

ÉTICA Y POLÍTICA: ALGUNOS PRINCIPIOS PARA EL BUEN GOBIERNO

ETHICS AND POLITICS: SOME PRINCIPLES FOR GOOD GOVERNMENT

Isabel Victoria Lucena Cid

Universidad Pablo de Olavide
miluccid@upo.es

Recibido: Septiembre de 2017
Aceptado: Octubre de 2017

Palabras claves: Estado, autoridad, derecho, gobierno, democracia, ética.
Keywords: State, authority, law, government, democracy, ethic.

Resumen: Este artículo pretende reflexionar sobre la ética y la política como dos nociones irremediamente relacionadas y sometidas a una constante tensión, sin solución de continuidad, en la historia de la filosofía. Las controversias y debates sobre ambas esferas y la pertinencia de un equilibrio entre la ética y la política para la salud de la vida pública, no están aún resueltas. Esto nos lleva a examinar la posibilidad de establecer criterios éticos para la práctica política. Principios como el de *receptibilidad*, de *publicidad* y de *transparencia* en la gestión pública, la *primacía del interés general* frente al particular (o de partido político), y el *principio de responsabilidad*, no agotan las posibilidades en esta discusión; no obstante, representan algunos de los presupuestos que la ciudadanía y otros sectores sociales están exigiendo en nuestros días para regenerar la política y las instituciones democráticas.

Abstract: This article aims to reflect on the ethics and politics as two notions related inevitably and subjected to a constant voltage, without interruption, in the history of philosophy. Controversies and debates on both spheres and relevance of a balance between ethics and politics for a healthy public life, are not yet resolved. This leads us to examine the possibility of establishing ethical standards for the practice of politics. Principles like receptivity, publicity and transparency in governance, the primacy of the general interest against an individual interest (or political party interest), and the principle of responsibility do not exhaust the possibilities in this discussion, however, represent some assumptions that the citizenship and others social sectors are demanding these days to regenerate the political and democratic institutions.

¿Te imaginas que se puede gobernar inocentemente?

Las manos sucias, Jean-Paul Sartre¹

1. Introducción

La filosofía política y moral se ha preocupado, tradicionalmente, de construir una teoría de la mejor forma de gobierno, cuyo diseño se ha proyectado hacia el *deber ser* del Estado (en el sentido moral del *deber ser*); ha buscado en su reflexión la justificación o legitimación del poder, crear mecanismos ficticios como el contrato social o la supremacía de la racionalidad humana, etc. Del mismo modo, se ha recurrido a la filosofía política para describir, diseñar o teorizar acerca del buen gobierno (la república óptima) o la construcción de un *modelo ideal de Estado* fundado en postulados éticos últimos. En otro orden de ideas, se ha considerado la filosofía política como un instrumento de búsqueda del fundamento o justificación última del poder, capaz de responder a preguntas tales como ¿a quién debo obedecer? y ¿por qué?, ambas relacionadas con el conocido problema de la naturaleza y función de la obligación política. Irremediablemente, la reflexión ética sobre la política se ha enfrentado a la cuestión y resolución del problema de la legitimidad última del poder, o la determinación de los criterios que lo legitiman. Otras discusiones se

1. Sartre, Jean-Paul (1947), *Las manos sucias*, Madrid, Alianza Editorial, 1981 (traducción de Aurora Bernárdez). Walzer, Michael, "Political action: The problem of dirt' hands", en Marshall Cohen, Thomas Nagel) Thomas Scanlon (editores), *War and Moral Responsibility*, Princeton, Princeton University Press, 1974 (publicado originalmente en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, No.2, invierno de 1973, pp. 160 a 180).

han centrado en dirimir "la tensión entre el elitismo y el igualitarismo (Platón); el diseño del mejor sistema de gobierno (Aristóteles); los conflictos entre el bien individual y el bien común (santo Tomás); la obligación de obedecer a la autoridad (Hobbes); la defensa de los derechos naturales desde el poder (Locke); los límites de la representación política (Rousseau); la libertad individual contra el poder político-social (Stuart Mill); la base moral de la democracia (Tocqueville) y la responsabilidad de los políticos (Weber)"². En todo caso, se aprecia que la ética política ha intentado proporcionar razones para actuar independientemente de los deseos humanos y justificar la necesidad de un enfoque prescriptivo que oriente las acciones de los sujetos implicados en las tomas de decisiones y en las prácticas políticas.

Así, las cosas, dependiendo del marco teórico en el que nos situemos, se ha concebido la filosofía política como *metaciencia*, es decir, "como un estudio de la política a un segundo nivel, que no es el nivel directo de la investigación científica entendida como estudio empírico de los comportamientos políticos, sino el indirecto de la crítica de la legitimación de los procedimientos por medio de los cuales se lleva a cabo la investigación en el primer nivel"³. A pesar del interés de esta vertiente de la filosofía política, no nos vamos a situar en esta dimensión sino en otro terreno epistemológico, aquél lugar más común donde se identifica lo político y la política con la maquinaria del gobierno (*machinery of government*) junto

2. Bonete Perales, E., *Ética Política*, http://mercaba.org/DicPC/E/etica_politica.htm (consultado el 12 de abril de 2013)

3. Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política*, Madrid: Trotta, 2003, pág. 79,

al sistema de partidos políticos, sociedad civil, grupos de interés, etc., y, por lo tanto, en la dimensión moral de las prácticas y comportamientos políticos.

Indiscutiblemente existen diferencias sustanciales entre los distintos modelos de gobiernos, ya sean democracias liberales o estados totalitarios, aun así, un rasgo común en todos ellos es el poder atribuido de regular otras estructuras institucionales como la familia, la educación, el dinero, la economía en general, la propiedad privada e incluso las iglesias⁴. Junto a estas facultades, el Estado y su gobierno tienden a ser el mayor sistema de funciones de estatus que goza (formalmente al menos), de la aceptación colectiva, cuya estructura lógica se puede expresar de la siguiente manera X (estado de naturaleza) cuenta como Y (emergencia del Estado mediante el acuerdo colectivo) en el Contexto C⁵. Según esta formulación, el Estado y su gobierno representan el sistema de estatus

4. Searle, John R. "Ontologia sociale e potere politico" en DI LUCIA, Paolo, *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*. Macerata: Quodlibert, 2003, pág. 37

5. Véase el interesante artículo de Zaibert, Leo "Toward meta-Politics" en *The Quarterly Journal of Australian Economics*, *The Quarterly Journal of Australian Economics*, Vol. 7, nº 4, 2004. La explicación de la esfera política es una explicación de la mano invisible a través de la cual Nozick pretende mostrar como el estado podría haber surgido sin ningún sujeto consciente en su proceso de creación. Sin que nadie se planteara la necesidad de crear un estado. No existe, por tanto, para Nozick en general un marco o diseño "en mente" que de lugar al fenómeno del estado. El fenómeno del estado no necesita estar precedido o acompañado del "diseño intencional de nadie". La metáfora de la "mano invisible" de Nozick pretende capturar los mecanismos causales o funcionales o lógicos internos en los procesos de constitución política. pp. 118-119.

