

ÉTICA Y POLÍTICA EN EL ESTADO CONTEMPORÁNEO

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

No es un secreto para nadie que la ética y la política andan cada cual por su lado. A partir de este hecho que no necesita de ninguna prueba, querría sugerir algunas líneas de reflexión que, a pesar de todo, apuntarán a una conclusión más positiva.

I. TEORÍA Y PRAXIS DE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Antes que nada, será preciso ponernos de acuerdo sobre una cuestión de términos, que es algo más que eso. Ética y política pueden ser consideradas desde dos puntos de vista: el punto de vista que hace de ambas unas disciplinas de estudio universitario, y el punto de vista referido a su práctica concreta y cotidiana. Ahora bien, es bastante evidente que, por lo menos hoy, estas dos formas de entender ética y política tienen muy poco que ver una con la otra. Y aún más, la disociación no puede ser más completa: así como lo que se estudia sobre ética y política en la universidad tiene poca y ninguna relación con su práctica concreta, al mismo tiempo, esa desarticulación vuelve a encontrarse en el interior de cada uno de los niveles: en la universidad cuesta mucho todavía encontrar el hilo común de inspiración entre ética y política como disciplinas de estudio; paralelamente,

Jorge Martínez Barrera é professor doutor da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

lo que sucede en la instancia práctica nos ahorra cualquier comentario. No se trata de caer en la crítica tal vez simplista de reprochar al político que no ponga en práctica lo aprendido en las cátedras de ética. Seamos francos: los profesores de universidad sabemos muy bien que muchas veces, desde nuestras cátedras, no hacemos otra cosa que enseñar una historia de la ética, o en el mejor de los casos, introducir al alumno a una especie de feria persa de filosofías morales. La doctrina que él elija en el futuro sería así tanto mejor cuanto más variado haya sido el mercado que le habremos mostrado asépticamente desde la cátedra. Y con la política pasa algo muy parecido. En nuestras cátedras de filosofía política exhibimos una historia del pensamiento, o en general narramos doctrinas políticas que pueden suscitar en el alumno con alguna vocación por la política las muy legítimas preguntas: ¿y yo que tengo que ver con todo esto? ¿de qué puede servirme a mí conocer la polémica Rawls-Dworkin para aspirar con alguna posibilidad al más modesto cargo político? O en el caso de que yo ocupe tal o cual cargo político, ¿qué enseñanza puedo obtener del Tratado Teológico Político de Baruch Spinoza cuando debo resolver un arancel de importación? Y ningún político sensato pensaría en defender en un foro público la necesidad de independencia del poder judicial citando *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. El alumno con alguna vocación política prefiere leer periódicos o, a lo sumo, algún “best-seller” de los neosofistas mediáticos a la moda, antes que estudiar historia de las ideas éticas y políticas. No nos extrañemos entonces si en la segunda acepción de ética y política, es decir, aquella referida a su práctica concreta, no hay mayores reflejos de lo aprendido en los años de universidad. Con la excepción de algunos conocimientos de matemática financiera y administración pública, y sobre todo su experiencia como dirigente estudiantil, de muy poco sirve al político lo aprendido durante ese tiempo universitario. En realidad, la formación que el hombre con vocación política necesita no es la misma que necesita el hombre con vocación por el estudio. En la universidad, esto no lo tenemos muy claro: tendemos a confundir ambas cosas, con lo cual conseguimos estudiosos mediocres y políticos deplorables. Cito el testimonio de Karl Popper: “Somos siempre nosotros, los intelectuales, que por cobardía, vanidad y orgullo, hemos hecho o hacemos las peores cosas. Nosotros, que tenemos un deber particular con aquellos que no han podido estudiar, somos los traidores del espíritu (...). Somos nosotros quienes hemos inventado y difundido el nacionalismo, y seguimos todas las modas idiotas. Queremos hacernos notar y hablamos un lenguaje incomprensible pero muy impresionante, un lenguaje docto, artificial, que

hemos aprendido de nuestros maestros hegelianos, y que se encuentra en todos los hegelianos (...). Eso es lo que oculta el hecho de que a menudo decimos tonterías y pescamos en aguas turbulentas”¹.

