

ETICA Y POLITICA EN EL ESTADO CONTEMPORANEO

Jorge Martínez Barrera

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

1. POLITICA. PODER Y LITERATURA

Cuenta Mario Vargas Llosa en sus memorias que, ya metido de lleno en la actividad política, hizo un descubrimiento deprimente:

“La política real, no aquella que se lee y escribe, se piensa y se imagina –la única que yo conocía–, sino la que se vive y practica día a día, tiene poco que ver con las ideas, los valores y la imaginación, con las visiones teleológicas –la sociedad ideal que quisiéramos construir–, y, para decirlo con crudeza, con la generosidad, la solidaridad y el idealismo. Está hecha casi exclusivamente de maniobras, intrigas, conspiraciones, pactos, paranoias, traiciones, mucho cálculo, no poco cinismo y toda clase de malabares. Porque al político profesional, sea de centro, de izquierda o de derecha, lo que en verdad lo moviliza, excita y mantiene en actividad es el poder: llegar a él, quedarse en él o volver a ocuparlo cuanto antes. Hay excepciones, desde luego, pero son eso: excepciones. Muchos políticos empiezan animados por sentimientos altruistas –cambiar la sociedad, conseguir la justicia, impulsar el desarrollo, moralizar la vida pública–, pero, en esa práctica menuda y pedestre que es la política diaria, esos hermosos objetivos van dejando de serlo, se vuelven meros tópicos de discursos y declaraciones –de esa persona pública que adquieren y que termina por volverlos casi indiferenciables– y, al final, lo que prevalece en ellos es el apetito crudo y a veces incommensurable de poder. Quien no es capaz de sentir esa atracción obsesiva, casi física, por el poder, difícilmente llega a ser un político exitoso”¹.

He elegido a Vargas Llosa porque, según enseña Aristóteles, el testimonio de la literatura es más filosófico que el de la historia² y puede, por lo tanto, con-

¹ *El pez en el agua*. Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 90.

² *Poética*, 9, 1451b 5. Es cierto que, propiamente hablando, el pasaje citado de la *Poética* no autorizaría, en este caso concreto, la elección de lo literario en detrimento de lo histórico por dos razones. En primer lugar, la poesía es más filosófica que la historia, no tanto por cuánta verdad haya en una u otra, o porque, como dice el Estagirita, una se diga en verso y la otra en prosa, sino porque la primera apunta a lo universal, mientras que la segunda a lo particular. En segundo lugar, también dice Aristóteles que “no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder” (9, 1451a 36). Ahora bien, como Vargas cuenta algo que ya sucedió, estaría más en la posición del historiador que en la del poeta. Pero tal vez no habría inconveniente en conceder a Vargas, por lo menos en el caso del párrafo citado, que lo suyo es un relato de tipo filosófico más que estrictamente histórico.

tener más verdad. Además el caso es muy interesante para nuestro propósito de entender algo de las relaciones entre ética y política, porque precisamente se trata de un literato que ha tenido un contacto inmediato con la política. Deseo agregar además, en esta entrada en tema, que el libro de Vargas Llosa tiene como exergo una cita de una conferencia que Max Weber dio en 1919, titulada "La política como vocación"³. Decía entonces Weber esto:

"También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño políticamente hablando."

Sirvan entonces estas dos citas avinagradas como introducción a nuestro asunto. Ellas nos dicen indirectamente algo que no es un secreto para nadie: que una y otra, ética y política, andan cada cual por su lado. A partir de este hecho, querría sugerir algunas líneas de reflexión que, a pesar de todo, apuntarán a una conclusión más positiva.

