

La política como drama¹

Manifiestamente escribir acerca de ética y política resulta difícil cuando no imposible. Ello por diversas razones.

La primera, es la extraordinaria profusión de textos y perspectivas a este respecto. ¿Que se podría decir respecto de este tema que ya causó los desvelos de grandes filósofos y políticos sinceros?

La segunda, deriva de que se trata de un tema más bien para académicos de fuste o para políticos de experiencia dilatada. Los primeros podrán dar cuenta sistemática del estado del debate y, los segundos, lejos de escribir acerca de repúblicas ideales podrán hacer una descripción, existencialmente fundada, del tema en términos reales. Nosotros no podemos hacer ni lo uno ni lo otro.

La tercera, es que en un tópico como éste es fácil caer en el moralismo, por lo que podemos ser acusados de hipócritas, ingenuos o ineficaces; o en la descripción de lo que creemos que se da en la realidad, por lo que podemos correr la suerte de Maquiavelo, un ilustre “idealista” que, escribiendo acerca de lo que había visto, terminó dialogando en el infierno con Montesquieu, en la visión de Maurice Jolly.

Sin embargo, en este capítulo no tenemos la pretensión de ser originales. No intentaremos entregar novísimas reflexiones teóricas acerca del tema. Más bien ellas se construirán a partir de diversas citas bibliográficas. Pero, eso sí, en su mayoría distará mucho de ser simplemente normativas, y se orientarán a defender una ética situada en dramática tensión con la política.

Junto con el horizonte de sentido dado por la tradición judeo-cristiana, a partir del cual miramos el mundo y analizamos el tema de este libro y este capítulo, recurriremos a la vertiente aristotélico-tomista retomada por la visión de Jacques Maritain. Además nos ampliaremos a otras perspectivas, en particular las de Hannah Arendt y Norberto Bobbio. El juicio acerca de si tal mezcla fue fecunda recae en el lector.

¹Sergio Micco. Abogado, cientista político y Doctor en Filosofía.

Exposición realizada en la Cátedra UNESCO, bajo el Auspicio de la Corporación Justicia y Democracia, 1999.

LA POLÍTICA Y LA ÉTICA: ARISTÓTELES VERSUS MAQUIAVELO

Desde los tiempos de la antigua Atenas que hombres y mujeres hemos venido reflexionando acerca del fenómeno político, particularmente sobre la mejor forma de organizar nuestra vida en sociedad. Ya en Heródoto encontramos este debate.²

Para Aristóteles resulta evidente que la persona es un "animal político", es decir, está llamado naturalmente a vivir en comunidad. Sólo en la reunión de aldeas que es la *polis*, la persona humana podrá satisfacer todas sus necesidades, desde las básicas y afectivas hasta las más sociales y elevadas, tales como las intelectuales, las morales y las religiosas.³

Se podrá alegar que, así explicada, resulta evidente la sociabilidad de la condición humana; empero, no su politicidad, su carácter político. En efecto, en el mundo griego lo político no se distinguía con claridad de lo social, de lo ético ni de lo religioso. El ser humano contemporáneo es social, ¿pero, por qué es político?

La razón de la politicidad del ser humano podría ser la siguiente. Es una verdad evidente que hombres y mujeres deben vivir en sociedad por su propia naturaleza. La persona al igual que las abejas o las hormigas, debe vivir en comunidad. Pero, a diferencia de los insectos, el ser humano no tiene escrita en sus instintos la forma en que debe organizar su vida en sociedad. La abeja está integrada al panal en un orden jerárquico, al igual que la hormiga al hormiguero. Empero, la persona que debe vivir en sociedad, no sabe naturalmente cómo ha de hacerlo, ni cómo debe organizar dicha comunidad. Ahí reside su trágica y a la vez milagrosa diferencia con el resto de las criaturas naturales. El ser humano no sólo es naturaleza, también es cultura y es mediante la palabra, que delibera acerca del justo orden de la comunidad civil.⁴

De aquí surgiría la política, es decir, la actividad destinada a organizar la comunidad autónoma y el Estado, asociación política por excelencia, para ordenar las relaciones entre gobernantes y gobernados, que, a la luz de la experiencia de la humanidad, son necesarias e inevitables. Por ello el ser humano es un animal político y la política no sólo es una disciplina que inevitablemente se debe desarrollar, sino que también es una noble ciencia cuando es coherente con su finalidad: organizar la vida humana en sociedad.

² Bobbio, Norberto; *La Teoría de las Formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 15.

³ Aristóteles; *La Política*, Gredos, Madrid, 1994, 1253a.

⁴ *Ibídem*.

Se trata entonces de una actividad y de una ciencia llena de sentido ético. Platón, en *El Político*, señala que es "el arte de la custodia responsable de toda una comunidad". Su discípulo Aristóteles, consideró que la finalidad de la *polis* es el posibilitar al hombre el bien supremo que llamó el "buen vivir", donde la felicidad y la virtud no pueden ser disociadas. De ahí que el estagirita elevase la política a la categoría de la más noble de las ciencias, pues ella tenía por objetivo el bien humano y el bien de la ciudad. La comunidad cívica busca el bien soberano.

Quien contribuye a romper estrepitosamente esta tradición intelectual que ligaba férreamente ética con política es, bien se sabe, Maquiavelo. Recordémoslo una vez más: "(...) siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia entre cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad".⁵

Maquiavelo definió la política como un arte, como una técnica que consiste en saber hacer algo, en este caso, adquirir y mantenerse en el poder al precio de usar medios malos si ello fuese necesario. Pero la finalidad es superior: preservar la grandeza del Estado, la amada república de Florencia y el inexistente pero ardientemente deseado estado italiano. Maquiavelo es un "idealista" que proclama amar más su ciudad que su propia alma. Si es necesario perder el alma para salvar la ciudad, que así sea. Maquiavelismo relativo, es decir, malos medios -mentir, faltar a la promesa, matar- puestos al servicio de un buen fin: la integridad y grandeza del Estado.⁶ Malos medios en un mundo corrompido, en el cual, si el príncipe no los utiliza, terminará vencido por quienes sí hagan uso de ellos.

Entonces Aristóteles versus Maquiavelo.

Si preguntamos a los latinoamericanos de hoy quién tiene la razón, nos encontraríamos con una dolorosa realidad. Por lo pronto, no sabríamos decir cuál de los dos personajes es más conocido: Aristóteles por lo original de su obra, o quien ha creado toda una forma *maquiavélica* de llevar la vida. Pero sí podríamos afirmar que es Maquiavelo el vencedor ante el supremo tribunal que es el pueblo en democracia.

⁵ Maquiavelo; *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 83.

⁶ Cosa que no lo separa de Platón, de Sófocles que hace decir a Ulises que no le parece vergonzoso mentir si ello lleva al éxito, y de toda una tradición política cuando no eclesiástica. Maquiavelismo antes y después de Maquiavelo. Maquiavelismo sin Maquiavelo. Ver: Gautier-Vignal, Louis; Maquiavelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p.98 y ss.

