

# Moral y política

Por ERNESTO GARZON VALDES

Maguncia

En el siglo IV, un obispo de Cesárea, Basilio el Grande, escribía:

«Matar en la guerra ha sido distinguido por nuestros padres del asesinato... sin embargo, sería quizás bueno que aquellos cuyas manos no están limpias se abstengan de comulgar durante tres años» (1).

En el siglo XVI, un florentino exiliado, Nicolás Maquiavelo, preocupado por enseñar al soberano a «no ser bueno» para que fuera un buen político, anotaba sus reflexiones:

«Una persona que siempre quisiera lo bueno fatalmente fracasaría en medio de tantas personas que no son buenas. Por lo tanto un soberano que desee imponerse tiene que educarse a fin de tener la capacidad de no actuar exclusivamente de acuerdo con las leyes morales y saber hacer uso o no uso de ellas, según lo requiera la necesidad» (2).

A comienzos del siglo XX, el sin duda más fino de los sociólogos alemanes, Max Weber, en una célebre conferencia decía:

«También los antiguos cristianos sabían bien exactamente que el mundo está regido por demonios y que quien se entrega a la política, es decir, quien tiene que usar el poder y la violencia como medios, firma un pacto con fuerzas diabólicas y que con respecto a su acción *no* es verdad que lo bueno sólo puede salir lo bueno y de lo malo sólo lo malo, sino a menudo lo inverso. Quien no comprende esto es, en realidad, políticamente un niño» (3).

---

(1) Citado según Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, N. 2 (1973), págs. 160-180, aquí pág. 167, nota 9.

(2) Niccoló MACCHIAVELLI, *Der Fürst*, Stuttgart, 1978, pág. 63.

(3) Max WEBER, «Politik als Beruf», en Max WEBER, *Gesammelte Politische Schriften* (editados por Johannes Winckelmann), Tübinga, 1971, págs. 505-560, aquí pág. 554 (subrayado de Max Weber).

Y en nuestro tiempo, Jean Paul Sartre titulaba a uno de sus dramas «Las manos sucias» para exponer la tragedia moral del político. En esta obra puede leerse el siguiente diálogo:

«Hugo: Todos los medios no son buenos.

Hoederer: Todos los medios son buenos si son eficaces» (4).

En todas estas citas hay algo de inquietante y paradójico que invita a su dilucidación y que quizás sea un buen punto de partida en un intento de precisar algunos aspectos relevantes de la relación entre ética y política.

Como un primer paso en esta dirección pueden subrayarse los siguientes puntos:

a) En todas estas frases está presente la idea de que, por lo menos, algunos actos políticos significativos tienen necesariamente una connotación ética negativa.

b) Más aún, según Maquiavelo y Max Weber, el ámbito de lo político estaría dominado por fuerzas diabólicas que vuelven intrínsecamente perversa la actividad en él. En el consejo del obispo se percibe la reserva moral frente a acciones exigidas por el ejercicio de la profesión del soldado, que podría ser extendida también a la del político en la medida que éste disponga la realización de acciones bélicas.

c) En la cita de Sartre, ambos personajes parecen sustentar posiciones recíprocamente excluyentes con respecto a los criterios para medir la calidad ética de los medios a los que recurre el político: uno de tipo principista o absolutista y otro consecuencialista, orientado más bien hacia los resultados de la acción. En un intento de reconciliar ambos puntos de vista podría hasta inferirse la existencia de dos morales igualmente válidas: una privada y otra pública.

En lo que sigue habré de referirme a estas tres cuestiones considerándolas desde tres perspectivas:

- I. La distinción entre lo bueno técnico y lo bueno moral.
- II. La distinción entre la moral privada y la moral pública.
- III. La posibilidad de formular algunos principios de ética normativa para el ámbito de la política que puedan ser aceptados racionalmente.

## I

Georg H. von Wright ha llamado la atención sobre la diferencia que existe entre lo bueno «técnico» o «instrumental» y lo bueno «moral»:

---

(4) Jean Paul SARTRE, *Les mains sales*, París, 1948, pág. 193.

«Lo bueno llamado técnico está vinculado con una capacidad o habilidad. Decimos que alguien es *bueno en* (hacer) esto o aquéllo. La cosa en la que un ser es bueno puede ser llamada un arte en el sentido amplio de la palabra griega *techne*» (5).

La bondad técnica de un acto puede ser evaluada recurriendo a tests de competencia o a tests de rendimiento. En este sentido, los juicios sobre la bondad técnica son objetivamente verdaderos o falsos.

Algunos tipos de actividades a las que suele aplicarse el calificativo de lo bueno técnico son llamadas profesiones. En ellas se requieren también capacidades particulares y conocimientos específicos. Lo que distingue a esta clase de actividades es que ellas están vinculadas instrumentalmente con la satisfacción de necesidades sociales. En este sentido, no parece que haya mayor inconveniente en considerar a la actividad del político como profesión si se piensa que está lógicamente vinculada con la necesidad social de distribuir beneficios y cargas. Justamente al político profesional se refieren las reflexiones presentadas en la introducción.

Desde el punto de vista técnico, en el caso del político, el rendimiento alcanzado será el criterio que permita calificarlo como bueno o mal político. La relevancia que se otorga al resultado puede exigir, en algunos casos, que se deje de lado la consideración de los actos individuales que integran su actividad. La calidad técnica es entonces apreciada considerando la totalidad de la actividad una vez concluida ésta. Ello es lo que precisamente hace difícil emitir juicios sobre la calidad técnica de estrategias políticas en el momento en que ellas se realizan. Desde el punto de vista de la bondad técnica o instrumental puede perfectamente afirmarse que el fin justifica los medios y, más aún, que la habilidad profesional de un político puede consistir en despistar al adversario acerca de la calidad técnica de los actos que realiza. Esto es propio, por otra parte, de muchas actividades competitivas.

