

Problemas metodológicos y de principio

Prof.: Fco. Fernández Buey

“Moral” y “Ética”

El lenguaje ordinario no distingue entre los términos “moral” y “ética”. Usamos ambos, indistintamente, para referirnos a normas, conductas y comportamientos del ser humano. Etimológicamente ambos términos se refieren, respectivamente, a mores o ethos, al comportamiento o conducta del ser humano conectado a las costumbres, a los hábitos y al carácter de los individuos.

Decimos, por ejemplo, que tal o cual conducta o comportamiento es moral o inmoral, ético o contrario a la ética, significando que es “bueno” o “malo”, de acuerdo con un determinado código o conjunto de normas que consideramos generalmente aceptadas. Y tendemos a suponer en la mayoría de los casos que este código o conjunto de normas puede ser universal, o sea, compartido por todos y cada uno de los miembros de la especie humana con independencia de las diferencias culturales.

Pero, como sabeis, desde un punto de vista técnico-filosófico las palabras “moral” y “ética” no tienen idéntico significado. “Moral” es el conjunto de comportamientos y normas que solemos aceptar como válidos; y “ética” es la reflexión sobre por qué los consideramos válidos y la comparación con otras “morales” que tienen personas diferentes. Por eso se suele decir que, hablando con propiedad, la ética es la filosofía moral o disciplina filosófica que estudia las reglas morales y su fundamentación. O también: la teoría (o ciencia) del comportamiento moral de los hombres en sociedad.

No voy a entrar en este curso en el análisis y descripción de los distintos tipos de éticas que los filósofos han elaborado a lo largo de la historia ni siquiera en la descripción de las éticas contemporáneas. Basta con saber que hay tantas éticas o filosofías morales como morales propiamente dichas y que no hay acuerdo entre los filósofos sobre cuál sea la mejor manera de fundamentar las reglas morales. Quien quiera profundizar acerca de estas diferencias puede leer alguno de los siguientes libros:

J.L. Aranguren, Ética, en Obras completas, Trotta, 1995

A. Sánchez Vazquez, Ética. Barcelona, Crítica, 1978

N. Bilbeny, Aproximación a la ética. Barcelona, Ariel, 1992

E. Guisán, Introducción a la ética. Madrid, Cátedra, 1995

V. Camps Ed. Historia de la ética, vol. 3, *La ética contemporánea*. Barcelona, Crítica, 1989. [pragmatismo americano, ética analítica, ética de los valores,

existencialismo, Escuela de Frankfurt, ética discursiva, neocontractualismo de Rawls, naturalismo, etc.].

Esta situación plantea un primer problema: ¿debemos usar las palabras "moral" y "ética" como las usa la mayoría de gente, esto es, como equivalentes, o más bien debemos aceptar la diferenciación entre "moral" y "ética" establecida por los filósofos y atenernos a un punto de vista meramente descriptivo de las filosofías morales existentes o más bien apuntarnos a una determinada corriente (utilitarismo, existencialismo, marxismo, ética discursiva, contractualismo, etc.) de filosofía moral en el mundo contemporáneo?

Tratando de problemas éticos la decisión sobre este punto es importante. Y más en un curso en el que no hay que dar por supuesto que todos o la mayoría de los matriculados desean dedicarse a la filosofía en un sentido técnico o profesional. Propongo, por tanto, adoptar como criterio el siguiente: usar las palabras "moral" y "ética" como las usa la mayoría (para evitar, entre otras cosas, la pedantería y la jerga especializada), pero atenerse a algunas precisiones sobre los conceptos que se expresan en estas palabras y que han sido aportadas por la minoría, en este caso, de los filósofos.

Para el caso específico de la ética un buen ejemplo de que este criterio puede dar resultados interesantes es el ensayo de Fernando Savater, Ética para Amador. Barcelona, Ariel, 1991, donde, a sabiendas de la diferencia técnica entre "moral" y "ética" el autor decide emplear ambas palabras como equivalentes para mejor comunicar a todos el propio punto de vista. Recomiendo este libro como introducción general a todos aquellos que no tengan una formación filosófica previa.

Los que además de no tener una formación filosófica previa sean particularmente críticos y no quieran ser personas de un solo libro pueden leer a continuación un ensayo construido exactamente igual que el de Savater pero con la intención de tener en cuenta otro ambiente cultural: Fernando Tola de Habich (escritor y poeta de origen peruano radicado en México), Ética para el bichorro. México, Factoría Ediciones, 1993.