2. ETICA Y POLITICA EN LA UNIVERSIDAD Y EN EL PODER

Antes que nada, será preciso ponernos de acuerdo sobre una cuestión de términos, que es algo más que eso. Ética y política pueden ser consideradas desde dos puntos de vista: el punto de vista que hace de ambas unas disciplinas de estudio universitario, y el punto de vista referido a su práctica concreta y cotidiana por parte del político. Ahora bien, es bastante evidente que, por lo menos hoy, estas dos formas de entender ética y política tienen bien poco que ver una con la otra. Y aún más, la disociación no puede ser más completa: así como lo que se estudia sobre ética y política en la universidad tiene poca y ninguna relación con su práctica concreta en la arena política, al mismo tiempo, esa desarticulación vuelve a encontrarse en el interior de cada uno de los niveles. Así como en la universidad no hemos encontrado todavía el hilo común de inspiración entre ética y política como disciplinas de estudio, paralelamente, lo que sucede en el mundo político nos ahorra cualquier comentario. No se trata de caer en la crítica tal vez simplista de reprochar al político que no ponga en práctica lo que se le ha enseñado en las cátedras de ética. Seamos francos: los profesores de universidad sabemos muy bien que muchas veces, desde nuestras cátedras, no hacemos otra cosa que enseñar una historia de la ética, o en el mejor de los casos, introducir al alumno a una especie de feria persa de filosofías morales. La doctrina que él elija en el futuro sería así tanto mejor cuanto más variado haya sido el mercado que le habremos mostrado asépticamente desde la cátedra⁴. Y con la política pasa algo muy parecido. En nuestras cáte-

³ Recogida en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 168.

⁴ Clifford WILLIAMS muestra en su artículo "Teaching Virtues and Vices", publicado en *Philosophy Today*, Vol. 33 (1989), N° 3, pp.195-203, las muy serias deficiencias que generalmente contienen hoy muchos cursos de Ética. Una de sus críticas más importantes es que rara vez los

dras de filosofía política exhibimos una historia del pensamiento, o en general narramos doctrinas políticas que pueden suscitar en el alumno con alguna vocación por la política las muy legítimas preguntas: ¿y yo qué tengo que ver con todo esto?, ¿de qué puede servirme a mí conocer la polémica Rawls-Dworkin para aspirar con alguna posibilidad al más modesto cargo político? O en el caso de que yo ocupe tal o cual cargo político, ¿qué enseñanza puedo obtener del Tratado Teológico Político de Baruch Spinoza cuando debo resolver un arancel de importación? Ningún político sensato pensaría tampoco en defender ante un foro público la necesidad de la independencia de la justicia citando *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. El alumno con alguna vocación política se siente más a gusto leyendo periódicos o, a lo sumo, algún best-séller de los neosofistas mediáticos a la moda, antes que deglutiendo la historia de las ideas éticas y políticas que le proponemos en la cátedra. No nos extrañemos entonces si en la segunda acepción de ética y política, es decir, aquella referida a su práctica concreta, no hay mayores reflejos de lo aprendido en la época universitaria. Honestamente, exceptuando algunos conocimientos básicos de matemática financiera y administración pública, y sobre todo su experiencia como dirigente estudiantil, admitamos que de muy poco sirve al político lo aprendido durante los años de universidad. Después de todo, sus asesores se encargarán de colonizar como se pueda los vastos desiertos que su formación pudiera sufrir respecto de tal o cual tema. Y en esto no toda la culpa es del político porque, en realidad, la formación que él necesita no es la misma que necesita el hombre con vocación por el estudio. En la universidad, esto no lo tenemos muy claro: tendemos a confundir ambas cosas, con lo cual conseguimos estudiosos mediocres y políticos deplorables. Cito el testimonio de Karl Popper⁵: “Somos siempre nosotros, los intelectuales, quienes por cobardía, vanidad y orgullo, hemos hecho o hacemos las peores cosas. Nosotros, que tenemos un deber particular con aquellos que no han podido estudiar, somos los traidores del espíritu (...). Somos nosotros quienes hemos inventado y difundido el nacionalismo, y seguimos todas las modas idiotas. Queremos hacernos notar y hablamos un lenguaje incomprensible pero muy impresionante, un lenguaje docto, artificial, que hemos aprendido de nuestros maestros hegelianos, y que se encuentra en todos los hegelianos (...). Eso es lo que oculta el hecho de que a menudo decimos tonterías y pescamos en aguas turbulentas”.

