

## ESTUDIOS

---

### La ética del político: entre la convicción personal y la disciplina de partido

José Antonio Pérez Tapias<sup>1</sup>

**Palabras clave:** *ética del político, ética del ciudadano, acción política.*

**Key words:** *politician ethics, citizen ethics, political action.*

#### I. La política como ejercicio de ciudadanía: la moral democrática como marco de una deontología política

Formulada la cuestión con el título y el subtítulo que encabezan estas páginas, el mensaje que a través de ellos parece deslizarse es que *la ética del político*, que debiera impregnar el ejercicio de sus responsabilidades públicas, se encuentra malamente atrapada *entre la convicción personal y la disciplina de partido*. Y decimos "malamente" porque lo que sugiere la fórmula es que, de hecho, la convicción personal se sacrifica a la disciplina de partido. Tal es la percepción dominante que se tiene de la cuestión entre los ciudadanos que se asoman a temas como éste, percepción que después de todo, aunque no sale de una valoración negativa de la política y del descrédito de los políticos, se sitúa en una órbita más benévola que aquella otra que se limita a decir que todos los políticos son unos corruptos, vendidos al mejor postor, extendiendo como prejuicio al colectivo de quienes nos dedicamos a la cosa pública el juicio que merecen quienes sí han sucumbido a las tentaciones de corrupción. No haría falta recordar que si hay tentados es que hay tentadores, es decir, si hay corruptos es que hay corruptores en el entramado,

---

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía. Universidad de Granada. Diputado

sobre todo económico, y para más señas urbanístico, de nuestra sociedad. Pero tal contextualización obvia no suele ponerse en primer plano. Lo relevante al hilo de ello es que la *ética del político* no puede considerarse al margen de la ética imperante en una sociedad.

Es verdad que la política tiene su propia lógica, como esfera autónoma –así lo podemos decir en clave weberiana–, aunque no independiente. Mas precisamente por no ser independiente de lo que ocurre en la sociedad en que se desenvuelve está afectada por las pautas que ella misma propicia. Con todo, tal consideración se atiene a lo que sucede de hecho y puede pensarse aún que eso no basta, pues a pesar de lo que pase de hecho o incluso contra ello, la política *debe* atenerse a una ética, a veces distinta o contra la moral sociológicamente imperante, dado su carácter de representación, de ámbito de ejemplarización de comportamientos y de trato con lo que es común a todos, que debe abordarse con criterios de justicia. Así, desde un punto de vista normativo, no hay disculpa para aquello que en la actuación del político no es justificable éticamente y de ahí la necesidad de abordar la *ética del político*, por más que a la vez se critique la hipocresía social cuando se exige respecto al ámbito de la política lo que no se exige respecto a otros. No obstante, hay que reconocer que la política es un ámbito peculiar que no es como otros.

Podemos llevar el hilo de esta reflexión introductoria hacia una siguiente puntada en la que, desde lo ya anticipado, demos un paso más que refuerce lo dicho: la política es un ámbito peculiar por ser un ámbito de *acción*. La acción política requiere sus propias claves, incluidas determinadas habilidades, pero lo que define a la *acción*, entendida como aquello que los griegos llamaban “*praxis*”, es el estar dotada de *sentido*. No se trata de mera actividad, ni se hace más o mejor política por acumular actividades múltiples e incluso a velocidad de vértigo. La actividad por la actividad misma, el activismo, no es político; más bien es antipolítico, pues la política es acción, esto es, actividad a la que se imprime un *sentido*, y al hablar de “sentido” nos estamos comprometiendo con las connotaciones morales de la palabra. Para nuestros antecesores griegos eso estaba tan claro que la ética y la política eran para ellos los ámbitos de la acción, pues de ellos dependía el *sentido* (moral) de la propia humanidad. Por eso, cuando hablamos de la *ética del político*, para no quedar atrapados por lo que subliminalmente puede inducirse en formulaciones como la de nuestro comentado subtítulo –lo cual viene sugerido como prejuicio inconsciente por lo que sociológicamente se da–, nos situamos en el terreno normativo de lo que *debe ser*, a la vista del carácter de *acción* que ha de tener la tarea política.

No hace falta decir que al plantear la política como *acción con sentido*, reivindicando en este punto la herencia griega, no aceptamos la reducción de la misma

a actividad puramente habilidosa o técnica, por muy eficaz que sea, con lo cual nos distanciamos de la concepción burguesa de la misma que se abrió paso desde Maquiavelo. Es cierto que tal distanciamiento, reconociendo los méritos del realismo político del florentino, hay que llevarlo a cabo con las cautelas necesarias. Si no es así se corre el riesgo de retroceder hacia ingenuidades premodernas, pensando que hay un hilo directo entre lo moralmente exigible y lo políticamente posible. Es a ese respecto donde la crítica maquiavelana tiene toda su razón de ser, máxime si tenemos en cuenta que tal conexión directa entre ética y política era propia de contextos aún no secularizados donde la primacía de lo religioso-teológico permitía garantizar la plausibilidad de dicha conexión. Cuando Maquiavelo escribió *El Príncipe*, tal plausibilidad ya había hecho aguas.