Si bien es cierto que existen discrepancias acerca de cuál es la forma más adecuada de encarar el problema de la distribución de cargas y beneficios en una sociedad y que, en este sentido, la profesión del político puede presentar características diferentes según el tipo de institución a la que esté vinculada, parece en general haber acuerdo acerca de algunas de las circunstancias o condiciones en las que se realiza la acción política. Como de aquí se ha inferido la necesidad de una moral especial para el político o hasta la negación de la vigencia de los principios morales en la política, conviene mencionarlas para volver sobre ellas en las siguientes secciones. Son, por lo menos, éstas:

- a) Por razones profesionales, el político tiene que manejarse

---

(5) Georg H. von WRIGHT, *The Varieties of Goodness*, Londres, 1963, página 19 (subrayados de von Wright).

con la violencia institucional o estructurada o, si se prefiere la expresión, con el monopolio de la violencia;

b) Los actos del político están caracterizados por una cierta despersonalización, consecuencia de las numerosas instancias que intervienen en la adopción de decisiones en sistemas políticos complejos como los actuales. Por ello, en caso de éxito, el político dirigente suele realizar una especie de concentración de responsabilidades en su persona y en caso de fracaso procura diluirla en instancias inferiores.

c) Como el ámbito de la acción política es el del conflicto de intereses y su solución, el político se ve obligado a sacrificar intereses individuales en aras de otros intereses individuales y/o sociales.

d) Estas situaciones de conflicto suelen estar caracterizadas por dos notas esenciales: i) las consecuencias de su resolución afectan a un gran número de personas, y ii) el grado de violencia o amenaza de violencia presente en estos casos puede ser, a su vez, motivo de nuevos conflictos.

e) Si bien es cierto que el político puede y hasta debe tener un modelo de las relaciones sociales que aspira lograr o conservar, verdad es también que su ámbito de acción es la realidad y que tiene que tomar a los hombres tal como son y no como deberían ser. Esto significa que a la definición de la profesión del político subyace también una cierta antropología de la cual, en conjunción con los fines que se considera deben ser alcanzados, es posible derivar exigencias profesionales de la actividad política.

f) El mantenimiento en el poder es uno de los criterios más adecuados, si no el más adecuado, para medir la excelencia técnica del político.

Un nivel muy diferente es el de lo bueno moral o ético. Aquí nos movemos en el ámbito de las razones últimas de justificación de las acciones (6). Si en el caso de lo bueno técnico el resultado obtenido era decisivo para juzgar acerca de la calidad de la acción en cuestión, aquí no sólo es relevante el resultado sino la intención con la que se actúa. Si en el plano de lo bueno técnico pueden aducirse buenos argumentos para afirmar que el fin justifica los medios, en el plano de lo ético una frase de este tipo difícilmente podría ser aceptada como candidato a regla de comportamiento. Y si a nivel técnico parece haber consenso acerca de la posibilidad de formular juicios objetivos sobre la calidad de las acciones, la aceptación de los valores de verdad o falsedad de los juicios éticos suele ser puesta en duda aún por aquéllos que admiten una fundamentación racional de las normas éticas (7).

---

(6) Cfr. Carlos S. Nino, «El concepto de poder constituyente originario y la justificación jurídica», en Eugenio Bulygin y otros (comps.). *El lenguaje del derecho*, Buenos Aires, 1982.

(7) Cfr. Norbert HOERSTER, «Rechtsethik ohne Metaphysik», en *Juristenzeitung*, año 37, núm. 8, págs. 265-272.

Precisamente porque lo bueno ético se encuentra en un nivel diferente del de lo bueno técnico, tiene sentido preguntarse acerca de la calidad moral de acciones técnicamente correctas y no es contradictorio afirmar que éstas pueden ser moralmente incorrectas. Por ello es que Maquiavelo podía pretender enseñar a no ser bueno (éticamente) para ser bueno (políticamente) y es posible responder sin perderse en paradojas la pregunta ambiguamente formulada por Michael Walzer: «¿Cómo puede uno ensuciarse las manos haciendo lo que se debe?» (8); tampoco en el diálogo sartriano habría contradicción alguna si se admite que Hugo se refiere a lo bueno ético y Hoedereder a lo bueno técnico.

Si se acepta esta distinción, no parece plausible recurrir al éxito técnico como criterio para la justificación o excusa ética de las acciones políticas.

Pero es probable, sin embargo, que no pocos se negaran a aceptar esta conclusión aduciendo que el resultado exitoso de una política, por más lamentables que hayan podido ser sus medios, es beneficioso para una determinada sociedad, es decir, ha aumentado el quantum de felicidad de la comunidad y, por lo tanto, es éticamente correcta. De la suma y resta de beneficios y sacrificios, el saldo es positivo y ello es razón suficiente para calificar el comportamiento político no sólo como técnicamente correcto, sino también como éticamente encomiable. La distinción propuesta, aduciría esta argumentación, no toma en cuenta las diferencias que existen entre el ámbito privado y el público y, con desconocimiento total de la realidad de lo político, afirma ingenuamente que es posible aplicar sin más los criterios de una única moral a campos totalmente distintos. Si se quiere hablar de valoración ética del comportamiento del político concluiría esta posición, es necesario establecer ante todo una distinción bien clara entre la moral privada y la moral pública. No hacerlo sería desconocer que, al igual que en toda profesión, el político está sometido a normas éticas especiales en virtud de las funciones que realiza, de la responsabilidad que ha asumido y hasta de autorizaciones propias de su actividad profesional.

Esta objeción nos lleva a considerar la segunda de las perspectivas señaladas al comienzo, es decir, la posibilidad de distinguir entre una moral privada y otra pública.

## II

Por lo pronto, en una posición extrema, podría sostenerse que por lo que respecta a la justificación de las acciones, el ámbito de la política es autónomo y son sus propias reglas las que proporcionan las razones para actuar, al igual que lo sucede en cualquier sistema normativo. Pretender aplicar a la política normas

---

(8) Cfr. op. cit., en nota 1, pág. 164.

morales que rigen en las relaciones privadas entre los hombres es tan contrario a la naturaleza misma de la actividad política, que conduce fatalmente a su fracaso. En efecto, el político tiene que atenerse a la realidad humana tal como es y no a las «imágenes de su fantasía»: Los hombres son esencialmente egoístas, con una marcada orientación al más, no están nunca satisfechos con lo que poseen, son desconfiados y no medidos en sus aspiraciones de felicidad ya que la naturaleza humana «desea todo y quiere tenerlo todo, pero el destino nos puede brindar sólo poco». Como la gente es corrupta, el político que desee agradarle tiene que adecuarse a ella: «un comportamiento de acuerdo con principios morales es sólo perjudicial» ya que en la política algunas cosas que son consideradas como «virtudes conducen al desastre y algunas que son consideradas como vicios, a la seguridad y al bienestar». Las reglas de la política imponen como único criterio de evaluación positiva el «éxito final» (9).