análisis de teoría de la acción coinciden con la vida real y cotidiana, y casi nunca con la enseñanza de la virtud. Centramos la atención en grandes problemas y dilemas éticos y sociopolíticos, a partir de los cuales resulta muy difícil encontrar el estímulo necesario para pensar en la virtud y obrar de manera virtuosa. (“Mi posición no es la del reclamo general de que el pensamiento no produce acción, sino la de que pensar en los temas habitualmente tratados por los cursos de ética, no está en condiciones de generar acción como sí lo está pensar en las virtudes” (p. 196)... “Nada de lo que he dicho debe ser entendido como si yo afirmara que el estudio de las virtudes garantiza el ser virtuoso, o lo ponga automáticamente a uno en condiciones de recibir la gracia. Mi tesis es mucho más modesta: estudiar las virtudes conduce más probablemente a la vida virtuosa y a la receptividad de la gracia, que el estudio de la teoría ética y de los dilemas sociales” (p. 199)). ¡Y dígame otro tanto de la célebre bioética! Esta última, en tanto ciencia, tiene su origen en una forma estrecha de entender la ética como vademécum de resolución de conflictos. (“A pesar de que hemos heredado una cierta clase de teoría ética y un énfasis en la ética de dilemas, no debemos suponer que esto es todo lo que hay en ética” (p. 203)).

⁵ “Libertad y responsabilidad intelectual”, conferencia pronunciada en el “Liberales Forum” de la Universidad de Sankt Gall, Suiza, recogido en Karl POPPER, *La leçon de ce siècle*. París, Anatolia, 1993.

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

3. LA SEPARACION ENTRE ETICA Y POLITICA. METAMORFOSIS DE LA JUSTICIA

La separación entre ambas está históricamente asociada al nacimiento del Estado moderno. ¿Y qué es el Estado moderno? Por cierto, podríamos llenar varias páginas con el solo inventario de las definiciones que se han dado de él. Pero para lo que nos interesa, volvamos a Max Weber, pues su propia definición resume de manera muy comprensible el asunto. Dice Weber⁶ que el Estado moderno “es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, para este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas”.

El Estado moderno es entonces una gran empresa dentro de la comunidad política, tal vez con más derechos que obligaciones sobre sus dirigidos. La formación de esta empresa ha requerido un largo período de tiempo, porque su buen funcionamiento necesita un tipo especial de empresario: el político profesional. Ahora bien, la figura del político profesional, tal como la conocemos hoy en día, es decir, la de aquel que vive no sólo *para* la política, sino *de* la política, ha conocido varias etapas. Weber señala cinco. La última de ellas es la que nos toca de cerca y sobre la que nos detendremos con algo más de atención. Se trata de la aparición de los *juristas universitarios*. Cuando se examina la profesión de los miembros de la Constituyente francesa, nos informa Weber⁷, vemos que la mayoría de ellos son abogados. A partir de entonces, la figura del abogado moderno va estrechamente unida con la moderna democracia.

En nuestros días estamos convencidos de que la formación del político debe ser, sobre todo, una formación jurídica. Se supone generalmente, y con razón, que un buen Estado es un Estado regido por buenas leyes. Y con la misma lógica se piensa que para hacer buenas leyes lo más importante es un conocimiento sobre las leyes. Y quienes estarían en las mejores condiciones de acceder a este conocimiento serían los abogados. Por eso el buen político profesional sería, en principio, el abogado que conoce bien las leyes. No obstante, es el momento de sugerir algo arriesgado: el tipo de formación más importante para hacer buenas leyes no es el saber sobre las leyes, el cual constituye en lo esencial la formación del abogado. Veamos por qué. No es un secreto para nadie que la ciencia legislativa no sería nada si no hubiera existido el Derecho Romano. Ahora bien, el formidable avance que el derecho romano supuso para la ciencia jurídica está de alguna manera contrapesado por una desventaja peligrosa: el derecho romano es el primer gran paso sistemático hacia una *juridización de la justicia*. Sin embargo, lo serio de esto es que siempre se pensó que la justicia era sobre todo una virtud moral, o virtud ética. Esto significa que la justicia era antes que nada una disposición interior y habitual del carácter, antes que una