Pero antes de pasar a lo que estimo debiera ser la formación del político, que ésa será la conclusión, debemos decir algo acerca del actual divorcio entre ética y política.

II. LA RESPONSABILIDAD DEL ESTADO MODERNO

La separación entre ética y política está históricamente asociada al nacimiento del Estado moderno. ¿Y qué es el Estado moderno? Según Max Weber, éste “es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, para este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas”² Hasta aquí Weber.

El Estado moderno es entonces una gran empresa dentro de la comunidad política, tal vez con más derechos que obligaciones sobre sus dirigidos. La formación de esta empresa ha requerido un largo período de tiempo, pues su buen funcionamiento necesita un tipo especial de empleado: el político profesional. Ahora bien, la figura del político profesional, tal como la conocemos hoy en día, es decir, la de aquel que vive no sólo *para* la política, sino *de* la política, ha conocido varias etapas. Weber señala cinco. La última de ellas es la que nos interesa de cerca. Se trata de la aparición de los *juristas universitarios*. Cuando se examina la profesión de los miembros de la Constituyente francesa, nos informa Weber (op.cit.p.113), vemos que la mayoría de ellos son abogados. A partir de entonces, la figura del abogado moderno va estrechamente unida con la moderna democracia.

III. LA JUSTICIA JURÍDICA Y LA JUSTICIA MORAL

En nuestros días, estamos convencidos de que la formación del político debe ser, sobre todo, una formación jurídica. Se supone generalmente, y con razón, que un buen Estado es un Estado regido por buenas leyes. Y con la misma lógica se piensa que para hacer buenas leyes, lo más importante es un conocimiento sobre las leyes. Y quienes estarían en las mejores condiciones de acceder a este conocimiento serían los abogados. Por eso

el buen político profesional sería, en principio, el abogado que conoce bien las leyes. Ahora bien, es el momento de sugerir algo arriesgado: el tipo de formación más importante para hacer buenas leyes, no es el saber sobre las leyes, el cual constituye en lo esencial la formación del abogado. Veamos por qué. No es un secreto para nadie que la ciencia legislativa no sería nada si no hubiera existido el Derecho Romano. Ahora bien, el formidable avance que el derecho romano supuso para la ciencia jurídica, está de alguna manera contrapesado por una desventaja peligrosa: el derecho romano es el primer gran paso sistemático hacia una *juridización de la justicia*. Ahora bien, lo serio de esto, es que siempre se pensó que la justicia era sobre todo una virtud moral, o virtud ética. Esto significa que la justicia era antes que nada una disposición interior y habitual del carácter, antes que una regla jurídica expresada en el interior de otro bosque de reglas, el cual constituye, en su conjunto, el *Corpus Iuris*. Es obvio que el Imperio hubiera sido ingobernable sin este *Corpus Iuris*, pero también es cierto que cuando se cargan las tintas sobre el aspecto regulativo de la justicia, se tiende a perder de vista su aspecto de virtud ética. Y a su vez, la formación del jurista, que con el tiempo será el político profesional, es decir, aquél en cuyas manos estará la conducción de la comunidad política, es una formación en donde la conexión entre la interioridad ética y la esfera de lo jurídico, no es muy evidente. La idea que el abogado se hace de la justicia es en lo esencial una idea jurídica. Su *forma mentis*, adquirida en años de trato con las reglas y normas jurídicas y en años de pleitos en los que buena parte del tiempo la dedica a establecer una exhaustiva topografía de todos los resquicios legales, le lleva a pensar que la justicia es un asunto preponderantemente jurídico, judicial y tribunalicio. Y la ética pasa a ser así un asunto de conformidad externa, accidental y circunstancial con el contenido de la norma. Una conducta moralmente admisible, una conducta justa, es para el jurista aquella que coincide con la prescripción legal, sin importar demasiado el por qué y el cómo de esa coincidencia. Todo cuanto concierne a la importancia de la formación interior del hábito o la costumbre de querer obrar siempre rectamente, es pasado en silencio. Lo único que cuenta es la adecuación de las conductas a la norma, y eso es la justicia también para el Estado moderno, que es por eso un Estado *jurídico* o *de derecho*. La proyección política de esta disolución jurídica de la justicia, en la cual la formación interior del carácter (*éthos*) es un asunto que no cuenta, tiene su expresión más significativa en el razonamiento de Maquiavelo, que Leo Strauss resume así: “¿Ud. quiere que haya justicia? Le voy a mostrar cómo puede obtenerla. En principio,