Esta posición se apoya en una serie de argumentos de distinto tipo cuyo análisis hace difícil su aceptación. Por lo pronto, si lo que se quiere decir es que el ámbito de la política escapa a toda valoración moral, ello significaría admitir que hay un enorme campo de acciones voluntarias con respecto a las cuales no tendría sentido predicar su calidad moral. Una restricción de este tipo contradice abiertamente las más elementales experiencias cotidianas ya que no es un sin sentido afirmar que la acción A es una acción política y preguntarse si está justificada moralmente. Más plausible en cambio parece ser la afirmación de que existen campos autónomos de justificación de las acciones es decir, que los distintos sistemas normativos proporcionan razones suficientes y últimas para las acciones. La política se regiría por normas y reglas de juego que otorgan la debida justificación autorizando la realización u omisión de ciertos actos. En la jurisprudencia esta posición suele ser llamada «positivismo ideológico». Examinada más de cerca se nota que la invocación de las normas llamadas «profesionales» o de los distintos sistemas normativos no puede proporcionar la justificación de estas normas o sistemas. La descripción de las normas supremas de un sistema normativo no basta para justificar moralmente las acciones que se realizan de acuerdo con ellas. El que un político considere que por razones políticas se debe hacer A y ordene A no puede ser aducido como justificación de que debe hacerse A. Se trata aquí de hechos (la creencia del político y su decisión de ordenar A) que no pueden servir de premisas justificativas en un razonamiento práctico. Avanzar por

---

(9) El argumento aquí presentado se basa en pasajes de *El Príncipe* y de los *Discursos de Maquiavelo* (cfr. *Der Fürst*, págs. 64 y 81 y *Discorsi*, Stuttgart, 1977, pg. 163). El haber recurrido a estas citas por razones de argumentación no significa sostener que Maquiavelo pensara que no era posible emitir juicios morales sobre las acciones políticas. Precisamente porque las aplicaba podía indicar al político las violaciones de la moral que tendría que llevar a cabo para tener éxito en su profesión.

esta vía nos conduce fatalmente a caer bajo la «guillotina de Hume» al haber confundido el plano del ser con el del deber ser (10). Y queda además pendiente la cuestión de la justificación moral de las normas o reglas en cuyo cumplimiento el político pretende actuar. En efecto, aún suponiendo que el político tenga la competencia suficiente para adoptar las medidas que juzga convenientes por exitosas, habrá que admitir que este otorgamiento de competencia es ya el resultado de un juicio de naturaleza moral. En este sentido, si se quiere hablar de «justificación política» ello tiene que ser entendido como una especie de la justificación moral.

Quien comenzó sosteniendo la posición radical aquí criticada podría ahora aceptar estas objeciones y afirmar que es verdad que la justificación política es una especie de la justificación moral, pero que lo que la distingue y especifica es que aquí se utiliza como criterio el éxito final de la acción. Si lo que quiere decir con esto es la obtención de los resultados queridos por el político (o por los gobernados) nos volvemos a encontrar en el caso anterior, es decir, la derivación de un valor moral a partir de un hecho (lo deseado); si lo que se quiere decir, en cambio es que lo bueno técnico (el éxito profesionalmente alcanzado) es equivalente a lo bueno ético y que ambas son propiedades interdefinibles o sustituibles la una por la otra, se habrá de caer bajo una variante de la «guillotina de Hume», es decir, lo que George Moore llamara «falacia naturalista» (11).

Ante estas dificultades, podría intentarse una nueva vía aceptando la posibilidad de la evaluación ética de las acciones políticas, pero insistiendo en que cuando se habla de la moral aplicable a ellas debe tratarse de una moral especial, que no es la misma que rige en la vida privada. En efecto, hay que distinguir, se dirá, entre las llamadas morales profesionales y la moral ordinaria. Aquéllas son morales adquiridas, es decir, los deberes que impone son el resultado de alguna acción que el agente mismo ha realizado creando la obligación de someterse a ellos (una promesa, un contrato, la aceptación de una designación, por ejemplo). Para este tipo de moral no vale el argumento deontológico, sino que lo que sucede más bien es que una vez reconocido el valor de una cierta institución y las condiciones necesarias para su mantenimiento pueden estar impuestos apartamientos de la moral ordinaria o no adquirida para preservar precisamente la institución en cuestión. Mientras la moral ordinaria responde a las características básicas de todo ser humano, la moral profesional deriva de las notas específicas de papeles sociales determinados y permite la realiza-

(10) Con respecto a la problemática de la derivación del deber ser a partir del ser, cfr. Ernesto GARZÓN VALDÉS, *Derecho y naturaleza de las cosas*, Córdoba (R. A.), 1970.

(11) Cfr. W. K. FRANKENA, «Der naturalistische Fehlschluss», en *Seminar: Sprache und Ethik-Zur Entwicklung der Metaethik*, editado por Günter Grewendorf y Georg Meggle, Frankfurt, 1974, págs. 83-98.

ción de actos que desde el punto de vista de la moral ordinaria estarían prohibidos. Usando una fórmula de Benjamin Freedman: «...la moral profesional nos impone realizar actos (o abster-nernos de ellos) cuya omisión (o realización) sería inmoral salvo por el hecho de la identidad profesional del actor» (12). Y lo que es más decisivo aún: si en el caso de una promesa su cumpli-miento puede traer aparejados conflictos con la moral ordinaria (basta pensar en el clásico ejemplo de la promesa de devolver el arma prestada cuando se sabe que el prestador habrá de utilizarla para cometer un crimen), en el caso del ejercicio de una profe-sión quien la practica se obliga desde el primer momento a apar-tarse de la jerarquía de valores que rige en la moral ordina-ria (13). La obligación del secreto profesional del médico, de la obediencia de las órdenes militares ilustran esta situación.