⁶ *Op. cit.*, p. 92.

⁷ *Op. cit.*, p. 113.

norma jurídica expresada en el interior de otro bosque de normas. Sin embargo, cuando se cargan las tintas sobre el aspecto jurídico de la justicia, se tiende a perder de vista su aspecto de virtud ética. Y a su vez la formación del jurista, que con el tiempo será el político profesional, es decir, aquel en cuyas manos estará la conducción de la comunidad política, es una formación en la cual la conexión entre la interioridad ética y la esfera de lo jurídico no es muy evidente. La idea que el abogado se hace de la justicia es en lo esencial una idea jurídica. Su *forma mentis*, adquirida en años de trato con las normas jurídicas y en años de pleitos en los que buena parte del tiempo la dedica a establecer una exhaustiva topografía de todos los resquicios legales, le lleva a pensar que la justicia es un asunto preponderantemente jurídico y hasta judicial. Y la ética pasa a ser así un asunto de conformidad externa, accidental y circunstancial con el contenido de la norma. Una conducta moralmente admisible, una conducta justa, es para el jurista aquella que coincide con la prescripción legal, sin importar demasiado el porqué y el cómo de esa coincidencia. Todo cuanto concierne a la importancia de la formación interior del hábito o la costumbre de querer obrar siempre rectamente, es pasado en silencio. Lo único que cuenta es la adecuación de las conductas a la norma. Y el Estado moderno, que es un Estado de abogados, es el principal propagador de esta noción un tanto reductiva de la justicia. Por eso también el Estado moderno es llamado "jurídico". La justicia, en esta versión jurídico-judicial, es en muchos casos algo que viene *después* de la acción, como reparación de una injusticia, y no *antes*, como propósito interior de obrar rectamente. Hasta se diría que, para manifestarse, este tipo de justicia necesita de la injusticia. El lenguaje de las manifestaciones populares, por ejemplo, en sus reclamos de justicia, da testimonio de esto; en una palabra, la justicia se ha transformado en lo mismo que buena parte de la ética contemporánea: en una pauta o vademécum de resolución de conflictos cuyo texto de cabecera es el Código Penal. Ahora bien, la proyección política de esta disolución jurídica de la justicia, en la cual la formación interior del carácter (*éthos*) es un asunto que no cuenta, tiene su expresión más significativa en el razonamiento de Maquiavelo, que Leo Strauss resume así: "¿Ud. quiere que haya justicia? Le voy a mostrar cómo puede obtenerla. En principio, Ud. no la obtendrá predicándola ni por medio de exhortaciones. Ud. sólo la conseguirá haciendo que la injusticia sea extremadamente desventajosa. Lo que Ud. necesita no es tanto una formación del carácter como el tipo correcto de instituciones, instituciones que muestren los dientes"⁸. Con esto nos hallamos frente a una cuadratura del círculo: cada grupo social reclama más y más justicia, sin sentirse obligado a ser él mismo justo⁹.

4. TRES CONSECUENCIAS DE LA SEPARACION ENTRE ETICA Y POLITICA

Esta desarticulación entre lo ético y lo jurídico, que está en el origen del cisma entre lo ético y lo político, es ya completa en Maquiavelo, y su expresión más significativa es la fe absoluta en el valor de las instituciones estatales como

⁸ En *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*. Indianapolis, New York, Pegasus, 1975, p. 43.