En efecto, si consultamos a los latinoamericanos, ciudadanos comunes y corrientes, si la política consiste en el arte de conducir a la sociedad en aras del bien común o, por el contrario, en la mezquina práctica facciosa de pelear por el poder, se inclinarán por el segundo término de la alternativa.⁷ Peor aún, los que apoyan abrumadoramente la última afirmación considerarían a Maquiavelo un sospechoso idealista o un cínico destemplado pues los políticos, y particularmente los partidos políticos, sólo se acuerdan de las personas en las elecciones y lo único que buscan es su interés personal o faccioso y no el interés general por el cual, según Maquiavelo, bien valía la pena perder la vida y el alma.

Hemos entrado al tema: ética y política o, quizás mejor, ética o política.

ÉTICA Y/O POLÍTICA: DEL REALISMO POLÍTICO A LA RELACIÓN DRAMÁTICA

Aristóteles incluía dentro de una misma clasificación a la economía, la política y la ética. Las tres eran "ciencias (*episteme*) prácticas". No trataban de lo necesario, sino que de lo contingente. En ese sentido, constituían terrenos en que la prudencia entra a jugar un papel central. De ahí también la dificultad de conciliarlas: no hay recetas. Por ello, y siguiendo al filósofo español José Luis Aranguren, la relación entre política y ética puede vivirse de cuatro maneras diferentes.

En primer lugar, "el llamado 'realismo político', la moral es un 'idealismo' en el sentido peyorativo, es decir, un irrealismo cuya intromisión en la política no puede ser más perturbadora. El ámbito apropiado de la ética es el privado. En el público no tiene nada que hacer. Lo moral y lo político son incompatibles y, por tanto, a quien ha de actuar en política le es forzoso prescindir de la moral".⁸

La segunda respuesta a la cuestión es la "repulsa de la política". Así como la primera forma de relación es afirmar la primacía de la política sobre la ética; esta segunda respuesta, partiendo de la misma base, es decir, de su incompatibilidad, hace primar a la ética. La política es esencialmente una actividad mala que debe ser evitada, limitada o dejada en manos de otros.

En tercer lugar, surge la "relación trágica" entre ética y política. El político sería aquel que se ve exigido hasta el desgarrar entre la exigencia política y el imperativo ético. Se debe ser moral y, a la vez, político, pero no se puede ser ambas cosas conjuntamente. Si el político responde al imperativo ético, estará condenado al fracaso y a la inhabilidad política. Si responde al imperativo político será un inmoral.

⁷ Un 68 % de los chilenos cree que "esté quien esté en el poder siempre busca sus intereses personales". Un 73% está de acuerdo con que "los políticos no se preocupan mucho de lo que piensa la gente como yo" y un 82% señala que "la mayoría de los políticos sólo se acuerda de la gente cuando hay elecciones y después se olvidan de ella" (CERC, 1996). Ver: Jornada de Trabajo, Cámara de Diputados, Panel de Expositores Invitados, Algarrobo, 8 y 9 de diciembre de 1996, Anexos.

⁸ Aranguren, José Luis; Ética y Política, Guadarrama, España, 1963, p. 64-65.

En cuarto y último lugar, Aranguren observa que hay una visión que parte del supuesto que no hay “una imposibilidad absoluta, sino que una problematicidad constitutiva de la relación entre la ética y la política, de lo ético en la política”.⁹ Al igual que la moral individual, la moral política se viviría en una “relación dramática”, es decir, en forma ardua, difícil y nunca lograda plenamente.

En lo que sigue, desarrollaremos una crítica de las tres primeras opciones.

La crítica al realismo político

El realismo político conduce a la “doble moral”. Una moral que se vive en el ámbito de lo privado y una vida pública en la que la ética nada tiene que hacer. Para el realista político, quien invoca la ética en la política es un ingenuo, un fanático o un hipócrita. El primero terminará soñando en una utopía impotente y fracasada. El segundo nos arrastrará al “gulag” y al horror de las utopías armadas. El tercero merecerá el mismo tratamiento que Jesús les dio a los fariseos. Más vale ser sinceros e invocar la ambición personal, el interés particular y no el bien común o el interés general. Mejor cínico que “moralista”.

Sin embargo, el realismo político es insostenible.

En primer lugar, porque un realismo a fondo tiene que eliminar la moral no sólo de la vida pública, sino también de la privada. No se ve cómo el buen padre de familia pueda convertirse en frío torturador en la mazmorra carcelaria y luego, al anochecer, volver a su casa como un hombre común y corriente. Es una ilusión el creer que se puede vivir sin moral y sin la voz de nuestra conciencia. Ello pues esta última, inevitablemente, nos “echará a perder la fiesta”. La conciencia, es decir, el diálogo de uno con uno mismo, es inevitable. Sócrates dijo que “una vida sin examen no tiene objeto vivirla”. Esa voz de la conciencia no nos deja tranquilos. Por ello Sócrates también señaló que al anochecer, al entrar solo a casa, lo esperaba un hombre muy desagradable, que, según escribió, “continuamente me refuta, es un familiar muy próximo y vive en mi casa”.¹⁰ Es una patología psiquiátrica ir por el mundo sin tener conciencia del bien y del mal. Y, estimamos, es ir muy lejos el sostener que hay una especial concentración de psicópatas entre los políticos.¹¹

⁹ Ibídem, p. 66.

¹⁰ Citados en: Arendt, Hannah; *El Pensar y las Reflexiones Morales*, en: Arendt, Hannah; *De la Historia a la Acción*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 127 y 133-134.

¹¹ Las patologías parece que van por otro lado, por lo menos en el caso italiano. Ver: Rocchini, Piero; *La Neurosis del Poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

En segundo lugar, la escisión entre conciencia y acción terminará por destruir la sociedad entera. Esos políticos realistas, más temprano que tarde terminarán por invadirlo todo con sus malas prácticas y devorándose ellos mismos. La razón nos la da Sócrates interpelando a Trasímaco en La República: "¿Te parece que una ciudad o un ejército, o unos piratas, o unos ladrones, o cualquiera otra clase de gente sea cual fuese aquello injusto hacia lo cual marchan en común, podrán llevarlo a cabo si se hacen injusticia los unos a los otros?".¹²

En tercer lugar, no ver la enorme importancia de los valores, los bienes humanos y el papel de la moral en la política puede resultar muy poco realista. Eso ya lo sabía Maquiavelo al sugerirle al príncipe aparentar ser bueno y no despreciar el poder de los "Padres Nuestros".¹³

Además, la historia demuestra que el pensamiento utópico puede crear condiciones para la reforma social, de modo que lo que hoy es utópico mañana puede ser real. La actitud utópica del joven que se atreve a soñar es expresión de esperanza. Los americanos somos hijos del sueño de un marino. Y otro tanto se puede decir del sueño de los fundadores de Estados Unidos de Norteamérica y de la unificación europea tras la segunda guerra mundial.¹⁴

En cuarto lugar, en ciertas ocasiones una política puede ser muy realista en el corto plazo, pero un desastre en el largo. Ya lo señalamos a propósito de Jacques Maritain. Hannah Arendt, una crítica profunda de introducir la lógica de los fines y de los medios en política y del realismo político, da cuenta acabada de lo anterior. A propósito de la constitución del Estado de Israel, el realismo dictaminó que el acuerdo con los árabes era imposible. En su opinión se impuso el Estado y no el hogar judío. Sin embargo, su profecía de 1948 lamentablemente se hizo realidad. "Los judíos 'victoriosos' vivirán rodeados por una población árabe enteramente hostil, cerrados entre fronteras constantemente amenazadas, ocupados de su autodefensa física al punto de perder todos sus otros intereses y actividades. El desarrollo de una cultura judía cesará de ser un éxito de un pueblo entero; la experimentación social será descartada de plano como un lujo inútil; el pensamiento se centrará en la estrategia militar; el desarrollo económico será exclusivamente determinado por las necesidades de la guerra".¹⁵

Realismo político de corto plazo, desastre a largo plazo.