En las últimas décadas, como consecuencia del gran desarrollo alcanzado por algunas ciencias como la Etología y la Sociobiología, a los filósofos de la moral les han salido competidores: "Tanto los científicos como los humanistas deberían considerar la posibilidad de que haya llegado la hora de sacar por un tiempo la ética de manos de los filósofos y biologizarla", ha escrito E.O. Wilson. Algunos filósofos de la moral, como Ferrater Mora y Camilo José Cela hijo, han aceptado el reto. Cf. J. Ferrater Mora y P. Cohn, Ética aplicada. Del aborto a la violencia. Madrid, Alianza Universidad, 1994. [Introducción: "Hacia una noción de "ética". Comentar el enfoque de Ferrater Mora y ponerlo en relación con lo que se habrá aprendido sobre ética en los cursos de filosofía y en el curso de Psicología que se imparte en la Facultad. Es importante tener claras las

nociones metodológicas y epistemológicas implicadas en el arranque de Ferrater citando un paso de la Sociobiología de E.O.Wilson: el hombre como producto de la evolución biológica, condicionado por factores biológico-evolucionarios. Por tanto, aclarar algunos resultados de la Sociobiología y del punto de vista biológico evolucionista en la actualidad. Comparto ese arranque. El libro repasa la mayoría de los temas contenidos en el temario de la asignatura (aborto, derechos de los animales, eutanasia, igualdad sexual, medio ambiente, violencia, etc)].

2

“Etica” y “política”

En nuestras sociedades se ha ido imponiendo un concepto muy empobrecido de lo político, un concepto peyorativo, muy alejado, en cualquier caso, de lo que fue el concepto clásico, griego, de Política, en el momento de nacimiento de la Etica. Conviene empezar, pues, para aclarar las cosas, con una consideración acerca de la relación entre ética y política.

Para ello seguramente lo mejor es ir al lugar clásico de nacimiento de ambas: Aristóteles. En principio, la diferencia entre los temas de, por ejemplo, la Etica a Nicómaco y de la Política aristotélica es muy patente. Los temas de la Etica son: la teoría del bien, la teoría de la felicidad, la teoría de la virtud, la teoría de la justicia y la teoría de la amistad; en cambio, los temas de la Política son: el análisis de la comunidad civil y familiar, el análisis de las constituciones, la consideración de los diversos tipos de regímenes y la educación de los jóvenes.

Así, pues, si nos atenemos a su origen la diferencia entre la Etica y la Política desde un punto de vista metodológico es intuitivamente clara.

La Etica tiene por objeto el análisis de las virtudes, la búsqueda de la felicidad y la consideración de qué sea la justicia, qué hemos de considerar virtuoso y justo para que el individuo llamado hombre pueda ser feliz, en suma: la vida buena del ser humano.

La Política, por su parte, tiene por objeto el análisis de las constituciones y regímenes que los hombres se han dado en su vida en común para explorar, desde ahí, cuál puede ser el régimen mejor, en suma: la comunidad buena (o el buen gobierno) de los hombres asociados.

Ahora bien, como Aristóteles consideraba que el ser humano es un “zoon politikon”, o sea, un animal ciudadano, un animal cívico, social o-- literalmente-- un animal político, él mismo no deja de recordarnos constantemente que la virtud, la justicia y la felicidad se alcanzan, cuando se alcanzan, en nuestro caso, socialmente, en relación con los otros, o sea, políticamente.

De manera que entre la ética y la política hay, de hecho, un continuo, una continuidad. Para nuestro caso, el del zoon politikon, no hay justicia, virtud o felicidad al margen de la sociedad, de la política, del ámbito de la polis. Por eso, si estudiamos con calma las obras de Aristóteles, nos daremos cuenta de que la Ética a Nicómaco anuncia ya la Política (de una manera explícita al final de la obra) y de que la Política hace, a su vez, constantes referencias a la Ética: la reflexión aristotélica sobre la educación y sobre las leyes es, por así decirlo, el ámbito de intersección entre el mundo de lo ético y el mundo de lo político. Ética, paideia, jurisprudencia y praxis política constituyen un todo cuyas partes sólo son separables metodológicamente, por análisis.

De ahí se derivan dos cosas.

Primera: que la distinción entre el ámbito de lo ético y el ámbito de lo político es, metodológicamente, lo suficientemente clara como para que sus temas puedan ser tratados analíticamente en libros separados.

Segunda: que siendo el ser humano un zoon politikon, un animal cívico o social, las consideraciones analíticas de un ámbito (el de la vida buena del individuo) remiten constantemente, en la práctica, al otro (el de la ciudad bien gobernada). De hecho, ambos tipos de consideraciones podrían caber en un sólo libro o tratado. Y cuando leemos la Politeia de Platón, que suele traducirse con el título de La república, ésta es precisamente la impresión que tenemos sobre lo que estamos leyendo, a saber: que los temas de la ética y los temas de la política se interrelacionan de tal forma que constituyen un todo único. Por eso los filósofos renacentistas, por ejemplo, han empleado continuamente esta expresión: la vida buena en la ciudad bien gobernada (o en la ciudad ideal).