Hilvanando esta argumentación inicial a través de nuevas costuras, la siguiente tiene que ver con el *sujeto* de la *acción política*. De nuevo, la asunción de la herencia griega es necesaria: el sujeto de tal acción es el *ciudadano*, y desempeñarla es lo que daba consistencia para los griegos a la condición de ciudadanía. Tal es la matriz del modo de pensar republicano, luego formulado desde el prisma de los derechos políticos que se ejercen, añadidos a aquellos reivindicados para que el mismo Estado y sus poderes se comprometan a su garantía y protección (los considerados después derechos civiles de la tradición liberal). Sin el ejercicio de la ciudadanía la humanidad de cada cual quedaba menguada, es decir, privada de esa acción con sentido moral desde la que accedería a la mayor excelencia de su autodespliegue, que era lo que se entendía por virtud, vinculando a ella la felicidad. Hoy no nos vale ese vínculo directo –¡la inmediatez del mundo unificado de los antiguos!– entre virtud y felicidad, pero cabe reconocer que sin el ejercicio “virtuoso”, es decir, moralmente orientado, de una ciudadanía activa y solidaria no procede hablar éticamente en serio de felicidad, aunque sea en los comedidos tonos de la autorrealización. También hay que corregir la herencia griega en aquello que la modernidad ha logrado, si no en los hechos, sí en el plano normativo: la universalización de la ciudadanía y sus derechos. El trabajador, la mujer, el niño, el extranjero..., son sujetos de derechos –y es verdad que queda mucho por recorrer en el terreno de la efectiva vigencia de los derechos reconocidos– y, por eso, mismo ciudadanas y ciudadanos. La cuestión es que, generalizada normativamente la ciudadanía, una vez constituida la premisa de que todos somos ciudadanos, el paso siguiente es pensar que la vocación política que ello entraña igualmente se universaliza: todos somos *sujetos de la acción política*. Tal cosa es lo coherente con la democracia, que por ello mismo procuramos hacerla más participativa cada vez, tendencia que no hay por qué impulsar en contraposición al carácter representativo de nuestras democracias parlamentarias. En consecuencia, la *ética del político*, en primera instancia no es sólo de quienes se dedican expresamente a la política,

a tiempo completo y en tales casos podemos decir que “profesionalmente”, sea con más o menos extensión en el tiempo, sino que hay que entenderla como *ética del ciudadano*, la cual, en un segundo momento, adquirirá en todo caso algunas modulaciones más específicas a la vista de la dedicación intensiva a la política. Por ello, para decir lo que sea pertinente en función de tal especificidad respecto a la *ética del político*, hay que hacerlo desde el marco más amplio de la relación entre *ética y política desde el punto de vista del ejercicio de la ciudadanía*.

La conclusión apuntada se puede expresar desde otra perspectiva: aun considerando que cada campo profesional tiene su propia “deontología” –perspectiva consonante con la diferenciación moderna de “esferas de valor”–, es procedente tratar las respectivas deontologías desde el enfoque previo de una ética sostenedora de una moral universalista. La moralidad de los principios y máximas que han de regir la acción exige su universalidad, aunque atendiendo a la problemática de su cumplimiento en los hechos y de su aceptabilidad por los protagonistas de la acción hablemos con más precisión de universalizabilidad: en el discurso ético no se sostiene como moral algo que fuera un deber incondicional para unos, del cual otros estuvieran eximidos. No cabe, pues, defensa de ninguna deontología particular en contradicción con principios morales para los que reclamamos universalidad. También se puede formular esto diciendo al modo kantiano que cualquier concepción particular de lo bueno debe supeditarse –dejarse interpelar y ahorrar– por lo que podamos sostener universalmente como justo, cuestión aparte de que de hecho lleguemos –al modo habermasiano– al acuerdo sobre lo justo a partir de las concepciones de lo bueno que luego se dejan cuestionar desde lo exigible en justicia. Tenemos, por tanto, que en la misma medida en que la democracia, precisamente por su núcleo moral radicado en el reconocimiento igualitario de los derechos de todos y cada uno de los individuos, implica la universalización de la ciudadanía y la generalización de la vocación política, la *moral democrática* de cuño universalista en que se precipita la relación entre *ética y política* es el marco normativo en el que, sólo en un segundo momento, cabe hablar de la *ética del político*.

## 2. Ética y política: tensiones de una relación necesaria

La *acción política* es tal si está moralmente orientada, lo cual se puede precisar más diciendo que será acción *política* si su sentido se plasma en la búsqueda de objetivos de justicia, susceptibles, por tanto, de ser propuestos, asumidos y realizados con criterios universalistas. Es así como podemos decir que la política debe

estar moralmente orientada, sin que todo en ella sea reducible al punto de vista moral y resoluble desde él, y que la moral debe tener una insoslayable dimensión política, sin que todo en ella sea reducible a la política –de la misma manera que no todo lo humano queda absorbido por la condición de ciudadanía, aunque pensemos que sin esa condición la humanidad de cada cual queda gravemente mutilada–. Para profundizar en esa relación bidireccional entre exigencia moral y acción política, y para llegar a determinadas conclusiones sobre la *ética del político* desde el esclarecimiento previo de cómo todo ciudadano está concernido por lo que dicha relación supone, vamos a articular la reflexión que sigue sobre aportaciones cruciales de tres pensadores contemporáneos cuyas reflexiones son especialmente pertinentes para lo que nos ocupa. Se trata de Emmanuel Lévinas, Max Horkheimer y Max Weber. Lo que nos transmiten y que vamos a traer a colación ciertamente da que pensar, pues aportan reflexiones que permiten ahondar en esa relación entre lo ético y lo político con la exigencia que comporta lo primero y con el espíritu crítico con que ha de abordarse lo segundo.

