

Nos planteamos si el ordenamiento moral de la vida y de las actividades de la sociedad política tiende al mismo fin o no

***eticaepolitica.net***

***Nos planteamos si el ordenamiento moral de la vida y de las actividades de la sociedad política tiende al mismo fin o no***

### ***1. El problema de la relación entre ética personal y ética política***

El ámbito moral —entendido en sentido genérico, como contrapuesto a lo que es amoral— y el ámbito de la libertad poseen idéntica extensión. La vida privada, la vida profesional, económica y política son realidades igualmente morales. Junto a la ética personal existe también una ética profesional, una ética económica, una ética social y una ética política. No trataremos aquí de estas diferentes partes de la ética, sino solamente de la distinción y de la relación entre la ética personal y la ética política. La conducta personal está regulada por la ética personal en orden al bien de la vida humana, tomada como un todo. Ahora nos planteamos si el ordenamiento moral de la vida y de las actividades de la sociedad política tiende al mismo fin o no.

Cabe entender la importancia de la cuestión si se piensa, por una parte, que la vida y el desarrollo de la personas —incluido el desarrollo ético personal— presupone ciertas condiciones sociales y políticas, en función de las cuales el Estado puede exigir o impedir coactivamente determinados comportamientos; y, por otra parte, que la libertad personal es una de esas condiciones — y de las más importantes —, en virtud de lo cual se considera acertadamente que la libertad es un derecho fundamental e inalienable de la persona. Por estas dos razones, el uso del poder de coacción por parte de Estado constituye un asunto bastante delicado, que debe inspirarse en criterios de justicia, dignidad y oportunidad rigurosamente precisados y aplicados. Si no, se originan grandes males, tanto desde el punto de vista personal como político.

### ***2. Dos soluciones inadecuadas: la ética de la polis de Aristóteles y la moderna “politización” de la ética***

Un modo inadecuado de resolver el problema consiste en pensar que la ética política debe ser un calco exacto de la ética personal. A este tipo pertenece la solución que Aristóteles da a nuestro problema. Para Aristóteles, la perfección ética del hombre se desarrolla y se expresa entera y exhaustivamente en la politicidad. La *polis* y sus leyes tienden y, en cierto sentido, causan la formación de las virtudes éticas del ciudadano. De ahí que el conocimiento de lo que hace buena y justa la *polis* dependa del conocimiento de lo que hace buena y feliz la vida del individuo: las virtudes éticas son también criterio y objetivo de las leyes políticas. Hombre bueno y buen ciudadano se identifican, en el sentido de que el individuo, en cuanto está ordenado a la propia perfección, se ordena a la *polis*<sup>[1]</sup>.

Esta teoría política contiene notables aciertos. En efecto, es verdad que la génesis de las virtudes y su aneja educación moral requiere una determinada forma de comunidad humana, unificada por una concepción del bien, por una tradición común y por unos modelos éticos compartidos. Y es igualmente cierto que las relaciones sociales y políticas, además de su dimensión organizativa y utilitaria, poseen inevitablemente una dimensión expresiva: expresan siempre una concepción del hombre y del bien, y proponen modelos que transmiten y refuerzan en los ciudadanos el sentido de su identidad y el valor de su pertenencia al grupo.

No obstante, me parece que, en su formulación original, la política aristotélica resulta hoy implantable, al menos por tres razones. La primera, porque con el Cristianismo entra en escena la persona, cuya dignidad y libertad se funda en última instancia en una esfera de valores que trascienden la política. Con esto se quiebra el vínculo mediante el cual el individuo quedaba orgánicamente unido a la *polis*. «El ideal greco-romano de una comunidad política, en la que se fundiesen orgánicamente las exigencias religiosas con las éticas y con las más propiamente políticas, se vuelve irrealizable tras la experiencia cristiana»<sup>[2]</sup>.