El concepto aristotélico, griego, noble de la política se puede traducir así: la política es la ética de lo colectivo.

Ahora vamos a dar un paso más para aclarar la relación entre ética y política.

Como en el corpus aristotélico la Ética a Nicómaco (o sea, la reflexión sobre la virtud, la justicia y la felicidad) es cronológicamente anterior a la Política (o sea, a la reflexión sobre los regímenes y constituciones del ser humano en asociación) podría deducirse de ello que la ética es también prioritaria en el sentido de más fundamental. Mucha gente lo cree así. Pero ése no era el punto de vista aristotélico.

En las primeras páginas de la Ética a Nicómaco (Edición Classical Library: I,1,4-II,6-7), y luego muchas otras veces a lo largo de la obra, se afirma la preeminencia de la Política. Escribe Aristóteles:

“Un primer punto, que puede tenerse por evidente, es que el bien se deriva de la ciencia soberana, de la ciencia más fundamental de todas; y ésta es precisamente la ciencia política [politikè fainetai]. Ella es, en efecto, la que determina cuáles son las ciencias indispensables para la existencia de los Estados, cuáles son las que los ciudadanos deben aprender y hasta qué grado deben poseerlas. Además, es preciso observar que las ciencias más estimadas están subordinadas a la Política; me refiero a la ciencia militar, a la ciencia administrativa, a la Retórica. Como ella se sirve de todas las ciencias prácticas y prescribe, también en nombre de la ley, lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, podría decirse que su fin abraza los fines diversos de todas las demás ciencias; y por consiguiente, el de la política será el verdadero bien, el bien supremo del hombre. Además, el bien es idéntico para el individuo y para el Estado [...] Por lo tanto, en el presente tratado estudiaremos todas estas cuestiones que forman en cierto sentido un tratado político”

La línea argumental de Aristóteles es también en esto, como se ve, muy clara. El fin de la política abraza los fines diversos de las demás ciencias próximas (retórica, jurisprudencia y militar, señaladamente) y como el bien es idéntico para el individuo y para la polis la ciencia o conocimiento político es el más fundamental de todos. Hasta el punto de que la primera parte de la ética, que trata del bien y de la felicidad, es calificado como un tratado en cierto modo político.

Esto supone una concepción muy noble de la política y de lo político, de la política como actividad, como praxis, y de la política como ciencia o conocimiento teórico. Sobre todo en relación con la ética. Y hay que decir en seguida que ese punto de vista aristotélico choca de plano con algunas convicciones muy establecidas en el marco de nuestra cultura, sobre todo por lo que en nuestra cultura ha representado el cristianismo y la secularización del punto de vista cristiano, que afirman la preeminencia de ética (o de la moral) de una forma absolutamente incondicionada, como diciendo: una cosa es la ética y otra la política y de las dos, la buena es la ética.

Voy a poner un ejemplo de hasta qué punto ha llegado a calar en nuestra cultura esa oposición entre ética y política que da la absoluta primacía a la primera.

Cuando yo tenía vuestra edad y empecé a leer por vez primera la *Ética* a Nicómaco me impresionó mucho la forma de proceder del traductor al castellano de este libro en la edición de Espasa Calpe. Como su nombre no consta en los créditos de la edición mantendremos el anonimato. Pues bien, cuando el traductor llega a ese paso que acabo de leer se ve impelido a enmendar la plana a Aristóteles y pone al pie de la página una nota que dice así:

"La Política rige los Estados, pero no es la que forma la Moral ni la que está encargada de estudiar esta gran cuestión del bien. Por el contrario, la Política no es nada si no recibe sus principios fundamentales de la Moral, y si no procura seguirlos" (Buenos Aires, 1946, pág. 28).

Pero eso no es todo. Cada vez que Aristóteles escribe en el texto de la Ética sobre la preeminencia de la Política, o cuando dice que los temas éticos y políticos son opinables y que respecto de ellos no cabe la exactitud que es propia de otras ciencias sino sólo el bosquejo aproximativo, o que, por tanto, en este campo hay que tener "una indulgente reserva" (incluso respecto de las propias opiniones), el traductor castellano se enfada y sigue poniendo notas a pie de página como las siguientes:

"La Moral bien comprendida da lugar a menos divergencias que la Política, y tiene para toda conciencia ilustrada y honesta principios inquebrantables" (pág. 29).

"Si la retórica no tiene demostraciones en forma, la Moral puede tenerlas, como pudo verlo Aristóteles en Sócrates y Platón" (pág. 30).

"Esto [lo que dice Aristóteles] se funda en las preocupaciones de la Antigüedad que sólo consideraba al ciudadano como miembro del Estado" (pág. 31).

