

EL GIRO ÉTICO DE LA POLÍTICA

VICTORIA CAMPS*

RESUMEN

En los últimos años, el discurso ético ha entrado en la vida pública. Se espera de la ética que aporte las reformas y las innovaciones que la política necesita. La autora del artículo se pregunta por el papel que debe jugar la ética ante las deficiencias políticas. Para ello, acude a la filosofía de John Rawls y, en especial, a su último libro, *El liberalismo político* donde ocupa un lugar central el concepto de razonabilidad como base de la concepción política de la persona. Razonabilidad significa responsabilidad, un concepto poco presente en la filosofía moral y política y, sin embargo, fundamental para situar a la ética en su justo lugar, como impulso de la buena política.

* Universidad Autónoma de Barcelona.

THE POLITICAL TURNING POINT

VICTORIA CAMPS*

ABSTRACT

In the last years, ethical discourse has entered in public life. It is expected from ethics to bring about the reforms and the new ideas which politics is needing. The author of this article wonders about the role ethics has to play in front of the political shortcomings. Therefore, she goes to Rawls philosophy and specially to his last book, *Political Liberalism*, where a central place is given to the concept of reasonability as the basis of the political conception of the person. Reasonability means responsibility, an usual concept both in political and moral theories, but nonetheless fundamental in order to put ethics in its right place, as the impulse of good politics.

* Universidad Autónoma de Barcelona.

1. ÉTICA Y DISCURSO PÚBLICO

PARA bien o para mal, entre la frivolidad y las buenas intenciones, la ética ha entrado en el discurso público. Parece que viene a llenar un vacío: de ideas, de doctrina, de valores, de teoría. O a remediar un deterioro: distanciamiento de la política, apatía ciudadana, desinterés generalizado, corporativismo, atomización social. A falta de tantas cosas que, en tiempos, se daban por supuestas en una democracia, una democracia que no teníamos, se invoca a la ética, la tabla salvadora que podría devolver a la política a buen puerto y redimirla de corrupciones, escándalos y tropelías. A la política le falta inspiración, la izquierda tiene que resituarse y reconstruir su lenguaje, la ciudadanía ha olvidado sus obligaciones, renunciar sin más a unos ideales de progreso es pura frivolidad. Pero el asentimiento a tal estado de cosas no sirve para enmendarlo. Alguien tiene que orientarnos. Y parece que ese alguien es la ética.

Lo que le ocurre a la política no le ocurre sólo a ella. Todas y cada una de las profesiones se ven ante una avalancha de problemas y situaciones inéditas para ellas que demandan, asimismo, respuestas no pensadas todavía ni suficientemente debatidas o contrastadas. La sanidad, la judicatura, los medios de comunicación, la enseñanza, las finanzas, la economía, el deporte, la publicidad, piden auxilio al tomar conciencia de las responsabilidades que se les están echando encima. Criterios técnicos y comerciales, de eficacia y competencia, pugnan por imponerse a toda costa obviando cualquier otro punto de vista que obstaculice sus resultados.

El reclamo de la ética se está mostrando, al mismo tiempo, como un ardid estratégico, de marketing puro y duro. Cuando la competencia arrecia y no hay forma de encontrar recursos nuevos, la imagen de bondad y rectitud, de empresa altruista y de gestión impecable, se convierte en una forma de promoción inédita. Los congresos de los partidos políticos suscriben códigos éticos, como otrora proponían cuotas de participación femenina. Es un arma nueva, aún poco explotada, una declaración de intenciones creíble sólo porque es novedad. Lo mismo hacen las empresas y las administraciones. Si en algo han prosperado los derechos humanos es en el cúmulo de reivindicaciones que hacen oír los consumidores o los usuarios de todo cuanto la economía productiva y el

estado de bienestar ofertan: derecho a respirar aire puro, a beber agua no contaminada, derecho a disfrutar de una naturaleza que merezca ese nombre, derecho a no ser estafados, derecho a morir dignamente, derecho a recibir información, derecho a preservar la intimidad. Derecho, en suma, a que los poderes políticos, económicos, mediáticos, judiciales nos devuelvan la confianza en su bondad y capacidades.

Es posible que la ética haya entrado por una puerta trasera: por la puerta de las apariencias y no por la de la "buena voluntad", que es la que Kant consagró. Aun así, creo que hay que decir: "bienvenida sea la ética", sin hacerle ascos a su condición de disfraz. Con Adam Smith o Mandeville habrá que volver a recordar que los beneficios privados redundan en el bien público: es el bien particular el que mueve a hacer reformas, incluidas las reformas éticas. Mejor así, que la ceguera absoluta ante la necesidad de cambiar. Si es cierto que la voluntad de perfección es el recurso que nos queda para competir con el adversario, tal vez podamos esperar que ese recurso prospere y que el progreso acabe llegando de la mano de una ética, eso sí, un tanto impura.