Por último, y siguiendo a Patricio Aylwin al inaugurar la cátedra Unesco en 1998, siempre es bueno decirlo, se puede ser justo y, simultáneamente, tener cabeza y arreglárselas para ser fuerte. Se puede ser fuerte y justo a la vez. Luego, la incompatibilidad existencial entre ética y política, como lo afirma el realismo, no es inevitable.

¹² Platón; La República, 351, d.

¹³ De hecho, Maquiavelo resultó ser poco realista a la hora de observar las tendencias de su época. Ver: Deutsch, Karl; Política y Gobierno, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 88.

¹⁴ Arendt, Hannah; *L'Europe et l'Amérique* en: *Penser l'événement*, Paris, 1989, p.177.

¹⁵ Arendt, Hannah; *Pour sauver le foyer national juif il en est encore temps*, en: *Penser l'événement*, op cit., pp. 148-149.

Crítica de la repulsa de la política

La repulsa de la política es igualmente insostenible. Ello porque es un engaño creer que nos podamos amputar a voluntad la dimensión política de nuestro ser. Si bien la política no es todo, está en todo. Y una existencia puramente apolítica sólo la puede vivir Robinson Crusoe (antes de la llegada de “Viernes”). Quien no participa en política sigue siendo un político, aunque de manera deficiente.

El “apolítico” simplemente es un ser que deja todo, su vida incluida, en manos de los poderosos. Ello es particularmente cierto en una sociedad como la nuestra donde una infinidad de aspectos sociales influyen directamente en lo más íntimo de nuestras vidas. El apolítico deja esas dimensiones de su vida en manos de cualquiera, de los políticos profesionales, de los grandes empresarios, de las corporaciones, de las burocracias públicas, menos en sus manos.

Además, el apolítico se cercena una parte de su personalidad pues renuncia a entrar a la esfera pública. Renuncia a ejercer su derecho a voz, proclamando lo que piensa y opina. No decide por sí mismo y así se empobrece en una dimensión clave de su personalidad y de su mayoría de edad que lo habilita para pensar y decidir autónoma, racional y críticamente. La socialización política es una de las dimensiones principales de la identidad social, identificándose el individuo con grupos y valores, lenguajes y códigos simbólicos de la comunidad.¹⁶

El apolítico es un privado en el sentido griego de la expresión, es decir, un *idion*, un ser carente de la libertad y felicidad pública. Por ello, en Protágoras, Platón hace decir a Zeus que la honestidad y la justicia deben ser distribuidas entre todos los ciudadanos "pues no habría ciudades si unos pocos participan de éstas, como sucede con las otras artes. También establecerás por mi cuenta una ley: matar como un mal de la ciudad al que no sea capaz de participar de la honestidad y de la justicia".¹⁷

Además no sólo la política irrumpirá siempre en nuestras vidas, sociales como somos, sino que necesitamos del poder, y su rechazo nos condena a la impotencia. En efecto, el poder es condición *sine qua non* de la grandeza de los espíritus, de las culturas y de los pueblos.

Como lo dijo Miguel de Unamuno en su estilo, “puede sostenerse que fue la política lo que hizo la eterna grandeza de Atenas y de toda Grecia, y que la filosofía de Platón, la lírica de Píndaro, la trágica de Esquilo, la historia de Tucídides, por no decir nada de la elocuencia de Demóstenes, se debió a la política. Las democracias griegas fueron, ante todo y sobre todo, escuela de política, como lo fueron las repúblicas italianas. Donde el pueblo se desinteresa de la política, decaen ciencias, artes y hasta industrias (...) Y donde no hay una intensa vida política, la cultura es flotante, carece de raíces”.¹⁸

¹⁶ Benedicto, Jorge; La Constitución de los Universos Políticos de los Ciudadanos, en: Benedicto, Jorge y Morán, Luz María; Sociedad y Política, Alianza, Universidad Textos, Madrid, 1995, p. 231.

¹⁷ Citado en: del Águila, Rafael y Vallespín, Fernando; La Democracia en sus Textos, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 40.

¹⁸ de Unamuno, Miguel; Los Antipoliticistas, en: Ensayos, Tomo II, Aguilar, Madrid, 1958, pp. 716-717.

Martin Buber, el gran filósofo judío, ha dicho que "el gran hombre, ya lo consideremos en la máxima actividad de su obra o en el equilibrio reposado de sus fuerzas, es poderoso, indeliberada y abandonadamente poderoso, pero no anhela el poder. Lo que anhela es la realización de lo que lleva en el pecho, la encarnación del espíritu. Claro que para esta realización tiene menester de su poder, porque el poder (...) no significa otra cosa sino la capacidad de realizar lo que pretende realizar; pero tampoco anhela esta capacidad, que no es sino un medio obvio, ineludible, sino que anhela, cada vez, aquello que pretende y es capaz de realizar".¹⁹

Dos reflexiones entonces.

La primera, es que necesitamos de poder, es decir, de capacidad para realizar nuestros proyectos, la que ejercemos sobre la naturaleza y también sobre los hombres y las mujeres. Para Tillich, teólogo y filósofo protestante, el ser humano requiere de poder que, en el sentido de Schopenhauer, es la "autoafirmación dinámica de la vida". Ontológicamente, poder significa entonces "la coyuntura en que una voluntad individual se impone a una resistencia social (...) Tal voluntad es la tendencia de todos los seres vivos a realizarse ellos mismos con una intensidad y una extensión siempre mayores. No es la voluntad humana de dominio sobre los demás hombres, sino la autoafirmación de la vida, que se trasciende dinámicamente a sí misma venciendo toda resistencia interna y externa". En suma, para Tillich "el ser es el poder del ser".²⁰

La segunda reflexión, es que tal capacidad requiere de éxito. Al decir del teólogo protestante Dietrich Boenhoffer, "la realidad es que el éxito histórico, crea el único suelo sobre el cual la vida puede continuar". Y más adelante agrega "es un error de los doctrinarios irresponsables, esto es, de quienes no piensan en forma histórica, el ignorar simplemente la importancia ética del éxito". El poder político supone eficacia. Sin embargo, para Boenhoffer, se trata de que "el bien logre éxito" y no a cualquier costo ni tampoco en el plazo inmediato. Dietrich Boenhoffer ha señalado que "la última cuestión de la responsabilidad no estriba en saber cómo logro salirme yo del asunto de forma heroica, sino cómo debe continuar viviendo una generación venidera". Dietrich Boenhoffer murió a manos de los nazis días antes de la liberación de Alemania. Murió sin tener éxito aparente ni inmediato; murió para las generaciones venideras. Y por eso hoy lo recordamos.²¹

