

bién de ilustración y explicación a la secular disputa sobre la «razón de Estado». Por «razón de Estado» se entiende el conjunto de principios y de máximas con base en las cuales acciones que no estarían justificadas de realizarlas un individuo, quedan no sólo justificadas, sino en algunos casos directamente exaltadas y glorificadas si las realiza el príncipe, o cualquiera que ejerza el poder en nombre del Estado. Que el Estado tenga razones que el individuo no posee o no puede hacer valer es otra forma de poner en evidencia la diferencia entre política y moral, en la medida en que esta diferencia se refiera al diferente criterio en función del cual se juzgan como buenas o malas las acciones en los dos ámbitos. La afirmación de que la política es la razón del Estado encuentra una perfecta correspondencia en la afirmación de que la moral es la razón del individuo. Se trata de dos razones que casi nunca coinciden. Es más, de su contradicción se alimenta la secular historia del conflicto entre moral y política. Lo que, acaso, habría que añadir es que la razón de Estado no es más que un aspecto de la ética de grupo, aunque se trate del más espectacular, si no por otra razón, porque el Estado es la colectividad en su más alto grado de potencia. Ahora bien, siempre que un grupo social actúa en defensa propia frente a otro, se apela a una ética diferente de la que generalmente se aplica a los individuos, una ética, esto es, que responde a la misma lógica que la razón de Estado. Así, junto a la razón de Estado, la historia nos ofrece, según el tiempo y lugar, bien una razón de partido, bien una razón de clase o de nación, que representan, con otro nombre pero con la misma fuerza y las mismas consecuencias, el principio de autonomía de la política, entendida como autonomía de los principios y de las reglas de acción que valen para el grupo como totalidad frente a las que valen para el individuo dentro del grupo.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

Norberto Bobbio
Teoría general de la política

II. ÉTICA Y POLÍTICA

Cómo se plantea el problema

Las investigaciones que, cada vez con mayor frecuencia, se realizan en nuestro país acerca de la cuestión moral, retomando el viejo tema de la relación entre moral y política. Tema viejo y siempre nuevo,

ya que no existe cuestión moral alguna en ningún campo que haya encontrado una solución definitiva. Aunque más célebre por la antigüedad del debate, la autoridad de los escritores que en él han participado, la variedad de los argumentos aducidos y la importancia del tema, el problema de la relación entre moral y política no se diferencia del problema de la relación entre la moral y todo el resto de actividades del hombre, lo que induce a hablar habitualmente de una ética de las relaciones económicas o, como sucede con frecuencia en estos años, del mercado, de una ética sexual, de una ética médica, de una ética deportiva y así sucesivamente. Se trata en todas estas esferas diferentes de la actividad humana del mismo problema: la distinción entre lo que resulta moralmente lícito y lo que resulta moralmente ilícito.

El problema de las relaciones entre ética y política resulta más grave en la medida en que la experiencia histórica ha demostrado, al menos desde la disputa que contrapuso a Antígona con Creonte, y el sentido común parece haberlo aceptado pacíficamente, que el hombre político puede comportarse de formas diferentes a la moral común, que un acto ilícito en moral puede ser considerado y apreciado como lícito en política; que la política, en resumen, obedece a un código de reglas o sistema normativo diferente de y, en parte, incompatible con el código o sistema normativo de la conducta moral. Cuando Maquiavelo atribuye a Cosme de Medici (y parece que con aprobación) la frase de que los Estados no se gobiernan con el *pater noster* en la mano, trata de decir, y da por asumido, que el hombre político no puede desarrollar su acción característica siguiendo los preceptos de la moral dominante que, en una sociedad cristiana, coincide con la moral evangélica. Por irnos a nuestros días, Jean-Paul Sartre, en una conocida obra de teatro, *Les mains sales*, sostiene o, mejor dicho, hace sostener a uno de sus personajes la tesis de que quien elige una actividad política no puede por menos de mancharse las manos (de fango o incluso de sangre).

Por tanto, pese a que la cuestión moral se plantea en todos los campos de la conducta humana, cuando lo hace en la esfera de la política, asume un carácter sumamente especial. En todos los otros campos, la cuestión moral consiste en la discusión sobre cuál es la conducta moralmente lícita y viceversa, cuál la ilícita y, acaso, en una moral no rigorista, cuál sea indiferente, en las relaciones económicas, sexuales, deportivas, entre médico y enfermo, entre maestro y alumno, etc. La discusión se da sobre cuáles son los principios o las reglas que, respectivamente, los empresarios o los comerciantes, los amantes o los cónyuges, los jugadores de póquer o de fútbol,

bol, los médicos y los cirujanos, o los docentes deben adoptar en el ejercicio de su actividad. Lo que generalmente no está en discusión es la propia cuestión moral, es decir, que exista una cuestión moral, en otras palabras, que sea plausible plantearse el problema de la moralidad de las respectivas conductas. Refrámonos por ejemplo al campo en el que, desde hace años, se está produciendo entre los moralistas un debate particularmente vivo: el de la ética médica y, de modo más general, el de la bioética. La discusión es vivacísima en lo relativo a la licitud o ilicitud de ciertos actos, pero a nadie se le ocurre negar el propio problema, es decir, que en el ejercicio de la actividad médica surjan problemas que aquellos que los tratan están acostumbrados a considerar morales y que, al considerarlos tales, se entiendan perfectamente entre ellos, aunque no se pongan de acuerdo sobre cuáles son los principios o reglas que deben observarse y aplicarse. Nada distinto sucede en la actual disputa sobre la moralidad del mercado¹. Sólo allí donde se defiende que el mercado como tal, en la medida en que es un mecanismo racionalmente perfecto, no puede ser sometido a valoración alguna de orden moral, el problema se plantea de forma semejante a la que se emplea tradicionalmente para el problema de la moral en la política. Pero con la siguiente diferencia: incluso en las valoraciones moralmente más despreciadas del mercado nunca se llegará a sostener consciente y razonadamente la inmoralidad del mercado sino, como mucho, su premoralidad o amoralidad, es decir, no tanto su incompatibilidad con la moral como su carácter ajeno a toda valoración de orden moral. El amigo a ultranza del mercado no tiene necesidad alguna de afirmar que el mercado no se gobierna con el *pater noster*. Como mucho afirmará que no se gobierna en absoluto.

Naturalmente, el problema de las relaciones entre moral y política sólo tiene sentido si se está de acuerdo en considerar que existe una moral y si se aceptan en general ciertos preceptos que la caracterizan. Para estar de acuerdo sobre la existencia de la moral y sobre algunos preceptos generalísimos negativos como *neminie laedere*, y positivos como *sumum quique tribuere*, no hace falta estar de acuerdo sobre su fundamentación, que es el tema filosófico por excelencia sobre el que se han dividido siempre, y seguirán dividiéndose, las escuelas filosóficas. La relación entre ética y teoría de la ética es muy compleja, por lo que podemos limitarnos aquí a

decir que el desacuerdo sobre los fundamentos no prejuzga el acuerdo sobre las reglas fundamentales.

Como mucho, habría que precisar que, cuando se habla de moral en relación con la política, se hace referencia a la moral social y no a la moral individual. Esto es, a la moral que se refiere a las acciones de un individuo que interfieren con la esfera de actividad de otros individuos y no a la que se refiere a acciones relativas, por ejemplo, al perfeccionamiento de la propia personalidad, independientemente de las consecuencias que la persecución de dicho ideal de perfección pueda tener para los demás. La ética tradicional siempre ha distinguido los deberes respecto a los demás de los deberes respecto a uno mismo. En el debate sobre el problema de la moral en la política se ponen en cuestión, exclusivamente, los deberes respecto a los demás.

¿Puede someterse la acción política al juicio moral?

A diferencia de otros campos de la conducta humana, en la esfera de la política el problema que se ha planteado tradicionalmente no se refiere tanto a cuáles sean las acciones moralmente lícitas o ilícitas, sino si tiene sentido plantearse el problema de la licitud o ilicitud moral de la acción política. Por poner un ejemplo que ayude a comprender la diferencia más claramente que una larga disertación. No existe ningún sistema moral que no incluya preceptos dirigidos a impedir el uso de la violencia y el fraude. Las dos principales categorías delictuales contempladas en nuestros códigos penales son los delitos violentos y de fraude. En un célebre capítulo de *El Príncipe*, Maquiavelo sostiene que el buen político debe conocer bien las artes del león y de la zorra. Ahora bien, el león y la zorra son el símbolo de la fuerza y de la astucia.