Sea como sea, me parece que lo que nos corresponde hacer desde la filosofía moral es evitar en lo posible los malentendidos, intentar aclarar qué debe significar y cuál es el papel que ha de representar la ética en el discurso público de nuestro tiempo.

La ética se ha definido de muchas maneras. En estos momentos, la demanda de una ética aplicada creo que nos lleva a definirla así: la ética debe ser el impulso del *buen hacer*, sea el buen hacer político, empresarial, financiero, lúdico. Si nos limitamos a la relación entre ética y política, habrá que decir que la ética es *el impulso de la buena política y la crítica de la mala política*. De algún modo, pues, el discurso ético se encuentra antes y después de la práctica política: antes para fijar horizontes; después, para criticar los fallos, las desviaciones, las omisiones. Es difícil determinar en qué consiste la buena política. No lo es tanto decir en qué se equivoca la política, cuándo incurre en maldades. De una parte, la política es mala si utiliza procedimientos y medios impropios para fines supuestamente justos y democráticos. Es decir, la política mala es la política corrupta. Por otro lado, es mala la política que

no se dedica a combatir el mal del mundo: las injusticias, las catástrofes, los privilegios, la violencia, el terror. La buena política ha de ir dirigida a enderezar los entuertos, a corregir lo que no es como debería ser. Es cierto que muchas veces, casi siempre, la política –como todo lo humano, dicho sea de paso– no tiene otra salida que acogerse al mal menor. Mal menor es la misma democracia. No hay más remedio que condescender con los poderosos para poder socorrer a los débiles. Pero la condescendencia tiene un límite y ese límite debe saberlo trazar la buena política.

Generalmente, se simplifica y se señala como mala política la política corrupta. Sin duda lo es. Pero también es cierto que es más fácil denunciar las corruptelas que señalar a las políticas insensibles ante las miserias y males del mundo. Las corruptelas están ahí, denunciadas por los todopoderosos tribunales de justicia. En una democracia el fraude político acaba apareciendo a la luz pública. Y hay medidas establecidas para castigarlo y para combatirlo. Sin embargo, los males del mundo, siendo manifiestos, son más difusos. Sabemos que hay pobreza, hambre, incluso en el primer mundo. Sabemos que hay mucho que avanzar todavía en la igualdad de oportunidades. Sabemos que las guerras las provocan unos cuantos políticos ansiosos de ver aumentado su poder. Lo sabemos, pero siempre hay temas más perentorios y más claros. Al fin y al cabo, las desigualdades y discriminaciones no se resuelven en dos días y lo que no se puede hacer de prisa y con resultados inmediatos es poco interesante para la rentabilidad electoral del político y sus asesores. Es ese modelo, a la postre economicista, de la política lo que hay que combatir con teorías y con ideas que no dejen de recordar que el mal está ahí e indiquen caminos para erradicarlo.

2. RAZONABILIDAD Y DEBER DE CIVILIDAD

UNO de esos caminos es el trazado por la *Teoría de la justicia* de John Rawls. Para acabar con las desigualdades, la buena política debe tender hacia un orden social cuyo criterio sean los tres principios de la justicia: la libertad, la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia o reparto selectivo de los bienes básicos.

Hasta hoy, a mi juicio, nadie ha señalado mejor que Rawls cuáles deben ser los criterios del ordenamiento político justo. Las instituciones, sujeto de la justicia, deberán hacer suyos tales principios y tratar de aplicarlos en las decisiones que tomen así como en la ejecución de las mismas.

En su segundo libro, *El liberalismo político*, Rawls se reafirma en sus dos tesis fundamentales. La sociedad política debería actuar como si sus miembros hubieran suscrito un contrato comprometiéndose a reconocer y salvaguardar el principio de que todos y cada uno de los miembros de la sociedad son personas libres e iguales. Para lo cual las instituciones públicas no deben tener otro fin que el de corregir las disfunciones que impiden tal reconocimiento. En una palabra, las instituciones políticas deben subordinar todos sus fines al de hacer justicia.

En la *Teoría de la justicia*, Rawls ponía todo el empeño en hacer ver cómo las instituciones políticas debían hacer realidad los principios de la justicia. Han pasado veinte años y no sólo la crisis del estado de bienestar es más acuciante, sino que Rawls se ha visto obligado a responder a sus críticos y, en especial, a aquellos que le echaban en cara su escaso liberalismo –mejor, “libertarismo”–, el no tener suficientemente en cuenta el pluralismo social. En su último libro Rawls es más pragmático y más realista. Trata de responder a una realidad –la de los Estados Unidos– caracterizada por eso que ha venido en llamarse el “multiculturalismo”.