Más generalmente, debemos constatar que lo que para algunos son los pilares de la llamada cultura occidental cristiana: el judeocristianismo que aportó el monoteísmo; la filosofía griega que aportó todo un sistema de pensamiento sustentado en la razón y Roma, que aportó su derecho y su política, se levantan sobre tres grandes "fracasados" de la historia, que perdieron todo poder, incluso el poder de seguir viviendo: Jesús, Sócrates y Cicerón. Sin embargo, la eficacia de su poder, en el largo plazo, es obvia. Se trata del poder integrador, es decir, de aquel que forma organizaciones, familias y grupos unidos por el respeto, la lealtad o el amor.²²

¹⁹ Buber, Martín; ¿Qué es el hombre?, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 63.

²⁰ Tillich, Paul; Amor, Poder y Justicia, Ediciones Ariel, Barcelona, España, 1970, p. 55.

²¹ Ver: Boenhoffer, Dietrich; Resistencia y Sumisión, Sígueme, Salamanca, España.

²² Boulding, Kenneth; Las tres Caras del Poder, Paidós, Barcelona, España, 1993, p. 54.

De ahí lo errado que resulta eludir la cuestión del poder. El tema no es si se quiere o no poder, sino para qué se quiere el poder.

Por otra parte, es igualmente equivocado creer que “se puede preservar mucho más fácilmente la pureza moral en la vida privada que en la pública”.²³ El hecho de que lo que hacemos en política sea enormemente amplificado, al pertenecer a la esfera pública que es de todos y es vista por todos, no nos debiera conducir al equívoco de creer que lo que hacemos en la vida privada familiar y económica, sea necesariamente mejor.

Y nuevamente, como nos lo recordaba Patricio Aylwin en 1998, para Maritain, el temor de ensuciarnos al penetrar en el contexto de la historia no es virtud, sino un medio de esquivar la virtud. El pecado se adquiere por dentro y no por fuera.²⁴

Así, la repulsa genérica a la política por “corrupta, es inaceptable”. El filósofo cristiano dice: “el hipermoralismo político no es mejor que el amoralismo político y que, en último término, responde al propósito mismo del cinismo político. La Política es una rama de la Ética, pero una rama específicamente distinta de las demás ramas del mismo tronco”.²⁵

En política la justicia “nos puede exigir incansable energía -que no es venganza ni crueldad- para luchar contra enemigos malvados y de corazón corrompido. O la tolerancia de un mal existente -con tal que no sea ayuda o cooperación con el mal- puede ser necesaria para evitar un mal mayor o para aminorar y reducir progresivamente aquel mismo mal”.²⁶

Crítica de la relación trágica entre ética y política y anuncio de la opción dramática

Lo ético en la política vivida como imposibilidad trágica busca hacer de la acción propia algo eficaz y justo. Sin embargo, las exigencias éticas son de tal envergadura que ese intento está llamado al fracaso. Surge así la “conciencia desgraciada” de quien logra el éxito político a costa del fracaso moral o viceversa. Desgarrado siempre por un cierto “no puedes, pero debes”, el político termina siempre ensuciándose las manos hasta los codos.

Pero, en este punto, la pregunta es por qué inevitablemente, siempre y en todo lugar, deberá optarse trágicamente entre la eficacia y la moral. ¿No se esconderá aquí una visión extremadamente negativa de la condición humana y de la historia?

Ciertamente que existe una relación fuerte entre las visiones realista y trágica de la política, por una parte, y una concepción de la naturaleza de la condición humana malvada y corrompida.

²³ Aranguren, José Luis; Ética y Política, op cit., p. 87.

²⁴ Maritain, Jacques; El Hombre y el Estado, op cit., p.77.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Maritain, Jacques; El fin del Maquiavelismo, op cit., p. 14.

Prueba de lo anterior es Maquiavelo. Éste señala, “siendo difícil que estén juntos –temor y amor- mucho más seguro es ser temido que amado (...) porque de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros y codiciosos de ganancias: mientras les favorecen son completamente tuyos y te ofrecen su sangre, sus haciendas, su vida y hasta sus hijos (...) cuando la necesidad está lejos, pero si se acerca se te vuelven. Y, como recuerda José Antonio Cousiño, Maquiavelo, en una carta de 1512, concluye “duele más a los hombres la pérdida del poder que la muerte de un padre o de un hermano; y es que la muerte se olvida a menudo y lo que se poseyó, jamás”.²⁷

Se trata de una vieja discusión de la filosofía y de la teología occidentales -la cuestión del mal en el ser hombre- que encuentra su correlato en el Oriente. En efecto, Mencio, discípulo de Confucio, sentencia: “La tendencia de la naturaleza humana hacia el bien es como la tendencia del agua a correr hacia abajo”. Contra él se enfrenta Hsün quien proclama, por el contrario, “La naturaleza del hombre es el mal, y el bien que manifiesta es artificial (...) El hombre nace con envidia y odio”.²⁸

Si esta es nuestra concepción del ser humano, no nos debiera llamar la atención que concluyamos que en el particular juego del poder se impongan necesariamente los malos medios y los mezquinos fines.

Del mismo modo, si concebimos la historia como lo hace Hegel en Lecciones sobre la Filosofía de la Historia, como un “inmenso matadero”,²⁹ es obvio que dudaremos de todo compromiso de la ética con la política.

Pero, existe otra filosofía de la historia que afirma la primacía del bien sobre el mal. En efecto, recurriendo nuevamente a Jacques Maritain, entre el trigo y la cizaña va avanzando el bien cuyos frutos son, en la mirada larga, infinitamente más fecundos.³⁰

En consecuencia, si para el creyente Dios está presente en la historia y ésta no lo derrotará ni triunfará el mal, surge una visión optimista de ella, en la que se impone el designio amoroso de su Creador. Es la ya citada ley de las fructificaciones del bien.

Obviamente, esta argumentación se basa en razones que suponen la fe, que es, por definición, una creencia superracional y que, con el perdón de todo fundamentalismo, no se puede imponer.

²⁷ Cousiño, José Antonio; Maquiavelo y los Sofistas, en: Revista de Filosofía, Volumen XIV, N° 2, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1970, p. 111.

²⁸ Citado en Fernández de la Mora, Gonzalo; La Envidia Humanitaria, Planeta, Madrid, España, 1984, p.23.

²⁹ Citado en: Bobbio, Norberto; El Futuro de la Democracia, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1984, p. 31.

³⁰ Ver “La tradición y el cambio”.

Sin embargo, todo realista verdadero podrá constatar que misteriosamente pareciera haber algo que, contra viento y marea, termina por afirmar el triunfo del espíritu.