La segunda razón es que en la sociedad actual existe de hecho un cierto pluralismo de concepciones del bien humano, por lo que parece que el orden político debe mirar sobre todo a garantizar a cada persona y a cada grupo las condiciones de una convivencia libre, pacífica y justa. La tercera razón, finalmente, reside en que así se invadiría el ámbito de la libertad personal (moralidad) hasta límites insostenibles; se crearía una situación de vigilancia policíaca y de ingerencia estatal manifiestamente injusta, y se atribuiría al Estado una función de fuente y de juez de la moralidad personal que no le corresponde.

Otra solución inadecuada, actualmente muy difundida, podríamos llamarla “*politización de la ética*”. Representa el extremo opuesto a la postura recién descrita, y nació históricamente como reacción a ella. El fin principal de esta segunda solución es evitar la intolerancia, es decir, excluir de manera radical y definitiva que las valoraciones de la ética personal se utilicen para justificar el empleo injusto de la coacción política. El medio escogido para alcanzar tal objetivo consiste en redefinir el objeto de la ética, afirmando que ésta debe ocuparse sólo de las reglas de justicia necesarias para garantizar la convivencia y la colaboración social. Cada cual regularía su vida personal (o privada) conforme a opciones personales que escapan al ámbito de la moral[3].

El problema planteado es ciertamente importante, pero no está bien resuelto. La distinción entre un ámbito público y otro privado, o entre moral política y moral personal, resulta relevante y necesaria en relación a las competencias del Estado y al derecho penal, aunque no siempre sea fácil de establecer. Ahora bien, si tal distinción significa dejar el ámbito privado fuera de la búsqueda filosófica de la verdad —como hace al final la “*politización de la ética*”—, se comete el error de expulsar de la reflexión ética todo lo que atañe al bien del hombre. El bien humano se disuelve entonces en un conjunto de opciones privadas, que serían igualmente válidas pese a ser contradictorias entre sí[4]. A causa de los efectos que produce, esta solución acaba por volverse contra sí misma. De ella brota un vacío ético, que genera actitudes y hábitos incompatibles con las reglas de colaboración y de imparcialidad que la ética política considera universalmente vinculantes. La falta de una motivación ética válida lleva a percibir las exigencias de la justicia como una coacción externa que exaspera, con las consiguientes situaciones de anomia.

La “*politización de la ética*” constituye hoy uno de los elementos que dificultan la adecuada comprensión de la ética personal. Cuando, por ejemplo, del principio de que la policía no debe intervenir si una persona se embriaga o lleva a cabo comportamientos homosexuales en su casa y sin molestar a nadie, se pasa a afirmar que tales comportamientos responden a opciones personales sobre las que la ética no tiene nada que decir, se confunde la reflexión ética con el código penal, y se llega así al mismo error de la primera solución, aunque ahora se sostenga con una intención diferente.

La primera solución sacrificaba la libertad en el altar de la verdad del bien humano; la “*politización de la ética*”, en cambio, sacrifica la verdad en el altar de la libertad. Ambas soluciones presuponen una tesis antropológica insostenible: la de que el ser humano, en cuanto dotado de conocimiento intelectual y de libertad, contiene en sí una contradicción, que sólo cabría resolver sacrificando uno de los dos términos.

### **3. La distinción formal entre la ética personal y la ética política**

La solución que me parece más adecuada es muy antigua, si bien ha pasado casi inadvertida en la historia del pensamiento filosófico. Sugerida por Santo Tomás en los párrafos iniciales de su comentario a la *Ética de Nicómaco*[5], constituye una postura diferente a la sostenida a lo largo del comentario, que es la de Aristóteles[6].

Santo Tomás afirma claramente que, en la ética, no todo es política, ni todo es ética personal o aplicación de ésta. La ética posee tres partes: ética personal, ética familiar y ética política. Cada una de ellas es un saber moral, ya que la ética es un saber unitario, pero cada una de esas partes tiene una especificidad a nivel de objeto formal, es decir, posee su propia lógica. La distinción entre ética personal y ética política se funda en el modo en el que la sociedad política conforma un todo: existen acciones propias de la sociedad política en cuanto tal, resultantes de la colaboración entre las partes en vista del bien o fin específico del todo político (bien común político), pero los individuos y los grupos que integran la sociedad política conservan un campo de acciones y fines propios[7].