último; no obstante, ¿qué mecanismos o de qué manera prevalece el Estado como un sistema de funciones de estatus superior a cualquier otra función de estatus dentro de la sociedad? ¿Existe otra manera de entender la organización de los Estados y las estructuras institucionales que la legitiman? ¿Sigue siendo la democracia el modelo de gobierno menos desacreditado para la toma de decisiones políticas? ¿Es necesario introducir criterios morales que guíen y orienten la acción política? ¿Es esencial un fundamento racional de la ética política? Existe una abundante literatura que recoge distintas respuestas a estas cuestiones. Para el objeto de este trabajo, restringiremos nuestra reflexión a una pequeña porción de terreno entre la filosofía y la filosofía ética de la política, entre la *ética* y la *política*, como lo llamaría Aranguren. Para ello, examinaremos de manera generalizada el concepto de política que nos ha venido ofreciendo la filosofía y nos preguntaremos si es viable algún tipo de relación entre la ética y la política en el ejercicio del servicio público. De ahí, y en vista del permanente debate en el que ambas esferas se encuentran sometidas, dilucidaremos si es necesario y posible imbuir de criterios éticos la práctica política y, en último término, apuntaremos algunos principios como exigencias mínimas para rehabilitar y renovar el espacio público.

2. De la Filosofía Política en general

La filosofía política occidental, al menos desde Platón hasta Hegel, ha reducido el campo de lo político a la esfera del Estado, tanto en su vertiente interna (las

relaciones de mando y obediencia entre gobernantes y gobernados), como en su vertiente externa (las relaciones de alianza y conflicto con otros Estados). En los clásicos griegos, en la escolástica medieval, así como en la obra de los ilustrados modernos, el ámbito de lo político es delimitado por contraposición con espacios sociales diferentes. El paso del modelo político aristotélico (la oposición *polis-oikos*) al modelo agustiniano (la oposición *civitas homines-civitas Dei*), y de éste al modelo hobbesiano (la oposición *estado de naturaleza-estado de derecho*), se corresponde con el tránsito histórico de los viejos Estados estamentales (el esclavista y el feudal) al moderno Estado capitalista. Ya estemos hablando de un significado clásico o moderno de la política⁶, entre las diferentes concepciones se mantiene una profunda continuidad histórica y teórica en la que permanece prácticamente inalterado un presupuesto común: la identificación de la comunidad política con el Estado y, sobre todo, en la actuali-

6. La definición clásica de política nos remite a Aristóteles y su obra *Política*, considerado como el primer tratado sobre la naturaleza, funciones y partes del Estado, y sobre las distintas formas de gobierno. A juicio de Bobbio, fruto de esta tradición aristotélica, durante siglos, el término política se ha utilizado principalmente para hacer referencia a las obras dedicadas al estudio de aquella esfera de la actividad humana que, de alguna forma, se refiere a las cosas del Estado. En la concepción moderna, el término política ha perdido su significado, habiendo sido sustituido progresivamente por expresiones como ‘ciencia del estado’, ‘doctrina del estado’, ‘ciencia política’ ‘filosofía política’. Actualmente se emplea para referirse a la actividad o conjunto de actividades que, de alguna forma, tienen como punto de referencia a la polis, es decir al Estado. Vid. BOBBIO, Norberto, *Teoría general de la política*, op. cit. pág. 175 y ss.

dad también, con su élite gobernante⁷. En este sentido se manifiesta Schmitt cuando sostiene que: “el concepto del Estado supone el de lo político. De acuerdo con el uso actual del término, el Estado es el status político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales”⁸. Esta concepción de la política se ha mantenido incluso después de la gran síntesis teórica de Hegel y ha continuado presente en la obra de sociólogos y filósofos políticos como Durkheim, Weber, Parsons, Luhmann, Rawls, Habermas, etc.

Pero volviendo a la teoría clásica, según la caracterización aristotélica de los seres humanos como *zoon politikon*, éstos son animales sociales y políticos. Esta peculiaridad del ser humano como “animal político” se traduce, no solo, en que convive con sus semejantes, sino que se basa, a su vez, en un lenguaje compartido y unas normas comunes. Este carácter específicamente “político”, fundado en el lenguaje y en el derecho, es lo que distingue al ser humano del resto de los animales sociales o gregarios. En este sentido, si bien existen ciertos grupos de animales que muestran rasgos de organización social, sólo los seres humanos son animales políticos. Sin embargo, como Hannah Arendt precisa, el propio Aristóteles utiliza el término *politeia* para designar una forma de gobierno que él considera distintiva y exclusiva de las ciudades helenas, con lo cual no comprendía que todos los seres humanos fuesen políticos, o que allí don-

7. A pesar del protagonismo que mantienen aún los Estados nacionales, el imparable proceso de mundialización hace que se cuestione el sentido tradicional de Estado-nación y se traslade el discurso en los ámbitos filosóficos hacia una concepción de Estado-global.

8. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza. 1998, pág. 49

de hubiese un grupo humano existiese la política. Como es bien sabido, en su concepción de *polis* no solo quedaban excluidos diversos colectivos sociales como los esclavos, sino otros pueblos del mundo conocido en la época y que consideraba bárbaros. Aristóteles se refería a la peculiaridad humana de poder vivir en una *polis* y que “la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por tanto, humana en el sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí sólo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia –si se da– es una forma de vida marcada por la necesidad”⁹. En suma, la definición aristotélica de “animal político” acaba *reduciéndose* a aquellos hombres que son a un tiempo ciudadanos de una *polis*, dueños de una hacienda y jefes de una familia.

En este mismo orden de ideas, si acudimos a otros teóricos políticos nos encontramos con distintas preocupaciones sobre lo político, como, por ejemplo, cuál sería el mejor modelo de Estado y su justificación. Es lo que pretendía Thomas Moro con su obra *Utopía*. El principal objetivo de Moro era luchar contra la corrupción y las injusticias y proponer un modelo de Estado perfecto. Por su parte, *El Príncipe* de Maquiavelo nos remite a una concepción de la política entendida como una actividad desvinculada de la moral y la religión¹⁰. Para Hobbes, la preocupación

9. En opinión de Hannah Arendt, para Aristóteles “la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana” *Cfr.* ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, 1997, pág. 68

10. “La gran contribución de Maquiavelo habría consistido, para Gramsci, en haber distinguido analíticamente la política de la ética. Y en haberlo

fundamental y su propuesta tenía como finalidad dar razones en virtud de las cuales el Estado existe, o debe existir para la salvación de los hombres. En todos estos autores, lo que se pretende justificar es la obligación política, la obediencia al Estado basada en el pacto social, esto es, “cedo mi derecho a gobernarme a este hombre o a esta asamblea, con la condición de que tú cedas igualmente el tuyo... Así, concluye, la multitud se convierte en una sola persona que llamamos ciudad o república. Tal es el origen de ese Leviatán o dios terrenal, al que debemos toda paz y toda seguridad”¹¹.