Al hacerlo, Rawls debilita su teoría de la justicia, la hace, en efecto, más liberal, más abierta a opiniones divergentes. El “principio de la diferencia”, que era el sello “socialista” de su propuesta, apenas aparece. Y aunque hay que lamentar tantas concesiones, sin embargo, la apertura y la liberalización de la teoría llevan a su autor a tener que incidir en un punto importante, a mi juicio, para situar a la ética en el actual orden político: el del deber de la persona –o del ciudadano– de ser *razonable*. Pues si es cierto que a la teoría ética le corresponde pronunciarse sobre el modelo de estado más adecuado para hacer justicia, también lo es que la misma teoría ética no debería obviar ni pasar por alto la función del ciudadano en un estado que se propone ser justo. Aceptados unos mínimos, que ya no deben ser negociables, la mayoría de las

opciones que ha de tomar una sociedad plural y de derecho ha de ser sometida a un consenso, no contrafáctico, sino totalmente fáctico, empírico. Para que el tal acuerdo sea correcto, lo más ético posible, hay que exigir la razonabilidad de quienes lo toman. Esa razonabilidad que Rawls supone al ser humano y en la que parece confiar cada vez más.

Como es bien sabido, para Rawls la persona no se distingue sólo por su racionalidad –capacidad de tener fines propios y poner los medios adecuados para conseguirlos–, sino por la razonabilidad –capacidad de cooperar con el bien común y la sociedad justa–. Esta última capacidad le obliga a aceptar unos mínimos comunes a todos los humanos, algo irrenunciable en un estado de derecho porque es la substancia de lo que Rawls viene en llamar “esencias constitucionales”. Esas esencias o mínimos reciben la adecuada articulación y desarrollo por parte de la “razón pública” y gracias a un esfuerzo de “consenso entrecruzado” entre los representantes de la sociedad política. En cierto modo, Rawls se ha vuelto hegeliano. Parece que el pluralismo social le asusta e inhibe sus propuestas anteriores más osadas. Es esa misma sociedad plural –la razón pública– la que deberá consensuar las decisiones que tome con vistas a progresar en la justicia. Así es como en los Estados Unidos se fueron realizando los avances que caracterizaron la época fundacional: las enmiendas a la Constitución, la abolición de la esclavitud, el *New Deal*. A medida que fueron apareciendo nuevos problemas, se puso de manifiesto la necesidad de un cambio, un cambio consensuado por mentes razonables. Ahí está la clave de la cuestión. Si aparece Hegel no, por ello, se abandona a Kant: la razonabilidad –una forma de mentar a la “buena voluntad”– es el único supuesto que puede dar legitimidad al consenso. No es utilitarista la propuesta de Rawls, porque el principio que lleva al consenso no es la felicidad ni la utilidad social ni el bienestar, sino la razón, la “razonabilidad”.

¿De dónde saca Rawls que la razonabilidad, ese buen sentido político, puede funcionar? La respuesta es obvia: lo ético no se demuestra, se asume. De acuerdo. La práctica política demuestra cada día que la razonabilidad no es precisamente lo más corriente. Sin embargo, debería serlo. La política debería ser razonable.

Estamos en el deber ser, no en el ser, y ante el deber ser hay que inclinarse, no contrastarlo con los hechos para refutarlo.

La razonabilidad, en una democracia, no hay que pedírsela sólo a los políticos. También los ciudadanos deben ser razonables cuando hacen la política que hace el ciudadano. Por ejemplo, cuando votan. El voto –explica Rawls– no es un asunto privado motivado sólo por intereses y preferencias personales. El voto es un deber de civilidad por el que el ciudadano intenta buscar el interés común.

La pregunta, sin embargo, es persistente: ¿cómo aunar discrepancias? ¿Hay que decir que la regla de la mayoría es la regla de la razonabilidad? No exactamente. El tribunal de la razón pública es una institución en las democracias: el Tribunal Supremo, en los Estados Unidos –en nuestro caso, el Tribunal Constitucional*– se erige en *El liberalismo político*, como el contrafáctico –que ya es empírico– que sustituye a la “situación originaria” de la *Teoría de la justicia*. Por eso decimos que Rawls se ha vuelto medio hegeliano. En lugar de pensar desde esa hipotética situación originaria que garantizaría la imparcialidad de las decisiones colectivas, lo que ahora se propone es lo siguiente: “Para comprobar si estamos siguiendo a la razón pública podemos preguntar: ¿qué nos parecería nuestro argumento si nos fuera presentado en forma de opinión del Tribunal Supremo?”¹. Insisto: Hegel y Kant al unísono pues no se trata de aceptar el consenso fáctico, sino de provocar el contrafáctico: decidir como si lo hiciéramos desde el Tribunal Constitucional. Para que ese punto de vista sea real, se requiere algo más. Algo que para Rawls es una consecuencia de la razonabilidad: el *deber de civilidad*, indispensable para la construcción de la razón pública.