### 2.1. La moral tomada en serio o la exigencia de justicia del otro

Lévinas comienza su obra *Totalidad e infinito* con una afirmación rotunda con pretensiones inocultables de provocación: “Aceptaremos fácilmente que es una cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa”. Y tal es la cuestión crucial: ¿Por qué ser moral? ¿Por qué el bien y no el mal? ¿Por qué empeñarse en la justicia y no transigir con la injusticia? De ello se trata en la *acción política*, y por eso la cuestión es insoslayable –so pena de que la política se reduzca a correlaciones de fuerza en el seno de lo que hay, lo cual no supone sino una lógica de la guerra o la sacralización del dominio del más fuerte que, desde un punto de vista moral, no merece el nombre de *política*–. Confrontándonos con esa cuestión crucial, que desplaza la vieja y fría cuestión ontológica –por qué el ser y no la nada– en que la filosofía había centrado sus esfuerzos como ontología, Lévinas pone el dedo en la llaga. O nos tomamos en serio la moral o consentimos con la farsa en que se disuelve todo sentido, lo cual vale desde las relaciones interpersonales hasta las relaciones sociales en el ámbito político, pues la cuestión crucial no resulta meramente de un ejercicio intelectual, sino que es la planteada por el otro que interpela, que exige justicia, que cuestiona el *statu quo* en el que nos instalamos desde la injusticia. Tal cuestionamiento no lo hace sólo el otro con el que inmediatamente entramos en relación, sino también ese otro que nos convoca a la justicia como “tercero” más allá de cualquier pacto interesado entre dos, demandando la construcción de un orden social en clave de esa justicia en que la propia libertad puede alcanzar su razón de ser –“justificarse”, esto es, hacerse justa–.

Desde la aportación de Lévinas, por tanto, quedamos emplazados: o nos empeñamos en una política radicalmente orientada por la exigencia ética de justicia, que incluso pone en cuestión hasta “intereses legítimos” si colisionan con los derechos del otro que en justicia reivindica, o no hay política digna de tal nombre, sino sólo descarnada lucha por el poder, reducido en tal caso a voluntad de dominio, en el seno de lo que “hay”. ¿Y los propios derechos, es que no pintan nada? No es el caso, sólo que desde la ética como filosofía primera de Lévinas, se apunta, a tenor de la prioridad ética que se reconoce al otro como interpelante del yo –lo cual no supone consagración de ninguna supuesta primacía ontológica–, la manera de asegurar moralmente que no suplantamos derechos por intereses es poner por delante los derechos del otro; salvados esos derechos, con ellos quedan salvados los nuestros.

Con su planteamiento, Lévinas nos sitúa en el nivel de radicalidad que nos permite abordar *responsablemente* la relación entre ética y política, sin la falsedad de los paños calientes que encubren las imposturas de hacer pasar por servicio al *bien común* lo que no pasa de ser defensa particularista de intereses individuales o colectivos.

## 2.2. La política desde exigencias incondicionales frente al negocio de la política

La exigencia de justicia que desde Lévinas nos sitúa ante lo que debe ser una *acción política moralmente orientada* la podemos ver reforzada atendiendo a reflexiones de Horkheimer sobre la política que, por su parte, también vienen a incidir en esa radicalización que es necesaria para que se pueda desarrollar con sentido. Las reflexiones a las que nos referimos, ya explicitadas en la *Dialéctica de la Ilustración* que escribió junto con Adorno, fueron condensadas por Horkheimer en la respuesta ofrecida a su interlocutor en una muy difundida entrevista que tuvo lugar en 1970: “Una política, que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocio”. Estas palabras del impulsor de la Escuela de Frankfurt resultan sin duda sorprendentes. ¿Cómo entender eso de que la política sin teología es un negocio, dicho por un pensador que no ha ocultado su ateísmo, si bien peculiar ateísmo? Para disipar malentendidos lo primero que hay que hacer es aclarar que Horkheimer no propone nada parecido a alguna forma de regresión teocrática o de tutelaje eclesiástico sobre la sociedad. Se puede decir que su planteamiento laico se mantiene, y hasta se refuerza, con esta declaración suya sobre la política. ¿Qué quiere decir, entonces, cuando habla de teología? En esa citada entrevista, que se publicó bajo el título “El

anhelo de lo totalmente otro”, también se nos dice que “Teología es –me expreso conscientemente con gran cautela– la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra”. Son palabras de un pensador proveniente de la tradición judía –como Lévinas, que siendo judío practicante propone una metafísica “a-tea”–, que no ha dejado de realzar ese punto propio de ella que es la prohibición de imágenes de Dios. Sin embargo, heredero de esa tradición, desde su ateísmo, vuelto hacia un legado religioso que no puede arrojar por la borda, también afirma, en su escrito “Teísmo–Ateísmo” de 1963, que “es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios”, manteniendo a la vez que de ese Dios no se puede hablar.