Esta primera aproximación al concepto de pacto o contrato social encontró un campo mucho más amplio en una noción de la política menos restringida y que fue desarrollada por Rousseau. Según este autor, “para que el cuerpo del gobierno tenga existencia, vida real que le distinga del cuerpo del Estado; para que todos sus miembros puedan actuar concertados y respondan al fin para el cual ha sido creado, precisa de un yo particular, de una sensibilidad común a sus miembros, una

hecho, en los orígenes de la modernidad, no sólo, o no principalmente, en términos elitistas, en beneficio del Príncipe, sino en favor de los de abajo. De ahí su republicanismo. La pregunta es: ¿supone esta distinción un desprecio o una anulación de la ética, como se dice a veces? La respuesta de Gramsci es: no. Esa derivación es consecuencia de una mala lectura de Maquiavelo favorecida por los competidores históricos del maquiavelismo, empezando por los jesuitas, “que fueron en la práctica sus mejores discípulos”. Fernández Buey, F. “La política como ética de lo colectivo”, en F. Álvarez Uría (Comp.), *Neoliberalismo versus democracia*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1988, pp. 26-40

11. Hobbes, Th., *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional, (Trad. y ed. cast. de C. Moya y A. Escotado), 2ª Parte, cap. XVII, 1983,

fuerza, una voluntad propia que tienda a su conservación. Esta existencia particular supone asambleas, consejos, poder para deliberar, para resolver, derechos, títulos, privilegios que pertenecen exclusivamente al príncipe”¹². Rousseau presenta un modelo político basado en la obligación como internalización de las reglas inspirado en la idea de una sociedad libre, producto de un contrato social¹³. De este modo, para Rousseau el término contrato expresa la visión de una sociedad capaz de transformar al hombre natural, cambiando no solo sus obligaciones, sino también sus deseos, intereses y necesidades. La visión de la comunidad política rousseriana ofrece un modelo ideal de pertenencia a la comunidad en la que cada individuo es verdaderamente un miembro unido a sus compañeros, ligado por las normas del grupo, pero sin perder su libertad. Libertad que consiste en obedecer las normas, entendidas no como medidas de coacción sino como poderes¹⁴.

La noción democrática, participativa e igualitaria de la política, concebida como una dimensión presente en todas las relaciones sociales, llena de espíritu público, que trata a los demás como personas, en términos de sus intereses y obligaciones,

12. Rousseau, Jean-Jacques, 1997, *El contrato social*, Libro III, capítulo II, Madrid: Espasa-Calpe

13. “La regla puede ser adquirida por el niño a partir del comportamiento de los adultos que le rodean, a quienes el niño imita porque desea ser como ellos, o puede ser deliberadamente enseñada e impuesta con recompensas y castigos. Cuando es internalizada con éxito, de nuevo se convierte descripción más que en regla: un hecho de lo que la persona hace, de quien es” PITKIN, F. H. *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*, op. cit. pág. 292

14. Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, op. cit. pág. 190

pertenece a una tradición contemporánea descrita como idealista y cuyos representantes más relevantes son Arendt, Wolin, Voegelin o Strauss. Desde esta perspectiva, lo político implica la acción colectiva, acción por parte de un ‘nosotros’ antes que por parte del ‘yo’. A esta idea se adhiere Pitkin cuando dice que “el concepto de lo político incluye la idea de lo público, de la colectividad, y de la idea de acción, de la intervención activa”¹⁵.

Esta visión de la política coexiste con otra corriente contemporánea denominada ‘realista’, basada en la jerarquía, la organización y las élites políticas, considerada incapaz de cuestionar las instituciones tradicionales y cuyo énfasis reside en el poder y el conflicto de intereses más que en el espíritu público. Robert Dahl o David Easton¹⁶ son algunos de los autores que defienden esta posición. Frente a la primera concepción *ideal* de lo político, entendida como una noción fundamental de participación sobre la base de la igualdad esencial de la asociación política, de la ciudadanía, se impone el *realismo* del científico político que observa la realidad de la política y la describe como un espacio donde no existe el esfuerzo colectivo por alcanzar el bien común, sino más bien “un relato de dominación y poder en el que las instituciones políticas sirven para proteger los intereses y la propiedad de algunos hombres contra el resto, o un relato de acomodación mutua entre grupos e individuos privados esencialmente distintos, cada uno con sus propias ne-

15. Pitkin, F. H., *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pág. 313

16. Dahl, R. *Modern political analysis*, Englewood Cliffs N. J.: Prentice Hall; EASTON, David, 1963, *Modern political Analysis*, Englewood Cliff, N. J.: Prentice-Hall, 1963,

cesidades e intereses, con sus propias explicaciones en contra de los demás”¹⁷.

Si bien en esta última concepción se admite un elemento de generalidad de lo político¹⁸, prevalece la idea de la política como ‘cualquier modelo persistente de relación humana que implique en grado significativo poder, gobierno o autoridad’¹⁹. Según este enfoque clásico, se identifica la política con el gobierno del Estado, definido por Weber como el “monopolio de la coacción física legítima”²⁰ que una pequeña élite dominante ejerce “con éxito” sobre una población y un territorio determinados. En este sentido, ‘política’ significa “la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución de poder entre los distintos Estados o, dentro de un Estado, entre los distintos grupos humanos que éste comprende” (...). “Quien hace política, aspira al poder. Al poder como medio al servicio de otros fines (egoístas o idealistas) o al poder ‘por sí mismo’, para gozar del sentimiento de prestigio que el poder da”²¹.

Ya en nuestros días, aunque con matices, prevalece una idea general según la cual la constitución y preservación de cualquier sistema político descansa sobre tres aspectos esenciales relacionados entre sí.

17. Pitkin, F. H. *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*, op. cit. pág. 308

18. Por un ámbito generalizado de lo político entendemos la participación igualitaria por parte de los ciudadanos en un espacio común, donde se da, precisamente, un esfuerzo colectivo por alcanzar el bienestar de toda la comunidad.

19. Vid. Dahl, R. *Modern political analysis*, op. cit. pág. 6

20. Weber, Max, *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica

21. Weber, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid: Espasa, 2001, pág. 95. Véase también Weber, M., *Economía y sociedad*, op. cit.

Estos tres pilares de lo político han sido señalados por sendos filósofos políticos del siglo XX: Carl Schmitt, Hannah Arendt y John Rawls. Es obvio que ninguno de ellos ha presentado una visión completa de la realidad política, sino que se han dedicado a privilegiar un elemento en detrimento de los otros dos. Igualmente, estos autores han mantenido una visión restrictiva del ámbito político, reduciéndola a un espacio diferenciado y privilegiado alejado y por encima de las otras esferas de la vida humana. Sobre la base de los argumentos que esgrimen estos autores y relacionando sus principales contribuciones al pensamiento político, podríamos proponer que un grupo humano se constituye como una comunidad política cuando se dan de forma simultánea e inseparablemente estas tres condiciones: “el *conflicto* que instaura la diferencia entre “nosotros” y “los otros” y establece el criterio político “amigo” “enemigo” (Schmitt); el *acuerdo* que permite al “nosotros” hablar y actuar concertadamente en el espacio público (Arendt); y las *reglas* que instituyen un orden común, obligatorio y duradero, en cuyo marco se desenvuelve de forma más o menos segura y rutinaria la vida de los distintos miembros de ese “nosotros” (Rawls)”²².