Ud. no la obtendrá predicándola ni por medio de exhortaciones. Ud. sólo la conseguirá haciendo que la injusticia sea extremadamente desventajosa. Lo que Ud. necesita no es tanto una formación del carácter como el tipo correcto de instituciones, instituciones que muestren los dientes”.

Esta desarticulación entre lo ético y lo jurídico, y a fortiori entre lo ético y lo político, es ya completa en Maquiavelo, y su expresión más significativa es la fe absoluta en el valor de las instituciones estatales como agentes monopólicos de la justicia.

IV. CONSECUENCIAS INDESEADAS

Señalemos ahora tres efectos colaterales indeseados del divorcio entre lo ético y lo político, divorcio auspiciado, como vimos, por la hipertrofia jurídica de la justicia.

1. En primer lugar, el estado moderno es un estado esencialmente jurídico, también llamado estado de derecho. No se puede negar que éste constituye una protección magnífica contra la dictadura. Pero también es cierto que carga simultáneamente con la responsabilidad de la disgregación puramente jurídico-judicial de la justicia.

2. En segundo término, la separación entre ética y política hace que la fuerza de la ley ya no pueda ser la costumbre social, las tradiciones, los prejuicios o la convicción personal, sino la pura disuasión, o bien la violencia, como sugiere el mismo Weber. Y como se ha dejado en penumbras el asunto de la formación de hábitos éticos virtuosos, el Estado contemporáneo necesita afrontar un crecimiento inaudito de la delincuencia y de toda especie de atrocidades morales. La viabilidad de un estado de derecho está siendo cada vez más condicionada por la capacidad de sus cuadros policiales.

3. Y lo tercero, es que la armonía entre una vida personal moralmente íntegra y una vida política acorde con esa integridad, es disuelta en la díada de lo privado y lo público. Se trata de dos mundos cuya independencia es reclamada de hecho y de derecho en la conducta de muchos hombres políticos. No es inusual escucharlos argumentar acerca de un supuesto derecho a no ser molestados en su vida privada. Pero sabemos muy bien lo que eso significa.

Estas tres consecuencias desfavorables de la separación entre ética y política, se agravan en el caso de un mundo gobernado casi exclusivamente por los intereses económico-financieros. En él, y quisiera insistir especialmente en esto, la ética del político ha sido reducida a un asunto

relacionado con la administración del dinero público ya existente en la esfera del Estado, o bien con la posesión de más dinero proveniente de otros circuitos. El término “corrupción”, por ejemplo, evoca espontáneamente en nosotros la relación irregular del funcionario público con el dinero, no otra cosa. Y a su vez, el Estado contemporáneo muestra a veces que para él la ética es también un asunto de dinero. Un juego de apuestas o de loterías, por ejemplo, es inmoral para el Estado sólo si no está controlado o administrado por él. Pero la promoción pública oficial de esos juegos no es considerada como éticamente condenable. En una palabra, la escisión entre ética y política es ya completa cuando pensamos que la corrupción del político es un punto esencialmente referido a la relación de éste con la riqueza.