¿A dónde apunta el discurso paradójico de quien habla de un “anhelo de lo totalmente otro” vivido como nostalgia de trascendencia a la vez que como anhelo de que la injusticia no tenga la última palabra? De manera semejante a como Lévinas lleva la reflexión ética a la radical pregunta metafísica de por qué ser moral, Horkheimer también mantiene los rescoldos de la metafísica en su planteamiento crítico para decir en definitiva que no cabe política en serio, *moralmente orientada*, si no es desde exigencias incondicionales en clave de justicia. El respeto incondicional a la dignidad del otro que exige justicia, incluso como exigente recuerdo de la víctima frente a la criminal insolencia del verdugo, es la piedra angular de una política que resiste a la reducción a puro negocio. Si no se sitúa la política bajo el principio rector de exigencias incondicionales –núcleo metafísico de la moral en donde la ética reconoce la herencia de la teología– nada impedirá la deriva de la misma hacia el mero juego de intereses según dé de sí la correlación de fuerzas de cada caso. Hasta puede haber en el negocio un margen para políticas benefactoras con criterios utilitaristas, pero éstas no aguantarán la presión de los intereses. El negocio queda muchas veces legitimado bajo diferentes formas de pacto. Este pacto, sin embargo, no puede camuflar su carácter éticamente injustificable en tanto que deja fuera a otros, cuando no se hace a su costa. ¿O no se sacrifican derechos humanos que se predicaban universales por intereses según la lógica del mercado?

### 2.3. La política moralmente orientada y la diabólica ambigüedad del poder

Si abordamos la relación entre ética y política sólo con estas apoyaturas brindadas por Lévinas y Horkheimer, para defender, tanto desde el punto de vista de una moral democrática, como desde el propio de una deontología política, que hay política moralmente orientada si y sólo si se sitúa efectivamente en respuesta a exigencias incondicionales de justicia, cualquiera podría decir que nos hemos ubicado en el terreno idealista de lo que Weber llamó la “ética de la convicción”.

Ese cualquiera, siguiendo a tan venerable padre de la sociología contemporánea, añadiría que tal ética cada cual es muy libre de asumirla en su vida personal, pero que en puestos de decisión en el ámbito de la cosa pública seguir tal ética se convertiría en un desastre al mantener a toda costa la pureza de los principios, mas desentendiéndose de la responsabilidad por las consecuencias de las acciones según dichos principios. Tal argumentador weberiano invocaría para la política la “ética de la responsabilidad”, realista al modo de su mentor burgués, invitando a contemporizar con la realidad para no originar más desastres de los que ya hay. De camino nuestro hipotético personaje haría alusiones a la descripción weberiana de la política como profesión, con más entusiasmo que Weber a la hora de justificar el “vivir de la política” en el que acaba el “vivir para la política”, y sin los desesperados esfuerzos de éste para al final resolver la tensión entre “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad”, como tipos que han de encontrar alguna suerte de armonización en los hechos a favor de una responsabilidad que no se desentienda del todo respecto a los principios.

Frente a ese cualquiera, que suele presentarse más weberiano que Weber, podemos argumentar a la contra tomando pie de las aporías del autor de “La política como vocación” para ofrecer las sólidas razones suministradas por Lévinas y Hor-kheimer acerca de lo que debe ser una política según un *principio de justicia*. No obstante, tampoco podemos resolver la cuestión tan confiadamente, pues Weber sigue teniendo algo que decir que no debe pasarse por alto, por más que en otras cuestiones se acumulen las divergencias con él. Hacia el final de su brillante escrito sobre la vocación política, después de sus incisivos e imperecederos análisis sobre lo que de hecho ocurre en el ámbito político y sobre cómo transcurre la vida política, su autor nos convoca frente a lo que considera el punto clave sobre el que lo político se dilucida. Lo hace aludiendo a los primeros cristianos, con palabras de resonancias paulinas bien trabadas por un luterano profeso: “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”. Y añade Weber: “Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando” –parafraseando a San Pablo cuando se dirigía a los cristianos destinatarios de sus cartas diciéndoles que ya no eran niños, sino adultos en la fe–. Es decir, es grave pecado de infantilismo político querer actuar conforme a las convicciones más depuradas ignorando el carácter diabólico del poder.