Kenneth Boulding lo ha dicho y lo reiteramos. “La aparición y la caída del poder integrador son aún más misteriosas. Si tenemos en cuenta su influencia en el mundo, resulta que los fundadores de las grandes religiones han tenido mucho más poder sobre el futuro que los emperadores y los gobernadores bajo los que vivieron (...) Confucio, Buda, Jesús y Mahoma han tenido una repercusión enorme en la historia, a pesar de vivir y trabajar en lugares bastante apartados. Especialmente Jesús y Mahoma nacieron en el seno de las clases bajas, vivieron en lugares remotos y, a pesar de ello, crearon estructuras integradoras enormes. Tales historias demuestran la imposibilidad de hacer predicciones sociales, particularmente sobre los sistemas integradores. Es un misterio saber lo que constituye el potencial para el cambio integrador”.³¹

No deseamos negar el problema del mal en el hombre ni en la historia. Ni queremos caer en lo que Aranguren llama la mitigación del problema de la ética y la política, afirmando un optimismo trascendente que siempre da por ganador al buen gobernante gracias al ardid de la razón, la historia o la Divina Providencia.³² Lo que Bobbio denomina el pesimismo cósmico, histórico y existencial es demasiado serio para tratarlo a la pasada y desecharlo.³³

Sin embargo, planteamos que puede haber otra forma de interpretar la condición humana y el discurrir de la historia que no sólo afirme el triunfo del mal. La historia es contingente, la hacen seres dotados de libertad y que están abiertos tanto al bien como al mal. Finalmente, hay que apostar en el sentido pascaliano y la apuesta por conciliar creadoramente ética y política no está llamada al fracaso. Si se apuesta por el triunfo del bien y se pierde, dicha derrota será dolorosa, pero el empeño habrá sido hermoso. Y si, por el contrario, se acierta en la apuesta, la humanidad recibirá el espíritu del vencedor dando gritos de júbilo.

Por todo ello, sostener un sentido trágico de la vida como un axioma inviolable es un prejuicio, un dogma que no tiene por qué ser aceptado (aunque jamás totalmente desechado).

³¹Boulding, Kenneth; *Las tres Caras del Poder*, op cit., pp. 54-55.

³² Aranguren, José Luis; *Ética y Política*, op cit., pp. 67-68.

³³ Bobbio explicó su pesimismo de la siguiente y conmovedora manera: “Pesimismo cósmico, proveniente de la profunda convicción, que me ha acompañado toda la vida, de la radical inexplicabilidad e insuperabilidad del mal en las dos formas del mal activo, la maldad, y del mal pasivo, el sufrimiento, uno y otro en relación de interacción recíproca, y el pesimismo histórico, que se funda en la constatación del triunfo del mal sobre el bien, y nos deja siempre sin resuello en angustiosa espera de un mal cada vez peor: después de Auschwitz y la bomba de Hiroshima, la acumulación en los arsenales de todo el mundo de armas cada vez más mortíferas que podrían desencadenar el fin de la humanidad, el “fin de la historia” no en el sentido de su cumplimiento sino en el de su aniquilación. Y no dejaré de mencionar el pesimismo existencial, entendido como el sentido, que siempre he tenido agudísimo, del fracaso de todo esfuerzo por salir de la caverna (lo cual explica también mi pesimismo de la voluntad)”. Bobbio, Norberto; *De senectute*, Taurus, Madrid, 1997, p. 191.

Por el contrario, proponemos apostar por el realismo de Viktor Frankl, sobreviviente de los campos de exterminio nazi. El psiquiatra vienés sostuvo: “nuestra generación es realista, pues hemos llegado a saber lo que realmente es el hombre. Después de todo, el hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas de Auschwitz, pero también es el ser que ha entrado en esas cámaras con la cabeza erguida y el Padrenuestro o el Shema Yisrael en sus labios”.³⁴

Quizás entonces: “pesimismo de la razón, pero optimismo de la voluntad”.

De esta manera, la creencia trágica del político que, buscando ser ético, fracasa ineluctablemente, debe ser superada en una concepción dramática de la problematicidad de lo ético en la política. Es decir, el político éticamente inspirado está ciertamente sometido a constante presión y tensión desgarradora. Pero su lucha se da en un horizonte abierto en que el desenlace puede ser feliz o trágico. Hay, por lo tanto, compatibilidad existencialmente posible entre ética y política. La vida moral es lucha moral, siempre y en todo lugar. La libertad humana, su condición no necesariamente malvada, la contingencia esencial del actuar humano, hacen de la vida un drama abierto y no una tragedia ineluctable. El destino no está escrito, ni los papeles de buenos y malos rígidamente predeterminados. Lejos del pesimismo maquiavélico, esta posición afirma la posibilidad humana siempre abierta de ser buenos aun en las peores circunstancias. Posibilidad de la cual dan testimonio Edith Stein y Viktor Frankl.

La vida del político como drama entre la eficacia y la pureza de las intenciones

Con el objeto de ejemplificar esta última concepción de la relación entre política y ética, recurriremos al conocido planteamiento de Max Weber, según el cual hay dos grandes concepciones de la ética que se confrontan en la vida pública. Por una parte, la ética de la convicción y, por otra, la ética de la responsabilidad.

La ética de la convicción es absoluta. Es aquella del Sermón de la Montaña. La de la nobleza de las propias intenciones. Aquella que predica dejar todo bien terreno y seguir una causa. Se trata de “poner la otra mejilla”. Una ética absoluta que dice “no mentir jamás”. Weber no duda en llamarla ética de la indignidad, salvo para los santos. Pues “la ética acósmica nos ordena “no resistir el mal con la fuerza”, pero, para el político, lo que tiene validez es el mandato opuesto: “has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario debes hacerte responsable de su triunfo”. La ética absoluta ni siquiera se pregunta por las consecuencias, pues ella las deja en manos de Dios. Ética que exige, en suma, medios puros y fines nobles.

³⁴ Frankl, Viktor; *El Hombre en Busca de Sentido*, Herder, Barcelona, España, 1995, p.128.

Para Weber la moral de convicción no puede tener cabida en la arena política. “La singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada sola y exclusivamente por su medio específico, la violencia legítima en manos de las asociaciones humanas”.³⁵ Las tareas de la política se cumplen mediante la fuerza lo que excluye los caminos de la salvación del alma. De ahí que “quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder”.³⁶

Se podría criticar el planteamiento anterior desde múltiples miradas. Por lo pronto, la descripción que Weber hace de las exigencias de la ética evangélica podría no ser aceptada por teólogos siempre conscientes de la presencia del mal en el corazón humano y en este mundo.