En los tiempos modernos, el más maquiavélico de los escritores políticos, Vilfredo Pareto, clasificado entre los maquiavelistas en un conocido libro recientemente puesto de nuevo en circulación², sostiene tranquilamente que los políticos son de dos categorías: aquellos en los que predomina el instinto de la persistencia de los agregados, que son los leones maquiavélicos, y aquellos en los que prevalece el instinto de la combinación, que son las zorras maquiavélicas. En una célebre página, Croce, admirador de Maquiavelo y

1. Véase A. K. Sen, «Mercato e morale»: *Biblioteca della libertà* 94 (1986), pp. 8-27.

2. Me refiero a J. Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom*, Putnam, London, 1943. [trad. cast. de C. M.ª Reytes, *Los Maquiavelistas: defensores de la libertad*, Emecé, Buenos Aires, 1953].

de Marx por su concepción realista de la política, desarrolla el tema de la «honestidad política», dando comienzo a su escrito con las siguientes palabras que no precisan comentario alguno: «Otra manifestación de la comprensión vulgar de las cosas de la política es la petulante petición que se hace de honestidad en la vida política». Tras haber dicho que se trata del ideal que habita en el ánimo de todos los imbeciles, explica que «la honestidad política no es otra cosa que la capacidad política»³. La cual, añadimos nosotros, es lo que Maquiavelo llamaba *virtù* que, como todo el mundo sabe, no guarda relación alguna con la virtud de la que se habla en los tratados morales, empezando por la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

De estos ejemplos, que podrían multiplicarse, parecería no poderse extraer otra conclusión que la de la imposibilidad de plantear el problema de las relaciones entre moral y política en los mismos términos en que se plantea en las otras esferas de la conducta humana. No es que no hayan existido teorías políticas que hayan sostenido la tesis contraria, la de que también la política cede, o, mejor dicho, debe ceder ante la ley moral, sino que no han conseguido nunca afirmarse con argumentos realmente convincentes y han sido consideradas tan nobles como inútiles.

El tema de la justificación

Más que a la argumentación sobre la moralidad de la política, destinada a contar con una escasa fuerza persuasiva, la mayor parte de los autores que se han ocupado de la cuestión han tomado nota de la lección de la historia y de la experiencia común, de la que se deriva la enseñanza de la separación entre moral común y conducta política, y han dirigido su atención a tratar de comprender y, en última instancia, justificar esta divergencia. Creo que es posible resumir toda o al menos gran parte de la historia del pensamiento político moderno en la búsqueda de una solución al problema moral en la política, interpretándola como una serie de intentos de dar una justificación al hecho, de por sí escandaloso, de la contradicción evidente entre moral común y moral política. Cuando frente al problema, los autores adoptan este enfoque, no se proponen prescribir lo que el político debe hacer. Abandonan el campo de la preceptiva y se colocan en un terreno diferente, el de la compren-

sión del fenómeno. Aceptando la distinción, hoy habitual, entre ética y meta-ética, la mayor parte de las discusiones sobre la moralidad de la política, en las que es rica la filosofía política de la edad moderna, son, prioritariamente, de meta-ética, aunque sin excluir reflexiones secundarias, no siempre intencionales, de ética.

Hablo conscientemente de «justificación». La conducta que precisa justificación es la que no se adapta a las reglas. No se justifica la observancia de la norma, es decir, la conducta moral. La exigencia de justificación nace cuando el acto viola o parece violar las reglas sociales generalmente aceptadas, trátase de reglas morales, jurídicas o consuetudinarias. No se justifica la obediencia sino, si se piensa que posee algún valor moral, la desobediencia. No se justifica la presencia en una reunión obligatoria, sino la ausencia. En general, no existe necesidad alguna de justificar un acto regular o normal; es necesario dar una justificación, si se desea salvarlo, del acto que peca por exceso o por defecto. Nadie reclama una justificación del acto de una madre que se arroja al río para salvar al hijo que está a punto de ahogarse. Ahora bien, se espera una justificación si no lo hace. Uno de los grandes problemas teológicos y metafísicos, el problema de la teodicea, nace de la constatación del mal en el mundo y en la historia. Cándido no se atormenta para justificar la existencia del mejor de los mundos posibles. Su función, como mucho, era la de dar una explicación o una demostración del hecho de que el mundo es así y no de otra forma.

Un mapa

Adelanto que, frente a la enormidad del problema, me he propuesto una tarea muy modesta. Creo que podría resultar de algún interés presentar, a modo de introducción, un «mapa» de las diferentes y opuestas soluciones que históricamente se han dado al problema de la relación entre ética y política.

Se trata de un mapa, ciertamente, incompleto e imperfecto, ya que se encuentra sometido a la posibilidad de un doble error: respecto a la clasificación de los tipos de soluciones y respecto al encuadramiento de las diferentes soluciones en uno u otro tipo. El primer error es de naturaleza conceptual; el segundo, de interpretación histórica. Se trata, por tanto, de un mapa que deberá, sin duda, revisarse posteriormente con ulteriores observaciones. Pero, entre tanto, creo que puede ofrecer cuando menos una orientación a quien, antes de aventurarse en un terreno poco conocido, desee conocer todos los caminos que lo surcan.

3. B. Croce, «L'onestà politica» en *Id., Ética e politica*, Laterza, Bari, 1945, p. 165 [trad. cast. de E. Pezzoni, *Ética y política: segundas de la Contribución a la crítica de mí mismo*, Ináñ, Buenos Aires, 1952].

Todos los ejemplos provienen de la filosofía política moderna, de Maquiavelo en adelante. Es cierto que la gran filosofía política nace en Grecia, pero la discusión del problema de las relaciones entre ética y política se vuelve particularmente acuciante con la formación del Estado moderno, y recibe por primera vez un nombre que ya no perderá nunca: «razón de Estado».

¿Por qué motivo? Aduciré algunas razones, aunque con mucha precaución. El dualismo entre ética y política es uno de los aspectos del gran contraste entre Iglesia y Estado, un dualismo que no podía nacer más que con la contraposición entre una institución cuya misión era la de enseñar, predicar, preconizar leyes universales de conducta, reveladas por Dios, y una institución terrena cuya función era la de asegurar el orden temporal en las relaciones de los hombres entre sí. La contraposición entre ética y política en la edad moderna se resuelve, en realidad, desde el primer momento, en la contraposición entre la moral cristiana y la praxis de aquellos que ejercen la acción política. En un Estado precristiano, en el que no existe una moral institucionalizada, el contraste resulta menos evidente. Lo que no quiere decir que el pensamiento griego lo ignore. Basta pensar en la oposición entre las leyes no escritas a las que se remite Antígona y las del tirano. Ahora bien, en el mundo griego no existe una moral, sino varias morales. Cada escuela filosófica tiene su propia moral. El problema de la relación entre moral y política, allí donde existen diferentes morales con las que confrontar la acción política, deja de tener un sentido preciso. Lo que suscitó el interés del pensamiento griego no fue tanto el problema de la relación entre ética y política, como el problema de la relación entre buen y mal gobierno, del que nace la distinción entre rey y tirano. Si bien se trata de una distinción interna del sistema político, que no hace referencia a la relación entre un sistema normativo como la política y otro sistema normativo como la moral. Cosa que sí sucederá en el mundo cristiano y postcristiano.

La segunda razón de mi elección es que, especialmente con la formación de los grandes Estados territoriales, la política aparece cada vez más como el lugar en que se expresa la voluntad de potencia, en un escenario mucho más vasto y, por tanto, mucho más visible, que el de la venganza urbana o de los conflictos de la sociedad feudal. Particularmente, cuando esta voluntad de potencia se pone al servicio de una confesión religiosa. El debate sobre la razón de Estado estalla en el período de las guerras religiosas. La contraposición entre moral y política se revela en todo su dramatismo cuando acciones moralmente condenables (piénsese, por poner

un ejemplo notable, en la noche de san Bartolomé, alabada, por otra parte, por uno de los maquiavélicos, Gabriel Naudé) se realizan en nombre de la fuente misma, originaria, única y exclusiva del orden moral del mundo, que es Dios.

Puede añadirse aun una tercera razón. Sólo en el siglo XVI se asume esta contraposición también como problema práctico y se trata de darle algún tipo de explicación. El texto canónico es, una vez más, *El Príncipe* de Maquiavelo, en especial, el capítulo XVIII que comienza con estas fatales palabras:

Cualquiera puede comprender lo loable que resulta en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad y no con astucia; no obstante, la experiencia de nuestros tiempos muestra que los príncipes que han hecho grandes cosas son los que han dado poca importancia a su palabra⁴.

La clave de todo es la expresión «grandes cosas». Si se comienza a discutir sobre el problema de la acción humana, no desde el punto de vista del príncipe, sino desde el punto de vista de las «grandes cosas», es decir, del resultado, entonces el problema moral cambia completamente de aspecto, se invierte radicalmente. El largo debate sobre la razón de Estado es un comentario, que ha durado siglos, a la siguiente afirmación, perentoria e inconfundiblemente verídica: en la acción política no cuentan los principios sino las grandes cosas.