V. ¿MORALIZAR LA POLÍTICA O POLITIZAR LA MORAL?

Retomemos ahora el problema de la relación entre ética y política. Ambas están separadas y será preciso examinar la posibilidad de su reunión. Y nos tiene que interesar, sí, la moralización de la política. Pero debemos apuntar, como tarea de más largo aliento, al redescubrimiento de la dimensión política de la ética, que no es exactamente lo mismo. En esta tarea debemos evitar algunos rumbos erráticos:

1. El primero de ellos, es el de la reducción de la ética a un asunto de transparencia financiera estatal. La ética es eso, pero también mucho más que eso.

2. En segundo término, evitemos cierto fundamentalismo moral que considera a la política como algo intrínsecamente perverso y sucio. No será errado recordar algo que puede sonar a perogrullada: la perversidad y suciedad de la política no dependen de ella sino de los hombres que la hacen.

3. En tercer lugar, valoremos en su justa medida, ni en más ni en menos, las posibilidades reales de la llamada, ya desde Weber, “ética de la responsabilidad”, que consiste básicamente, para el político, en una especie de hipersensibilidad respecto de las consecuencias de sus actos personales. Por cierto, no se podría exagerar la importancia de la “ética de la responsabilidad”, pero necesitamos algo más que eso.

4. El cuarto rumbo errático consiste en hacer de la justicia un asunto exclusivamente jurídico. No la reduzcamos a una cuestión procedural y desconfiemos de la eficacia de los códigos ético-deontológicos para generar la virtud moral que buscamos.

Estos rumbos son erráticos simplemente porque dejan intacto el asunto de la formación interior del carácter. Con esto tienden a ratificar el hiato entre lo ético y lo político al reducir la moral, en último análisis, a una coincidencia con lo normativo en la que no importa el por qué y el cómo de esa coincidencia. Pero tampoco se trata de desactivar el componente normativo de la ética. El desmantelamiento de la obligatoriedad de la norma sería una imprudencia demagógica. Debemos más bien revisar nuestra posición de extrañamiento frente a lo normativo. Y en esto no cabe hacer concesiones a algunos teóricos de la moral que plantean la discusión de la legitimidad de ciertas normas fundamentales; en realidad, la sanción de leyes de contenidos profundamente inmorales, casi nunca tiene el sustento social de un reclamo generalizado.

VI. EDUCACIÓN PARA LA JUSTICIA:

COMPASIÓN Y GRATITUD COMO PROLEGÓMENOS

Ahora sí, en el final, vemos que todo esto ha girado en torno del concepto de justicia como virtud moral, único puente legítimo entre la ética y la política y única posibilidad de hallar la dimensión política de la ética. Es tiempo de decir ahora que la formación que habrá de recibir el futuro político o legislador, es, sí, un buen conocimiento de la ciencia jurídica. Pero lo más importante para hacer leyes justas y buenas, no es saber mucho sobre leyes, sino saber un poco sobre lo justo y lo bueno. Y este conocimiento es mucho más perfecto en la persona justa y buena. La buena persona no es la que sabe mucho, sino la que ama la rectitud³. Pero para aprender a amar esto, hay que empezar desde la niñez, en el seno de la primera comunidad política que es la familia. Obviamente, una legislación que descuide la existencia y subsistencia de la familia, ya sea desalentando la llegada al mundo de nuevos hombres, ya sea reduciendo a las familias a la miseria, ya sea facilitando su disolución, es políticamente suicida. El amor de la rectitud habrá de seguir formándose en cada una de las comunidades políticas en las que el niño participe después: en su escuela, en su club deportivo, etc. Convendrá hacer hincapié en dos emociones que son la introducción inevitable a la virtud de justicia, y que por lo tanto tienen una proyección sociopolítica de la que no somos muy concientes; me refiero a la COMPASIÓN⁶ y a la GRATITUD. Esta formación seguirá así, sucesivamente, hasta llegar a la edad adulta, de manera que, así como en el crecimiento biológico humano (ya desde su concepción) no se observan saltos cualitativos, la formación moral y espiritual tampoco