* N.E. Es lo que en Colombia corresponde a la Corte Constitucional.

1. Cfr. para toda esta parte, RAWLS, JOHN, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1995, especialmente los capítulos IV, V y VI. La cita corresponde a la p. 289.

3. RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL Y POLÍTICA

EL DEBER de civildad –deber moral, no político– es, en efecto, *la dimensión moral de la vida política*. De acuerdo con Rawls, dicho deber implica una disposición del ciudadano a participar en la vida pública más activamente de lo que significa el hecho de ir a votar. Una disposición asimismo a tomar en cuenta las opiniones de los demás y ayudar a llegar a decisiones ecuanímes. Finalmente, el deber de civildad consiste en la capacidad y la voluntad de argumentar y justificar las propias opciones y hacer partícipes a los otros de esa justificación a fin de que la aceptación unánime de unas mismas posiciones y puntos de vista sea una aceptación razonable y no arbitraria o impuesta. En resumen, las virtudes públicas de la democracia se resumen en el deber de civildad.

Rawls se detiene ahí. No explica cómo se inculca ese deber de civildad ni como se consigue que las personas actúen razonablemente. Da por supuesto que la persona puede ser razonable. Pero con ello termina su discurso al respecto.

De esta forma Rawls incurre en el mismo defecto de muchas teorías políticas contemporáneas. Defecto propio de teorías procedimentalistas que se detienen en la propuesta de unas reglas del juego: decidir como si lo hiciéramos desde el Tribunal Supremo, o como si estuviéramos en la posición originaria. Sin duda, las decisiones así tomadas serán razonables. El problema es que para situarse en esa posición imaginaria y casi imposible conviene hacer el esfuerzo de romper con inercias demasiado ancladas en el imaginario de las sociedades avanzadas: sociedades cuyos individuos se sienten sujetos de derechos, pero no de deberes. Una sociedad que ha abandonado durante demasiado tiempo el *discurso de la responsabilidad individual*. Es ese discurso el que hay que recuperar para la ética aplicada a la política.

La responsabilidad, de hecho, ha sido un concepto más propio de la teoría jurídica que de la filosofía. Pocos filósofos han hecho de la responsabilidad el centro de sus disquisiciones éticas o políticas. Max Weber, casi el único pensador que lo hizo, dio paso a una interpretación que no le hace justicia y que, además, suele ser utilizada precisamente por la mala política para autojustificar sus

desvaríos. Con razón, Weber piensa que el político debe responder de las consecuencias de sus decisiones, ensuciándose incluso un poco con ellas. Al mismo tiempo, piensa que el buen político es el que sabe seguir fiel a sus principios e ideales fundamentales. Mantener el equilibrio entre principios y consecuencias no es fácil. Puede obligar a pronunciar el célebre: "Aquí me detengo". Pero, más allá de ese equilibrio, lo que hay que aprender de Weber es el sentido de esa responsabilidad –política o ética– que, en ningún caso debe confundirse con la responsabilidad jurídica. Sin embargo, hoy tenemos pruebas constantes y sonantes de que la tal confusión invade nuestro discurso público. En efecto, nadie se siente culpable de nada si no es explícitamente condenado por un juez. No es más que un síntoma de que el discurso de la responsabilidad individual es inexistente.

Una democracia libre y justa necesita personas razonables, sin duda. Es lo mismo que decir que necesita personas responsables, esto es, dispuestas a responder de sus fallos ante quien tiene derecho a pedirles cuentas. Si eso hay que decírselo al político, que ha asumido la representación popular, también deben hacerlo suyo los ciudadanos que desempeñan esta o aquella profesión en la sociedad. Responsabilidad política para los políticos, responsabilidad profesional para los profesionales, responsabilidad ciudadana para los ciudadanos, responsabilidad paternal o filial para padres e hijos. Es decir, las distintas funciones que nos es dado realizar implican la asunción de las responsabilidades consiguientes. De todo hay que poder responder si se tercia: ante uno mismo, ante la sociedad y, si se da el caso, ante la justicia.