Volviendo a nuestra tipología, después de esta advertencia, realizaré otra más. De las doctrinas éticas que enumeraré, algunas tienen un valor prevalentemente prescriptivo, en la medida en que no pretenden dar una explicación de la contraposición, sino a darle una solución práctica. Otras cuentan con un valor fundamentalmente analítico, en la medida en que tienden no ya a sugerir cómo debe resolverse el problema entre ética y política, sino a indicar cuál es la razón de la existencia de dicha contraposición. Pienso que el no haber tenido en cuenta las diferentes funciones de las teorías ha conducido a grandes confusiones. Por ejemplo, no tiene sentido refutar una doctrina prescriptiva haciendo observaciones de tipo realista, al igual que no tiene sentido oponerse a una teoría analítica proponiendo una mejor o la mejor de las soluciones a la contraposición.

Divido las teorías propuestas para el problema de la relación entre moral y política en cuatro grandes grupos, si bien, en la reali-

4. [Trad. cast. de E. Leonetti Jungl, Espasa-Calpe, Madrid, 2000, p. 120.]

dad, no siempre resultan netamente separables, sino que con frecuencia se mezclan unos con otros. Distingo las teorías monistas de las dualistas. Las monistas, a su vez, en monismo rígido y monismo flexible. Las dualistas, en dualismo aparente y dualismo real. Dentro del monismo rígido incluyo a aquellos autores para los que no existe contradicción entre moral y política porque existe un solo sistema normativo, o el de la moral o el de la política. En el monismo flexible, a los autores para los que existe un solo sistema normativo, el de la moral, que sin embargo admite, en determinadas circunstancias o para determinados sujetos, derogaciones o excepciones justificables con argumentos pertenecientes a la esfera de lo razonable. En el dualismo aparente, sitúo a los autores que conciben moral y política como dos sistemas normativos distintos pero no totalmente independientes el uno del otro, sino colocados el uno sobre el otro, en un orden jerárquico. Finalmente, en el dualismo real, incluyo a los autores para los que moral y política son dos sistemas normativos diferentes que obedecen a diferentes criterios de juicio. He dispuesto las diferentes teorías siguiendo el orden de su progresivo mayor distanciamiento entre los dos sistemas normativos.

El monismo rígido

Del monismo rígido existen tan sólo, naturalmente, dos versiones, dependiendo de que la *reductio ad unum* se obtenga resolviendo la política en la moral o, al contrario, la moral en la política.

Ejemplo de la primera es la idea, mejor dicho, el ideal, típicamente del siglo XVI, del príncipe cristiano, tal como aparece representado por Erasmo, cuya obra, *La educación del príncipe cristiano*, de 1515, es más o menos contemporánea de *El Príncipe* de Maquiavelo, del que constituye la antítesis más radical. El príncipe cristiano de Erasmo es la otra cara del rostro demoníaco del poder. Algunas citas. Erasmo se dirige al príncipe y le dice: «El buen príncipe debe procurar con todas sus fuerzas no perder el afecto de los suyos. Créeme, queda desprotegido de su mejor escolta el príncipe que pierde el favor del pueblo. Por el contrario, la benevolencia del pueblo se gana, hablando en general, con aquellos procedimientos que más se alejan de la tiranía: clemencia, afabilidad, equidad, civilidad, benignidad». Estas virtudes, exclusivamente morales, no tienen nada que ver con la virtud en el sentido maquiavélico de la palabra. O bien: «Si desea entrar en competencia con otros príncipes, no pensará haberlos vencido porque les haya arrebatado una parte de su imperio; sólo los vencerá verdaderamente cuando sea menos corrupto

que ellos, menos avaro, arrogante e iracundo». Y, más adelante, pregunta el príncipe: «¿Cuál es mi cruz?». Y responde: «Perseguir las cosas honestas, no hacer mal a nadie, no vender las magistraturas, ni dejarse corromper por los regalos»⁵. La satisfacción del príncipe se encuentra en ser justo, no en hacer «grandes cosas».

El segundo ejemplo proviene de Kant. En el apéndice al divino libro *La paz perpetua*, distingue entre el moralista político al que condena, y el político moral, al que exalta. El político moral es el que no subordina la moral a las exigencias de la política sino que interpreta los principios de la prudencia política haciéndolos consistentes con la moral:

[...] la proposición siguiente: «La mejor política es la honradez» encierra una teoría mil veces ¡ay! contradicha por la práctica. Pero esta otra proposición, igualmente teórica: «La honradez vale más que toda política» está infinitamente por encima de cualquier objeción y aun es la condición ineludible de aquella»⁶.

Para un estudioso de la moral puede resultar interesante saber que tanto Erasmo como Kant, aunque parten de teorías morales, es decir, de fundamentos de la moral, diferentes, recurren, con el fin de sostener sus tesis, al mismo argumento que, en la teoría ética de hoy, llamaríamos «consecuencialista», es decir, que tiene en cuenta las consecuencias. Contrariamente a lo que afirman los maquiavélicos, para los que la inobservancia de las reglas morales corrientes es la condición para tener éxito, nuestros dos autores sostienen que, a la larga, el éxito llega al soberano respeto de los principios de la moral universal. Lo que es tanto como decir: «Haz el bien, ya que es tu deber. Pero también porque, independientemente de tus intenciones, tu acción resultará premiada». Se trata, como puede verse, de un argumento pedagógico muy común, pero no de gran fuerza persuasiva. Digámoslo más claramente: se trata de un argumento débil que no se corrobora ni en la historia ni en la experiencia común.

Como ejemplo de la segunda versión de monismo, es decir, de reducción de la moral a la política, he elegido a Hobbes, naturalmente también aquí con todas las prevenciones del caso, especial-

5. Erasmo de Rotterdam, *Institutio Principis Christiani* (1515) [trad. cast. de P. Jiménez Guzmán y A. Martín, *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 63 ss.].

6. I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, en *Id., Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Uct, Torino, 1936, reimp. 1978 [trad. cast. de F. Rivera Pastor, *La paz perpetua. Ensayo filosófico*, Calpe, Madrid, 1919].

mente después de que algunos críticos recientes hayan puesto de relieve la que se ha denominado claridad llena de confusión del autor de *Leviatán*, y hayan prevenido al lector, atrapado y fascinado por la fuerza lógica de la argumentación hobbesiana, respecto de interpretaciones excesivamente unilaterales. A mi juicio, sin embargo, resulta, para ciertos aspectos, difícil encontrar un autor en el que el monismo normativo resulte más riguroso, y el sistema normativo, con exclusión de todos los demás, sea el sistema político, es decir, el sistema de normas que derivan de la voluntad del soberano legitimado por el contrato social. Pueden aducirse múltiples argumentos. Para Hobbes, los súbditos carecen del derecho de juzgar lo que es justo e injusto ya que dicho derecho se refiere sólo al soberano, y sostener que el súbdito tenga derecho a juzgar lo que es justo e injusto es considerado una teoría sediciosa. Si bien el argumento fundamental es que Hobbes es uno de los pocos autores, quizá el único, en el que no existe distinción entre príncipe y tirano. Y no existe esta distinción porque no existe la posibilidad de distinguir el buen gobierno del mal gobierno. Finalmente, toda vez que me he referido a la contraposición entre Iglesia y Estado como contraposición determinante para comprender el problema de la razón de Estado en los siglos XV y XVI, recordaré que Hobbes reduce la Iglesia al Estado. Las leyes de la Iglesia son leyes sólo en la medida en que son aceptadas, queridas y reforzadas por el Estado. Hobbes, al negar la distinción entre Iglesia y Estado, reduciendo la primera al segundo, elimina la razón misma de la contraposición.

Teoría de la excepción

Según la teoría del monismo flexible, el sistema normativo es uno sólo. El sistema moral, ya tome su fundamentación de la revelación o de la naturaleza de la que la razón humana, con sus fuerzas únicamente puede extraer las leyes universales de la conducta. Ahora bien, estas leyes, precisamente por su generalidad, no pueden aplicarse a todos los casos. No hay ley moral que no prevea excepciones para circunstancias particulares. La regla «no matar» no se aplica en caso de legítima defensa, es decir, en el caso en que la violencia resulta el único remedio posible, en dicha particular circunstancia, frente a la violencia, en razón de la máxima que, expresa o tácitamente, acepta la mayor parte de los sistemas normativos morales y jurídicos: *vim vi repellere licet*. La regla «no mentir» no se aplica en el caso en que un afiliado a un movimiento revolucionario sea arrestado y se le pida que denuncie a sus propios compa-

ñeros. En todo sistema jurídico es una máxima consolidada que *lex specialis derogat generalis*. Esta máxima resulta igualmente válida en moral, y en esa moral codificada contenida en los tratados de teología moral para uso de confesores.