El mensaje ineludible de Weber es claro: ¡cuidado con el poder! El poder es insoslayable, y aún más: de eso se trata expresamente en la política como ámbito del



poder, de su conquista, de su utilización, de su administración y de su necesaria domesticación. El valor de la democracia está en conseguir todo ello, hasta donde en verdad se realice, mediante la participación de todos en el mismo como ciudadanos ejercitantes de la soberanía. Pero aun en democracia, que es el sistema que más y mejor permite convertir el poder político en poder-capacidad al servicio de todos evitando que sea poder-dominio en beneficio de unos pocos, el poder no deja de tener componentes diabólicos, por lo que de potencial de violencia supone siempre, aunque sea detentada bajo la forma jurídico-política del monopolio legítimo de la misma. Por eso, siendo necesario el ejercicio del poder en política, nunca hay que olvidar su peligrosidad, pues por ese ineliminable potencial de violencia presenta siempre una ambigüedad congénita que es la que hace de él una fuerza ambivalente: puede servir para lo positivo, como poder-capacidad, o puede servir para lo negativo, como poder-dominio. Es más, puede dar lugar a efectos negativos desde su utilización con intenciones positivas, ya que no todo es controlable en la dinámica del poder. Eso es lo que se debe saber en el ejercicio del poder político y hasta en la participación en el mismo que supone cualquier forma de participación democrática. De ahí que siempre sea necesario que el poder político cuente con límites marcados por la ley, de forma que la misma participación democrática en virtud de la cual se comparte el poder esté sujeta a todo el juego de contrapesos que supone un Estado de Derecho.

Vemos, pues, cómo desde la secularización de antiguas categorías y símbolos religioso-teológicos, al igual que se pone de relieve el fondo de trascendencia –sin que su reconocimiento implique posición teísta alguna– que comporta la exigencia moral que obliga políticamente al empeño por la justicia, también se llama la atención sobre la negatividad enquistada en un poder político que no se desprende de su ambigüedad. Entre lo divino y lo diabólico queda la realidad humana del poder. Desde ésta emerge la vieja idea mítica del “pacto con el diablo” para subrayar en este caso que el ejercicio del poder, incluso desde convicciones mantenidas con coherencia, mas con una coherencia que implica considerar atentamente la realidad para hacer viable lo posible, implica siempre pactos con esa misma realidad. A eso apuntaba la consideración de la política como *arte de lo posible*, que suponía no sólo un saber prudencial al modo aristotélico sino una negociación con la realidad, hasta para la transformación deseada de ella misma. Ahora bien, “pactar con el diablo” no es cualquier cosa: lo diabólico le puede atrapar a uno sin remisión y ganar la partida al menor descuido, máxime dada la naturaleza del poder y la capacidad de absorción de sus mecanismos.

Al hablar de pacto bajo la sombra de Mefistófeles siempre, además, hay que afrontar la espinosa cuestión de a cambio de qué se pacta, de qué es lo que

se entrega. Una posición *maquiavélica*, que quizá no haya que entender como exactamente la de Maquiavelo, entraña la entrega de la moral, si es necesario, para “obtener y conservar” el poder: el pacto deriva a sumisión total, abocada a una técnica política sin criterio ni restricciones morales. Aun situado en la estela del pensamiento burgués, no es esa la posición de Weber, que en ese sentido mantiene una reserva de convicciones para la autolimitación *desde dentro* –no sólo por la fuerza coactiva de la ley– en el ejercicio del poder, siempre ambiguo y muchas veces ambivalente, como algo que no puede mantenerse a cualquier *precio* –lo cual lo expresa el autor al que seguimos, continuando con sus paráfrasis teológicas, en este caso con sabor evangélico, diciendo que llega un momento en que se pone en peligro “la salvación del alma”–. Cuando así se percibe llega la hora de decir: “No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo”. Son palabras que expresan conciencia del límite y a la vez de la propia dignidad. ¿Dónde ponemos *responsablemente* ese límite, no sólo frente a las seductoras tentaciones del poder, sino incluso en relación a ser consecuentes con convicciones que pueden tomar derivas dogmáticas y provocar actuaciones que *violenten* de tal manera lo que la realidad da de sí que repercutan perjudicialmente sobre terceros? Tal es la cuestión sobre cuya respuesta hace gravitar Max Weber la madurez de quien responda a la vocación política.

Desde una recepción crítica de la misma como la que hemos apuntado, la noción weberiana de pacto bien merece la pena retomarla en su mejor sentido a la vista de la densa tozudez de los hechos, de la ambigüedad del poder, y considerando no sólo la amenaza de que la dinámica del dominio nos engulla, ante la cual hay que poner límites por ese lado, sino también el riesgo de una sumisión conformista que también obliga a poner límites por ese otro lado de lo que se está dispuesto a ceder. En definitiva, lo positivo que entraña tal noción hay que hacerlo valer para modular hacia lo viable –que desde lo posible abre paso a lo todavía imposible– la *acción política regida por una exigencia incondicional de justicia*.