La ética personal se ocupa de todas las acciones realizadas por la persona individual en cuanto tal, incluidas las que conciernen a la sociedad política —por ejemplo, pagar los impuestos—, valorando su congruencia con el bien de la vida humana tomada en su conjunto; o sea, valorando su moralidad, que comprende también la virtud de la justicia. Por su parte, la ética política se ocupa de las acciones llevadas a cabo por la sociedad política, es decir, dirige y regula los actos mediante los cuales la sociedad política se da a sí misma una forma y una organización constitucional, jurídica, administrativa, económica, sanitaria, etc., valorando tal forma y organización desde el punto de vista del fin propio de la comunidad política en cuanto tal, que es el bien común político. De la congruencia con el bien común político depende la moralidad de la forma que, bajo diversos aspectos, la sociedad política se da a sí misma. La ética política no es competente, en cambio, para determinar la moralidad de las acciones de la persona en cuanto tal, que incumbe a la ética personal.

Las acciones del individuo pueden, no obstante, ser también objeto de la ética política, pero sólo desde el punto de vista de su ilegalidad, no de su inmoralidad. La ética política se ocupa de la recta ordenación de la vida de la colectividad, lo cual requiere que los bienes y los comportamientos personales que tienen un interés positivo para el bien común (interés público) sean tutelados y promovidos por el Estado, y que los comportamientos personales que atentan contra estos bienes sean declarados también ilegales. Es tarea de la ética política determinar, en virtud del bien común político y considerando todas las circunstancias concretas, qué bienes deben tutelarse y cómo, y qué comportamientos éticamente negativos deben prohibirse y cómo (sanciones penales, administrativas, económicas, etc.). En síntesis: la ética política, además de determinar la moralidad o la inmoralidad de las acciones de la comunidad política ¿por ejemplo, de una ley civil, de una decisión de gubernamental, etc.?, establece también la ilegalidad de aquellos comportamientos éticamente negativos que atentan contra los bienes cuya tutela impone el bien común político.

La estructuración y división de la teología moral según los deberes del hombre con Dios, consigo mismo y con los demás y la sociedad, dificulta grandemente el recto planteamiento de los problemas de la moral política, y explica el retraso en que al respecto se halla todavía hoy la teología moral. Los deberes del hombre hacia la sociedad son, en realidad, deberes de ética personal, derivados generalmente de la justicia legal. La ética política no se ocupa de los deberes del individuo hacia la sociedad, sino del *deber ser* de los actos de la sociedad política. La ética política evalúa la relación de la forma que la sociedad se da a sí misma con el bien común político, que constituye su razón de ser.

Maritain propuso un criterio de distinción entre ética personal y ética política más cercano al que aquí sostenemos. La propuesta de Maritain se fundamentaba en la distinción entre fin último absoluto y *bonum vitae civilis*<sup>8</sup>[8]. Sin embargo, tenía el defecto de establecer dos criterios diferentes para juzgar desde diversos puntos de vista las mismas acciones —una especie de doble moralidad—, cuando en realidad la ética personal y la ética política juzgan acciones distintas: las del individuo y las propias de la sociedad política.

A la distinción que acabamos de establecer cabría objetar que la ética siempre es personal, porque se ocupa de acciones libres y éstas son siempre de personas, mientras que la sociedad no puede ser sujeto de una acción libre. Así, morales o inmorales serían, por ejemplo, las persona o las personas responsables de una ley o de un acto administrativo, y sólo secundaria y derivadamente la ley o el acto administrativo mismo. Frente a esta objeción hay que señalar que nuestra distinción no niega que las acciones libres sean acciones de una persona o de un grupo de personas. Tampoco niega la culpa personal de quienes elaboran una ley o un acto administrativo injusto. Afirma, en cambio, que la libre actividad humana posee una dimensión operativa política formalmente diferente de la dimensión individual, y que identificar completamente ambas dimensiones sería un error que podría tener un desenlace individualista o colectivista, según que la identidad se establezca a favor de la individualidad o de la politicidad.