"La vida no tiene más que un fin, y dejar sospechar que puede tener muchos es abrir la puerta al escepticismo y al error".

Nuestro traductor se enfada, ya definitivamente, cuando Aristóteles afirma que la virtud parece ser antes que nada el objeto de los trabajos del verdadero político, puesto que lo que éste quiere es hacer a los ciudadanos virtuosos y obedientes a las leyes. Al llegar a ese paso corrige a Aristóteles y escribe:

"El estudio de la virtud sólo pertenece a la Moral, y de ésta debe tomar su base la Política, y no al contrario" (pág. 55).

De todas esas objeciones la clave para entender el enfado del traductor está en la frase que dice: "El punto de vista de Aristóteles se funda en las preocupaciones de la Antigüedad que sólo consideraba al ciudadano como miembro del Estado".

No hay duda de que la Antigüedad (griega), a la hora de juzgar las virtudes del ser humano, de cada uno de los individuos de la especie, ha considerado fundamental el tener en cuenta cómo se comportaba éste ante los asuntos de la polis. Los coros de las tragedias griegas repiten una y otra vez que para saber cómo es (moralmente) el hombre hay que ver cómo se comporta en los asuntos de la polis y, en particular, como ciudadano con derechos y deberes, esto es, en relación con las leyes. El uso de la palabra Estado en ese contexto griego puede producir, sin embargo, algunos equívocos. Pues, como sabéis, la

polis griega no es un todavía un Estado en el sentido moderno del término: es más bien una comunidad en sentido amplio.

Esto no quiere decir que en la polis antigua, griega, no haya habido conflicto entre la conciencia moral del ciudadano individualmente considerado y las leyes de la comunidad. Algunas de las más interesantes tragedias griegas se basan en la consideración de ese conflicto. Y ese es también el tema de la Apología de Sócrates. La tragedia brota precisamente del conflicto entre la conciencia moral del ciudadano individual y las leyes establecidas. Pero es cierto que la Antigüedad griega tiende a resolver este conflicto, cuando lo resuelve, dando la primacía a la consideración del ciudadano como ser social, miembro de la comunidad.

Para lo que aquí importa lo interesante es tener en cuenta que cuando el traductor castellano de Aristóteles critica ese punto de vista de la Antigüedad está suponiendo que el ciudadano puede ser también alguna otra cosa distinta que la de miembro de la polis o comunidad civil.. Aunque no lo dice explícitamente, el traductor parece tener presente la siguiente dualidad: la Moral (que él indentifica con la Etica) es más fundamental porque trata precisamente de las conductas o comportamientos del ser humano como individuo, esto es, como persona que se considera, sobre todo, miembro de otra ciudad distinta de la ciudad que es el Estado o comunidad civil, a saber: miembro de la ciudad de Dios, de la comunidad cristiana. "Al César lo que es del César" (o sea la Política) y a "Dios lo que es de Dios" (o sea la Moral). Hay, por así decirlo, leyes que están por encima de las leyes que los hombres se han dado en la polis, leyes reveladas que, en algún sentido, se hacen coincidir con la ley natural. Esta es una concepción religioso-teológica de la relación entre ética y política que ha conformado de una manera muy intensa nuestra cultura, quiero decir la cultura europea de base cristiana.

Una de las consecuencias importantes de esta otra concepción de la relación (en esencia religiosa, cristiana) entre ética y política ha sido, sin duda, la desvalorización de la política por razones morales, o sea, la desvalorización de aquel ámbito que Aristóteles consideró más fundamental. El foro de la conciencia del individuo-persona pasa a tener prioridad sobre el foro público o político y se exalta las virtudes de la persona moral sobre los defectos de las leyes del Estado. Naturalmente esto tiene una explicación histórica cuyo origen está en el conflicto entre la persona cristiana en el seno del Imperio (pagano) romano. La jerarquía de los valores morales se establece, a partir de este conflicto, a partir de la exaltación de la resistencia moral del individuo cristiano frente a la política imperial entonces realmente existente. Porque lo que inicialmente funda Jesús de Nazaret es un movimiento religioso-moral con constantes apelaciones a la ley de Dios, no un movimiento político de ciudadanos que aceptando en lo esencial las leyes establecidas en la comunidad aspire a otra comunidad de ciudadanos aquí en la tierra. [Por cierto, ésta es una cuestión histórica discutida: algunas interpretaciones recientes de los Manuscritos del Mar Muerto han apuntado a la dimensión tendencialmente

política del cristianismo primitivo entre los esenios. Y recordar la broma de Monty Pyton en La vida de Brian].