Cada una de estas condiciones, si las tomamos por separado, no es una condición suficiente para justificar la constitución de una agrupación política. En caso de que se diera exclusivamente “el *conflicto* violento, es decir, una relación amigo-enemigo, el “nosotros” sería una mera agrupación

22. Campillo, A., “El concepto de lo político en la sociedad global”. Ponencia presentada en el Encuentro internacional *Propuestas de nuevos modelos de vida personal y comunitaria*, en el Instituto Internacional de Sociología Jurídica, Oñati (Gipuzkoa) 2004.

ción para la guerra y se disolvería una vez que ésta concluyera. Si, por el contrario, se diera el *acuerdo* pacífico, el “nosotros” sería una especie de fraternidad armónica e indiferenciada, sin ningún aspecto relevante ni de creatividad pública. Por último, si la asociación política se basase solamente sobre las *reglas* fundacionales y su aplicación rutinaria, el “nosotros” se convertiría en una organización funcional y automática, administrada técnicamente por los expertos más cualificados. Por lo tanto, la constitución y el mantenimiento estable de una comunidad política necesitan del equilibrio entre estas condiciones para su subsistencia. Representan tres criterios de lo político: el acuerdo, las reglas y el conflicto”²³.

23. La relación dialéctica entre estos tres criterios de lo político funciona de manera dinámica y alterna “1. El paso del conflicto al acuerdo abre el campo de lo político, al permitir la constitución o ampliación del “nosotros”, mientras que el paso del acuerdo a la instauración de reglas comunes tiende a despolitizar aquellos ámbitos de la vida humana que han quedado ordenados por esas reglas mayoritariamente aceptadas. 2. La puesta en cuestión de las reglas comunes por parte de una fracción del “nosotros” abre también el campo de lo político, al requerir un nuevo proceso deliberativo. El conflicto así suscitado supone una repolitización de aquellos ámbitos que estaban sometidos a dichas reglas y, como tales, despolitizados. 3. Los procesos de deliberación y de acuerdo se encuentran en el punto medio entre el conflicto violento, que enfrenta mortalmente a los contendientes, y la aplicación rutinaria de reglas comunes, que les permite convivir pacíficamente e incluso delegar ciertas decisiones en representantes autorizados. 4. El espacio de lo político se restringe allí donde disminuyen los motivos de conflicto y aumentan las esferas de acción regidas por reglas; en cambio, se amplía o se generaliza allí donde las reglas vigentes se problematizan y los conflictos se intensifican. 5. Una restricción absoluta de lo político, esto es, una completa despolitización y regularización de la vida social, sería la muerte de la convivencia

Para una corriente de pensamiento contemporáneo, estas tres dimensiones de lo político y la política son insuficientes en nuestros días: conflicto, acuerdo y reglas necesitan ser cohesionados por un cuarto elemento, *la ética o principios de inspiración ética*, esto es: se trata de unir la política como dominio del poder puro gobernado por normas de prudencia y la ética como dominio de principios puros, regidos por imperativos morales²⁴.

3. ¿Nulla politica sine ethica? Una discusión inconclusa

Acompañando a la filosofía en su larga historia, la reflexión ética no ha podido inhibirse de la política y, no obstante, todavía no hemos sido capaces de establecer con “nitidez la frontera entre la ética y la política” o si es posible una coexistencia armoniosa entre ambas. Según Bonete Perales, en nuestros días, la teoría ética “se ha ido construyendo con una aguda permeabilidad, tanto a los presupuestos socio-políticos del pensar moral, como de sus implicaciones para una revisión crítica del sistema democrático” deteriorado severamente por un prolongado contexto

humana y su sustitución por una organización funcional de autómatas. 6. Una generalización absoluta de lo político, esto es, la puesta en cuestión o en conflicto de todos los campos de la vida humana, sería también la muerte de la convivencia humana y su sustitución por una “guerra de todos contra todos”- Campillo, A., “El concepto de lo político en la sociedad global”, op. cit.

24. Thompson, D.F., *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, Gedisa Ed. Barcelona, 1998, pág. 11. El debate histórico sobre esta necesidad se lleva a cabo entre las distintas teorías éticas y sus continuas refutaciones, por lo que las discusiones permanecen abiertas o inconclusas.

de crisis política y económica²⁵. Dworkin, Rawls, Habermas, Apel, Rorty o MacIntyre, entre otros autores, han reflejado en sus obras no solo una preocupación sobre cuestiones estrictamente políticas, sino que han derivado en una crítica ética sobre el quehacer democrático²⁶.

La comprensión de la relación entre la ética y la política, o como dice Aranguren “la realización de la posibilidad de moralización de la política ha de ser dramática”; es ardua, siempre cuestionable y problemática ya que se funda en una “tensión de carácter más general: la de la *vida moral* como *lucha moral*, como tarea inacabable y no como instalación, de una vez por todas, en un status de perfección”²⁷. El esfuerzo por superar los obstáculos para establecer la posible y efectiva relación entre la ética y la política han propiciado múltiples modelos teóricos sobre las diversas maneras en las que se establece el vínculo entre ambas. La articulación entre la ética personal y una ética social se produce una vez entendemos que es imposible lograr el bien particular sin tener presente el bien colectivo. Como subraya Bonete, no podemos plantear el problema moral de la libertad sin referirnos a las implicaciones que ésta tiene con las garantías de las libertades políticas; o la importancia de los procesos racionales en la toma de decisiones políticas y los valores que las inspiran y que compiten en las sociedades democráticas pluralistas.

Apelar a la virtud política es asumir determinadas reglas de comportamiento que respondan a las promesas y compromisos políticos adquiridos con los ciudadanos.

25. Bonete Perales, E., *Ética Política*, op. cit.

26. Bonete Perales, E., *Ética Política*, op. cit.

27. Aranguren, J. L., *Ética y Política*, Ed. Orbis, Madrid, 1985, pág. 97

Asimismo, no es posible responder a la cuestión kantiana de ¿qué debo hacer? sin contemplar los condicionamientos y las exigencias sociales de la conciencia del deber, ya que Kant no distingue entre el *debo singular* y el *debemos plural*²⁸. En este sentido se podría entender que “la empresa moral es, por esencia, social, colectiva. Estamos obligados a convivir y a entendernos si queremos vivir bien”²⁹. Sin embargo, la dificultad de este presupuesto kantiano reside, según Camps, en que no es tan obvio el paso del yo moral al nosotros moral. Así lo pone de manifiesto Heller, y lo recoge Camps, cuando dice que “Kant ‘disuelve’ al individuo en la especie, construyendo así “la única ética democrática consecuente posible en un mundo que efectivamente está regido por intereses”. En el sistema kantiano, “la moral ha de vincularse inexcusablemente con *todos*, ha de ser comprensible para *todos*; para acceder a la moral no se necesita ni inclinaciones ni una sabiduría fuera de lo común”³⁰.

Este argumento nos servirá para vincular la ética individual-privada con la ética política-pública asociada a las “instituciones supraindividuales”. Decimos vincular y no contraponer porque, como dice Muguerra, “la ética pública ha de hundir sus raíces en la ética individual o personal, prestando atención a lo que se ha denominado *el individuo en relación*, el *individuo en comunidad o comunidades*, comunidades integradas a su vez por otros individuos interrelacionados. En definitiva, los “individuos o ‘sujetos morales’ se con-

28. Ver Bonete Perales, E., *Ética Política*, op. cit.

29. Camps, V., *Ética, retórica y política*, Alianza Ed., Madrid, 2005, pág. 92

30. Ibid., pág. 93. Véase al respecto Heller, A., *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984, pp. 36-37

vierten en los protagonistas de la vida moral o la moralidad en el espacio público”³¹. Y esto ha de ser así porque la ética individual no es suficiente, como tendremos ocasión de ver, para la construcción de un orden social justo. El individuo no solo responde a ¿qué debo hacer? sino que, al estar incluso en grupos sociales, también se pregunta ¿qué debemos hacer?, lo que lo sitúa en el ámbito de la ética social. A este respecto, Aranguren precisa que “por ética social puede y deben entenderse dos cosas diferentes: bien la relación interpersonal de cada hombre con el *alter* o *alter ego*, con el otro hombre, persona moral como yo; o bien la relación interpersonal, que fundamentalmente transcurre en el plano político-social, hoy cada vez más técnico-económico, pero que debe estar penetrada de sentido ético, como un conjunto de *alii*”³². De aquí sigue su caracterización de la *ética de la alteridad* y la *ética de la aliedad*.