Tengo para mí que el creciente interés por la ética es consecuencia de una demanda no satisfecha. La demanda de eso que los anglosajones llaman *accountability* y que traducimos por responsabilidad. El entorno político, económico, social, cultural se hace más y más complejo, aparecen problemas insospechados y hay que dar cuenta de las decisiones que se toman. Más que los escándalos políticos, cuya maldad es obvia y, por fortuna, no generalizable, lo que provoca desconfianza hacia la forma de hacer política es la incapacidad de ésta para avanzar respondiendo de sus fallos y errores. La corrupción en sí misma es un fraude, un engaño, que la justicia puede castigar. Lo que los jueces no harán

ni deben hacer es un análisis de las condiciones que han propiciado, motivado o escondido la corrupción. Es a la política a quien le toca autocorregirse en sus disfunciones. Para lo cual, primero tiene que estar dispuesta a reconocerlas. No sólo para evitar que nuevos escándalos perjudiquen su crédito, sino porque sin voluntad de perfección la democracia no funciona.

El poder –político, económico, mediático– es una responsabilidad. Y, como bien observa Etchegoyen en un excelente libro sobre la cuestión², la responsabilidad “se ha convertido en la palabra del sentido común moral”. Ese sentido común que tanto se echa de menos en la vida pública cuando uno advierte el corporativismo de las reacciones políticas, las actitudes puramente defensivas y manipuladoras de una realidad más que evidente, la reticencia a responder, en suma, de los propios errores y tropiezos.

El responsable, advierte Etchegoyen, no busca chivos expiatorios porque sabe decir: “he sido yo”. A diferencia de la responsabilidad jurídica, que mira al pasado y sólo busca culpables porque piensa en términos de faltas, la responsabilidad moral debe mirar al futuro: ¿qué debo hacer? “Hablando estrictamente, el hombre responsable no es sólo el que *puede* responder, es el que actúa pensando que *deberá* responder y que, por lo tanto, *quiere* responder”³.

Sin duda, nuestra actividad política cuenta con una serie de vicios que debería corregir porque esos vicios impiden la actuación responsable. No puede hacerse responsable, por ejemplo, el político que acumula cargos porque, inevitablemente, no estará en su sitio cuando ocurra el desaguisado. De igual modo, la acumulación de mandatos rutiniza la actividad política y acaba haciéndola irresponsable. El escaso contacto con el ciudadano y con el día a día –con eso que ha venido en llamarse “los problemas reales de la sociedad”–, propiciado por listas electorales cerradas, favorece asimismo la irresponsabilidad. No hay, ciertamente, sistemas

2. ETCHEGOYEN, A., *Le temps des responsables*, Juillard, Paris, 1993.

3. *Ibidem*, p. 53.

democráticos perfectos, sin fisuras ni posibilidades de fraude. Por lo mismo, todo es perfeccionable. Y una forma de perfeccionar las instituciones democráticas es no hacerlas resistentes al control ni al cambio.

Para que el control crezca y sea efectivo, hay que acrecentar también la responsabilidad ciudadana. Los ciudadanos, hoy excesivamente apáticos y pasivos, deberían exigirles explicaciones y pedirles cuentas a los políticos más de lo que suelen hacerlo. Y deberían abrir nuevas perspectivas de interés político. Cuando los partidos políticos se anquilosan y se convierten en puras máquinas electorales, dejando de ser ámbitos de expansión y renovación de ideas, esa función tienen que hacerla otros: movimientos ciudadanos dispuestos a "politizar" la vida en común.

Lo dice muy bien Geoff Mulgan en un texto que analiza la paradoja de nuestro tiempo: cómo hacer política en un mundo apolítico. Dice así:

La política deberá moverse más allá del imperativo de la emancipación, base común del socialismo y el liberalismo, hacia cuestiones más difíciles sobre cómo vivir, cuestiones sobre el ser y el fin de la vida que no puede resolver el individuo aislado.

En efecto, una cierta emancipación está lograda. Ahora nos toca plantearnos cuestiones más de matiz para perfeccionar la vida en común, para hacerla más autónoma y a la vez más solidaria, más respetuosa de lo ajeno y más convencida de lo esencial e insustituible. Es complejo y no puede hacerlo nadie en solitario. Hace falta el "consenso entrecruzado" de personas responsables o razonables. Cuando las estructuras y las instituciones ya son democráticas, cuando hay unos derechos aceptados en teoría por todos, los cambios, en las sociedades avanzadas, han de ser mayormente cambios culturales, cambios que transformen los comportamientos y las actitudes de las personas.