Lo que estoy contando hoy no es una anécdota irrelevante para nuestro temario. Pues la conformación de nuestra cultura por el espíritu del cristianismo a lo largo de los siglos ha sido tal que incluso en un mundo como el nuestro de hoy en día, que en general se considera laico y secularizado y en el que domina la separación entre religión y estado, este otro concepto de la relación entre ética y política reaparece constantemente en muchas de las cuestiones públicas disputadas que nos van a ocupar en los próximos días. Así en el tema del aborto, en el tema de la contracepción, en el tema de la eutanasia, en el tema de los trasplantes de órganos, y en todas las controversias actuales relacionadas con la Bioética. Pues son muchas las personas siguen pensando ahora, al hablar de la relación entre ética y política, como aquel traductor castellano de la Etica a Nicómaco.

[No es mi caso. Sé perfectamente que la ética está de moda entre la buena gente y la política no; que en algunos casos extremos se llega a identificar la política con la maldad en las actuaciones prácticas de los hombres y la ética con la bondad. Estamos viviendo una verdadera invasión de Eticas. El penúltimo número de la revista italiana Micromega está dedicado monográficamente a la ética de casi todo lo habido y lo por haber. Eso es lo que suele ocurrir como reacción a otra fase de hiperpolitización. Pero aunque la política puede entrar en contradicción con la ética y aunque siempre ha habido y habrá muchos motivos para desconfiar de lo político hay Eticas (con mayúscula) mucho peores que algunas políticas (con minúscula), y la peor de todas las Eticas (con mayúscula) es aquella que se basa en la creencia del carácter demostrativo de la Moral, de una Moral sin divergencias que lo funda todo. Es preferible ser aristotélico y seguir manteniendo su idea de la relación entre ética y política].

3

Antiguos y modernos

La pregunta es: ¿se puede ser aristotélico en esto de la valoración comparativa de la ética y la política sin ser “un antiguo” (como diría nuestro traductor anónimo)?

En su sentido originario, griego, ser un *zoon politikon* quiere decir formar parte de una especie social que, además, tiene *logos*, o sea, palabra razonada; formar parte de una especie, pues, cuyos miembros se enriquecen espiritual e individualmente mediante la comunicación social y se sienten obligados, por tanto, a participar de forma activa en la gestión y control de la cosa pública para, así, alcanzar la virtud y la felicidad personales.

La historiografía contemporánea ha puesto de manifiesto que este concepto noble, normativo, de la política no siempre se ha correspondido con lo que realmente sucedía en la polis griega. Además, en aquella sociedad el enriquecimiento espiritual y personal de los ciudadanos que participaban políticamente en la polis estuvo basado en una rígida división social del trabajo y en la existencia de esclavos. Hay mucho que hablar acerca de la orientación política de Sócrates, pero sin entrar en la discusión acerca de esta orientación, si democrática o aristocrático-oligárquica, ya la Apología que escribió Platón nos hace pensar en que la realidad de la participación política ateniense era bastante más mezquina que lo que sugiere el noble concepto normativo de la misma.

Esta es una primera verdad aprendida que conviene contar para que nadie se llame a engaño: el quehacer político ha sido probablemente desde su principio clásico una actividad internamente contradictoria en la que compiten virtud, desinterés, socialidad y razón de un lado, y egoísmo, corrupción, perversión y odio de otro. Los coros de las tragedias de Sófocles suelen insistir en una advertencia que luego se ha hecho canónica en el refranero de la mayoría de las lenguas cultas: "La prueba de lo que es el hombre la tenemos en su relación con su poder; sólo sabemos lo que realmente es un hombre cuando le vemos actuar políticamente, como legislador". Para estar seguro, dice el coro de Las Traquinias, hay que actuar, porque aun cuando te parezca estar en lo cierto, no puedes tener seguridad si no pruebas.

Aristóteles sabía perfectamente esto. De modo que su noble y virtuoso concepto normativo de lo político tiene que ser leído, quizás, como un mensaje racional que reza más o menos así: a pesar de la contradictoriedad interna de la actuación práctica de los ciudadanos nos conviene participar en las tareas de la polis porque eso nos hace mejores a todos los que tenemos el derecho de ciudadanía. Comparativamente --y ahí está la clave-- la participación política en los asuntos de la polis es, intelectual y espiritualmente, más satisfactoria que dejar tales asuntos en manos del tirano o de una oligarquía, como, tal vez por desconfianza en la política misma, se hace en otros lugares.