La *ética de la alteridad* se corresponde con las relaciones interpersonales y pretende la moralidad de la política desde la ética personal y su compromiso social, anclada ésta en el sentido social de los individuos. Aranguren se refiere a las relaciones entre un *ego* y un *alter*, entendiendo esto último como un “otro concreto” (particulares cercanos) o un “otro generalizado” (distintos colectivos, menos concretos pero reconocibles en el espacio público que representa la sociedad civil³³). Nuestro

autor atribuye a la corriente ilustrada el esfuerzo por moralizar el Estado a partir de los individuos y la sociedad, pero, en su opinión, la *ética de la alteridad*, como ética pública, no satisface plenamente las exigencias de un *ordenamiento colectivo justo* y desemboca necesariamente en una *ética de la aliedad*.

La *ética de la aliedad* nos sitúa en el plano de la sociedad política. Como lo expresa Muguerza, “el grado más alto de generalización del otro concebible nos saca de la sociedad civil para introducirnos en la sociedad política”³⁴. Representa el paso de la ética social a la ética política. Ética, que, siendo pública también, se refiere a “la regulación de las relaciones sociales institucionalizadas, esto es, relaciones entre los ciudadanos que discurren en el plano de las instituciones estatales”³⁵. Aranguren se preguntaba en su libro *Ética y Política* si se podría ‘organizar’ o institucionalizar’ la moral. Su respuesta es afirmativa, pero esas *estructuras político-sociales objetivas* exigen una *eticidad positiva* y no exclusivamente restrictiva o negativa por parte del Estado³⁶. En palabras de Muguerza sería: “el Estado podría entonces servir (...) como vehículo para la *moralización de la colectividad* por una doble vía, *una vía negativa* o ‘de autolimitación del poder estatal’ a través de la democracia como institución (lo que convertiría al Estado en un ‘Estado Democrático de Derecho’) y una *vía positiva* o de

31. Muguerza, J., “Ciudadanía, Individuo y comunidad” en Rubio-Carracedo, J., Rosales, J. M., Toscano Méndez, M., *Retos pendiente en ética y política*, Editorial Trota, Madrid, 2002, pág. 20

32. Aranguren, J. L., 1985. *Ética y Política*, Ed. Orbis, Madrid, pág. 113 (*Alii* es una locución latina que significa literalmente «y otros»).

33. Muguerza, J., “Ciudadanía, Individuo y comunidad” en Rubio-Carracedo, J., Rosales, J. M.,

Toscano Méndez, M., *Retos pendiente en ética y política*, Editorial Trota, Madrid, 2002, pág. 20

34. *Ibíd.*, pág. 21

35. Muguerza, J., “Ciudadanía, Individuo y comunidad” en Rubio-Carracedo, J., Rosales, J. M., Toscano Méndez, M., *Retos pendiente en ética y política*, Editorial Trota, Madrid, 2002, pág. 20

36. Aranguren, J. L., 1985. *Ética y Política*, op. cit. pág. 222

aproximación a la ‘realización de la justicia social’ (lo que implicaría profundizar en la democratización sustantiva y no solo formal de la sociedad, convirtiendo al Estado finalmente en un ‘Estado democrático social de Derecho’³⁷.

Al final de su libro *Ética y Política*, Aranguren declaraba que “si la moral tiene que ser, a la vez personal y social, eso significa que el viejo *Estado de Derecho*, sin dejar de serlo, tendrá que constituirse en *Estado de Justicia*”³⁸. ¿Qué significa esto? En su opinión, se trata de hacer posible el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad. El fin último del *Estado de Justicia* será alcanzar el bienestar de todos los ciudadanos, pero no en el sentido neoliberal del *Welfare State*, cuyo mantenimiento depende excesivamente de una economía de plena producción y pleno empleo. Por el contrario, frente al interés capitalista, cuyo objetivo es el fomento de los bienes de consumo para lograr el bienestar material de todos, debe de imponerse una organización inspirada en una auténtica voluntad de justicia, capaz de dar a cada uno lo suyo y de promover la democratización económico-social. Para ello, es necesario el intervencionismo del Estado fundado en principios éticos que inspiren la práctica política y las relaciones que transcurren en el espacio público institucionalizado³⁹. A este respecto, la experiencia nos demuestra lo difícil que puede ser establecer límites institucionales al poder político: ya sea

37. Muguera, J., “Ciudadanía, Individuo y comunidad” en Rubio-Carracedo, J., Rosales, J. M., Toscano Méndez, M., *Retos pendiente en ética y política*, Editorial Trota, Madrid, 2002, pág. 20

38. Aranguren, J. L., 1985. *Ética y Política*, op. cit. pág. 251

39. *Ibid.*

mediante leyes o valores, la separación institucional de poderes, de fórmulas de reparto o control del poder o, incluso, por medio de mecanismos de transparencia en el ejercicio de los poderes atribuidos a las personas e instituciones políticas.

Entonces, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de la ética en la política? ¿a los valores constitucionales? ¿al respeto escrupuloso de la legalidad vigente?⁴⁰ ¿a los supuestos códigos deontológicos de los partidos políticos? ¿a los instrumentos jurídicos de control de las instituciones políticas? ¿debemos institucionalizar principios morales que inspiren la práctica política? ¿quién decide acerca de la validez de los comportamientos morales históricamente condicionados?⁴¹, ¿qué principios y valores han de influir en la política, cuyo objeto es el poder?, etc. Entendemos las dificultades que entrañan estas cuestiones y la controversia que han generado en el pensamiento político de todas las épocas. En nuestros días, la necesidad de reflexionar sobre el papel de la ética o de principios en la política es prioritaria por varias razones: la crisis de credibilidad de la política y sus representantes; la opacidad y el ocultamiento de la información; la falta de inmediatez política escenificada por el distanciamiento de los gobernantes y los políticos de la ciudadanía; la masiva irrupción de los casos de corrupción política, etc. Compartimos con

40. Como expone Apel a este respecto: “incluso las normas legalmente válidas pueden no ser moralmente legítimas, de lo cual resultaría que no pudieran ser socialmente implementadas” Apel, K. O., “Ética normativa y racionalidad estratégica. El problema filosófico de una ética política”, op. cit. pág. 10.

41. Fernández Buey, F. “La política como ética de lo colectivo”, en F. Álvarez Uría (Comp.), *Neoliberalismo vs Democracia*, op. cit.

Gramsci “que no puede haber actividad política permanente que no se sostenga en determinados principios éticos compartidos por los miembros individuales de la asociación correspondiente. Son estos principios éticos los que dan compacidad interna y homogeneidad para alcanzar el fin”⁴². Tal vez no podamos lograr un consenso generalizado sobre qué teoría ética sería la más adecuada para contribuir a la revitalización de la democracia y recuperar la credibilidad de sus instituciones y sus representantes, pero sí podemos entrever algunos principios de inspiración ética capaces de someter el descrédito de la política, a los políticos y a las instituciones democráticas a un proceso de higiene pública.