Según la teoría que estoy exponiendo, lo que a primera vista parece una violación del orden moral, cometida por el detentador del poder político, no es otra cosa que una excepción a la ley moral realizada en circunstancias excepcionales. En otras palabras, lo que justifica la violación es la excepcionalidad de la situación en la que el soberano debe actuar. Dado que estamos tratando de señalar los diferentes motivos de justificación de la conducta no moral del hombre político, el motivo, en este caso, se encuentra en la presunción de la existencia de un sistema normativo diferente, pero dentro del único sistema moral admitido, según el cual se considera válida la regla que prevé la excepción para caso excepcionales. Lo que, en su caso, caracteriza la conducta del soberano es la extraordinaria frecuencia de las situaciones excepcionales en que se encuentra frente al hombre común. Esta frecuencia se debe al hecho de que actúa en un contexto de relaciones, por ejemplo, con los otros soberanos, en los que la excepción queda elevada, pese a que pueda parecer contradictorio, a regla (aunque no es contradictorio, ya que se trata de una regla en el sentido de regularidad, y la regularidad de un comportamiento contrario no se supone que suprima la validez de la regla dada). Si bien pudiera parecer que la excepción resulta siempre ventajosa para el soberano (y es justamente esta ventaja la que ha sido considerada con hostilidad por parte de los moralistas), puede darse también el caso contrario, aunque más raramente. La excepción, en efecto, puede actuar extensivamente para permitir al soberano lo que está moralmente prohibido, pero puede también actuar de modo restrictivo prohibiéndole la realización de acciones permitidas al hombre común: *noblesse oblige*.

Sobre la importancia histórica de esta causa de justificación no es preciso extenderse demasiado. Los teóricos de la razón de Estado que florecieron durante el siglo XVII, a los que se debe la más intensa y continua reflexión sobre el tema de las relaciones entre política y moral, eran, con frecuencia, juristas, por lo que resultaba natural para ellos aplicar a la solución del problema que Maquiavelo había puesto en el orden del día, una solución netamente dualista, como veremos en un momento: el principio bien conocido para los juristas de la excepción por circunstancias excepcionales en estado de necesidad. De esta forma, podían salvaguardar el prin-

pio de un único código moral y, al mismo tiempo, ofrecer a los soberanos un argumento en favor de sus acciones realizadas en violación de dicho código, que serviría para cubrir «aquel rostro demoníaco del poder» que Maquiavelo había descubierto con escándalo. Jean Bodin, escritor cristiano y jurista, inicia su gran obra *De la République*, con una invectiva contra Maquiavelo (una invectiva que era obligada para un escritor cristiano), pero al tratar de la diferencia entre el buen príncipe y el tirano sostendrá que «no puede considerarse tiránico aquel gobierno que deba valerse de medios como el asesinato, el robo o la confiscación, u otros medios violentos o de las armas, como sucede necesariamente en el momento de cambio o de restablecimiento de un régimen». Cambio o restablecimiento del régimen son, justamente, aquellas circunstancias excepcionales, aquel estado de necesidad, que justifica actos que, en circunstancias normales, habrían sido considerados inmorales.

La teoría de la ética especial

Para ilustrar la segunda causa de justificación de la separación entre moral común y conducta política, me serviré de una nueva categoría jurídica: la de *ius singulare*. Soy el primero en reconocer que estas analogías entre teorías políticas y teorías jurídicas deben tomarse con prudencia. Ahora bien, como consecuencia de su dilatada elaboración y de su constante aplicación en la casuística legal, puede ofrecer elementos de reflexión y sugerencias prácticas para campos afines, como el de la casuística moral y política. A diferencia de la relación entre regla y excepción, que se refiere a la particularidad de una situación —el «estado de necesidad»— la relación entre *ius commune* y *ius singulare* se refiere, en primer término, a la particularidad de los sujetos, es decir, al *status* de ciertos sujetos que, precisamente en razón de dicho *status*, disfrutan o padecen un régimen normativo diferente del de la gente corriente. También en este caso puede hablarse de excepción frente al derecho común, si bien lo que distingue a este tipo de excepción de la examinada en el punto anterior es su referencia no ya a un tipo de situación sino a un tipo de sujeto, independientemente de si la tipicidad del sujeto se deriva de su condición social, por la que el ordenamiento jurídico a que queda sometido el noble es distinto de aquel al que se somete el burgués o ciudadano, o de la actividad desarrollada, con base en la cual, por poner un ejemplo conocido, se ha ido formado a lo largo de los siglos el derecho mercantil, como «excepción» al derecho civil.

Aplicada al discurso moral, la categoría de *ius singulare* puede servir, a mi juicio, inmejorablemente, como introducción al capítulo de las así llamadas éticas profesionales. Entendiendo por ética profesional el conjunto de reglas de conducta a que debe considerarse sometida la persona que desarrolla una determinada actividad y que, por lo general, difiere del conjunto de normas de la moral común, por exceso o por defecto, es decir, porque impone a los miembros de la corporación obligaciones más rígidas o porque les eximen de obligaciones impracticables, como la de decir la verdad en el caso del médico frente al enfermo de una enfermedad incurable. Nada impide denominar a estas éticas profesionales, morales singulares en el mismo sentido en que se habla, en la teoría jurídica, de derechos singulares, tanto más en la medida en que los propios usuarios se complacen en atribuirle un nombre específico y particularmente comprometedor como consecuencia de su solemnidad: deontología.

¿Constituyen los que desarrollan una actividad política algo que pueda ser asimilado a una profesión o a una corporación? Quede bien claro que aquí no se trata de tomar posiciones frente al actual problema del «profesionalismo político». De lo que se trata es de saber si la actividad política es una actividad con características específicas tales que exijan un régimen normativo particular con la misma razón de ser que cualquier otra ética profesional, la de permitir el desarrollo de dicha actividad y alcanzar el fin que le es propio. El fin del político es el bien común, del mismo modo que el del médico es la salud o el del sacerdote, la salvación de las almas. Plantearse la cuestión en estos términos nada tiene de extraño. La reflexión sobre la naturaleza de la actividad política comenzó en la antigua Grecia donde se la consideró una técnica, una forma de hacer material (el *poiéin*) y, por comparación de este arte con otras formas de arte en que se exige para su éxito, una competencia específica. El diálogo platónico *El Político*, cuya intención es la de explicar en qué consiste la ciencia regia, es decir, el saber propio del que debe gobernar, es una docta comparación entre el arte de gobernar y el de tejer. Por otro lado, la comparación tan frecuente que se ha vuelto retórica entre el arte de gobernar y el de pilotar una nave, nos ha dejado como herencia la palabra «gobierno» y sus derivados, de los que nos servimos actualmente sin memoria de su primitivo significado, salvo al verlo reaparecer en situaciones y ambientes históricos muy diferentes, como cuando aprendimos que a Mao le llamaban el «gran timonel».

A lo largo de toda la historia del debate secular sobre la razón de Estado, junto a la justificación de la «inmoralidad» de la política, deducida del argumento del estado de necesidad, se desarrolla el que deriva de la naturaleza del arte de la política, que impone a quien lo ejercita acciones moralmente reprobables pero exigidas por la naturaleza y los fines de la propia actividad. Si existe una ética política diferente de la ética, ello depende, según este razonamiento, del hecho de que el político, como el médico, como el comerciante o el sacerdote, no podrían realizar su trabajo sin obedecer a un cierto código que les es propio y que, en cuanto tal, no tiene por qué coincidir con el código de la moral común ni con el de otras profesiones. La ética política se convierte así en la ética del político y, en cuanto ética del político y por ende especial, puede contar con motivos justificados para aprobar una conducta que al vulgo puede parecer inmoral, pero que al filósofo se le aparece sencillamente como la adecuación del individuo-miembro a la ética del grupo. Si se repasa el párrafo de Croce citado, se comprobará cómo la consideración del arte de la política como una profesión entre otras no ha perdido nada de su perenne vitalidad. Condenando la común y, a su parecer, equivocada demanda de los «imbéciles» de que el político sea honesto, Croce llega a pronunciar la siguiente frase:

Quando se trata de sanar de los propios males o de someterse a una operación quirúrgica nadie exige a un hombre honesto [...] sino que todos exigen, buscan y tratan de procurarse, muy al contrario, médicos y cirujanos, honestos o deshonestos, siempre que sean diestros en la medicina y la cirugía [...] en los asuntos de política, por el contrario, se reclaman no hombres políticos [es decir, hombres que sepan hacer su difícil trabajo de políticos, añado yo], sino hombres honestos, dotados de aptitudes de una naturaleza totalmente diferente. [...] Ya que es evidente que los pecados que puedan pesar sobre un hombre dotado de capacidad y genio político, si se refieren a otra área de actividad, lo harán impropio para dichas áreas, pero no para la política⁷.