Por otra parte, un politólogo podría acusar a Weber de poner demasiada importancia en la violencia y en el Estado como elementos constitutivos de lo político. En efecto, desde la teoría política normativa, Hannah Arendt hizo hincapié en que el poder es la capacidad de actuar en conjunto y que la violencia no es un recurso político.³⁷ A partir la perspectiva de la teoría política empírica, también podemos constatar movimientos exitosos que han demostrado la eficacia de la no violencia activa.³⁸ Desde la antropología se discute que si bien en todas sociedades ha habido conflictos con violencia, hay grandes variaciones en cuanto al número de conflictos y en su intensidad, características y extensión. Una cosa es Irlanda del Norte y otra Noruega.³⁹ Y en tiempos de la bomba atómica y del holocausto nuclear, es pertinente la inquietud respecto de si no es muy poco realista seguir aceptando el recurso a la violencia como instrumento político.⁴⁰

Sin embargo, centraremos nuestro análisis en otras dimensiones. Criticamos, por una parte, el ver la ética de la responsabilidad y de la convicción como absolutamente encontradas y, por la otra, que el político deba preocuparse sólo de los efectos de su actuar.

Si el político debiera directamente, siempre y en toda ocasión, optar por la ética de la responsabilidad y el creyente por la de la convicción, nos encontraríamos ante el más radical dualismo y ante la más completa concepción realista de la política.

Dualismo, pues tal distinción dicotómica se inscribiría en la división total entre un mundo del ser, cargado de contingencia y compromiso con el mal y el error, y un mundo del deber ser, lleno de verdades universales, objetivas y necesarias.

³⁵ Weber, Max; *La Política como Vocación*, en: *El Político y el Científico*, op cit., p. 171.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ver: Arendt, Hannah; *Sobre la Violencia*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1970.

³⁸ Ver: Randle, Michael; *Resistencia Civil*, Paidós, Barcelona, 1998.

³⁹ Ver: Howard Ross, Marc; *La Cultura del Conflicto*, Paidós, Barcelona, 1995.

⁴⁰ Ver: Bobbio, Norberto; *El Problema de la Guerra y las Vías de la Paz*, Gedisa, Barcelona, 1993.

Lo dijo un admirador de Weber, Norberto Bobbio. “El contraste no tiene solución porque corresponde a dos exigencias opuestas e insustituibles: la necesidad de vivir bien (Aristóteles) y la de sobrevivir; a dos imágenes del hombre, el *homo sapiens* y el *homo faber*; a dos éticas, la del deber por el deber y la del resultado; a dos maneras de hacer política, como persecución del bien común y como dominio del hombre sobre el hombre; a la presencia al mismo tiempo de las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres, o, en términos kantianos, la comunidad de los seres racionales y el Estado que no puede prescindir de la coacción para obtener la obediencia a sus leyes”.⁴¹

Concebir la distinción en términos antitéticos supone además, como lo hace Aranguren, inscribir el planteamiento de Weber en el realismo político según el cual la política supone una técnica en la que no rigen los valores generales de la ética.

Sin embargo, podemos decir que estas afirmaciones –dualismo y realismo a secas en Weber- deben ser objeto de numerosas críticas.

En primer lugar, como lo expresa el propio Weber, ambas éticas no son términos absolutamente opuestos, “sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener “vocación política”. Y, en otra parte sostiene, “no es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción”.⁴²

En segundo lugar, difícilmente se puede llamar ética a una moral que prescinda absolutamente de las consecuencias de su obrar, así como a otra que haga abstracción de los móviles de la acción, los que pueden completarse mediante sus consecuencias. Atenerse sólo a los principios puede ser expresión de ciego fanatismo, como el atenerse sólo a los resultados nos puede llevar a la “razón de Estado”, al maquiavelismo absoluto que incluso un realista como Aron rechaza.

Surgen así todos los problemas relacionados con el consecuencialismo. ¿Cómo medimos esos resultados? ¿De acuerdo a nuestros objetivos centrados en nuestro interés particular, o de nuestra comunidad inmediata o de toda la humanidad? ¿Y los motivos nada importan? ¿Lograr un acuerdo político beneficioso para la sociedad buscando la gloria personal, da lo mismo que ese mismo acto realizado en aras del interés general? ¿Sobre qué bases privilegiar unos resultados sobre otros si hay conflicto de bienes buscados y logrados? ¿Los resultados que buscamos, son sólo valorados a partir de mis propias aspiraciones éticas prescindiendo del resto? ¿Ello es posible y deseable?⁴³

⁴¹ Fernández Santillan, José (Compilador); Norberto Bobbio: el Filósofo y la Política, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 449.

⁴² Weber, Max; La Política como Vocación, en: El Político y el Científico, op cit., p. 176.

⁴³ McGowan, John; *Hannah Arendt. An introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, pp. 168-169

En tercer lugar, el tema central para Max Weber es principalmente la relación entre los medios y los fines. “Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines ‘buenos’ hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan ‘santificados’ por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos”.⁴⁴

Sin embargo, la relación medio y fin aparece del todo cuestionada hoy por hoy. Como lo ha dicho Aron, “el fin próximo se convierte en medio de una acción ulterior, como el medio actual puede haber sido fin de una acción pasada”.⁴⁵ Es la trampa de la lógica medios y fines. Por último, todo fin es un medio para un fin posterior.

Pero, más aún, para Aristóteles “(...) el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo, pues una acción bien hecha es ella misma el fin”.⁴⁶ Detengámonos en este punto. La crítica que Hannah Arendt hace del maquiavelismo -malos medios al servicio de buenos fines- se basa en el axioma aristotélico recién indicado. La acción política, en cuanto capacidad de actuar en conjunto, entre pares y en libertad, es un fin en sí misma. Vale en sí misma (*ateles*). Para Hannah Arendt “La grandeza, por lo tanto, o el significado específico de cada acto, sólo puede basarse en su propia realización, y no en su motivación, ni en su logro”.⁴⁷

Introducir la lógica medio-fin acerca la acción a la producción. En esta última la violencia es inherente. El fabricante utiliza la violencia contra los recursos materiales, los manipula, los domina en aras de su obra que es su finalidad. De ahí que a Hannah Arendt no le extrañe que la acción política, bajo la lógica de la fabricación, termine en la violencia. El problema es que la acción política trata de las relaciones entre seres humanos. Aquí los medios son personas. Y, Arendt, admiradora de Kant, cree en un “reino de fines”. En dicho reinado cada ser humano es un fin en sí mismo y jamás puede ser convertido en un medio. Cuando olvidamos estos términos caemos en aquellas horribles analogías que, pretendiendo justificar la violencia de las revoluciones, sostienen que “para hacer tortillas hay que romper huevos”. Las sociedades no son tortillas ni los seres humanos huevos.

⁴⁴ Weber, Max; La política como vocación, en: El Político y el Científico, op cit., p. 165.

⁴⁵ Ver introducción de Aron a El Político y el Científico, en: Weber, Max; La Política como Vocación, en: El Político y el Científico, op cit.,

⁴⁶ Aristóteles; Ética a Nicómaco, Gredos, Madrid, 1995, Libro VI, 1140 b, 6-7.

⁴⁷ Arendt, Hannah; La Condición Humana, Paidós, Barcelona, p. 229.