En el supuesto, por ejemplo, de que un parlamento promulgue una ley de impuestos contraria al bien común, los diputados que la votan, si advierten que la ley es injusta, son moralmente culpables. Podrían no serlo si pensarán de buena fe que la ley es justa, y sólo a largo plazo se demostrara nociva para el bien común. Ahora bien, independientemente de la moralidad personal de los diputados, dicha ley posee autonomía, consistencia, moralidad y efectos propios, que perduran al cabo de 150 años de su promulgación, cuando todos sus votantes han fallecido. Si esa ley es nociva para el bien común, lo es igualmente en la hipótesis de que los diputados no se hubieran percatado de que era injusta. Si varían las circunstancias económicas y sociales, de tal manera que la ley

pasa a ser ventajosa para el bien común, la ley es justa y no se cambia, a pesar de que sus promulgadores actuaran mal.

Cabe considerar, además, que el poder legislativo es colegial y obra conforme al principio de la representación política. Las leyes no son de los diputados Pedro, Juan y Antonio, sino del Estado, y sólo así son juzgadas en orden al bien común. Mediante el parlamento elegido por los ciudadanos, es la comunidad política la que se da a sí misma la ley: la forma de vivir y de organizarse, que constituye el objeto de estudio de la ética política. Y esto no niega, como ya se ha dicho, que también los actos de los diputados posean una moralidad personal (tales diputados son honestos si en su obrar buscan sinceramente el bien común, y no lo son cuando por intereses personales o partidistas llevan a cabo lo que saben que es nocivo para el bien común). Aquí únicamente intentamos negar que entre ambas dimensiones de la moral —la personal y la política— exista una identidad plena, y sostenemos que entre ellas existe una diferencia formal, que, con todo, no rompe la profunda unidad de la ética.

De la distinción entre ética personal y ética política aquí indicada surgen algunas consecuencias.

1. Ningún comportamiento puede poseer una doble moralidad, una para la ética personal y otra para la ética política. No cabe pensar, por ejemplo, que la mentira sea ilícita para las personas y lícita para el gobierno o el Estado. No existe una doble moral, porque nunca el mismo fenómeno puede estar regulado al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto por la ética personal y por la ética política. Cada una de estas dos partes de la ética tiene un objeto formalmente distinto, cada cual regula dimensiones formalmente diferentes de la moral.

2. En el desempeño de su tarea, la ética personal y la ética política guardan entre sí una estrecha relación. La ética política no podría evaluar la moralidad de una ley sobre la droga, por ejemplo, sin tener presente lo que la ética personal enseña acerca del consumo de drogas. Análogamente, la ética personal no podría determinar en concreto los deberes de justicia de una persona, sin conocer las leyes del Estado al que esa persona pertenece, ya que las leyes justas dan lugar a una obligación moral personal, y además existen comportamientos que sólo son éticamente positivos o negativos en virtud de una ley estatal.

3. En la misma medida en que la sociedad política se ordena al bien de las personas, la ética política depende de la ética personal. Por eso, la ética política nunca podrá considerar buena —desde el punto de vista éticopolítico— una ley que aprueba positivamente un comportamiento personal éticamente negativo, y menos aún podría admitirse una ley que prohibiese un comportamiento personal éticamente obligatorio, o que hiciese obligatorio un comportamiento que una persona no puede realizar sin incurrir en culpa moral.

4. Para establecer que un comportamiento debe ser prohibido por el Estado, no basta demostrar que es éticamente negativo, pues se admite universalmente que no todas las culpas morales deben ser penadas por el Estado. Será necesario demostrar que tal comportamiento, además de ser negativo para la ética personal, incide negativamente en el bien común, y que del mismo bien común no nace razón alguna que aconseje aquí y ahora la tolerancia. Por la misma razón, del hecho de que el Estado no penalice aquí y ahora un determinado comportamiento tampoco cabe concluir que tal comportamiento sea éticamente bueno o no resulte negativo para la ética personal.