⁹ Quien ha expuesto este problema con toda la claridad y profundidad deseables, es Carlos I. MASSINI en "De las estructuras justas a la virtud de justicia", en "Actas de la XVIII Semana Tomista". Buenos Aires. 1993.

agentes monopólicos de la justicia, entendida ésta como una defensa de derechos antes que como virtud.

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

1) En primer lugar, el Estado moderno es un Estado esencialmente jurídico, también llamado Estado de derecho. Este, además de sus ventajas indiscutibles como garantía contra la dictadura, carga simultáneamente con la responsabilidad de la disgregación puramente jurídico-judicial de la justicia.

2) En segundo término, la separación entre ética y política hace que la fuerza de la ley ya no pueda ser la costumbre social¹⁰, las tradiciones, los prejuicios¹¹ o la convicción personal, sino la pura disuasión, o bien la violencia, como sugiere el mismo Weber. Y como se ha dejado en penumbras el asunto de la formación de hábitos éticos, el Estado contemporáneo necesita afrontar un crecimiento inaudito de los índices de delincuencia. Una paradoja del Estado de derecho contemporáneo es que, siendo un Estado muy sensible respecto de los derechos y libertades individuales, su viabilidad está siendo cada vez más condicionada por la eficacia de su justicia penal y por su capacidad de equipar a sus cuadros policiales. Cuando se examinan con un poco más de atención los Estados de bienestar del llamado Primer Mundo, sorprende la precariedad de las relaciones humanas, y de modo especial las familiares. La prosperidad y el desarrollo de ensueño alcanzados, se configuran sobre cierto subdesarrollo ético-afectivo.

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

Estas tres consecuencias desfavorables de la separación entre ética y política se agravan en el caso de un mundo gobernado casi exclusivamente por los intereses económico-financieros. En él, y quisiera insistir especialmente en esto, la ética del político ha sido *reducida* a un asunto relacionado con la administración del dinero público ya existente en la esfera del Estado, o bien con la posesión de más riqueza proveniente de otros circuitos. El término "corrupción" evoca espontáneamente en nosotros la relación irregular del funcionario público con la riqueza, no otra cosa. El concepto de "corrupción" parece tener que ver exclusivamente con lo público. El Estado contemporáneo muestra a veces que para él la ética es también un asunto de dinero. Un juego de azar o de apuestas, por ejemplo, es inmoral para el Estado sólo si no está controlado o administrado por él. Pero la promoción pública oficial de los juegos de azar no es considerada como inmoral. En una palabra, la escisión entre ética y política es ya completa cuando la corrupción del político es un punto esencialmente referido a la relación de éste con la riqueza.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, II, 1, 1103b 4-5; *Política*, II, 8, 1269a 20-24.

¹¹ Para una revisión contemporánea de la importancia de la tradición y los prejuicios, ver H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, II.2.1.b, sec. *alpha* ("La rehabilitación de la autoridad y la tradición").

5. MORALIZACION DE LA POLITICA Y POLITIZACION DE LA MORAL

Retomemos ahora el problema de la relación entre ética y política. Ambas están separadas y será preciso examinar la posibilidad de su reunión. Y nos tiene que interesar, sí, la moralización de la política. Sin embargo, esta tarea tiene una limitación seria en sus efectos prácticos, porque si se piensa sólo en moralizar la política, nos acercamos peligrosamente a la tesis de que ambas son cosas distintas. Y si es así, su armonización nunca pasará de ser accidental; la política no será necesariamente "más moral" porque se endurezcan los códigos penales o porque de tanto en tanto algún egregio ciudadano sea puesto a la sombra. Es bueno tender a una moralización de la política, pero es mejor apuntar, como tarea de más largo aliento, al redescubrimiento de la dimensión política de la ética, que no es exactamente lo mismo. En esto, nos cabe a los profesores universitarios una tarea esencial, porque por nuestras manos pasa buena parte de quienes tendrán responsabilidades políticas. Antes de pasar a ver cómo puede concretarse la politización de la ética, tengamos presentes algunos criterios erráticos que conviene evitar:

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

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

3) En tercer lugar, valoremos en su justa medida, ni en más ni en menos, las posibilidades reales de la llamada, ya desde Weber, "ética de la responsabilidad", que consiste básicamente en una especie de hipersensibilidad respecto de las consecuencias políticas de los actos personales. Por cierto, no se podría exagerar la importancia de la "ética de la responsabilidad", pero necesitamos algo más que eso. Esto nos lleva al cuarto criterio errático, que consiste en

4) hacer de la justicia un asunto exclusivamente jurídico. No la reduzcamos a una cuestión procedural y tampoco confiemos en la eficacia de una ética puramente normativa para generar la virtud moral que buscamos¹².

Estimo que estos rumbos son erráticos, simplemente porque dejan intacto el asunto de la formación interior del carácter. Con esto tienden a ratificar el hiato entre lo ético y lo político al reducir la moral, en último análisis, a una coincidencia con lo normativo en la que no importa el porqué y el cómo de esa coincidencia. Pero no se trata de desactivar el componente normativo de la ética. El desmantelamiento de la obligatoriedad de la norma sería una imprudencia demagógica nociva. Debemos más bien revisar nuestra posición de extrañamiento frente a lo normativo. Y en esto no cabe hacer concesiones a algunos teóricos de la moral que plantean la discusión de la legitimidad de ciertas normas fundamentales. En realidad, ciertas leyes referidas a la sexualidad y a la procreación, cuyos contenidos pueden calificarse de escandalosos, aunque más no sea porque

¹² Escribe Christina HOFF SOMMERS ("Where Have All the Good Deeds Gone?" Hastings Center Report, August, 1982, citado por Clifford Williams, p. 203, n. 2) que debe prestarse mayor atención a la moralidad privada, pues "el efecto neto de la identificación de la ética normativa con la política pública es el de la justificación de la pasividad moral del individuo".

su sanción no ha sido precedida por un debate serio, casi nunca tienen el sustento de un reclamo social generalizado (despenalización del aborto, distribución gratuita de condones, píldoras anticonceptivas o dispositivos intrauterinos, etc.).

6. CONCLUSION: LA JUSTICIA JURIDICA, LA JUSTICIA COMO VIRTUD Y LA FORMACION DEL POLITICO

Ahora sí, en el final, digamos que todo esto ha girado en torno del concepto de justicia como virtud moral, único puente legítimo entre la ética y la política y única posibilidad de hallar la dimensión política de la ética. Es tiempo de decir ahora que la formación que habrá de recibir el futuro político o legislador, es, sí, un buen conocimiento de la ciencia jurídica. Pero lo más importante para hacer leyes justas y buenas no es saber mucho sobre leyes, sino saber algo sobre lo justo y lo bueno. Y este conocimiento es mejor en la persona justa y buena. La buena persona no es la que sabe mucho, sino la que ama la rectitud¹³. Pero para aprender a amar esto hay que empezar desde la niñez, en el seno de la primera comunidad política que es la familia. Obviamente, una legislación que descuide la existencia y subsistencia de la familia, ya sea alentando la no llegada al mundo de nuevos hombres, ya sea reduciendo a las familias a la miseria, ya sea facilitando su disolución, es políticamente suicida. El amor de la rectitud habrá de seguir formándose en cada una de las comunidades políticas en las que el niño participe después: en su escuela, en su club deportivo, etc. Esta formación seguirá así, sucesivamente, hasta llegar a la edad adulta, de manera que, así como en el crecimiento biológico humano (ya desde su concepción) no se observan saltos cualitativos, la formación moral y espiritual tampoco conozca interrupciones. Es preciso formar la sensibilidad estética y los sentimientos¹⁴; y es preciso educar sobre todo lo que Ortega llama la facultad de querer. No sabemos querer. No sólo no sabemos lo que queremos, sino que tampoco sabemos lo que debemos querer. Un ejemplo de esto son algunas propuestas legislativas respecto de la droga: el legislador bien intencionado no desea que su hijo sea drogadicto, pero propone al mismo tiempo la despenalización de tenencia de droga para consumo personal. O tal vez su libre venta como medio para luchar contra el narcotráfico, como si la drogadicción fuera sólo un problema económico. En una palabra, nuestra prioridad debe ser la coordinación pedagógico-moral de base entre las distintas instituciones por las que vamos pasando a lo largo de la vida. Pero esas instituciones, además de mostrar sus dientes, también deberán tomarse el trabajo más difícil de mostrar que las buenas acciones son humanamente más perfectivas que las malas. Convendrá no descuidar un senti-