En cuarto lugar, el poner toda la tensión ética sobre los resultados de la acción, supone una opción extremadamente peligrosa. La acción política es selección y decisión, pero también apuesta en el sentido de que siempre nos someteremos al riesgo y a la incertidumbre. La acción política supone estrategia, es decir, ir constantemente reevaluando escenarios que irán siendo modificados por las nuevas informaciones que nos lleguen y del azar siempre presente. Las reacciones de nuestros adversarios, gatilladas por nuestras propias acciones, se desarrollan en un ambiente inestable de interacciones que no controlamos. Así nuestra propia acción, en sus consecuencias y resultados, se escapa de nuestras intenciones.⁴⁸

Martín Lutero entrando a Worms, era un reformador de los abusos de la Iglesia Católica. Al salir de Worms lo hizo como un hereje excomulgado y amenazado de muerte por el joven Carlos V. Y Dios sabe que así él no lo quiso.

La política no es una máquina de la que podamos predecir sus *outputs*, a partir de los *inputs*. El sistema político vive de crisis en crisis: económicas, políticas, sociales y culturales, que lo hacen no trivial e impredecible. Es por ello que en la política se impone el pensamiento complejo, aquel que sostiene “no olvides que la realidad es cambiante, no olvides que lo nuevo puede surgir y, de todos modos, va a surgir”.⁴⁹ Esto es especialmente cierto tratándose de la acción humana, marcada por la libertad. Es el milagro de la natalidad, aquel que se esconde detrás de cada nacimiento, es decir, de la asombrosa capacidad del ser humano de iniciar siempre algo nuevo, único e irrepetible.⁵⁰

La capacidad de predecir las consecuencias sociales de los actos del político es muy baja. Giddens constata que las mentes más lúcidas de la sociología de la modernidad -Marx, Weber y Durkheim- fueron incapaces de predecir aquello que hace de nuestras vidas algo peligroso: la industrialización que destruye el medio ambiente, la militarización de la vida política, la amenaza del holocausto nuclear y el surgimiento de los totalitarismos.⁵¹

De ahí que deban ser escuchados el consejo aristotélico –“la buena actuación es ya un fin”-, la derivación maritainiana –“los medios son los fines en realización”- y el aserto gandhiano -la relación medios a fines es la relación que une la bellota con el roble-. En tiempos de alta complejidad, incertidumbre y las consecuencias perversas de la primera modernidad, lo único cierto es lo que hemos hecho. Y, de las consecuencias de nuestros actos y omisiones, poco podemos saber.⁵²

⁴⁸ Como dice el propio Weber: “frecuentemente o, mejor, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario”. Weber, Max; *La Política como Vocación*, en: *El Político y el Científico*, op cit., p. 157.

⁴⁹ Tomado de: Morin, Edgar; *Introducción al Pensamiento Complejo*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 113-118.

⁵⁰ Arendt, Hannah; *La Condición Humana*, op cit., pp. 265-266

⁵¹ Giddens, Anthony; *Las Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 23-28.

⁵² Giddens, A.; Bauman, Z.; Luhmann, N.; Beck, U.; *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*, Anthropos, Barcelona, España, 1996.

Todo el alegato anterior intenta conciliar la pureza de las intenciones con resultados éticos, y no sólo técnicamente buenos. Es decir, se puede ser convencido y responsable a la vez. Pero, ¿qué hacer cuando nos enfrentamos a los dilemas mentir o perder, matar o ser vencido? Aron dirá que “las dos elecciones son morales con tal que el éxito que este último (el moralista de la responsabilidad) quiere sea el de la ciudad y no el suyo propio”.⁵³ Terrible opción y, no podemos dejar de reconocerlo, frecuente dilema del político.

En suma, la política y la ética como drama.

EL *ETHOS* REPUBLICANO Y DEMOCRÁTICO FRENTE AL COMPROMISO Y EL TRIUNFO DEL MAL

Nos hemos referido largamente a ética y política. Terminaremos este capítulo intentando definir las una en relación a la otra.

Pensemos en la ética ya no como disposición o carácter, es decir, el conjunto de las características y actitudes distintivas, creencias, hábitos de un grupo o de un individuo, sino que como lugar, hábitat, morada que se convierte en habitual y, eventualmente, característico de sus habitantes. Se trata entonces de pensar en nuestro *ethos* común.

Nos referimos a la ética política y, particularmente, al civismo y al republicanismo en democracia

¿En qué consisten estos *ethos*?

- El *ethos* republicano se basa en la tradición cívico-humanista que sostiene que una sociedad libre, es decir no despótica, requiere de condiciones bastante difíciles de darse y mantenerse.

Toda sociedad política requiere sacrificios, deberes y disciplinas no despreciables, que van desde pagar impuestos hasta integrarse a un ejército. En una sociedad libre, aceptar esta carga de restricciones depende no de la coacción sino que de la libre adhesión. Ella se logra sólo y en la medida que la sociedad y sus instituciones sean percibidas por la ciudadanía como expresión de ella misma. Esta adhesión política, para Montesquieu se da por una virtud cívica: el patriotismo, es decir, por “una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual”.⁵⁴

⁵³ En: Weber, Max; La Política como Vocación, en: El Político y el Científico, op cit., p. 61.

⁵⁴ Taylor, Charles; La Política Liberal y la Esfera Pública, en: Argumentos Filosóficos, Paidós, Barcelona, 1997, p. 334 y ss.

Dicha tradición cívica sostiene que se es libre en la medida en que se tiene voz y voto en las decisiones colectivizadas que conforman la vida de cada uno. Sólo así, mediante este sentido de pertenencia y esta libertad activa, estaremos motivados a luchar por la mantención de la república. Reaccionamos abiertamente contra la amenaza despótica o la invasión extranjera justamente porque consideramos valiosa y buena la forma de gobierno republicana. Tal reacción no se nutre en un egoísmo ilustrado que ve las amenazas a los intereses propios o en una adhesión abstracta a los valores democráticos. Si sólo fuese así, en caso de invasión extranjera o despotismo interno intolerable, no lucharíamos, sino que simplemente nos iríamos de nuestro país, que nunca fue nuestra patria.

Por todas las razones anteriores, el *ethos* republicano o cívico, reclama como ideal al ciudadano activo y virtuoso, valorando la vida dedicada a la participación pública. No se trata de un politicismo extremo. Más bien su exigencia es que debe ser parte del bien de cada persona el estar involucrada en algún sentido en el debate político, de modo que las leyes y políticas del Estado no aparezcan ante ella simplemente como imposiciones extrañas, sino como el resultado de un acuerdo razonable del cual ha formado parte.

➤ Pasemos a hablar del *ethos* político.

Si bien, la teoría política está lejos de alcanzar un consenso a la hora de definir su objeto, entendamos la política, siguiendo al pensador inglés Bernard Crick, como "un proceso por el que un grupo de personas, cuyas opiniones o intereses son en principio divergentes, toman decisiones colectivas que, por regla general se consideran obligatorias para el grupo y se ejecutan de común acuerdo".

Destacamos este concepto porque define la política como actividad humana que supone una sociedad en la cual existen diferencias y conflictos, lo que lleva a buscar un acuerdo que tome una decisión que será obligatoria para todos.