Querría llamar la atención sobre el «impropio» que lleva a pensar, por oposición, a una «propiedad» (*proprietas*, es decir, elegancia, limpieza, decoro, N. del T.] de la política, que no es, evidentemente, la de la moral.

7. B. Croce, «L'onestà politica», cit., pp. 165-166.

La teoría de la superioridad de la política

Pasaré, ahora, de las concepciones de un monismo atenuado o corregido, «la moralidad es una sola pero su validez cesa en situaciones excepcionales o en esferas de actividad especiales», a una concepción de dualismo declarado aunque aparente. Reclamamos algo de tolerancia para esta insistente referencia a categorías jurídicas pero, también en este caso, querría servirme de un bien conocido principio jurisprudencial conforme al cual cuando dos normas están colocadas una sobre otra, es decir, en orden jerárquico, si resultan antinómicas, prevalece la superior.

En relación con el problema de las relaciones entre moral y política, una de las posibles soluciones es la de concebirlas como dos sistemas normativos distintos pero no totalmente independientes el uno del otro, sino colocados uno sobre otro, en orden jerárquico. Naturalmente, una solución de este tipo puede contar con dos versiones: de los dos sistemas normativos, el moral es superior al político, o bien, el político es superior al moral. De la primera versión puede encontrarse un ejemplo característico en la filosofía práctica de Croce, de la segunda, en la de Hegel. En el sistema de Croce, economía y ética son diferentes, pero no opuestas ni colocadas en un mismo plano. La segunda es superior a la primera en la medida en que pertenece al momento del Espíritu que *supera* el momento inferior. La política pertenece a la esfera de la economía y no a la de la ética. No he dicho que «superar» quiera decir ser superior también en sentido axiológico, pero, de hecho, cada vez que Croce se plantea el problema maquiavélico de la relación entre ética y política, parece admitir que la diferencia entre los dos momentos es una diferencia axiológicamente jerárquica, aunque no siempre quede claro cuáles sean las consecuencias. ¿Debe condenarse una acción política contraria a la moral? ¿Qué significa que sea lícita en su esfera particular, si después se admite que existe una esfera normativa superior? Se trata de preguntas cuya respuesta es muy compleja. Croce ha vuelto sobre este tema infinitas veces. Aquí me referiré a un pasaje del volumen titulado, justamente, *Ética y política*, en la que se insiste sobre un aspecto: la esfera de la política es la de la utilidad, los negocios, los tratos y las luchas, y, en estas continuas guerras, individuos, pueblos y Estados tratando de mantener y promover la propia existencia, respetando la del otro en la medida en que resulte provechoso para la propia. Después, continuando con su razonamiento, advierte que es preciso preca-

verse frente al difundido error de separar una y otra forma de vida. Exhorta a rechazar las absurdas moralizaciones y a considerar, *a priori*, falsa cualquier discrepancia que crea descubrirse entre la política y la moral, ya que la vida política o prepara la vida moral o es, ella misma, instrumento de una forma de vida moral. En resumen, en la dialéctica crociana, que es una dialéctica no de los opuestos sino de los diferentes —del cual uno es superior al otro—, moral y política se consideran como dos cosas diferentes y, como se ve por la última parte del pasaje citado, la política ocupa la posición inferior y la moral la superior.

Hegel, por el contrario, aunque admite la existencia de dos sistemas, considera jerárquicamente superior al sistema político y, en esta superioridad del sistema político, encuentra un argumento óptimo de justificación de la conducta inmoral del hombre político, en la medida en que sea conforme a una norma superior, por la que debe considerarse abolida, y por tanto inválida, una norma incompatible con ella del sistema normativo inferior. Por referirnos al clásico ejemplo escolar, si en el sistema normativo de un grupo de *latrones* o de piratas o de «masnaderío» o, ¿por qué no?, de zángaros, por no hablar de la mafia, la camorra *et similia* que pertenecen a nuestra experiencia cotidiana, existe una norma que considera lícito el robo (se entiende de las cosas que no pertenecen a los miembros del grupo), resulta evidente que la norma que prohíbe el robo existente en el sistema normativo considerado inferior, ya sea el del Estado, el de la Iglesia o el de la moral de los que no pertenecen al grupo, debe considerarse implícitamente derogada por incompatible con una norma del sistema normativo que se considera superior. Los Estados, en el fondo, podrían ser ellos también, según la famosa frase de san Agustín, *magna latrocinia*.

Con mayor razón, quien considera al Estado no como un *magnum latrocinium* sino como lo «racional en sí y para sí», como el momento último de la eticidad que, a su vez, es el momento último del Espíritu objetivo (de la filosofía práctica en el sentido tradicional de la palabra), deberá imponer los imperativos últimos del Estado por encima de los imperativos de la moral individual. El sistema de Hegel constituye un buen ejemplo, y muy iluminador, también por su singularidad, de la inversión total de las relaciones entre moral y política que había recogido una de las máximas expresiones del pensamiento kantiano. De hecho, sirve espléndidamente para ilustrar una forma de justificación de la inmoralidad de la política distinta de todas las examinadas hasta ahora. Hegel no expulsa a la moral en el sentido tradicional de la palabra del siste-

ma, sino que la considera un momento inferior en el desarrollo del Espíritu objetivo que encuentra su cumplimiento en la moral colectiva o eticidad (de la que es portadora el Estado).

Hegel era un admirador de Maquiavelo al que había dedicado elogios en su obra de juventud sobre la Constitución de Alemania. En política era un realista que sabía qué lugar merecen las chácharas de los predicadores cuando entran en escena los húscar con sus sales relucientes. ¿Acaso debe ceder la maestad del Estado, «de esa rica estructura del *ethos* en sí que es el Estado», ante los que le oponen la «papilla del corazón, de la amistad y de la inspiración»? En el párrafo 337 de su *Filosofía del derecho* resume breve pero

exhaustivamente su doctrina a este respecto. El párrafo comienza así: «Se ha discutido mucho tiempo la oposición entre moral y política y la pretensión de que la segunda sea adecuada a la primera». Ahora bien, Hegel nos da a entender que se trata de una discusión a la que ha pasado su momento, se ha vuelto anacrónica, al menos desde que se ha comenzado a comprender que el bien del Estado posee una «justificación» completamente diferente de la del bien de los individuos. El Estado tiene una razón de ser «concreta» y sólo esta existencia concreta puede servir como principio para su acción, no un imperativo moral abstracto que prescinda completamente de las exigencias y de los vínculos que impone el movimiento histórico del que es protagonista no el individuo, ni siquiera la suma de los ciudadanos individuales, sino el Estado. De aquí se deriva, entre otras cosas, la conocida tesis de que sólo la Historia universal, no una moral ahistorica impuesta (¿por quién?) por encima de ella, puede juzgar sobre el bien o el mal de los Estados, de la que depende la suerte del mundo más que de la conducta, por moral que sea, de uno u otro individuo. Desde este punto de vista me parece adecuado decir que para Hegel la moral individual es inferior en lo relativo a su validez a la moral del Estado y que debe ceder ante ella cuando la misión histórica del Estado lo exija.

El fin justifica los medios

Una solución dualista, no sólo aparente sino real, es la que ha pasado a la historia con el nombre de «maquiavélica», ya que, con razón o sin ella, se dice que proviene del autor de *El Príncipe*. En este caso el dualismo se base en la distinción entre dos tipos de acciones, las

8. [Filosofía del derecho, tras. cast. de Á. Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires, 1968, p. 277].

acciones finales con un valor intrínseco y las acciones instrumentales, con un valor sólo en la medida en que sirven para obtener un fin, que es al único al que se otorga valor intrínseco. Mientras que las acciones finales, consideradas buenas en sí, como ayudar a que sufra y, en general, todas las «obras de misericordia» se juzgan por sí mismas, en cuanto acciones «desinteresadas» que, por tanto, se realizan sin ningún interés distinto del de realizar una buena acción, las acciones instrumentales o buenas en función de algo distinto de ellas, se juzgan con base en su mayor o menor idoneidad para alcanzar un fin.

No existe ninguna teoría moral que no dé cuenta de esta distinción. Por poner un conocido ejemplo, a ella se corresponde la distinción weberiana entre acciones racionales conforme al valor (*wert-rational*) y acciones racionales conforme al fin (*zweck-rational*). Al igual que no existe teoría moral que no advierta que una misma acción puede recibir juicios muy diferentes dependiendo del contexto en que se desarrolle y de la intención con la que se realice. Ayudar al menesteroso, una acción que suele citarse como ejemplo de acción buena *per se*, se convierte en una acción buena por otra razón, y como tal debe juzgarse, si se realiza con la finalidad de obtener un premio de virtud. Si el que la realiza no obtiene el premio, se podrá, entonces, decir que la acción fue racional con relación al valor pero, ciertamente no, con relación a la finalidad.