Ahora bien, la historiografía puede oponer al noble concepto normativo de lo político un cuadro como este que sigue:

1. Cada uno de los hombres considerados individualmente, el individuo llamado Eutifrón, Nicómaco, Cayo o Jordi (o la individuo llamada Xanira, Helena, Victoria o Carmen) puede no saber que es realmente miembro de una especie política, civil, cívica, ciudadana; o:
2. Puede querer discutir con los otros conciudadanos detalladamente qué significa eso de ser político en cada momento histórico dado, determinado, con la sospecha, tal vez fundada, de que no es lo mismo ser un *zoon politikon* en Atenas que en Esparta (o en la Catalunya pujolista); o:

3. Puede también, en ciertas circunstancias, no ejercer como animal político; y esto no por ignorancia respecto de su pertenencia a la especie de los animales razonadores y políticos ni por desidia, sino precisamente por desconfianza ante la afirmación de que la virtud y la felicidad de los individuos se logran precisamente haciendo política; o, por último:

4. Puede, según cómo, declararse asqueado de la forma habitual de hacer política en su país, en su mundo o en su tiempo y tratar de cambiar el concepto imperante de lo político con la convicción de que el hombre es, en efecto, un *zoon politikon* pero su virtud y su felicidad dependen precisamente de la forma concreta que tome la participación ciudadana en los problemas públicos.

Lo que se dice en el punto 1 adopta a veces un carácter abiertamente polémico cuando se argumenta no sólo que hay individuos que se abstienen de la política porque ignoran pertenecer a la especie *zoon politikon* sino algo más, a saber: que gracias a esta ignorancia dichos individuos son virtuosos y felices. La equiparación de la virtud y de la felicidad de la persona con un estado límbico, con el vivir en el limbo, no es nada ajeno a una cultura como la nuestra que se siente herida por el exceso de conocimiento; de modo que en ocasiones, en ese marco cultural, se acaba identificando la participación política con la maldad del Poder en sí, y la inocencia del que nada sabe a este respecto con la bondad y la felicidad.

La crítica contemporánea quizás más dura y radical de este tipo de inocencia apolítica la ha hecho Hannah Arendt: la inocencia de las víctimas y de los verdugos de Auschwitz está en la base del holocausto. Por "inocencia" en el siglo XX entiende Hannah Arendt la impoliticidad de las masas desagregadas y atomizadas que sigue a la demagogia del carisma. He ahí un ejemplo, y bien patente, de cómo el limbo puede convertirse en el infierno, de cómo el dejar hacer la política a los otros por ignorancia conduce a la catástrofe de todo un pueblo.

La argumentación contenida en 2 no niega en general el concepto normativo y noble de la participación política pero exige de éste precisiones.

Más enjundia tiene todavía la negativa del individuo a ejercer de *zoon politikon* no por ignorancia sino por desconfianza en que tal vía conduzca a la felicidad y a la virtud. Esta desconfianza es característica de las horas bajas de la historia de la humanidad. En momentos así los compañeros de la actividad política no son sólo ni principalmente la virtud y la felicidad del ciudadano con derechos en una sociedad en la que manda el consenso, sino también la fuerza y la muerte que resultan del enfrentamiento entre derechos que se quieren iguales.

Entonces el logos se convierte en demagogia y decide la violencia. Y frente a demagogia y violencia surge la propuesta del alejamiento de la política, de la participación en la política.

Ha habido dos modelos de negación de la vida política en la modernidad: el religioso y el estético. En ambos casos el individuo está seguro de que virtud y felicidad no se pueden lograr ya a través de la participación en los asuntos de la ciudad (o mejor : del Estado), sino precisamente retirándose de ella, al monasterio o al cultivo de los sentimientos que de verdad enriquecen a la persona. Un tercer modelo de alejamiento en la modernidad, Robinson en su isla, no puede ser considerado como una protesta ante la vida política sino como un ejercicio literario o económico acerca del individualismo positivo, como reafirmación, por tanto, de que en la isla haríamos aproximadamente lo mismo que la mayoría hace ya en la sociedad existente.

Siempre me ha parecido que el monasterio trapense y el castillo del conde Axel de Auersburg imaginado en 1890 por Villiers de l'Isle-Adam son las respuestas más drásticas y radicales a la vida política juzgada negativamente como infección de los individuos, como un mal para el desarrollo integral de la persona. Pero a diferencia de otros, que piensan que desde ellas no queda ya nada positivo que decir sobre la socialidad del hombre y que, por tanto, la anulación de una parte de la personalidad por vía místico-religiosa a la humildad absoluta o el nihilismo son sólo negaciones, destrucciones, yo creo que hay un tipo de humildad y un nihilismo positivo, o de efectos positivos, que desde el siglo XIX opera eficazmente como espejo deformante de la vida política de nuestras sociedades o como hoja de tornasol que revela la trivialización del individuo en una vida política deformadora.