Pongamos el acento en que la política supone el conflicto y el acuerdo, pero no la violencia. La acción y el discurso político suponen dejar al margen la violencia, la que es muda. Así, Hannah Arendt señala que "para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas pre políticas". Al analizar las revoluciones americana y francesa, ella agrega que la política es distinta a la violencia. "Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración en los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes -*les lois se taisent*, según la fórmula de la Revolución Francesa-, sino que todo y todos deben guardar silencio (...)." Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra (...).⁵⁵

Los latinoamericanos lo sabemos bien. Cuando fracasa la política democrática que se funda en la voz y en los votos, son la violencia y las balas las que la reemplazan.

⁵⁵ Arendt, Hannah; Sobre la Revolución, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1988, p. 19.

- El *Ethos* democrático se estructura a partir de un conjunto de valores que le dan sustento a sus reglas y procedimientos.

La política democrática supone la igualdad, es decir, ella constituye un proceso de deliberación, persuasión y decisión entre pares. La democracia sólo puede darse en un marco de libertades negativas, que sirven de barrera a todo poder despótico, y de libertades positivas que consisten en el derecho de participar en la elaboración de toda ley y decisión. Tal proceso de deliberación y decisión se da respetando estrictamente el pluralismo y la tolerancia, es decir, en el respeto absoluto del derecho del otro a expresarse y participar.

Ethos republicano y democrático. En ello están empeñados los pueblos latinoamericanos. Actualmente nos preocupamos y nos ocupamos en construir nuestro hogar público en torno a estos ideales.

Y no hay lugar como la democracia en donde más evidentemente se hace realidad la política como drama humano abierto. Tantas aspiraciones y bellos deseos incumplidos. Son las promesas irrealizadas de la democracia.

Norberto Bobbio, filósofo y testigo de este violento siglo XX, viejo y agotado, pesimista frente al mundo y realista ante al poder, deja entrar un soplo de esperanza en su mirada cuando observa el desarrollo y futuro de la democracia.

En efecto, al finalizar el siglo XX, él constata cómo la democracia, los derechos humanos y la paz son idearios que van cambiando lentamente el mundo. Para Bobbio ahí están la resolución pacífica de los conflictos, la búsqueda de la hermandad universal, la tolerancia y la renovación gradual de la sociedad a través del libre debate de las ideas y el cambio de mentalidad y del modo de vivir. Se trata de una maravillosa revolución silenciosa que nos invita a seguir perseverando en la fuerza del *ethos* democrático.⁵⁶

No cabe duda, siempre estará la posibilidad de la derrota. El horror de todo pesimista cósmico: “no lo dudes, el malvado terminará por derrotar al puro de intenciones, al bello de alma, al idiota nietzscheano”.

⁵⁶ Bobbio, Norberto; El Futuro de la Democracia, op cit., p. 49.

¿Qué respuesta da el republicanismo cívico a esta tragedia?

Que no desesperemos. Que Sócrates, derrotado por Anito, Melito y Licon, sigue viviendo. Que Cicerón vence a Herenio y Popilio, sus asesinos. Que Jesús, el reformador y sólo en cuanto personaje histórico, vence a Tiberio. Ya los clásicos habían anunciado que había una forma republicana -y no sólo religiosa- de superar el sin sentido de la muerte -nacemos para morir- y el horror de la muerte injusta -el asesinato del justo a manos del tirano-.

Velleio Paterculo, durante el reinado de Tiberio lo dice en sustancia: “Tú nada has hecho, Marco Antonio, causando la muerte de Cicerón. Le has arrebatado una vida premiosa, una ancianidad y una existencia que, bajo tu gobierno, hubiesen sido peores que la muerte; pero su fama y la gloria de sus palabras y de sus obras, más bien las has acrecido antes que despojado de él, que vive y vivirá siempre en la memoria de todos los tiempos. Las generaciones futuras admirarán lo que él ha escrito contra ti, y abominarán de ti por lo que tú le has hecho a él”.⁵⁷

Este himno republicano a la vida justamente vivida lo celebraron recientemente los chilenos, religiosos y no creyentes. El funeral de un nonagenario como era el Cardenal Raúl Silva Henríquez, olvidado desde hacía más de una década por el periodismo de batalla y de trivialidades, estremeció el país. Una vida ofrendada a promover la voz de los sin voz fue enaltecida. Por ello a él se aplica el epitafio de Michelet para el duque de Orleans, asesinado por los borgoñones: “Nada igual antes, nada igual después; Dios no volverá a empezar. Otros vendrán, sin duda; el mundo, que nunca se cansa, dará a luz a otras personas, mejores tal vez, pero iguales, jamás, jamás”.⁵⁸

La política como drama es aquella que dice que ni siquiera la muerte concluye con la vida del buen ciudadano, aquel que dedicó su vida pública a la construcción de la buena sociedad.

⁵⁷ Rolfe C., John; Cicerón y su Influencia, Editorial Nova, Buenos Aires, 1947, pp. 194-195.

⁵⁸ Citado en: Finkielkraut, Alain; La Humanidad Perdida, Anagrama, Barcelona, 1998, p.110.

Código Ético para Políticos⁵⁹

Yehezkel Dror

1. *Contempla tu posición de gobierno como un voto de confianza y una misión “sagrada”. Es mejor perder el puesto o renunciar a él que perder la integridad subordinando los deberes de la gobernación a consideraciones personales.*
2. *Por listo que seas y preparado que estés, las tareas de gobernación requieren muchos más. Dedicar todos tus esfuerzos al aprendizaje y la reflexión, y rodearte de asesores altamente calificados a los que animarás a luchar junto a ti.*
3. *Una de tus principales misiones será la de servir de “educador” de lo público, prestando especial atención a la adopción de puntos de vista más globales y de largo alcance. Di la verdad, aun cuando a tus seguidores y electores no les guste oírlo.*
4. *Tu vida privada debe servir de ejemplo. Refrena los apetitos sexuales y financieros.*
5. *Expón públicamente toda la información que pueda ser relevante para su actuación, incluida la edad, salud, ingresos y problemas personales concretos. Y renuncia cuando sientas que no estás a la altura o los médicos te digan que empiezas a perder facultades.*
6. *Rechaza ingresos o prebendas, directos o indirectos, a no ser aquellos que te correspondan por el estricto cumplimiento de tu cargo. Tras el retiro, evita los ingresos importantes por actividades relacionadas con tu posición anterior y declara públicamente cualquier ganancia.*
7. *Considera que la transferencia de poderes a tus sucesores es uno de tus principales cometidos. Y ayuda a tu sucesor mientras dure el proceso de traspaso y aunque se trate del peor de los enemigos políticos.*
8. *Toma nota de las decisiones importantes y actividades, tanto para poder rendir cuentas y asumir las responsabilidades como para poder escribir más adelante memorias que tengan un valor histórico y den lecciones de experiencia.*

⁵⁹ Adjuntamos el duro código de ética propuesto por el politólogo Dror en su Informe al Club de Roma. Yehezkel, Dror. *La Capacidad de Gobernar*. Fondo de Cultura Económica. México. 1996. Pp. 1921-193.