Lo que constituye el núcleo fundamental del maquinavelismo no es tanto el reconocimiento de la distinción entre acciones buenas *per se* y acciones buenas por otra razón, sino la distinción entre moral y política con base en esta distinción. Es decir, la afirmación de que la esfera política es la esfera de las acciones instrumentales que, en cuanto tales, deben juzgarse no por sí mismas sino con base en su mayor o menor idoneidad para alcanzar un fin. Lo que explica por qué ha podido hablarse, a propósito de la solución maquinavélica, de amorabilidad de la política, a la que correspondería, aunque la expresión no se haya incorporado al uso corriente (por no resultar necesaria), la «apoliticidad de la moral». Amorabilidad de la política en el sentido de que la política, globalmente considerada, como conjunto de actividades reguladas por normas y valorables según un cierto criterio de juicio, no tiene nada que ver con la moral, globalmente considerada, como conjunto, también ella, de acciones reguladas por normas diferentes y valorables con un criterio de juicio distinto. En este momento resulta evidente la diferencia entre una solución del tipo de la que estamos hablando, basada en la idea de la separación y la independencia entre moral y política, y que, por tanto, podría llamarse dualista, sin atenuación, y las soluciones anteriormente exa-

minadas en las que falta o la separación, puesto que la política queda englobada en el sistema normativo moral aunque con un estatuto especial, o la independencia, siendo moral y política distintas pero en relación de recíproca dependencia. La solución maquinavélica de la amorabilidad de la política se nos presenta como aquella cuyo principio fundamental es: «El fin justifica los medios». Por oposición, podría definirse la esfera no política (la que, para entendernos, se gobierna con el *pater noster*) como la esfera en que es incorrecto el recurso a la distinción entre medios y fines, ya que toda acción debe ser considerada por sí misma en función del valor o disvalor intrínseco a la misma, independientemente de su fin. En una moral rigorista como la kantiana y, en general, en una moral del deber, la consideración de un fin externo a la acción no sólo resulta inadecuada, sino imposible, ya que la acción para resultar moral no debe tener un fin distinto que el cumplimiento del deber que constituye, justamente, su fin intrínseco.

Aunque la expresión «el fin justifica los medios» no se encuentra literalmente en Maquiavelo, suele considerarse como equivalente el pasaje del capítulo XVIII de *El Príncipe* en el que, al plantearse el problema de si el príncipe debe respetar los pactos (el principio *pacta sunt servanda*, los pactos hay que cumplirlos, es un principio moral universal independientemente de que su fundamento sea religioso, racional, utilitario, etc.), responde que los príncipes que han hecho «grandes cosas», no los han tenido muy en cuenta. Resulta claro de este pasaje que lo que cuenta en la conducta del hombre de Estado es el fin, la «gran cosa». Y es la consecución del fin la que vuelve lícitas las acciones, como el no respetar los pactos establecidos, condenado por el otro código, el código moral, al que están sometidos el común de los mortales. Lo que ya no resulta tan claro es en qué consisten las grandes cosas. Ahora bien, una primera respuesta aparece ya en el mismo capítulo, hacia el final, en el que lo importante para el príncipe es «vencer y mantener el Estado». Una segunda respuesta, aún más clara y completa, es la que se encuentra en un pasaje de los *Discursos* (III, 41) en el que se celebra ampliamente la teoría de la separación: «En las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso...». No hay nada nuevo bajo el sol. En

9. N. Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. de C. Vanti, Einaudi, Torino, 1983 [trad. cast. de A. Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, p. 411].

dicho pasaje Maquiavelo no hace más que ilustrar con palabras particularmente eficaces la máxima: *salus rei publicae suprema lex* (la ley suprema es la salvación del Estado). La Ilustración se produce al contraponer al único principio que debe guiar el juicio político, el principio de «salvación de la patria», otros posibles criterios de juicio de la acción humana, basados, respectivamente, en la distinción entre lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo cruel, lo loable y lo ignominioso que hacen referencia, aunque desde diferentes puntos de vista, a criterios de juicio de la moral común.

Las dos éticas

De todas las teorías sobre la relación entre moral y política, la que ha llevado a las más extremas consecuencias la tesis de la separación y que, por tanto, puede considerarse como la más consecuentemente dualista, admite la existencia de dos morales fundadas sobre dos criterios de juicio de las acciones diferentes, que llevan a valoraciones de la misma acción no necesariamente coincidentes y, por ello mismo, incompatibles entre sí y no superponibles. Un ejemplo, hoy clásico, de la teoría de las dos morales es la teoría weberiana de la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Lo que distingue a estas dos morales es precisamente el diferente criterio que asumen para juzgar buena o mala una acción. La primera se sirve de algo que está antes que la acción, un principio, una norma, en general, una cierta proposición prescriptiva cuya función es la de influir de forma más o menos determinante sobre la realización de una acción y, al tiempo, la de permitirnos juzgar positiva o negativamente una acción real con base en la constatación de la conformidad o disconformidad de la misma con la acción abstracta contemplada en la norma. La segunda, por el contrario, para otorgar un juicio positivo o negativo de una acción se sirve de algo que sucede después, es decir, del resultado, y otorga un juicio positivo o negativo a la acción, con base en la obtención o no del resultado propuesto. Popularamente, estas dos éticas pueden también llamarse ética de los principios y ética de los resultados. En la historia de la filosofía moral se corresponden, de un lado, con las morales deontológicas como la kantiana y, de otro, con las morales teleológicas como la utilitarista.

Estas dos éticas no coinciden. Lo que es bueno respecto a los principios no tiene por qué ser bueno respecto a los resultados y viceversa. Con base en el principio «no matar», debe condenarse la pena de muerte. Ahora bien, con base en el resultado, tras una

hipotética constatación de que la pena de muerte posee un gran poder de intimidación, podría estar justificada (y, efectivamente, los abolicionistas se han esforzado en demostrar, con datos estadísticos en la mano, que carece de este gran poder).

Esta distinción surca toda la historia de la filosofía moral independientemente de la conexión que pueda tener con la distinción entre moral y política. Resulta relevante respecto a esta distinción, cuando se sostenga que la ética del político es exclusivamente la ética de la responsabilidad (o de los resultados), que la acción del político se juzgue a partir del éxito o fracaso, que el juzgarla con el criterio de fidelidad a los principios es dar prueba de un moralismo abstracto y, por tanto, de poco sentido para los asuntos de este mundo. Quien actúa siguiendo los principios no se preocupa del resultado de las propias acciones: haz lo que debes y que suceda lo que sea. Quien se preocupa exclusivamente del resultado, no se inclina tanto por un sutil respeto a la conformidad con los principios: haz lo necesario para que suceda lo que quieres. El juez, como se ha leído con frecuencia en los periódicos, que pregunta al terrorista «arrepentido» si los terroristas se habían planteado el problema del «no matar», representa la ética de los principios. El terrorista que responde que el grupo se había planteado tan sólo el problema de tener éxito o fracasar, representa la ética del resultado. Si se arrepiente, no es porque sienta remordimientos por haber violado la ley moral, sino porque estima que, finalmente, la acción política emprendida había fracasado en relación con los fines propuestos. En este sentido no puede decirse, con propiedad, que se haya arrepentido, sino sólo que se ha convencido de haberse equivocado. No ha reconocido la culpa, sino el error.

Puede no alcanzarse el objetivo, pero también puede alcanzarse un objetivo distinto del propuesto. El terrorista que atentó contra el archiduque Ferdinando declaró, durante el interrogatorio: «No preví que tras el atentado llegaría la guerra. Creía que el atentado agitaría a la juventud, incitándola a las ideas nacionalistas». Y uno de sus cómplices, que erró el golpe, declaró: «Este atentado ha tenido consecuencias que no era posible prever. Si hubiera podido prever lo que se iba derivarse de él, me habría sentado yo mismo sobre la bomba para hacerme pedazos».

Resultaría superfluo insistir en la ejemplificación de esta conocida distinción, aunque sí debe observarse que resolver toda la política en la ética de la responsabilidad constituye una extensión del pensamiento de Weber que en materia de ética (y no de meta-ética), o de convicciones personales (y no de teoría abstracta) no

estaba, sin duda, dispuesto a efectuar dicha reducción. En la acción del gran político, ética de la convicción y ética de la responsabilidad no pueden ir separadas, según Weber. La primera por sí sola, llevada hasta sus últimas consecuencias, es propia del fanático, figura moralmente repugnante. La segunda, totalmente apartada de las consideraciones de principio de las que nacen las grandes acciones y dirigida exclusivamente al éxito (recuérdese el maquiavélico «hace a uno príncipe el vencer»), caracteriza la figura moralmente no menos reproachable del cínico.

¿Existe alguna relación entre las diferentes teorías?