En cambio, creo que se puede argumentar plausiblemente que la retirada religiosa o estética de la actividad política es siempre pasajera y que no puede presentarse, por consiguiente, como forma alternativa al modelo aristotélico. Cuando empieza el nuevo diluvio hasta en los monasterios se hace política, como ha mostrado recientemente esa inquietante película titulada *Before the rain*. La retirada estética radical se diluye hoy en día bastante fácilmente ante esa mezcla de caricias y presiones de los medios de comunicación que son capaces de transformar las mejores muestras del antipoliticismo del esteta en "pins" para adorno de los ojales de millones de apolíticos. Suele ocurrir que una retirada radical de este tipo que en el mundo contemporáneo empezó como gran rechazo, como forma de protesta consciente contra la unidimensionalidad del hombre máquina y de la tolerancia llamada represiva acabe, sin más, en otra forma de inocencia no querida.

Quedan, pues, la consciencia histórica y la visión trágica y desencantada de la política moderna y contemporánea que se expresan en el argumento 4.2.

La actividad política --venía a decir este argumento-- no sólo es ambigua y contradictoria sino que, por su contacto diario y cotidiano y por introducirse en todos los intersticios de la vida de los individuos, se ha ido convirtiendo cada

vez más en la bestia bíblica: política es poder, poder es instalación en el Estado y Estado es, cada vez más, controlador y ordenador de las vidas de los individuos, además de tutor, naturalmente.

El desencanto radical que es tan característico del hombre moderno viene de la comprobación de que no por el hecho de ser muchos los que participan en el intento de acorralamiento de la bestia el mal resultante del juego político ha sido menor, sino mayor. Esta es la lección principal que hemos tenido que aprender en el siglo XX: lo que se ha llamado política de masas, la elevación de las masas a la política, la participación masiva de los ciudadanos en la política que fue en aumento desde los años que siguieron a la primera guerra mundial se ha saldado por el momento con tres actos de barbarie como nunca antes había conocido la Humanidad: con la barbarie del holocausto y de los campos de concentración nazis, con la barbarie del gulag staliniano y con la barbarie de las bombas sobre Hiroshima, Vietnam y Bagdad.

La conclusión que hay que sacar de ahí se deduce de la contextualización de la noble y normativa noción aristotélica de la política: no basta en absoluto con la participación de los más en la vida política, en las tareas de la democracia. Y no basta seguramente porque nuestras ciudades y nuestros estados tienen ya una dimensión en la que tampoco cabe en absoluto el modelo aristotélico, que es un modelo para una ciudad-estado de dimensiones reducidas y con un número también reducido de ciudadanos con derechos civiles. Al hablar de la participación y de la gestión en las democracias contemporáneas hay ya que preguntar dos veces.

En Ética y política, al analizar la cuestionabilidad originaria de la relación entre los dos términos, J.L. Aranguren distinguía entre cuatro modos posibles de vivir y pensar, en la modernidad, esta relación. A saber:

1º el realismo político, para el cual la moral es un idealismo negativo cuya intromisión en la política es perturbador;

2º la repulsa de lo político como algo irremediablemente malo en nombre de la primacía de la moral;

3º la concepción trágica de la necesidad/imposibilidad práctica de cohonestar ética y política, con la consiguiente escisión y desgarramiento del individuo que se ve solicitado a la vez por la exigencia moral y por la insoslayabilidad de la política; y

4º la concepción dramática de la problematicidad constitutiva de la relación entre ética y política como "búsqueda incesante", como "búsqueda sin posesión" como "tensión permanente y autocrítica implacable" (págs. 77-78).

Aranguren criticaba abiertamente los dos primeros modos y aproximaba positivamente los dos últimos, aunque distinguiendo, bien, entre talante trágico y talante dramático.

Estoy de acuerdo con esta caracterización de la cosa. Pero querría añadir que, a poco que sigamos profundizando, caeremos en la cuenta de que esta diferencia entre concepción trágica y concepción dramática se difumina bastante para el intelectual consciente de lo que es la política y a la vez atento a la ética. La experiencia vivida muestra que así como entre realismo político y moralismo hay realmente oposición radical, "lo trágico" y "lo dramático" no son dos formas o modos fijos de entender la relación entre ética y política, sino dos acentuaciones de la problematicidad intrínseca de la cosa muy circunstanciadas, históricamente variables en la vida de un hombre, de un mismo hombre.

No hay frontera entre la vivencia trágica y la vivencia dramática de la relación entre ética y política. La "búsqueda sin posesión", la "tensión permanente" y la "autocrítica implacable" enlazan demasiado a menudo con "la escisión" y "el desgarramiento" del individuo. Y por eso el espacio de separación entre "lo trágico" y "lo dramático" se hace membranoso. Sintomáticamente, ni la Academia ni los diccionarios de uso del castellano distinguen con claridad entre lo trágico y lo dramático. ¿Cómo calificar, por ejemplo, los distintos momentos de la vida de Max Weber, paradigma de la reflexión contemporánea sobre esto?