conozca interrupciones. Es preciso formar la sensibilidad estética y las emociones; y es preciso educar sobre todo lo que Ortega llama la *facultad de querer*. No sabemos querer. No sólo no sabemos lo que queremos, sino que tampoco sabemos lo que debemos querer. Un ejemplo de esto son esas propuestas legislativas demenciales respecto de la droga: el legislador bien intencionado no desea que su hijo sea drogadicto, pero propone al mismo tiempo la despenalización de tenencia para consumo personal. O tal vez su libre venta como medio para luchar contra el narcotráfico, como si la drogadicción fuera sólo un problema económico⁵. En una palabra, nuestra prioridad debe ser la coordinación pedagógico-moral de base entre las distintas instituciones por las que vamos pasando a lo largo de la vida. De nada sirve formar a un niño en la compasión y la gratitud si desde las instituciones suprafamiliares se vehicula una imagen en la cual se exaltan la hipercompetitividad y la indiferencia por el mal ajeno. El Estado de derecho contemporáneo, con su idea puramente jurídico-judicial de la justicia, con su promoción del atomismo social, con su idea del dinero como único sentido de la vida, con su escepticismo y relativismo éticos, no está en condiciones de asegurar una formación moral mínima. Lo cual no significa que debamos caer en la utopía de querer derribar al Estado de derecho. Pero algo puede y debe hacerse desde la educación familiar y pública, insistiendo en un aspecto que ha sido irresponsablemente descuidado. En este punto vuelvo a insistir en la educación de la sensibilidad y las emociones, en especial de aquéllas antes mencionadas de COMPASIÓN y GRATITUD, prolegómenos de una justicia que se quiere moral antes que jurídica. Debemos entender que cuando pensamos sólo en una justicia jurídico-judicial, ya es demasiado tarde. En cambio, una educación familiar y pública que revise los privilegios abusivos de lo intelectual sobre lo afectivo-emocional, será un formidable movimiento de tenazas contra la escisión entre ética y política.

En fin, todo esto puede parecer un tanto impreciso, pero cuando se trata de hallar la dimensión política de la ética a través de una educación para la justicia, entendida ésta antes que nada como virtud del carácter, sucede lo mismo que con las políticas de salud pública o las políticas económicas: si no logramos influir sobre conductas que en último análisis son personales, la única posibilidad de permanencia de cualquier orden comunitario será el recurso a la pura coercitividad. En el fondo, nos conviene apuntar a un rescate de la persona.

La política es un saber sobre acciones humanas, y no sobre cualquier acción, sino sobre aquellas en las que se juega nuestra misma humanidad.

Tal vez, el fin de la política y del Estado sea también el de hacernos entender, y sobre todo saborear, la idea de que un compromiso ético con la vida, por modesto que sea, es lo único que importa y es el mejor recuerdo que dejaremos cuando nos corresponda partir.

NOTAS

1. "Libertad y responsabilidad intelectual", conferencia pronunciada en el "Liberales Forum" de la Universidad de Sankt Gall, Suiza, recogido en Karl Popper, *La leçon de ce siècle*. París, Anatolia, 1993, p.139.
2. *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p.92.
3. *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*. Indianapolis, New York, Pegasus, 1975, p.43.
4. Para una revisión contemporánea de la importancia de la tradición y los prejuicios, ver H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, II, 2.1.b., sec. *alpha* ("La rehabilitación de la autoridad y la tradición").
5. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q.5, a.4 ad3.
6. Ver Martha Nussbaum: "Compassion: the Basic Social Emotion", en *Social Philosophy and Policy*, Vol.13 (1996) nº1 pp. 27-58; Aristóteles, *Retórica*, II, 8, 1385b 13ss.; *Poética*, 1449b 27-28; 1452b 28 ss.; J.J. Rousseau, *Emilio o la educación*, Ed. Garnier Hermanos, París, s/f, pp. 383-384.
7. Ciertamente, la liberalización de la venta de droga terminaría tal vez con el narcotráfico, pero no necesariamente con la adicción.