4. Algunos principios constitutivos de la buena gobernanza y la gestión de lo público

Según sostiene Daniel Innerarity, la actual crisis se debe fundamentalmente a la incapacidad de innovación de la política, al contrario de lo que sucede con otros sistemas sociales más dinámicos. De esta incompetencia se derivan decisiones erróneas o, incluso, falta de decisiones. En su opinión, “esta torpeza del sistema político coincide con otro desajuste: la sociedad ha aumentado sus exigencias de control y participación, mientras que el sistema político continúa con un estilo de gobierno jerárquico y opaco”⁴³. Las movilizaciones

42. *Ibíd.*

43. Innerarity, D., “Un decálogo para la renovación política”, *Revista Perseo*, UNAM, n° 4 junio de 2013 <http://www.pudh.unam.mx/perseo/?cat=45>

y las reivindicaciones de la ciudadanía durante los últimos años, muestran un mayor grado de conciencia sobre las consecuencias de las decisiones políticas, o de las consecuencias de la indecisión ante situaciones que comprometen seriamente derechos fundamentales.

Este entorno de desencanto y desprestigio de la política y de las instituciones democráticas, promueve la creatividad y la participación de los ciudadanos mediante múltiples organizaciones de la sociedad civil. Consideramos que dos de los errores más comunes de los representantes políticos, que se manifiestan de manera clara en nuestros días, son, por un lado, la falta de cercanía a los ciudadanos y la falta de receptividad de las críticas, quejas y exigencias que éstos les formulan. Como señala Innerarity, necesitamos agentes políticos que “escuchen realmente a todos: a las voces más ruidosas y a los murmullos más profundos, que atiendan las urgencias del momento, pero no descuiden la anticipación del futuro, que equilibren adecuadamente el corto y el largo plazo”⁴⁴. Bonete Perales, en esta misma línea de pensamiento, considera el rechazo a escuchar a los ciudadanos como un comportamiento político de dudosa validez moral y ante ello contrapone el *principio de receptividad*⁴⁵.

En este orden de exigencias, nunca antes se ha hablado tanto de la transparencia como una necesidad e “instrumento de combate” contra los desmanes de la clase política. La transparencia se ha convertido en un valor democrático indiscutible e imprescindible para poder promover instrumentos de control de la actividad de los representantes electos y tener acceso

44. *Ibíd.*

45. Bonete Perales, E. *Ética política*, op. cit.

a los procedimientos de decisión en materias de interés general. Como diría Innerarity, la transparencia es un mecanismo de democratización del poder. Tiene su origen en aquel principio ilustrado según el cual la vida democrática debería desarrollarse, en expresión de Rousseau, “bajo los ojos del público”⁴⁶. Lejos quedan estas voces, pero no su trasfondo. Aunque ciertamente, las sociedades han evolucionado y se han vuelto mucho más complejas las demandas de transparencia y ‘publicidad’ de los procedimientos de toma de decisión no han desaparecido. Podemos decir, incluso, que han aumentado durante el último lustro.

En el actual contexto, no existe impedimento alguno para ofrecer respuestas a las demandas de los ciudadanos en las democracias contemporáneas. Y esto es así porque el masivo desarrollo de las tecnologías de la comunicación y la información proporciona herramientas más que suficientes para que los gobernantes faciliten explicaciones a los gobernados sobre los asuntos de interés público, sobre todo por la trascendencia que las políticas adoptadas podrían tener en sus vidas cotidianas. Por lo tanto, no hay excusa, los medios de información y comunicación han evolucionado de tal manera que, como diría Giddens, “los viejos mecanismos del poder no funcionan en una sociedad en la que los ciudadanos viven en el mismo entorno informativo que aquellos que los gobiernan”⁴⁷. Nuestras sociedades democráticas contemporáneas han reinventado y recreado una *nueva esfera pública* “donde rigen unas nuevas lógicas de observación, vigilancia, voluntad de

transparencia, debate y control”, se trata, en la terminología que utiliza Innerarity, la “sociedad de la observación”, esto es, “la imparable irrupción de las sociedades en la escena política”⁴⁸. Por todo ello, defendemos el *Principio de transparencia* o de *publicidad* como un factor rector de las relaciones democráticas sobre las decisiones y actuaciones de los responsables políticos y gestores de lo público en general. Es en lo que insiste Bonete cuando señala que, “constituye una obligación moral de todo político decir siempre la verdad a la ciudadanía, no ocultar, tras mensajes ambiguos, eufemismos o intenciones inconfesables públicamente”⁴⁹. O según la lectura kantiana de Apel⁵⁰, “el “político moral” no debe usar el mecanismo empírico de las motivaciones del egoísmo humano ni siquiera para alcanzar el mejor de los fines, sino que debe seguir siempre el *imperativo categórico*, al tratar a los otros sobre principios de justicia”. Ese *criterio de justicia en el ámbito político* Kant lo expone como el principio “trascendental” de la “publicidad”, en virtud del cual “todas las acciones relacionadas con el derecho de otras personas cuyas máximas no son compatibles con la publicidad, son injustas”⁵¹.

48. Innerarity, D., “Un decálogo para la renovación política” *Revista Perseo*, op. cit.

49. Bonete Perales, E. *Ética política*, op. cit.

50. Apel, K. O., “Ética normativa y racionalidad estratégica. El problema filosófico de una ética política” en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 1985, nº 25, pp. 1-30, pág. 16.

51. Cf. cita de Kant (26) en Apel, K. O., “Ética normativa y racionalidad estratégica. El problema filosófico de una ética política”, pág. 16, Ver también Apel, K. O., “Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht”, ¿en Kant oder Hegel? *Akten des Hegel Kongresses* Stuttgart 1981: Klett-Cotta 1983, 597-624;

46. Rousseau, J. J., 1969, pp. 970- 971

47. Giddens, A., 2000, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid: Taurus, pág. 88

Apelando a la cualidad ética normativa de la idea de democracia, Apel considera que esta idea es la realización de una norma fundamental de la comunicación consensual como “mediación en la fundamentación o legitimación de las normas o leyes a través de un procedimiento de *formación de consenso*. Por supuesto, los individuos afectados están sólo *representados*, (en el parlamento) y las discusiones están regidas por procedimientos de *decisión*, por ejemplo, por mayoría de votos. Estas restricciones pragmáticas se pueden modificar una y otra vez sin reducir, por ello, la idea de democracia a un mero procedimiento de decisión”⁵²; muy al contrario, para hacerlos accesibles, participativos y transparentes a la ciudadanía.