### **3. Lealtad imprescindible y libertad irrenunciable: criterios éticos para las mediaciones políticas**

Podemos estar de acuerdo en que lo dicho hasta ahora es de la máxima relevancia para la *acción política*, hasta el punto de que todo ello perfila las condiciones éticas de su *sentido*. Sin embargo, además de insistir en que todo ello se dice en primer lugar de la política en la que todos hemos de involucrarnos como ciudadanos –y a partir de ahí de la política como dedicación profesional de algunos–, también

cabe hacer hincapié en que lo dicho no es pertinente solamente respecto a la política. En las demás esferas de la realidad social en la que estamos inmersos se presentan situaciones análogas que hay que abordar con esos principios de una moral universalista. Es decir, el respeto incondicional que exige la dignidad de cada persona, además de obligar en las relaciones interpersonales, también es exigencia en cualquier otro ámbito no político: en las relaciones económicas, en la tarea educativa, en el ejercicio de cualquier profesión. De la misma manera, en todas las vertientes de nuestra vida hacemos *transacciones* con la realidad, pactamos con los demás, en cierto sentido “negociamos”, y en todos los campos hemos de tener claro que no todo es susceptible de negociación, que debemos trazarnos barreras infranqueables para poner a salvo la dignidad de los otros y la propia. Por tanto, lo que decimos en el esfuerzo por clarificar la relación entre ética y política tiene especificidades que vienen dadas por las características de la acción política y del ámbito en que se desenvuelve, pero no son cuestiones exclusivas de ella. Cuando el acento se desplaza a ese punto es sintomático a veces de la hipocresía social, que demanda para el ámbito de la política, por su representatividad, lo que no se exige en otros ámbitos, respecto a los cuales las actitudes son más permisivas, quedando encubierta tal permisividad con la altura a la que se sube el listón de lo que se exige respecto a la política.

En el terreno de la política, la noción weberiana del pacto con la realidad del poder la podemos reconducir, por lo demás, hacia la problemática ineludible de las mediaciones políticas. Considerando que una política moralmente orientada tiene que cubrir mediante la acción la distancia entre las realidades injustas y los objetivos de justicia, es insoslayable abordar lúcidamente la cuestión de los medios idóneos para ello. No queda ahí el problema de las mediaciones, sino que también aparece en lo que afecta a la concreción en acción de unos motivos que, plasmados en convicciones, los pasamos a su vez por el filtro del discurso reflexivo para dialógicamente apoyarlos en buenas razones. Tenemos así una doble necesidad de mediación, objetiva y subjetiva, y en ambas dimensiones hay que procurar que las mediaciones operen como medios adecuados al fin perseguido –no se trata de ninguna concesión al maquiavélico “el fin justifica los medios” cuando se considera que el fin condiciona los medios como éstos el adecuado acceso al fin– y no como mediatizaciones que en vez de *puentes transitables* se convierten en obstáculos insalvables o, peor aún, en caminos de perversión de los medios y distorsión del fin.

Hablar de la relación entre ética y política como lo hacemos supone la *convicción dialéctica* de que la relación es necesaria, con prioridad además de la ética (frente a Maquiavelo), y posible (frente al espíritu escindido de Weber); pero de forma

que, en el punto de intersección entre la herencia de Kant y la de un Marx que a su vez transformó el legado de Hegel, resultan imprescindibles las mediaciones para una moral que también está necesitada de estrategia, dado que el fin que le traza a la política no es alcanzable de inmediato; ahora bien, por eso mismo debe cuidarse siempre de que la estrategia no se trague a la moral –es decir, que los medios se conviertan en fin para acabar el fin justificando en falso (ideológicamente) a los medios–. Es en esa necesidad de estrategia, por decirlo con el filósofo de matriz kantiana Karl-Otto Apel, en la que, a la vez que las mediaciones se abren paso, hay que hacer valer la conciencia del límite, espoleada por las exigencias de dignidad. A nadie se le escapa que si la política es ámbito por excelencia de mediaciones entre facticidades e ideales, entre motivaciones y objetivos, entre hechos e intenciones utópicas, es constitutivamente terreno resbaladizo, dado todo lo que acompaña a la dinámica del poder, desde sus seducciones hasta esos potenciales de violencia que fácilmente pueden desbordar las barreras tras de las cuales los encierra el sistema legal que permite su controlado uso legítimo –no hay que olvidar que hasta el mismo derecho implica sus modos de coerción–.

Una moral dispuesta a impulsar una política que por fuerza tiene que adentrarse en el escabroso terreno de las mediaciones imprescindibles es la que puede romper el dualismo esquizoide formado por el antagonismo entre “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad” en el que Weber se vio enredado, dando paso, como formuló el mismo Apel en su “transformación de la filosofía” y difundió entre nosotros Adela Cortina, a una “ética solidaria de la responsabilidad por las consecuencias”. En y desde ella no sólo tiene cabida el tratamiento reflexivo y la realización práctica de la mediación entre principios y consecuencias desde una responsabilidad inspirada por aquellos y atenta a éstas, planteada más allá de la cerrazón egológica en que ha solido moverse el sujeto moderno –el hombre burgués–, sino que también permite hacerse cargo de motivaciones de índole religiosa que, tras razones morales susceptibles de ser compartidas con todos, mueven al corazón desde una experiencia profunda de sentido que refuerza la apertura al otro y el compromiso propio. La simbólica cristiana de la *encarnación*, aquella que Moltmann realizó desde su “teología de la esperanza” con la vista puesta en “el Dios crucificado”, pone el acento religiosamente en la cuestión de las mediaciones que planteamos laicamente para la secularidad de nuestro mundo.