En el libro citado Aranguren privilegia el modo dramático de entender la relación entre ética y política como el más genuino. Por su parte, en la entrevista del 74 y en otros papeles Sacristán se inclina por el modo trágico, pero cuando propone entender, como Gramsci, la política como ética de lo colectivo oscila entre ambas cosas. La propia reflexión de Gramsci es un modo dramático de entender la relación entre ética y política fundado en una vivencia trágica: su propia vida y la del movimiento comunista del que él formaba parte.

4

Resumen

En la reflexión sobre las cuestiones metodológicas y de principio hemos llegado a algunas conclusiones que querría ahora resumir brevemente:

1ª La Etica es teoría sobre las conductas, comportamientos y valores morales del ser humano,

2ª Puesto que las teorías éticas son producciones culturales y las producciones culturales elementos del continuo socio-cultural, y puesto que este continuo se halla, a su vez, insertado en un continuo biológico-social y en un continuo físico-biológico, parece razonable, al tratar de la ética, tener en cuenta los factores biológicos, sociobiológicos o biosociales. Y, por tanto, aceptar en

principio un enfoque naturalista en un contexto evolucionario [Ferreter Mora/Piscilla Cohn]

3ª La aceptación de este punto de partida no niega el carácter autónomo de la reflexión ética.

4ª Puesto que el ser humano es un zoon politikon, un animal cívico, social o político, las teorías éticas son inseparables de la reflexión sobre lo político. Cabe, sin embargo, establecer una separación entre ética y política por motivos metodológicos: por comodidad analítica [Aristóteles].

5ª De la misma manera que la ética es reflexión (primordialmente filosófica aunque no sólo) acerca de los comportamientos morales concretados en reglas y normas, así también la teoría o ciencia de la política es reflexión (primordialmente filosófica) acerca de los comportamientos del animal social, cívico, comunitario, que es el ser humano.

6ª De la misma manera que distinguimos técnicamente entre los términos "moral" y "ética" conviene distinguir, también técnicamente, entre política como praxis o actividad y teoría, filosofía o ciencia política como reflexión acerca de las actividades políticas de los hombres.

7ª La relación de preeminencia o fundamentación entre ética y política dependerá de la visión que se tenga del ser humano, o sea, del énfasis que pongamos en: a) la consideración del ser humano como animal inevitablemente social, cívico y, por tanto, político o b) como individuo-persona con responsabilidades y deberes respecto de otras instancias (tal vez trascendentes) que no son las de la polis.

8ª Aunque la diferencia de concepción sobre el ser humano condicionará la idea que se tenga de la relación entre lo ético y lo político en muchas discusiones sobre temas concretos, siempre cabe, con independencia de ella, la objeción ética a la política como actividad, como praxis, y la objeción política a los comportamientos morales (o inmorales) concretos.

9ª Hay al menos cuatro modos distintos de pensar y vivir la relación entre ética y política. Estos son: a) el realismo político, para el cual la moral (identificada con la ética) es un idealismo negativo cuya intromisión en la política resulta perturbador; b) la repulsa de lo político como algo irremediablemente malo en nombre de la primacía de la moral; c) la concepción trágica de la necesidad/imposibilidad práctica de coherencia ética y política, con la consiguiente escisión y desgarramiento del individuo que se ve solicitado a la vez por la exigencia moral y por la insoslayabilidad de la política; y d) la concepción dramática de la problematicidad constitutiva de la relación entre ética y política como "búsqueda incesante", como "búsqueda sin posesión" como "tensión permanente y autocrítica implacable" [J.L. Aranguren].

10ª Todas estas formas de pensar y vivir la relación entre ética y política pueden concretarse en estados de ánimo individuales o en talantes colectivos diferenciados en distintos momentos históricos. Pero con independencia de cuál de ellas predomine en el individuo y/o en la sociedad civil en tal o cual momento histórico dado, la reflexión ética sobre los comportamientos morales del individuo y la reflexión teórica sobre la vida de la polis han sido siempre, son y serán características insoslayables del ser humano. El ser humano además de ser social es un ser histórico. No hay modos, categorías o formas de pensar y vivir la relación entre ética y política que sean fijos o fijados de una vez por todos. Antes o después el realismo político necesitará una fundamentación ética (o llegará a la proclamación de la trasmutación de todos los valores, que es otra forma de la consideración ética); la repulsa de lo político se convertirá en otra forma de hacer política (o en cualquierismo, que es la forma de hacer política de los que afirman que no hacen política). Por consiguiente, ningún ser humano consciente está libre de la vivencia trágica o dramática de la relación entre lo ético y lo político [F.F. Buey/J. Riechmann].

Y esto último es mejor saberlo a través de la reflexión filosófica o metodológica sobre qué sea la ética y que sea la política que aprenderlo por schok.