Los escándalos de corrupción política en el ejercicio de la función pública se han elevado al segundo lugar de las preocupaciones de los ciudadanos según el último barómetro del CIS⁵³. La opaca línea que separa el interés particular (ya sea individual o de grupo –partido político–) del interés general, deriva en una práctica política justificada y basada en principios y decisiones que favorecen a un sector determinado sacrificando a la mayoría. Esas decisiones, aunque sean legales pueden ser inmorales, sobre todo, si, además, se presentan a la ciudadanía disfrazadas o envueltas en eufemismos que le aporten un aparente interés general. Manifestaciones como las que se escuchan por doquier: “no he venido a la política para hacerme rico”, sino a servir a la ciudadanía

52. Apel, K. O., “Ética normativa y racionalidad estratégica. El problema filosófico de una ética política”, op. cit. pág. 18

53. Encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Julio de 2013. <http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-archivos/Indicadores/Informes/2013/InformeIndicadoresJulio2013.pdf>

no deberían ser necesarias; no obstante, pretenden ser respuestas probatorias a las continuas interpelaciones sobre los casos de corrupción política cada vez más evidentes. No es una patología, extraña o ajena, de los sistemas de gobiernos, ni de la democracia en nuestro caso, la manifestación febril de aquellos que *viven de la política* más que *vivir para la política*, como distinguía Weber. Así lo explica Bonete cunado asevera que “los primeros se introducen en la vida pública y anhelan los cargos políticos como medios para acrecentar sus arcas particulares; mientras que los últimos son quienes se entregan a la vida política como servidores de una causa, ven en el acceso al poder un medio para servir a la ciudadanía, no muestran apego sospechoso al cargo, y expresan con hechos una concepción transitoria de la actividad política”⁵⁴. El *principio del interés general*, ha de primar sobre el interés particular, individual o de un colectivo determinado en el ejercicio de la política.

En último término, pero no terminante en el tema que nos ocupa, encontramos el controvertido *principio de responsabilidad*. De manera reiterativa en el discurso sobre la relación entre la ética y la política, se ha reducido la ética política a la ética individual de los gobernantes o ciudadanos. En defensa de esta postura se argumenta que para el ejercicio ético de la política son solo necesarias las virtudes individuales, como la justicia, la sabiduría, la generosidad, el rigor y el desprendimiento de la codicia, entre otros valores personales. Se supone que, si los líderes políticos son honestos, justos y respetuosos, los estados estarán administrados con honestidad, justicia y con el debido respeto por la democracia. Pero, por otro lado, sin em-

54. Bonete Perales, E. *Ética política*, op. cit.

bargo, las estructuras de representación política, las leyes, las instituciones, etc., parecen ser inmunes al escrutinio ético. Girardin señala que la política, interpretada en términos individuales, se basa en motivaciones personales, en las buenas intenciones y en las promesas, mientras que el mérito de la ética en el contexto socio-político se mide principalmente por las consecuencias y resultados asociados siempre al principio de responsabilidad pública. En términos éticos, el poder político es más una responsabilidad que un privilegio. Se debe limitar cuando la dignidad humana esté en riesgo⁵⁵.

Esta línea de ideas defiende que los principales criterios para evaluar las políticas son la eficiencia y la eficacia como frutos de la aplicación de una racionalidad estratégica. Así, la política se orienta hacia los resultados, tiene que ver con ellos y las consecuencias derivadas de las decisiones en materia de sus competencias⁵⁶. Por lo tanto, para muchos autores, los agentes políticos están obligados a actuar de acuerdo con la ética de la responsabilidad, es decir, de modo consecuencialista, entre otras cosas porque así lo requiere la agregación de preferencias propia de la democracia⁵⁷. Este debate no es nuevo, se inició con la distinción weberiana entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. En relación con la primera, (*Gesinnungsethik*), todo político puede obrar conforme a principios y valores absolutos adoptados con antelación al momento de la acción concreta. La ética de la responsabilidad, (*Verantwortung-*

sethik), por su parte, actúa sopesando en la práctica las consecuencias políticas y sociales de las decisiones adoptadas.

Aunque, generalmente, ambas se han visto como dos tipos de éticas divergentes, Weber defendía que “la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener ‘vocación política’”⁵⁸. Weber entiende que la ética en la política debe conectar convicción y responsabilidad ya que la responsabilidad en el contexto político tiene que ver tanto con los motivos como con las consecuencias. Desde esta perspectiva, la responsabilidad es el distintivo de la función de la ética en la política, y aunque, en ocasiones, la política pueda ser el reino de la incertidumbre, los representantes políticos no pueden obviar las posibles consecuencias de sus decisiones ni cómo deberían gestionar esas consecuencias inesperadas.

A pesar de la influencia de esta visión, ambas concepciones presentan dificultades que han sido discutidas abundantemente en los ámbitos filosóficos y de las ciencias sociales, pero mantienen, aún, su vigor en la actualidad. Un ejemplo de ello es la crisis financiera y económica que estalló en 2008 y cuyo origen se encontraba diez años atrás⁵⁹. Está comprobado que

58. Weber, M., 1984, *El político y el científico*. Madrid: Alianza, pág. 176

59. Entre otros, Sotelo, I., “Moralidad, legalidad y legitimidad: reflexiones sobre la ética de la responsabilidad”, en *Isegoría*, 2 (1990), pp. 29-44; Cortina, A., 1988, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme; Villacañas, J. L., ¿Dos éticas? La relación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción”, en *Claves de Razón Práctica*, 1994, 41,

55. Girardin, B., *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference*, op. cit. pág. 47

56. Ibid.

57. Thompson, D.F., *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, op. cit., pág. 12

esta crisis es la consecuencia de las políticas hipotecarias que pretendían facilitar el acceso a la vivienda para familias de bajos ingresos en los EE.UU., incluso más allá de riesgo de amortización razonable. Este riesgo se minimizó. Los resultados fueron desastrosos para muchas familias de bajos ingresos que perdieron sus hogares. Los políticos que cosecharon los beneficios de sus decisiones apresuradas no aceptaron la culpa ni asumieron totalmente su responsabilidad.

Estos hechos representan una muestra, entre tantas, de una falta de responsabilidad frente a los ciudadanos. Etimológicamente, el término “responsabilidad” viene de *respondere* verbo latino, que es ligeramente diferente de “responder”. *Respondere* significa garantizar, responder por algo, ser responsable o asumir la culpa de algo, reconociendo los propios actos y decisiones. Los políticos son plenamente responsables de las consecuencias de las políticas, las leyes, las decisiones que suscriben, incluyendo todo lo que pueda constituir ese eufemismo de “daño colateral”. Además, no se puede dissociar la responsabilidad de la culpa, por lo que consecuentemente, la asunción de la responsabilidad de las malas decisiones políticas ha de ir acompañada de actos ejemplares y de la renuncia en su caso⁶⁰. A este propósito se une Habermas cuando señala que “...existen situaciones extraordinarias en las que la capacidad perceptiva y la fantasía, el valor y la disposición

pp. 22-34; Reyes Mate, M., 1992, *La razón de los vencidos*, Barcelona: Anthropos, Laporta, F. J., “Ética y Política. Algunas claves básicas” en *Claves de Razón Práctica*, mayo, 1990, 2, pp. 15-21

60. Girardin, B., *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference*, op. cit. pág. 52

a asumir responsabilidades de los individuos que actúan marcan la diferencia en el curso de los acontecimientos⁶¹”.