Y así, la ética que rige en la política, entendida como actividad profesional, no es una ética absolutista, propia de santos o faki-res (14), como la que puede exigirse en el ámbito privado. Los principios de la moral privada, se aduce, son incondicionados e inaplicables al ámbito de la política en donde la razón de Estado puede obligar a recurrir a medios violentos inaceptables desde el punto de vista de lo que Max Weber llamaba la «ética de la convicción». El ejercicio del poder público impone una notoria despersonalización que libera precisamente de las limitaciones éticas propias de las relaciones privadas entre los hombres; más aún, como estamos aquí en presencia de una moral profesional, en algunos casos, los deberes éticos de la vida pública son contradic-torios con los que rigen en el ámbito privado; basta pensar en el principio de lealtad a los amigos y en el deber de imparcialidad que exige la vida pública. Por ello, pretender aplicar a la vida pública los principios de la moral privada puede hasta significar la frustración de la misión encomendada al gobernante o al político en general. Las acciones públicas tienen que ser juzgadas desde una perspectiva diferente a la de las acciones del ámbito privado; dicho con una expresión también de Max Weber, la moral que impera en el plano de lo político es una «ética de la responsabi-lidad», clara e insuperablemente separada de la «ética de la con-vicción»:

---

(12) Cfr. Benjamín FREEDMAN, «What Really Makes Professional Morality Different: Response to Martin», en *Ethics*, Vol. 91, núm. 4 (1981), págs. 626-630, aquí 627.

(13) Cfr. Benjamín FREEDMAN, «A Meta-Ethics for Professional Morality», en *Ethics*, Vol. 89, núm. 1 (1978), págs. 1-19.

(14) Cfr., por ejemplo, Max WEBER, *op. cit.*, en nota 3: «El imperativo ético... Una ética de la indignidad —a menos que sea un santo—. Esto es: hay que ser un santo *en todo*, al menos querer serlo, hay que vivir como Jesús, como los apóstoles, como San Francisco, *entonces* tiene sentido esta ética y es expresión de una dignidad. *En caso contrario no*» (pág. 550). «La pureté, c'est une idée de fakir et de moine» (Sartre, *op. cit.*, en nota 4, pá-gina 193).

«No es posible colocar bajo un mismo techo a la ética de la convicción y a la ética de la responsabilidad o decretar éticamente cuál fin ha de justificar *cuál* medio, si se hace a este principio alguna concesión» (15).

A esta argumentación subyace la razón de Estado y la importancia del resultado como criterio de evaluación y justificación. Para ella valen pues las mismas objeciones presentadas más arriba con respecto al positivismo ideológico y a la identificación de lo bueno técnico con lo bueno ético.

Pero lo peculiar de esta posición es la creencia de que los principios éticos en el ámbito privado son incondicionados y que el sistema de la moral profesional impone necesariamente desviaciones de la moral privada. Pero esta concepción no parece ser adecuada para dar cuenta de la forma cómo los principios de la moral privada rigen la conducta de los hombres. No significa renunciar al principio de veracidad afirmar: «No se debe mentir, a menos que sea para salvar una vida inocente». Este principio es tan universal como el que prescribe «No se debe mentir», pues se aplica a todas las personas que se encuentren en aquella situación. Lo que sí puede decirse en cambio es que es menos simple ya que contiene una condición más (16). Si lo que se quiere decir cuando se afirma que existen dos morales, una privada y otra pública, es que aquélla suele ser más simple que esta última no habría mayor inconveniente en aceptar esta afirmación con el agregado de la cautelosa advertencia: ¡depende! Pero, en todo caso, esto significa renunciar a una visión tajante entre moral pública y privada.

El argumento de que la moral profesional impone desviaciones de la moral ordinaria tropieza con serias dificultades que valen para las llamadas «morales adquiridas». En efecto, si se admite que el contrato o la promesa es el origen de la moral adquirida, este contrato o promesa no puede servir de justificación de los hábitos profesionales, sino que la única obligación que crea es la de cumplir lo acordado o prometido y ello en virtud de un principio de la moral ordinaria, que establece que las promesas y los contratos deben ser cumplidos bajo la condición de que el contenido de los mismos no esté prohibido por las reglas morales. En este sentido, no es fácil comprender cuál puede ser la justificación moral de una promesa o contrato que necesariamente impone desviaciones de la llamada moral ordinaria o no adquirida (17). Cuando se analizan más de cerca los llamados deberes profesionales, tales como la obligación de guardar secreto en el caso del médico o de obedecer órdenes militares, se nota que en

(15) Cfr. Max WEBER, *op. cit.*, pág. 553.

(16) Cfr. R. M. HARE «Reasons of State», en, del mismo autor, *Applications of moral philosophy*, Londres, 1972, págs. 9-23.

(17) Cfr. Mike W. MARTÍN, «Rights and the Meta-Ethics of Professional Morality», en *Ethics*, Vol. 91, núm. 4 (1981), págs. 619-625.

realidad no se trata del apartamiento de la moral ordinaria sino que el fundamento de estas obligaciones puede ser explicado también deontológicamente recurriendo a los principios de la moral ordinaria. Así, por ejemplo, el derecho de la persona a su intimidad y el deber de respetarla permiten justificar moralmente el secreto profesional del médico: «La obligación de guardar el secreto es una obligación con respecto a un determinado paciente... más que una obligación general con respecto a la sociedad en general o con respecto a futuros pacientes» (18).

El problema de hasta qué punto la obligación profesional del militar de obedecer órdenes superiores puede justificar apartamientos de las prescripciones de la moral ordinaria adquirió sin duda enorme actualidad y repercusión pública a raíz de los procesos de Nuremberg y de los crímenes de guerra de Vietnam. Sin embargo, es un tema tan viejo como el de la problemática de la guerra justa y a lo largo de la historia de estos tres últimos siglos hay numerosos ejemplos que ponen de manifiesto que tal no es el caso, desde el proceso al comandante de la guardia encargada de la ejecución de Carlos I de Inglaterra en el que el tribunal estableció que «cuando la orden es una traición, la obediencia a la misma también lo es», hasta el artículo 47 del Código Penal Militar Alemán de 1872 que establecía: «Si la ejecución de una orden dada, realizada en cumplimiento del deber, viola un estatuto del Código Penal, el superior que da esta orden es el único responsable. Sin embargo, el subordinado que obedece esta orden puede ser castigado como cómplice si... sabía que esta orden implicaba un acto cuya ejecución constituía un crimen o un delito civil o militar.» Y, por más paradójico que ello sea, en mayo de 1944 Joseph Goebbels afirmaba: «No existe ninguna ley del derecho internacional que establezca que un soldado que ha cometido un crimen pueda escapar al castigo alegando en su defensa que obedecía órdenes de sus superiores. Esto vale especialmente cuando esas órdenes son contrarias a toda ética humana y opuestas a los usos establecidos de la guerra» (19). La moral adquirida o profesional no libera, tampoco en el caso del militar de la obligación con respecto a las prescripciones de la moral ordinaria y no parece plausible adoptar la posición del soldado en el Enrique V de Shakespeare cuando al referirse a la posibilidad de que la causa del rey fuera equivocada decía «nuestra obediencia al rey borra de nosotros su crimen». La capacidad técnica o la autorización profesional no constituyen de por sí elementos que eximan de la responsabilidad moral de los actos que realiza el profesional y sostener lo contrario implica o bien cometer la falacia naturalista (equiparando la excelencia técnica con la calidad moral) o bien tener que