¹³ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q.5, a.4, ad3: "Los seres que tienen voluntad se llaman buenos en cuanto tienen buena voluntad, pues por la voluntad usamos de cuanto hay en nosotros, y por eso no se llama bueno al hombre de buen entendimiento, sino al que tiene buena voluntad".

¹⁴ Los sentimientos en cuestión son los que la Escuela llama "pasiones", término que tal vez hoy convendría evitar. Los sentimientos se relacionan con las dos grandes facultades apetitivas, la concupiscible y la irascible. Ver Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q.81, a.2; Ia-IIae, q.23, a.1; A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*. Buenos Aires, El Ateneo, 1966, s.v. "Concupiscible".

miento que es la introducción inevitable a la virtud de justicia, y que por lo tanto tiene una proyección sociopolítica de la que no somos muy conscientes, me refiero a la *compasión*¹⁵. Pero de nada sirve formar a un niño en la compasión si desde las instituciones suprafamiliares se transmite una imagen en la cual se exaltan la hipercompetitividad y la indiferencia por el mal ajeno. Y no se puede argumentar seriamente contra la educación de los sentimientos sobre la base de que son irracionales, pues en todo sentimiento humano hay un mayor o menor sustento cognitivo. Los sentimientos y las emociones implican, por primitivos que sean, juicios de valor. En el caso de la compasión, su estructura cognitiva es mucho más compleja de lo que uno puede espontáneamente suponer¹⁶.

Mientras el Estado de derecho contemporáneo siga defendiendo su idea puramente jurídico-judicial de la justicia, su promoción del atomismo social, su concepto financiero de la vida, su escepticismo y relativismo éticos, no tiene la autoridad moral necesaria para ejercer una pedagogía ética mínima y debe ser rechazado como agente educador.

No dejemos de ver, por otra parte, que ningún proceso pedagógico que aspire a algo bueno puede ser democrático. Ni siquiera la educación para la democracia. Cito, una vez más, a Weber¹⁷: "La democracia está bien dentro de su propio ámbito, pero la educación científica que, por tradición, hemos de procurar en las universidades alemanas, es una cuestión de *aristocracia espiritual* y sobre esto no cabe engañarse". Y si bien es verdad que esta opinión de Weber sólo se refiere a la formación intelectual, nada obsta para su validez en la

¹⁵ Ver Martha NUSSBAUM, "Compassion: the Basic Social Emotion", en *Social Philosophy and Policy*. Vol. 13 (1996), Nº 1, pp. 27-58. En el apartado VI de su artículo ("Compassion in Contemporary Public Life"), Nussbaum muestra cómo puede articularse la compasión en cinco niveles de la vida política: el de la educación moral y cívica, el de los líderes políticos (tal vez el menos sólido de los argumentos de Nussbaum), el del pensamiento económico, el de la racionalidad legal y el de las instituciones públicas.