En nuestra opinión, aunque la ética personal es importante, no agota las necesidades de la ética política. Por lo tanto, la responsabilidad política del servidor público no es solo una cuestión de virtud personal o buena voluntad⁶². No olvidemos que en muchos casos la racionalidad individual puede terminar en la estupidez colectiva. Aplicada esta máxima al ámbito político “pegar y cortar” la ética personal al ejer-

61. Habermas, J. “Cuando las élites fracasan” en *El País*, 20/08/2013 (Consultado el 20/08/2013)

62. Según Apel “en relación con la ética normativa en sentido estricto, Kant no puede concebir la responsabilidad del hombre en relación con los efectos directos o indirectos de sus acciones ya que supone que dichos efectos están determinados con independencia de la intervención intencional humana; de este modo, la diferencia entre acciones morales e inmorales no se descubre en el mundo de la experiencia. Esta es una de las razones por las cuales Kant define al bien moral solamente por la “forma de la voluntad”, es decir, haciendo abstracción explícita de la consideración de las consecuencias de las acciones. Otra razón para ello es el hecho de que Kant asume, por así decirlo, una perspectiva cuasi china para juzgar la buena o mala voluntad del hombre, en lugar de tomar la perspectiva de un hombre que, teniendo buena voluntad, se plantea la pregunta de qué acción sería buena, y con esto se refiere tanto a la acción inicial como a sus consecuencias y subconsecuencias. Al menos en su *Fundamentación* Kant no piensa siquiera en las consecuencias que tiene las acciones para otras personas respecto de las cuales el agente debería asumir su responsabilidad, sólo piensa en las buenas o malas consecuencias que pueden tener para el mismo agente, consecuencias que como Kant argumenta, no deberían ser tomadas en consideración por un agente de buena voluntad. Apel, K. O., “Ética normativa y racionalidad estratégica. El problema filosófico de una ética política”, op. cit. pág. 20

cicio de la política puede llevarnos a una tragedia colectiva. La sensibilidad con las expectativas de la comunidad y la responsabilidad con los electores es una cuestión de compromiso político y de cultura política, independientemente de las personas. Desde esta visión, la ética política se consolida en un espacio de convergencia entre los gobernantes, las asociaciones de la sociedad civil y la ciudadanía: tres esferas (ética política, ética social y ética personal) que difieren por su naturaleza, aunque no podemos negar que influyen, inevitablemente, las unas en las otras⁶³.

En vista de todo ello, defendemos aquí *un principio de responsabilidad* que incluye un plus presente en la locución anglosajona *accountability* y que hace más comprensible su necesaria introducción en la vida política, esto es, la *rendición de cuentas*. No se trata solo de asumir la responsabilidad sino la *obligación* de ofrecer explicaciones a la ciudadanía sobre los asuntos de interés general y las decisiones adoptadas en base a los compromisos políticos adquiridos con la ciudadanía. La *rendición de cuentas* es un ejercicio de salud pública que pretende prevenir y corregir abusos de poder, que obliga al poder a someterse al control público, lo fuerza a explicar y justificar sus

63. Girardin, B., *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference*, op. cit. pág. 56 Es interesante en este punto la visión de Gramsci: “La búsqueda de un equilibrio entre ética privada y ética pública (o sea, entre ética y política como ética de lo colectivo) se lleva a cabo en Gramsci a través de una crítica paralela del maquiavelismo corriente y del marxismo vulgar. En ambos casos la degradación del punto de vista original, de Maquiavelo y de Marx, consiste, por así decirlo, en la confusión de la moral política con la moral privada, de la política con la ética” en Fernández Buey, F. “La política como ética de lo colectivo”, op. cit.

actos y lo supedita a posibles sanciones. Es conveniente distinguir, en este punto, entre la responsabilidad moral, la política y la penal, para delimitar los ámbitos donde se han dirimir las responsabilidades y las rendiciones de cuentas. Así, de manera simplificada, como lo expone Bonete, la responsabilidad penal la delimitan los jueces, la política los parlamentarios o partidos, y la moral, la ciudadanía y los medios de opinión⁶⁴.

Como consecuencia, colegimos tres aspectos básicos de la responsabilidad política. En primer lugar, *responder* ante los ciudadanos y sus representantes, a través de las instituciones democráticas, de todo aquello de lo que se solicite explicación o justificación; en segundo lugar, *asumir* como propios los comportamientos ilegales o gravemente inmorales de los altos cargos subordinados, sin delegar en otros o excusarse en la traición de los hombres de confianza, y finalmente, *tomar decisiones* calculando siempre sus consecuencias previsibles para una comunidad o nación⁶⁵. Además de estos, que es lo mínimo que se espera de los que ejercen la función pública, como decíamos, son necesarios otros mecanismos que garanticen, no solo estas prácticas, sino que sancionen efectiva y eficazmente las contrarias. Así, las leyes de publicidad y transparencia de la gestión pública ha de estar acompañada de *sistemas de información institucionalizados* y accesibles, con capacidad de presentar informes periódicamente sobre asuntos de interés general. Igualmente, deben crearse procedimientos de evaluación y seguimiento sobre el cumplimiento de los compromisos electorales adquiridos con la ciudadanía. Como

64. Bonete Perales, E. *Ética política*, op. cit.

65. *Ibid.*

decíamos anteriormente, el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación hace posible articular dispositivos y aplicaciones de *participación y consulta*. Este es uno de los aspectos esenciales para promover canales de intervención y colaboración ciudadana, fundamental para la rendición de cuenta. Otro factor esencial sería establecer instrumentos de *autocontrol* de las prácticas políticas mediante códigos de conducta, guías de buenas prácticas, etc., así como auditorías externas imparciales realizadas por agencias especializadas y otros sistemas de controles sociales y ciudadanos. En definitiva, se trataría de aplicar todo un catálogo de iniciativas que ya funcionan en algunos ámbitos bajo la noción de *Open Government* o *Gobierno Abierto*.

5. A modo de conclusión

Entendemos que el *Principio de receptividad*, de *publicidad* y de *transparencia* en la gestión pública, la primacía del *interés general* frente al particular (de partido o individual), y el *principio de responsabilidad* son algunos de los presupuestos que se vienen discutiendo en nuestros días para regenerar la política y las instituciones democráticas, pero ¿se pueden considerar criterios éticos o pertenecen a una forma de racionalización del ejercicio político en las democracias contemporáneas?

Como anticipábamos al inicio de este trabajo, las respuestas permanecen inconclusas. El debate sobre la ética en la política o una política ética sigue abierto por las controversias entre distintas posiciones filosóficas al respecto. Esto hace que las relaciones entre ética y política se mantengan en una constante tensión y no se divise en un futuro cercano una reso-

lución de este conflicto. No obstante, la presente crisis financiera y económica ha puesto de relieve, a su vez, una profunda crisis política que invita a reflexionar detenidamente sobre el actual modelo de gobierno democrático y sus instituciones, y la necesidad (entre otras cuestiones que sobrepasan este trabajo), de principios o criterios éticos capaces de *atribuir* contenidos procedimentales de control y supervisión del ejercicio político, de *promover* la transparencia y la rendición de cuentas y de *exigir* la asunción de la responsabilidad (junto a sus consecuencias) en el ejercicio de la actividad política. A propósito de la situación económica y política y sobre las medidas adoptadas para remediarla, concluimos estas páginas con la afirmación de Tony Judt: “si nos limitamos a los aspectos de la eficiencia y la productividad económica, ignorando las consideraciones éticas y toda referencia a unos objetivos sociales más amplios, la política dejaría de ser útil...si queremos transformar la sociedad desde la política”⁶⁶.

66. Judt, T., 2010, *Algo va mal*, Madrid: Taurus