---

(18) *Ibidem*, pág. 623.

(19) Telford TAYLOR, «Superior Orders and Reprisals», en Malham M. WAKIN (comp.), *War, Morality and Military Profession*, Boulder (Colorado), 1979, págs. 431-442.

aceptar el positivismo ideológico (al admitir que la autorización institucional otorga privilegios que permiten entrar en contradicción impunemente con la moral ordinaria).

En el caso del político, sobre cuya ética normativa habré de volver en la siguiente sección, cabe señalar por ahora que las referencias de Max Weber a Francisco de Asís y de los personajes de Sartre a ideales de pureza propios de «fakires o de santos» subrayan una concepción de la moral privada que tiende a incluir a los individuos que la practican en la clase de los santos y de los héroes. En un trabajo ya clásico, J. O. Urmson (20) ha señalado que desde el punto de vista de la moral no sólo existen tres tipos de acciones: las ordenadas, las indiferentes y las prohibidas, sino también aquéllas cuya realización permite calificar al actor de santo o de héroe. En la versión de la moral privada presentada bajo el nombre de «ética de la convicción», los individuos que podrían practicarla parecen ser más bien candidatos a ingresar en la categoría de los santos o los héroes de Urmson. Se borra de esta manera la distinción entre los actos moralmente debidos y los supererogatorios, lo que puede traer como consecuencia que las normas de la moral, por exigir demasiado, se vuelvan ineficaces como guía de conducta. Y esto vale tanto para el ámbito público como para el privado (21). Si se admite la distinción de Urmson ya no parece tan imposible colocar bajo un mismo techo a la «ética de la convicción» y a la «ética de la responsabilidad» como creía Max Weber.

Otra forma más benigna de establecer la distinción entre la moral privada y la pública es sostener que en esta última de lo que se trata es no sólo de justificar acciones, sino también instituciones o praxis entendidas como «reglas dentro de las cuales caen las acciones individualmente consideradas» (22), y precisamente estos diferentes tipos de justificación requieren la aplicación de principios también distintos o, al menos, colocar en un caso el acento más en los resultados de la acción que en lo que se hace.

No hay duda que en algunos casos el marco institucional absorbe una parte, al menos, de la responsabilidad individual de quien realiza acciones previstas por la respectiva institución. Pero en el fondo sigue en pie la cuestión de la justificación de su comportamiento so pena de volver a caer en el problema del positivismo ideológico. Además, la capacidad de absorción de la responsabilidad moral por parte de la institución es inversamente propor-

---

(20) Cfr. J. O. Urmson, «Saint and Heroes», en A. I. MELDEN (comp.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, 1958, págs. 198-216.

(21) Cfr. L. Jonathan COHEN, «Who is starving whom?», en *Theoria*, Vol. XLVII (1981), Part. 2, págs. 65-81.

(22) Cfr. John RAWLS, «Two Concepts of Rules», en *Philosophical Review*, Vol. 64 (1955), págs. 3-32.

cional a la autoridad de que se dispone dentro de la misma (23). En el caso de los funcionarios subalternos, la obediencia a las órdenes de los superiores no excluye la responsabilidad moral del ordenado, a menos que se quiera cometer la falacia de inferir del hecho de que algo sea ordenado, la obligación moral de realizarlo. Tampoco en los casos en los que el político actúa como representante delegado de grupos o de un partido político, queda liberado de la responsabilidad de adoptar decisiones moralmente justificables. En caso contrario, quedaría transformado en simple medio ejecutor de la voluntad de los votantes, con graves peligros para su autonomía ética como así también para la institución del parlamento. Aquí parece tener razón Edmund Burke en sus críticas a las posiciones extremas de la delegación, tal como la sustentada por James Mill, cuando se preguntaba: «¿Qué tipo de razón es aquella en la cual la decisión precede la discusión, en la cual un grupo de hombres delibera y otro decide?» (24). Precisamente porque la responsabilidad moral del político no se agota en la mera resolución procesal de los conflictos, la institución no puede absorberla totalmente.

Además, cuando se trata de la justificación moral de las instituciones, si se acepta que la moral es, como se señalara más arriba, el ámbito de las justificaciones últimas de las acciones, los principios a los que se recurra para la justificación de las instituciones no pueden contradecir los que rigen para las acciones individuales de los hombres; admitir que hay una moral M para las instituciones, diferente de una moral M' que rige las acciones individuales, nos conduce necesariamente a tener que recurrir a una moral M'' superior a ambas que nos permita decidir en caso de conflicto y adoptar una línea de acción justificada moralmente. Pero en este caso no estamos ya frente a dos morales diferentes sino que tenemos un mismo sistema moral que impone ciertas obligaciones a una clase de personas y otras a otras en virtud de las distintas funciones sociales que desempeñan o de su posición en la sociedad, de la misma manera que puede decirse que los padres tienen obligaciones diferentes de las de los hijos o los solteros de los casados, sin que por ello hablemos de sistemas morales diferentes. Y si se quiere volver a insistir en el carácter absoluto de las prescripciones morales del ámbito privado habrá que recordar el peligro de confundir mandatos ilimitados con mandatos *prima-facie* incondicionados, peligro que se da tanto en el ámbito público como en el privado: «Si en una situación el cumplimiento de un mandato ético tiene consecuencias morales malas,

---

(23) Cfr. Thomas NAGEL, «Ruthlessness in Public Life», en *Public and Private Morality*, editado por Stuart Hampshire, Cambridge, 1978, págs. 75-92, pág. 91.