Lo que creo interesante observar como conclusión a este repaso de las «justificaciones», a propósito de esta última que parece la más drástica una vez que se acepta la distinción entre moral como ética de la convicción y política como ética de la responsabilidad, es que las cinco se parecen entre sí hasta el punto de poder considerarse, como seguramente habrá observado el lector, variaciones sobre un mismo tema. Lo que, naturalmente, no excluye la posibilidad ni quita utilidad a su distinción desde un punto de vista analítico, que es el hasta aquí adoptado. En una cadena descendente, es decir, recorriendo nuestro camino hacia atrás, la última variación, es decir, la ética de la responsabilidad, se relaciona con la anterior, es decir, la doctrina maquiavélica según la cual lo que cuenta en el juicio político es la idoneidad del medio para la obtención del fin, independientemente de la consideración de los principios. Ésta, por su parte, al considerar la «salvación de la patria» como fin último de la acción política, del que depende el juicio sobre la bondad o maldad de las acciones individuales según su mayor o menor conformidad con el fin último, recuerda inmediatamente a la solución que la precede, la de Hegel, no por casualidad, como se ha dicho, admirador de Maquiavelo, según la cual el Estado (la «patria» de los *Discursos* y la *res publica* del dicho de la moral política tradicional) tiene una razón de ser «concreta», que es, así, la «razón de Estado» de los escritores políticos que observan y comentan el nacimiento y el desarrollo del Estado moderno, y esta razón concreta vale como principio exclusivo de la acción del soberano y, por tanto, para el juicio positivo o negativo que pueda darse sobre la misma. Bien mirado, hasta la justificación basada sobre la especificidad de la ética profesional, nuestra segunda variante, se deriva de una clara prevalencia del fin como criterio de valoración. Lo que, de hecho, caracteriza a cada profesión es el fin

común a todos los miembros del grupo: la salud del cuerpo para el médico o la del alma para el sacerdote. Entre estos fines profesionales específicos resulta perfectamente legítimo incluir una tercera forma de salud, no menos importante que las otras dos, la *salus rei publicae*, como fin propio del hombre político. Por último, incluso la primera variación, la que se basa sobre la excepción en caso de necesidad que, a mi juicio es la más frecuente, y lo es porque a fin de cuentas resulta la menos escandalosa o la más aceptable para quien adopta el punto de vista de la moral común, puede interpretarse como una desviación del camino recto debida al hecho de que proseguir dicho camino recto en esa particular circunstancia conduciría a una meta diferente de la propuesta o, directamente, no conduciría a meta alguna.

Valdría la pena someter a prueba a todos estos motivos de justificación (y a otros hipotéticos) frente a un caso histórico concreto, a uno de esos casos límite, bien representados por la figura tradicional del tirano, en el que la divergencia entre la conducta que la moral prescribe al hombre común y la conducta del señor de la política resulta más evidente. Uno de estos casos ejemplares es el reinado de Iván el Terrible, que ha suscitado un debate intensísimo y extraordinariamente apasionante, ya secular, en la historiografía rusa y soviética.

Adoptaré este caso, aunque se podrían adoptar otros, no sólo porque se trata realmente de un caso límite, sino sobre todo porque es posible leer una docta y amplia síntesis del mismo en un libro de un historiador con gran sensibilidad por el problema que ahora nos importa¹⁰. En defensa del que ha sido considerado el fundador del Estado ruso, se aducen, de forma más o menos explícita, todos los motivos de justificación hasta aquí examinados. En especial, el primero, el estado de necesidad y el último, el resultado obtenido. Ahora bien, todas estas *iustae causae* se sostienen junto con la consideración de la grandiosidad del fin, lo que equivale justamente a las «grandes cosas» de Maquiavelo. Uno de los historiadores tomados en consideración, I. I. Smirnov, habla de «necesidad objetiva del exterminio físico de los principales representantes de las familias hostiles aristocráticas o boyardas»¹¹. Exactamente así: la necesidad no conoce ley. Es un viejo dicho que no se puede obligar a nadie a realizar una acción imposible. Con idéntica lógica debe

10. A. Yanov, *The Origins of Autocracy*, University of California Press, Berkeley (Cal.), 1980 [trad. it.: *Le origini dell'autocrazia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1984].

11. *Ibid.*, p. 312.

decirse que no se puede prohibir a esa misma persona que haga lo necesario. Al igual que el estado de imposibilidad resulta incompatible con la observación de las órdenes, el estado de necesidad resulta incompatible con la observancia de las prohibiciones. La consideración del estado de necesidad aparece estrechamente vinculada con la consideración del resultado. Lo que hace «objetivamente necesaria» una acción es la consideración de la misma como la única condición posible para alcanzar el fin querido y considerado bueno. De hecho, es el propio Smirnov el que concluye inevitablemente que, pese a la «forma cruel» que asumió la lucha por la centralización, éste era el precio que debía pagarse por el progreso y la liberación de las «fuerzas de la reacción y el estancamiento»¹². Se habla de Iván pero la imaginación vuela hacia Stalin. E. Yanov, efectivamente, comenta:

Utilizando la misma analogía, un historiador que sostuviese que la Rusia soviética de los años treinta se encontraba verdaderamente saturada de traición, que todo el personal dirigente conspiraba contra el Estado y que la esclavización de los ciudadanos durante la colectivización y la de los obreros y de los empleados a su trabajo era «históricamente necesaria» para la supervivencia del Estado, se vería obligado «justificar moralmente» el terror total y el Gulag¹³.

Una última observación. Todas estas justificaciones tienen en común la atribución de la regla de la conducta política a la categoría de las normas hipotéticas, tanto en la forma de las normas condicionadas, del tipo «si se da A, debe darse B», como en el caso de la justificación sobre la base de la relación entre regla y excepción, o en la forma de las normas técnicas o pragmáticas, del tipo «si quieres A, debes querer B», donde A puede ser un fin sólo posible o también necesario, como en todos los demás casos. Esta exclusión de los imperativos categóricos de la esfera de la política se corresponde, por otro lado, con la opinión común conforme a la cual la conducta de los hombres de Estado se guía por reglas de prudencia, entendidas como aquellas de las que no se deriva una obligación incondicionada que prescinda de cualquier consideración a la situación y del fin, sino tan sólo una obligación que debe observarse cuando se verifique esa determinada condición o para la consecución de un determinado fin. Para aclarar este rasgo esencial de la teoría moral de la política, nada mejor que el siguiente pensa-

nimiento de Kant, al que se debe la primera y más completa distinción entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos: «La política dice: "Sed asrutos como la serpiente". La moral añade esta condición limitativa: "... y cándidos como la inocente paloma"»¹⁴.

Observaciones críticas

Que quede claro que todas estas justificaciones (valgan lo que valgan, y algo deben valer cuando representan una parte tan importante de la filosofía política de la Edad Moderna) no tienden a eliminar la cuestión moral de la política, sino tan sólo, partiendo precisamente de la importancia de la cuestión, a precisar sus términos y a delimitar sus límites. He dicho que se justifica la excepción y no la regla. Ahora bien, tiene que ser justificada porque en todos los casos en los que la desviación no resulta justificable, la regla continúa en vigor. Pese a todas justificaciones de la conducta política que se aparta de las reglas de la moral común, el tirano sigue siendo un tirano, y puede definirse como aquel cuya conducta no puede ser justificada por ninguna de las teorías que sí reconocen una cierta autonomía normativa a la política respecto a la moral. Maquiavelo, aunque afirma que cuando se trata de la salvación de la patria no debe hacerse ninguna consideración de «piadoso o cruel», condena a Agatocles como tirano ya que sus crueldades fueron «mal empleadas». Bodin, anteriormente recordado como teórico del Estado de excepción, ilustra en algunas célebres páginas la diferencia entre el rey y el tirano.

Retomando brevemente las diferentes teorías:

1) Vale también para la teoría del estado de necesidad que la excepción confirma la regla, justamente en cuanto excepción, ya que, si valiese siempre el criterio de la excepción, no se trataría ya de una excepción ni existiría la regla. Si la desviación debe ser consentida sólo cuando está justificada, ello quiere decir que se da por supuesto que existen desviaciones injustificables y, como tales, inadmisibles.

2) La ética política es la ética del que ejerce la actividad política. Ahora bien, la actividad política en la concepción de quien desarrolla su propio argumento partiendo de la consideración de la ética profesional no es el ejercicio del poder en cuanto tal, sino del poder para la consecución de un fin que es el bien común, el interés

12. *Ibid.*, pp. 376-377.

13. *Ibid.*, p. 312.

14. I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 60.

colectivo o general. No se trata del gobierno sino del buen gobierno. Uno de los criterios tradicionales y permanentemente renovado para distinguir el buen gobierno del mal gobierno es, justamente, la valoración de la obtención o no de este fin específico. Buen gobierno es aquel que persigue el bien común, mal gobierno el que persigue el bien propio.