Llegados a este punto podemos considerar que lo que da especificidad a la *acción política* es su despliegue a través de las mediaciones propias del ámbito político. Ellas les proporcionan sus palancas para mover transformadoramente una realidad difícil de cambiar en el sentido de lo justo, pero a la vez también ellas, por estar conformadas según la urdimbre del poder, se convierten con frecuencia en

las grandes trabas que bloquean los proyectos políticos éticamente orientados y a veces incluso los pervierten hasta hacerlos irreconocibles. Es, por otra parte, en el largo recorrido por las mediaciones políticas donde las biografías políticas también pueden perder por el camino los impulsos éticos iniciales, las razones morales con que se fraguaron y hasta las convicciones religiosas que en algunos casos las motivaron. Es claro que el insoslayable camino de las mediaciones está plagado de obstáculos objetivos y tentaciones subjetivas, en medio de las cuales el “pacto con el diablo” puede terminar en una claudicación que no encuentre más refugio que la hipocresía o el cinismo. ¿Cómo prepararse para no llegar a ese punto, para no rebasar los límites de la dignidad, para no venderse del todo? Esta es pregunta que desde la acción política hay que hacerse casi a diario para reforzar la vigilancia en lo que afecta a uno mismo y el control democrático en lo que se refiere a las organizaciones a través de las cuales se encauza la acción colectiva, pues en política de eso se trata a partir de las aportaciones individuales.

En este punto podemos decir algo parecido a lo que Don Quijote exclamó para los oídos de Sancho: ¡con el partido hemos topado! En nuestra democracia representativa, parlamentaria, el partido como organización es fundamental, indispensable para hacer política. La cuestión no puede verse sólo desde un prisma instrumental, pues hasta la misma Constitución española reconoce el papel de los partidos políticos como cauces de participación y como expresión del pluralismo político que en ella se consagra como valor constitucionalmente protegido. Pensar que en política se puede trabajar desde el solo protagonismo individual es un error de bulto, del cual no se libran a veces ni líderes muy asentados, a quienes precisamente su liderazgo les hace perder de vista que son lo que son en gran medida gracias al partido que los ha aupado —el tirón de las siglas, como suele decirse en la jerga política cotidiana—, y se ven un tanto cegados por los tics presidencialistas que promueven los medios al propiciar una especie de relación directa entre el líder de turno y la ciudadanía, reducida a la condición de espectadora —o “preguntante”, como en ciertos programas de televisión—. La tarea política requiere el ejercicio de humildad que supone sumarse a un proyecto colectivo que encuentra en la organización de un partido la forma concreta de llevarse a cabo. No existe ese punto cero de la historia, y menos cuando se pretende hacer coincidir con la llegada de una persona determinada, a partir del cual supuestamente empieza todo, o al menos lo interesante y crucial. Cuestión distinta es si en verdad hay un proyecto coherente y bien trabado detrás de cada partido, pues no hay que sorprenderse tampoco por ver que a veces hay mucha organización —“aparato”— y poco contenido.

Si la estructura del partido político es necesaria, de ella hay que decir que presenta la ambigüedad propia de las estructuras de poder, amén de los riesgos de

patologías institucionales propias de toda organización (burocratización, profesionalización excesiva de sus dirigentes, falta de controles internos, suplantación de los fines por los medios, escasa participación de las bases, etc.). Se trata, por tanto, de un instrumento necesario, pero que hay que manejar con cautela y en el que hay que moverse con vigilancia autocrítica colectiva. Por lo demás, todo ello no ocurre sólo en los partidos. Las iglesias u otro tipo de instituciones en el ámbito civil –incluidas ya las mismas ONGs– no quedan ajenas a procesos de este tipo. La cuestión se desplaza entonces hacia la necesidad de un aprendizaje colectivo sobre cómo lograr el mejor funcionamiento posible de tales instituciones para que en verdad estén al servicio de sus declarados fines fundacionales, y no de otros que por el camino van reemplazando a aquéllos. En el caso de la política, la cuestión es entonces cómo el partido sirve para mejor conseguir los objetivos políticos de quienes trabajan *para* la política, y no para ver cómo se utiliza con mayor provecho particular por quienes viven *de* la política. No obstante, este es uno de los terrenos donde las declaraciones de buenas intenciones son más impotentes y es necesario reforzar los mecanismos institucionales para evitar al máximo posible la falta de transparencia, la oligarquización interna, la cooptación de dirigentes, el ninguneo de las bases..., todo lo que suponen esas carencias de democracia interna, ya puestas de relieve por Weber y analizadas hace mucho tiempo por Robert Michels, que convierten a los partidos en mediatizadores, en vez de mediadores de la voluntad política de la ciudadanía.