(24) Citado según Peter A. FRENCH, «Burking a Mill», en Norman E. BOWIE (comp.), *Ethical Issues in Government*, Filadelfia, 1981, págs. 7-22, aquí pág. 12.

éste es un criterio seguro para inferir que no rige en esa situación» (25).

Un concepto que suele introducir también ciertas perplejidades en la relación entre moral y política es el de «legitimación» precisamente por la carga emotiva que el mismo tiene. Decir que una institución es legítima puede significar, por lo menos, dos cosas: i) que las personas que tienen el poder suficiente para imponer una determinada institución se adhieren a ella, la aceptan desde lo que H. L. Hart llama el «punto de vista interno». Este es el uso que tiene la palabra «legitimidad» en por ejemplo, Max Weber o Niklas Luhmann cuando se refieren a la «fe en la legitimidad» (26) o a las «convicciones fácticamente difundidas acerca de la validez del derecho» (27) respectivamente. Por ello puede Max Weber con razón hablar de los tres tipos ideales de dominación legítima sin que ello implique ninguna toma de posición valorativa. Este concepto de legitimidad está muy estrechamente vinculado con el de estabilidad de los sistemas políticos y por ello no es improbable que a partir de esta característica técnica del sistema se pase insensiblemente a la segunda acepción de legitimidad, es decir, ii) entenderla desde el punto de vista moral y en este sentido, si se «quiere justificar el principio de la razón de Estado habrá que aceptar el valor moral del Estado» (28) lo que en última instancia nos remite nuevamente a la concepción que se tenga del valor de los individuos a él sometidos, con lo que vuelve a borrarse la distinción tajante entre moral pública y privada.

Por último, y tal como lo ha señalado lúcidamente Franz von Kutschera, no hay tampoco que olvidar que cuando se habla de conflictos entre la moral pública y la privada no pocas veces se trata de conflictos entre exigencias morales e intereses no morales (por ejemplo, la ocupación de un país vecino para aumentar el prestigio nacional, o la manipulación de la opinión pública para ganar unas elecciones, o la implantación de una ley que limita los derechos individuales o sociales para crear un mejor clima de inversiones extranjeras y asegurar así también las ventajas económicas de una élite, etc.) (29).

Llegados a este punto, y en vista de las dificultades que existen para establecer una distinción tajante entre moralidad pública y privada, parece conveniente pasar al tercero de los puntos que nos habíamos propuesto, es decir, el de una ética normativa que pueda ser aceptada racionalmente y que tome en cuenta las circunstancias de lo político sin que ello signifique suponer la existencia de una ética especial para este campo.

(25) Cfr. Franz von KUTSCHERA, *Grundlagen der Ethik*, Berlín-Nueva York, 1982, pág. 337.

(26) Cfr. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1976, páginas 122-123.

(27) Cfr. Niklas LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, 1969, página 27.

(28) Cfr. Franz von KUTSCHERA, op. cit., pág. 338.

(29) Cfr. Franz von KUTSCHERA, op. cit., pág. 37.

## III

Por lo pronto una observación previa. Cuando en lo que siga se haga referencia a una ética racionalmente aceptable, por racionalidad habrá de entenderse la posibilidad de formular algunos principios que puedan ser aceptados como justificación final, es decir, desde el punto de vista moral, por cualquier individuo imparcial y racional. Estos principios no habrán de diferir sustancialmente de los que rigen también para las relaciones interpersonales en el ámbito de la llamada vida privada a fin de no caer en las dificultades señaladas en la sección anterior. Pero como lo que nos interesa es referirnos al ámbito de la política, habrá que tomar en cuenta las circunstancias señaladas en la sección I por cuanto éstas son algunas de las condiciones relevantes en las que se realiza la acción política.

Es indiscutible que las acciones del político afectan a un número muchísimo mayor de personas que las de un individuo en el ámbito privado. Ello suele expresarse diciendo que sus acciones afectan a toda la sociedad. Pero desde luego esta afirmación es errónea si con ello se quiere hacer referencia a una entidad supra-individual a la que pudieran aplicarse criterios de adición de beneficios o sustracción de sacrificios de los miembros que la integran para obtener así una resultante de aceptable moralidad. Tanto en el ámbito público como en el privado, los destinatarios de la acción son individuos y el reconocimiento de su individualidad prohíbe tratar a unos como medios para la obtención o mantenimiento de bienes distribuibles (30). No aceptar este principio sería negar la universalidad de las reglas morales, lo que las volvería inaceptables por parte del observador imparcial y racional o, lo que es lo mismo, equivaldría a negarles el carácter de «morales». Esto no significa que en la decisión política algunos intereses no hayan de ser sacrificados en aras de otros. Lo que se exige es que no se sacrifique un bien moral de un individuo en aras de otro bien moral equivalente de otros u otros individuos. Esto impide, por ejemplo, la justificación de la esclavitud, o del apartheid, o de sistemas totalitarios. Y hasta podría sostenerse que no sólo está prohibido este tipo de sacrificios, sino que está ordenado éticamente realizar aquellos actos que, sin implicar la renuncia de un bien moralmente relevante, contribuye a la realización de este bien en un tercero. Peter Singer ha puesto de manifiesto la importancia de este principio, no sólo para las relaciones intraestatales,

---

(30) Con respecto a la distinción entre bienes distribuibles y no distribuibles y su relación con el tratamiento de las personas como medios, cfr. Arthur FLEMING, «Use a Man as Means», en *Ethics*, Vol. 88 (1978), núm. 4, páginas 283-298.

sino internacionales, por ejemplo, en lo que respecta a la realización de los derechos establecidos en el artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (31).

Desde luego que la referencia a bienes moralmente equivalentes o a una jerarquía de bienes trae consigo una serie de problemas que es imposible tratar dentro de los límites de este trabajo. Pero tal vez puedan servir de orientación las siguientes reflexiones.

