciudadano de obedecer o desobedecer la ley justa o la ley injusta respectivamente. Se trata pues, de un concepto moral y no del propiamente político de la política como acción colectiva para mantener, reformar o transformar, según los casos, el poder con vistas a realizar ciertos fines o valores. Por otro lado, esta filosofía moral y política tiene como consecuencia su utopismo. En verdad, no hay en ella ninguna referencia a las condiciones reales necesarias, a los medios que han de emplearse ni a los sujetos políticos y sociales que han de

realizar, o aproximarse a, la sociedad ideal diseñada. Lo cual exigiría no sólo una teoría de la justicia que ha de dominar en la sociedad ideal -preocupación fundamental de Rawls- sino también una teoría de la injusticia en la sociedad realmente existente que, por el contrario, poco le preocupa. Se trataría de una teoría que exigiría, a su vez, una teoría de la práctica política necesaria -o sea, de la ‘acción militante’- que Rawls descarta, tanto para combatir las injusticias de la sociedad occidental realmente existente como para transformar el sistema capitalista que las genera.

Cierto es que lo que el moralismo rawlsiano desune con su moral sin práctica política lo desune igualmente el inmoralismo del ‘realismo’ o pragmatismo tan generalizado en nuestros días. De ahí la necesidad –sobre todo cuando se trata de realizar un proyecto de emancipación social y humana- de conjugar política y moral; o sea, de unir en la acción política los aspectos ideológico-valorativo y práctico-instrumental. Y de ahí también la necesidad –cuando se trata de una política emancipatoria– de reunir tanto el moralismo de la moral sin política como el inmoralismo de la política sin moral.

Llegamos así al final de esta reflexión. Al propugnar la unión de lo que se encuentra desunido en la relación entre política y moral, tenemos en la mira la política que persigue construir una alternativa al mundo injusto del capitalismo neoliberal y globalizador de nuestros días. Una alternativa ciertamente difícil en tiempos en que se pone en cuestión, después del derumbe del ‘socialismo real’, no sólo toda política emancipatoria, sino incluso la política misma. Y sin embargo, esta alternativa al capitalismo es hoy más necesaria que nunca, y además posible y realizable, aunque no inevitable, pues también es posible el caos y la barbarie. Ahora bien, se trata de una alternativa posible y realizable porque la historia, que hacen los hombres, no ha llegado ni puede llegar a su fin. Admitir un fin de la historia sería caer en un falso -por rígido- determinismo, o en un burdo teleologismo. Por el contrario, la historia sigue abier-

ta, y por ello la posibilidad de transformar al hombre y la sociedad. Y a su vez, porque en esta historia la naturaleza humana nunca ha sido -ni será- inmutable, tampoco puede ser eterno el 'homo economicus' al que reduce al ser humano, hoy más que nunca, el capitalismo en su fase más depredadora-neoliberal e imperial.

---000---