Algunos ejemplos y aplicaciones pueden esclarecer mejor lo que venimos diciendo. Cuando una persona se plantea la cuestión de si debe pagar total o parcialmente los impuestos, nos hallamos ante un problema de ética personal, que ha de valorarse teniendo también presentes las leyes civiles justas. En cambio, cuando se plantea el tema de si el Estado debe proseguir con el actual régimen fiscal o si es preferible proceder a su profunda reforma, entonces estamos ante un problema de ética política, que hay que valorar según las exigencias del bien común. Problemas de ética política son, por ejemplo, evaluar el modo como está organizado el sistema escolar o la asistencia sanitaria. La ética política no es competente para ocuparse de la moralidad de la prostitución, asunto que tampoco compete al parlamento ni al Estado. Sin embargo, presuponiendo que tal comportamiento es inmoral, la ética política debe valorar, conforme al bien común, la actitud que aquí y ahora debe asumir el Estado respecto a tal fenómeno. Y, según los casos, puede ser políticamente justo conceder cierta tolerancia, siempre que se persiga a las organizaciones que fuerzan a las personas a prostituirse.

Pueden darse circunstancias que aconsejen tolerar de hecho —es decir, que el Estado no persiga, no penalice— la convivencia de un varón y una mujer que no han contraído matrimonio. Ahora bien, la ética política considerará ilícita cualquier “legalización” de esas “uniones de hecho” o su “asimilación jurídica” con el matrimonio, pues esto supondría atribuir un interés público (social) a algo que responde a motivaciones exclusivamente individualistas y que no se somete a la reglamentación jurídica dirigida a garantizar la función social del matrimonio. Quienes escogen una forma de vida que no intenta contribuir al interés social, no pueden razonablemente pretender el reconocimiento y la tutela jurídica de carácter público que se fundamentan en tal interés social. Naturalmente, las personas que viven en una “unión de hecho” gozan de todos los derechos y servicios que el Estado ofrece a sus ciudadanos, y tienen a su disposición todas las instituciones y todos los actos garantizados por el derecho privado. Lo que la ética política no consiente es que estas personas disfruten de los derechos y ventajas propias de una institución jurídica que ellos mismos rechazan.

A nuestra tesis de que el Estado no puede aprobar positivamente comportamientos negativos desde el punto de vista de la ética personal cabe objetar, por ejemplo, que podría ser buena una ley que despenalizara las pequeñas mentiras o las pequeñas peleas domésticas. Tal objeción no tendría sentido, pues no respeta la distinción entre el ámbito personal y el político. Las pequeñas mentiras y las pequeñas peleas domésticas no son relevantes para el bien común político, no entran en el ámbito de competencia del Estado y, por tanto, la ley civil no se ocupa de tales comportamientos: respecto a ellos, el Estado simplemente ha de callar.

Naturalmente, si las leyes no dicen nada acerca de esas acciones, es patente que no están políticamente prohibidas y, por eso, podría decirse que de forma implícita están políticamente permitidas. Pero no sería justo que el Estado las aprobase positiva y explícitamente, porque eso significaría que la existencia de un ámbito personal y privado proviene de una concesión del Estado (totalitarismo), cuando en realidad la existencia de un ámbito personal y privado de los ciudadanos, en el que el Estado no puede intervenir, constituye un derecho natural que el Estado está obligado a reconocer y respetar. En cualquier caso, es claro que cuando un comportamiento personal pasa a tener relevancia pública —homicidio o violencia grave dentro de la familia, por ejemplo—, tal comportamiento deja de ser privado.