Aceptado que la acción política debe, por razones morales, tomar en cuenta a los individuos como entidades separadas y no como parte sustituibles o intercambiables de un todo social, puede avanzarse un paso más y afirmarse que el respeto a la autonomía moral es un imperativo que rige también para la acción política. Esta autonomía moral significa la posibilidad de orientar las acciones de acuerdo con aquellos principios morales que la persona acepta y de acuerdo con los cuales orienta su plan de vida. En ello consiste precisamente la dignidad del hombre en tanto «ser racional que no obedece ninguna ley como no sea aquella que él mismo se impone también» (32). Y por supuesto que sostener que cada persona tiene derecho a seguir los principios que considera válidos y que las directivas éticas son decisiones de la voluntad legisladora de cada cual no implica que no sea posible limitar moralmente las acciones de los hombres. Por una parte, sus directivas tendrán que satisfacer los criterios de universalidad y aceptabilidad por parte de un observador racional a fin de que puedan ser calificadas de morales y, por otra, de la afirmación de que cada persona es su propio legislador moral no se infiere que no deba estar sujeta a ningún tipo de limitaciones, por la simple razón de que de una frase cognitiva no es posible inferir ningún imperativo (33).

Justamente porque el respeto al plan de vida individual es uno de los imperativos de una ética política, es posible definir la tiranía como lo ha hecho James S. Fischkin:

«Una política elegida por el gobierno es un ejemplo de una simple tiranía cuando esta política impone severas privaciones a pesar de que una política alternativa no habría impuesto severas privaciones a nadie» (34).

Y estas «severas privaciones» son entendidas por Fischkin como privaciones en el plan de vida.

Por supuesto que estos principios, tanto en el ámbito público como en el privado, no son aplicables a los casos de elecciones trá-

(31) Cfr. Peter SINGER, «Famine, Affluence, and Morality», en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, núm. 3 (1972), págs. 229-243.

(32) Cfr. Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke* (editadas por Wilhelm Weischedel), Darmstadt, 1956, tomo IV, pág. 67.

(33) Cfr. Hans REICHENBACH, «Das Wesen der Ethik», en H. R. *Gesammelte Werke*, tomo 1, Braunschweig, 1977, págs. 307-338, especialmente pág. 328.

(34) Cfr. James S. FISCHKIN, *Tyranny and Legitimacy*, John Hopkins, University Press, 1977, pág. 42.

gicas, es decir, cuando cualquiera que sea el curso de acción que se elija, el resultado habrá de ser una lesión de la autonomía de la persona. Esta es la situación que Georg H. von Wright llama «predicament», es decir, aquella en la que no hay ninguna salida deónticamente posible. Pero no hay que olvidar que esta situación, aunque física y lógicamente posible, sólo puede surgir cuando antes se ha realizado una acción deónticamente imposible (35). John Rawls y James S. Fishkin se refieren a esta misma situación cuando consideran la dificultad de aplicar los principios de la justicia o de la no tiranía a situaciones que son, a su vez, el resultado de la injusticia o la tiranía. Y es probable que en la medida en que el político refuerce con sus acciones la situación de injusticia o de tiranía aumente el peligro de caer en el «predicament».

La consideración de los destinatarios de la acción política como individuos autónomos cuyos planes de vida deben ser respetados exige también que en los casos de acciones hostiles o violentas ellos sean tratados como fines en sí mismos. Dicho con otras palabras: la agresión o la violencia deben estar dirigidos a las personas que las provocan y apuntar a lo que hay de agresivo en ellas. La justificación de las acciones tiene que ser tal que se la pueda ofrecer al destinatario mismo de la acción y éste pueda comprenderla y hasta aceptarla. Esto significa poner el acento en la relación interpersonal entre el actor y el destinatario de la acción (36).

Admitir esta posición es, desde luego, avanzar un paso más allá del llamado principio del doble efecto, es decir, la distinción entre la acción intencionada y los resultados secundarios previstos pero no intencionados, para juzgar acerca de la responsabilidad del actor. Dados los problemas vinculados por el conocimiento cabal de la intención del actor (el peligro del círculo vicioso: la intención se conoce por las acciones y éstas se definen por la intención, o el problema que se plantea en el caso del actor que oculta su verdadera intención), esta teoría deja exclusivamente en manos del actor la definición de la acción que realiza y su posible justificación. Es una magnífica vía para transformar en moral o en legal cualquier acción. En la práctica, como lo ha señalado G. E. M. Anscombe, permite calificar como «accidente» cualquier crimen. Tan sólo se trata de dirigir la atención «de una manera adecuada... es decir, hacerte un pequeño discurso a ti mismo: "Lo que yo digo que estoy haciendo es..."» (37).

---

(35) Cfr. Georg H. von WRIGHT, *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam, 1968, págs. 9 y ss.

(36) Cfr. al respecto Thomas Nagel, «War and Massacre», en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, núm. 2 (1972), págs. 123-144.

(37) Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, «War and Murder», en James RACHELS (comp.), *Moral Problems*, Nueva York, 1971, págs. 287-297, aquí pág. 294. Con respecto a la teoría del doble efecto, cfr., entre otros, Joseph M. BOYLE, Jr., «Toward understanding the principle of Double Effect», en *Ethics*, vol. 90, número 4 (1980,) págs. 527-549.

El argumento de que como el político tiene que manejarse con la violencia necesariamente ha de actuar al margen de lo prescrito por la moral es sólo válido si se admite que **todo** ejercicio de la coacción para obligar determinadas formas de comportamiento, por más que éstas puedan ser moralmente aceptables, es ya un mal en sí mismo, no susceptible de justificación moral: Como la vida en sociedad sin el ejercicio de reglas susceptibles de aplicación coactiva es imposible mientras los hombres sean tal como son, la aceptación del argumento implica no sólo la negación de la posibilidad de la justificación del derecho sino de la vida social en general y del «mínimo propósito de supervivencia que los hombres tienen al asociarse entre sí» (38). Robert Nozick ha demostrado, en mi opinión correctamente, que aún recurriendo a argumentos que el más convencido anarquista estaría dispuesto a aceptar, es posible justificar moralmente el uso de la coacción para impedir el ejercicio de la autojusticia y la existencia de un «Estado mínimo» (39) y Norbert Hoerster ha expuesto con suficiente claridad la posibilidad de una fundamentación intersubjetiva de una ética jurídica (40). No he de repetir sus argumentos; aquí tan sólo me interesa señalar que el ejercicio de la violencia institucionalizada no significa necesariamente firmar «un pacto con fuerzas diabólicas» como parecía creerlo Max Weber, o que la profesión del político necesariamente tiene que estar al margen de la moral como puede inferirse de la versión del político presentada por Maquiavelo. Pero precisamente porque el ejercicio de la violencia no es nunca un acto gratuito o indiferente son sus casos los que más necesitados están de una justificación moral que no puede agotarse en establecer la concordancia de su uso con las normas vigentes en una sociedad dada. Esta suele ser la posición adoptada por el relativismo ético, que tropieza con serias dificultades lógicas cuando pasa al nivel de una ética normativa y no se agota en los enunciados descriptivos verdaderos de que en diferentes sociedades y épocas rigen o han regido normas éticas diferentes (41).