Una vez apuntadas estas breves notas sobre el largo trecho que existe entre el dicho y el hecho en lo que a la realidad de los partidos se refiere, es inaplazable el decir una palabra más sobre la disciplina de partido, que desde el subtítulo sugerido quedaba contrapuesta a la convicción personal. A este respecto hay que volver a insistir en que, como todo en la vida, es cuestión de proporciones y límites. Ninguna organización humana puede funcionar sin disciplina de sus miembros, como por otra parte tampoco hay individuo alguno que pueda realizar un proyecto de vida personal sin algunas dosis de autodisciplina. La cuestión es de qué disciplina se trata, de si es una disciplina impuesta autoritariamente o es una disciplina racionalmente planteada, proporcionada a los objetivos que se persiguen, acordada con los demás miembros de la organización, sometida a reglas pactadas y puesta a buen recaudo de abusos por parte de quienes están en posiciones de poder respecto de otros. Si todo ello es así se puede afirmar con claridad que el correlato actitudinal de la disciplina como requisito de una organización que pretende eficacia es la lealtad, no la sumisión ciega. La disciplina no debe ahogar la capacidad de juicio, la crítica interna, siempre que sea necesaria, y efectivamente hay que hacerla valer por los cauces orgánicamente establecidos; también es cierto que hay que recurrir a cauces externos –opinión

pública, fundamental en democracia— cuando los anteriores se cierran y encima se tiende a descalificar cualquier crítica que trascienda hacia fuera con el tan nefasto dicho de que “los trapos sucios se lavan en casa”. Cualquier partido, como “habitación” de la casa común de la democracia, no es sólo de sus afiliados y militantes, y menos sólo de sus dirigentes, sino que se debe a la ciudadanía. No hay que olvidar a ese respecto que las organizaciones, todas, son instrumentos, no fines en sí mismas, por lo que la indispensable lealtad —distinta de la fidelidad al “jefe”— no debe dar lugar a adhesiones inquebrantables del tipo “con mi partido, con razón o sin ella”.

El antagonismo entre convicciones y disciplina de partido, que de hecho a veces se presenta, hay que sacarlo de ese planteamiento que lo sitúa como extremos incompatibles. Ha de hacerse con él algo parecido al antagonismo weberiano entre “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad”, buscando un enfoque que medie ambos polos. Forma parte de las convicciones la lealtad a la organización que encarna el proyecto colectivo al que uno se suma, como forma parte de la responsabilidad no sólo actuar conforme a la disciplina que la eficacia política requiere, sino también la crítica y el disenso que, desde el mismo proyecto común y justamente para salvarlo en sus mejores términos, a veces hay que ejercer. Por lo demás, un proyecto político, que nunca debe ser algo cerrado, sino que siempre está rehaciéndose a tenor de análisis y etapas políticas que se suceden en el tiempo, engloba y articula muchos aspectos, lo que quiere decir que es algo que debe valorarse en su conjunto y no sólo en función de detalles puntuales. Ahora bien, puede haber, de hecho las hay, cuestiones en las que se juegan el ser o no ser de la coherencia exigible a un proyecto y a su concreción política en la práctica. Ahí vale lo dicho acerca de dónde ponemos el límite de nuestro “pacto” con la organización, hasta dónde llega uno en las transacciones con la realidad en esa combinación entre lealtad indispensable y libertad irrenunciable. La disciplina de partido es necesaria, pero nunca debe quedar sacralizada. También las convicciones reclaman fidelidad, pero no hipostatización dogmática. El punto crucial es aquél en el que aparecen de modo insoslayable exigencias incondicionales, ante las cuales la propia conciencia no puede mirar hacia otro lado, pues son las cuestiones en las que se juega el respeto a la dignidad de otros o a la propia. Ahí sí debe quedar claro el límite infranqueable, y si alguna disciplina demanda rebasarlo es que es una mala disciplina, excesiva, al servicio de fines espurios que responden ya a una perversión de la política.

Tras lo expuesto se puede mantener con argumentos suficientes que la *ética del político* no es distinta de la moral democrática que, desde principios universalistas y valores susceptibles de ser compartidos por todos, ha de ser asumida por la

ciudadanía en su conjunto, dada la universalización de la vocación política que la democracia supone. No deja de ser pertinente, sin embargo, insistir, una vez que hemos ganado claridad sobre la relación entre ética y política, en la *deontología política* que resulta como modulación específica de esa moral democrática en función de todo lo que comporta la dedicación a la política por parte de quienes desempeñamos cargos públicos en nuestra vida democrática. No hay que olvidar que las *virtudes públicas* –de las que con notable acierto habló hace años Victoria Camps– adquieren un relieve mayor en la vida política por sus funciones de representación, por las exigencias de ejemplaridad que recaen sobre ella, por su valor de pedagogía político-social y por la transparencia y honestidad que con todo rigor deben darse en el ejercicio de las responsabilidades políticas.

A todo lo expuesto se puede añadir por último que, metidos en faena, el quehacer político, que debe trascender el inmediatez en que se ve apresado por el día a día mediático y la presión de las citas electorales, es tarea de largo plazo. Por ello reclama conjugar la impaciencia ética que lleva a no aplazar el compromiso que las convicciones reclaman, y aún más el compromiso al que los otros convocan, sobre todo aquellos sobre los que recaen la injusticia de nuestro mundo, con la paciencia política que implica el trabajo colectivo y el recorrido por las mediaciones. Es aplicable también en este terreno pedregoso, laicamente, el contenido de parábolas evangélicas como aquéllas de la sal del mundo o del grano de trigo. Tentaciones de cuño mesiánico como las que aparecen de la mano de protagonistas excesivos traicionan las convicciones tanto como la servidumbre respecto a quienes mandan. Responden a la misma lógica del poder como dominio.