La concepción propuesta requiere que la ética política afronte en términos muy concretos, y adecuados a las circunstancias y a las características de cada país, el problema del bien común político, es decir, el deber-ser de la forma y de la organización que la sociedad se da a sí misma con sus leyes y con las costumbres sociales generalmente aceptadas. Mientras no se llega a esto, y se permanece en los principios generales, no se alcanza el objeto formal de la ética política, lo que da lugar a notables problemas: los problemas políticos a menudo se plantean y se resuelven mal. Se pretende, por ejemplo, sostener soluciones políticas con argumentos propios de la ética personal, que sólo en su campo son válidos; prevalecen instancias e intereses que no resistirían una discusión pública y libre; se dificulta la formación en los ciudadanos de una verdadera competencia ético-política, así como su participación activa y constructiva en la vida política y, al final, los ciudadanos se alejan de la política.

La ética política debe asimismo interrogarse sobre cómo y en qué medida el bien común político ha de expresar el fin último personal (y también el bien social en sentido más amplio). Se trata de comprender que, en cuanto hombres, nos encontramos ante dos problemas: debemos vivir bien y debemos vivir juntos. Vivir bien es más importante; vivir juntos, más fundamental, porque solamente juntos podemos vivir y vivir bien, aunque el vivir bien comprende dimensiones que son trascendentes respecto al vivir juntos y que, por tanto, no pueden obtenerse automática ni coactivamente —sí, en cambio, facilitarse— por el recto ordenamiento de la vida en común. Dar una respuesta a los problemas que surgen del entrelazamiento de las dos exigencias — vivir bien y vivir juntos — requeriría entrar en la ética política, lo que va más allá del objeto de las presentes reflexiones.

**Angel Rodríguez Luño**

---

[1] Sobre esta interpretación de Aristóteles, cfr. WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material*, Aguilar, Madrid 1957; D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche*, 2ª ed., Edizioni Culturali Internazionali Genova, Genova 1992, vol. I, pp. 70 ss.; RHONHEIMER, M., *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, «Acta Philosophica» 1/2 (1992) 235-236;

algún apunte útil también en RITTER, J., *Metafisica e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 63. Una interpretación diferente, en mi opinión no convincente, la da GAUTHIER, R.A. –JOLIF, J.Y., *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, vol. II, I, Lovaina-Paris 1970, pp. 11 ss.

[2] D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche*, cit., vol. I, pp. 127-128. Cfr. También RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, pp. 142 ss., especialmente p. 156 (trad. española: *Iglesia, ecumenismo y política*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005).

[3] En esta línea, con diversos y complejos matices, se mueven las preocupaciones de LARMORE, CH., *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milán 1990, y HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid 2000.

[4] Un cosa es que quien afirma "A" y quien afirma "no A" deben ser igualmente respetados y no discriminados en virtud de su pensamiento. Y otra cosa es afirmar que las dos posiciones son igualmente verdaderas, o que la reflexión filosófica no tiene nada que decir acerca de ellas. De la necesidad de respetar a todos no se sigue el escepticismo moral, el cual no es idóneo para fundamentar el respeto. Sobre el escepticismo no se puede fundar nada.

[5] Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum Expositio*, 3ª ed., Marietti, Torino-Roma 1964, lib. I, lect. 1, nn. 4-6 (trad. Española: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2000).

[6] Cfr. por ejemplo lib. I, lect. 3, n. 38.

[7] El bien común político se debe distinguir cuidadosamente del bien común en sentido más amplio o bien común integral. Muchos aspectos del bien común en sentido más amplio, no dependen de la política, sino de un variado conjunto de procesos de cooperación social, de naturaleza familiar, económica, empresarial, académica, etc., que no deben, y muchas veces ni siquiera pueden, ser gobernados por la política. La única tarea propia de la política con relación a estos procesos es garantizar que puedan desarrollarse libremente y, en bastantes casos, ofrecer un cuadro jurídico general para su correcto desenvolvimiento. La política debe rechazar con mucho cuidado la tentación de practicar la “ingeniería social”. En los procesos sociales, y mucho más en el contexto de la actual globalización, se logra la cooperación y coordinación de conocimientos e intereses poseídos por millones de personas, y que es imposible reunir en la inteligencia de un equipo de gobierno.

[8] Cfr. MARITAIN, J., *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 72-73 (trad. española: *El hombre y el estado*, Encuentro Ediciones, Madrid 1997).