El hecho de que las acciones políticas, en virtud de su complejidad, puedan requerir para su ejecución la división del trabajo, con la consiguiente dispersión de responsabilidad, puede contribuir por cierto a que cada agente pierda de vista el contexto general de la actividad en la que participa y a que sea difícil identificar al o a los responsables de una determinada acción. Pero esta dificultad empírica no elimina el deber moral de tomar en cuenta a los destinatarios de la acción como agentes autónomos.

Los politólogos suelen tener la tendencia a considerar la esta-

(38) Cfr. H. L. HART, *The concept of Law*, Oxford, 1961, pág. 189.

(39) Cfr. Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, 1974.

(40) Cfr. Norbert HOERSTERI op. cit., en nota 7.

(41) Cfr. Ingemar HEDENIUS. «On Relativism in Ethics», en *Theoria*. Vol. XLVII (1981), Part 3, págs. 122-123.

bilidad de los sistemas políticos como un dato positivo de los mismos y gran parte de la investigación básica en este campo está dedicada al estudio de las condiciones que permiten asegurarla. Esta connotación positiva suele ser también extendida al político que tiene la capacidad suficiente como para mantenerse en el ejercicio del poder. Si en un caso se demuestra con la estabilidad la capacidad de rendimiento y de adaptación del sistema, en el otro, la permanencia en el poder puede ser utilizada como criterio de capacidad profesional. Pero ni en uno ni en otro caso la estabilidad implica una evaluación ética. El punto de vista moral no sólo puede exigir el abandono del poder —aún cuando éste sea «una de las formas más personales de autoexpresión individual y una rica fuente de placer puramente personal», para usar una fórmula de Thomas Nagel (42) y la desestabilización del sistema, aún por vías violentas, puede tener una clara justificación moral (43). Los estudios de Gunnar Myrdal sobre la actitud de los blancos en los Estados Unidos o de Lawrence Kohlberg sobre el desarrollo de los «estadios morales» proporcionan instructivos datos empíricos que testimonian que el conflicto entre el rendimiento de un sistema o institución y los principios aceptables desde el punto de vista moral conduce al rechazo del valor incondicionado de la estabilidad como criterio positivo (44).

Sobre la imposibilidad lógica de derivar normas de conducta a partir de la descripción de la realidad humana, individual o social, no es necesario insistir aquí; que las características antropológicas del hombre constituyen datos que deben ser tenidos en cuenta para la formulación de las normas, so pena de volverlas totalmente ineficaces, es también una verdad trivial. Lo que en cambio suele a veces no ser considerado suficientemente es el hecho de que la evolución social del hombre por una parte, y el cambio de las circunstancias en las que lleva a cabo su vida, tanto desde el punto de vista nacional como internacional, por otra, fijan marcos dinámicos de referencia para la evaluación ética de las instituciones y de la acción política. En una época, por ejemplo, en la que el poder de destrucción bélico ha vuelto imposible la distinción entre combatientes y víctimas inocentes, la guerra conduce fatalmente a situaciones de «predicament», es decir, se ha vuelto deónticamente imposible desde el punto de vista moral; la responsabilidad ética por el hambre en el mundo no puede ser ya asumida con criterios de una moral parroquial «face to face» y el avance tecnológico fija condiciones que agudizan

(42) Cfr. op. cit., en nota 23, pág. 77. Con respecto a esta problemática cfr. también Bernard WILLIAMS, «Politics and Moral Character», en Stuart HAMPSHIRE y otros, *Public and Private Morality*, Cambridge, 1978, págs. 55-73, sobre todo, pg. 57.

(43) Cfr., por ejemplo, Ted HONDERICH, *Violence for Equality*, Nueva York, 1980.

(44) Cfr. al respecto, Peter SINGER, *The Expanding Circle*, Oxford, 1981, pág. 143 y ss.

aún más el problema de la justicia entre las generaciones. Maquiavelo tenía razón cuando afirmaba que el político tiene que tomar a los hombres tal como son y no como deberían ser a la vez que no perder de vista las circunstancias de la acción política. La ciencia actual ha puesto en duda el radical egoísmo humano y aportado buenas razones para sostener la vía de la benevolencia como forma de asegurar la supervivencia individual; por otro lado, si se acepta el principio moral de que intereses iguales deben ser tratados de la misma manera, siguiendo el consejo de Maquiavelo de atenerse a la realidad del mundo, una buena forma de juzgar la calidad ética de las instituciones políticas es también la de comprobar en qué medida y de qué manera afectan los intereses y los planes de vida de los destinatarios. Y es probable que una consideración de este tipo imponga la necesidad moral de instituciones que apunten a un tratamiento más igualitario de los hombres, en la medida en que también sus intereses se van haciendo más iguales en el mundo moderno. Son estos intereses concretos los que dan contenido concreto al deber de respetar el plan de vida de cada cual como expresión de su autonomía. No hacerlo nos lleva por la vía éticamente prohibida de la tiranía y el intentar realizarlo parece ser un imperativo ético que todo político racional y dispuesto a adoptar el punto de vista moral tendría que aceptar. Salvo que se quiera vivir en la poco confortable situación de una permanente disonancia cognitiva, será difícil aceptar así, por una parte la necesidad de respetar la autonomía de la persona y, por otra, aceptar como un hecho moralmente irrelevante la no consideración política de los planes de vida de los ciudadanos. Llevada a sus últimas consecuencias, una posición de este tipo concluiría por negar la función social de la ética para la promoción de la cooperación y la solución de los conflictos en las relaciones interhumanas.