3) ¿Es superior la política a la moral? No cualquier política, sólo la del que realiza en una determinada época histórica el fin supremo de la actuación del Espíritu objetivo, la política del héroe o del individuo de la Historia universal.

4) El fin justifica los medios. Pero ¿qué justifica el fin? ¿Es que, acaso, no hay que justificar, a su vez, el fin? Todo fin que se proponga un hombre de Estado ¿es un buen fin?, ¿no debe existir un criterio ulterior que nos permita distinguir los fines buenos de los malos?, ¿y no debemos preguntarnos si los medios malos no pueden, acaso, corromper los buenos fines?

5) La ética política es la ética de los resultados y no la de los principios. Ahora bien, ¿de todos los resultados? Si se quiere distinguir entre resultados, ¿no resulta necesario, nuevamente, remitirse a los principios?, ¿los vencidos están siempre equivocados por el mero hecho de haber sido vencidos?, ¿es que el vencido de hoy no puede ser el vencedor de mañana?, *Victrix causa deis placuit* | *Sed victa Catoni*. ¿Catón no pertenece a la historia? Y así sucesivamente.

El problema de la legitimidad de los fines

Todas estas preguntas no constituyen una respuesta pero ayudan a comprender en qué dirección debe buscarse. Esta dirección no es la de la idoneidad de los medios, sino la de la legitimidad del fin. Un problema no excluye al otro, sino que se trata de dos problemas distintos que conviene mantener separados. El problema de la idoneidad de los medios se plantea cuando se quiere verter un juicio sobre la eficacia del gobierno, que es un juicio claramente técnico y no moral. Un gobierno eficiente no es *per se* un buen gobierno. Este ulterior juicio no se contenta con la consecución del fin, sino que se plantea la cuestión: ¿qué fin? Reconocido como fin de la acción política la salvación de la patria o el interés general o el bien común (contrapuestos a la salvación del gobernante, a los intereses particularistas, al bien propio), el juicio no sobre la idoneidad de los medios, sino sobre la bondad de los fines, constituye un verdadero juicio moral, incluso si, por las razones que aducen las dife-

rentes teorías justificacionistas, se trata de una moral diferente o parcialmente diferente a la moral común, con base en la cual se juzgan las acciones de los individuos particulares. Lo cual quiere decir que, incluso teniendo en cuenta las razones específicas de la acción política, de la así llamada «razón de Estado», evocadora de nuestros episodios por el mal uso que de ella se ha hecho, incluso si por sí misma sólo indica los caracteres distintivos de la ética política, la acción política no se sustrae efectivamente, como todo el resto de acciones libres o presuntamente libres del hombre, al juicio de lícito e ilícito en que consiste el juicio moral, y que no puede confundirse con el juicio de idóneo o no idóneo.

Podemos plantear también este mismo problema en los siguientes términos. Admitiendo, incluso, que la acción política se refiera de alguna forma a la conquista, conservación y ampliación del poder, del máximo poder del hombre, sobre el hombre, del único poder al que se reconoce —si bien en última instancia— el derecho a recurrir a la fuerza (y ello es lo que distingue el poder de Alejandro del pirata que carece de él), ninguna de las teorías justificativas aquí expuestas considera la conquista, la conservación y la ampliación del poder como bienes en sí mismos. Ninguna afirma que la finalidad de la acción política sea el poder por el poder. Para el propio Maquiavelo, la acción política «inmoral» (inmoral respecto a la moral del *pater master*) sólo se justifica cuando tiene por finalidad las «grandes cosas», o la «salvación de la patria». Perseguir el poder por el poder implicaría transformar un medio, que como tal debe juzgarse según su fin, en un fin en sí mismo. Incluso para los que consideran la acción política como una acción instrumental, no se trata de un instrumento para cualquier fin que le plazca perseguir al hombre político. Ahora bien, una vez planteada la distinción entre un fin bueno y un fin malo, distinción que no rehúye ninguna de las teorías de la relación entre moral y política, resulta inevitable distinguir las acciones políticas buenas de las malas, lo que implica someterlas a un juicio moral. Pongamos un ejemplo. El debate sobre la cuestión moral se refiere con frecuencia, sobre todo en Italia, al tema de la corrupción en todas sus formas, previsto por otra parte en el código penal bajo la rúbrica de delitos tales como cohecho, prevaricación, colusión, etc. Y, específicamente, en referencia casi exclusiva a los hombres de partido, así llamado tema de las comisiones (*tangenti*). Basta una breve reflexión para darse cuenta de que lo que vuelve moralmente ilícita cualquier forma de corrupción política (dejando al margen el ilícito jurídico), es la fundadísima presunción de que el hombre político

que se deja corromper ha antepuesto el interés individual al interés colectivo, el bien propio al común, la salvación de la propia persona y de su familia a la de la patria. Y, al hacerlo, ha faltado al deber de quien se dedica al ejercicio de la actividad política y ha cometido una acción políticamente incorrecta.

La reflexión habría terminado aquí si en un Estado de derecho, como es la República Italiana, de las condiciones de cuya salud han nacido estas reflexiones, además de al juicio sobre la eficacia y al juicio moral o de moral política, como he tratado de explicar hasta aquí, no se diese sobre la acción política también un juicio más propiamente jurídico, es decir, de conformidad o disconformidad con las normas fundamentales de la Constitución, a la que se subordina la acción política incluso de los órganos superiores del Estado. Entre las diferentes acepciones de Estado de derecho, me refiero a la que lo define como el gobierno de la ley por oposición al gobierno de los hombres, entendiendo el gobierno de las leyes en el sentido del moderno constitucionalismo.

El juicio sobre la mayor o menor conformidad de los órganos del Estado, o de esa parte integrante del poder soberano que son los partidos, a las normas de la Constitución y al principio del Estado de derecho, puede dar lugar al juicio que se escucha con frecuencia en el actual debate político, de incorrección constitucional y de práctica antidemocrática en que se incurre, por poner algunos ejemplos, en el caso del abuso de los decretos-leyes, de la apelación a la cuestión de confianza únicamente para rituar a la oposición y, por lo que se refiere a los partidos, en la práctica del amiguismo, que viola uno de los principios fundamentales del Estado de derecho: la visibilidad del poder y la posibilidad de control de su ejercicio.

Incluso si, con frecuencia, la polémica política no distingue estos diferentes juicios y coloca a los tres bajo la etiqueta de «cuestión moral», estos tres juicios, el de la eficacia, el de la legitimidad y el más propiamente moral (que también podría llamarse de mérito), sobre el que me he detenido exclusivamente, deben considerarse diferentes por razones de claridad analítica y para la atribución de responsabilidades.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

III. EL BUEN GOBIERNO

Cuando Ernesto Rossi recogió en un volumen algunos de los escritos de Luigi Einaudi para la Colección Histórica de la editorial Laterza decidió titularlo, de acuerdo con el autor, *El buen gobierno*. En la elección de dicho título había un juicio de condena del pasado reciente y, al tiempo, un acto de fe, aunque sólo de esperanza y de augurio, en el futuro próximo. Qué entendía Einaudi por buen gobierno cabe deducirlo, mejor que de cualquier otra obra, de un ensayo de 1941 «Libertismo y comunismo», publicado en *Argomenti* durante un célebre debate con Croce sobre la relación entre libertad económica y liberalismo político), en el que Cavour y Giolitti son tomados como ejemplos del político genial y experto en asuntos económicos, el uno, y de administrador honesto y bueno que piensa que la tarea del político es «governé bin», gobernar bien, el otro. «Ahora bien —añade Einaudi— no se gobierna bien sin un ideal.» Y, más adelante:

Un político que sea un puro político es algo difícilmente definible y, a mi parecer, un monstruo, del que el país no puede esperar más que desgracias. ¿Cómo podríamos imaginar un político verdaderamente grande [...] que carezca de un ideal? ¿Y cómo podría tenerse un ideal y desear ponerlo en práctica, si se desconocen las necesidades y aspiraciones del pueblo que se está llamado a gobernar y si no se sabe escoger los medios para alcanzar dicho ideal? Pues bien, estas exigencias implican que el político no debe ser tan sólo un mero gestor de hombres. Debe saber guiarlos hacia una meta, y esta meta debe elegirla y no venirse impuesta por los mutables acontecimientos del día¹.

Al releer estas palabras, recordé rápida y naturalmente las famosas páginas del *Politik als Beruf* de Max Weber: «Son tres las cualidades decisivas para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y previsión (*Augenmass*)»². Pasión, explica Weber, en el

1. L. Einaudi, *Il buongoverno*, ed. de E. Rossi, Laterza, Roma-Bari, 1973, vol. I, pp. 301-302.

2. Cito por la traducción italiana de A. Giolitti, en M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* [trad. cast. de J. Abellán, *La ciencia como profesión: la política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 145].