¹⁶ Ver ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 8, 1385b 13 ss.: "Sea la compasión cierta pena por un mal que aparece grave y penoso en quien no lo merece, el cual mal se podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados". En la compasión hay por lo menos tres juicios de valor. En primer lugar, la *seriedad* del mal, la cual, como señala Nussbaum (*op. cit.*, p. 33), implica a su vez una cierta concepción de la plenitud humana que está siendo impedida. En segundo término, estimamos que el mal padecido por el otro es *innecesario* (*anáxios*). Tercero, hay un juicio de *iguales posibilidades*, como lo llama Nussbaum: el que siente compasión estima que nada impediría que a él le suceda lo mismo. Ver también *Poética*, 1449b 27-28; 1452b 28ss. Por su parte, J. J. Rousseau escribe: "¿(...) Por qué son tan duros los ricos con los pobres? Porque no tienen miedo de llegar a serlo ¿Por qué desprecia tanto la nobleza a la plebe? Porque nunca un noble será plebeyo (...). No acostumbréis, pues, a vuestro alumno a que desde el pináculo de su gloria contemple las penas de los afligidos, los afanes de los miserables, ni esperéis enseñarle a que de ellos se compadezca, si los mira como ajenos. Hacedle comprender que la suerte de estos desventurados puede ser la suya, que todos sus males le pueden sobrevenir, que mil casos inevitables y no previstos le pueden sumir en ellos de un instante a otro. Enseñadle a que no mire como estables la cuna, la salud, ni las riquezas: hacedle ver todas las vicisitudes de la fortuna; presentadle ejemplos, siempre demasiado frecuentes, de personas que de puesto más encumbrado que el suyo, han caído en abismo más hondo que aquel en que ve a estos desgraciados (...)" (*Emilio o la educación*. París, Garnier Hermanos. s/f, pp. 383-384). En cuanto al valor cognitivo de las facultades apetitivas, ver Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q.81, a.3. Ahora bien, si tanto el apetito irascible como el concupiscible participan de la razón, también lo harán los sentimientos o pasiones que se derivan de ellos.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 189.

educación del carácter, en la cual la única credibilidad posible viene, precisamente, de la *autoridad* moral. Esto no es ni más ni menos que el recurso a la causa ejemplar. El Estado de derecho contemporáneo, con su creencia (sincera o no, poco importa aquí) en la soberanía popular, está muy lejos de ser una causa ejemplar. Respecto de esto tenemos un testimonio muy interesante de Karl Popper, quien dijo en una conferencia en 1989¹⁸: “La mayor objeción que tengo contra la teoría de la soberanía popular, es que ella favorece una ideología irracional, una superstición: la superstición autoritaria y relativista según la cual el pueblo (o la mayoría) no puede equivocarse ni obrar injustamente. Esta ideología es inmoral y debe ser rechazada”.

En fin, puede ser que todo esto suene un tanto quimérico, pero cuando se trata de hallar la dimensión política de la ética a través de una educación para la justicia, entendida ésta antes que nada como virtud moral, sucede lo mismo que con las políticas de salud pública o las políticas económicas: si no logramos influir sobre conciencias que en último análisis son personales, la única posibilidad de permanencia de cualquier orden comunitario será el recurso a la pura coercitividad. Y cuando ya no queda más que la apelación a la justicia penal, es demasiado tarde. En el fondo, nos conviene apuntar a un rescate de la persona, y en especial, a la persona del político¹⁹.

La política es un saber sobre acciones humanas, y no sobre cualquier acción, sino sobre aquellas en las que se juega nuestra misma humanidad. Tal vez el fin de la política y del Estado sea el de hacernos entender y saborear la idea de que un compromiso ético con la vida, por modesto que sea, es lo único que importa y es el mejor recuerdo que dejaremos cuando nos corresponda partir.

¹⁸ Texto recogido en K. POPPER, *op. cit.*, p. 135.

¹⁹ “Es imposible que el bien común de la ciudad sea alcanzado si los ciudadanos no son virtuosos, por lo menos aquellos a quienes compete gobernar”. Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia-IIae. q.92, a.1, ad3.