

Ética y política: respuestas antiguas, dilemas modernos

*Gerardo Ávalos Tenorio**

I

¿ES LA IMPOTENCIA a lo que debe resignarse la ética frente a la política? ¿Corresponde a la ética tan sólo hacer recomendaciones a los gobernantes para que sean “buenos”? ¿Qué papel juega la ética en la política del mundo moderno? ¿Es posible una ética de la reconciliación a través del reconocimiento y el amor, institucionalizados en el Estado? ¿Es posible una ética de la rebeldía?

II

La ética y la política guardan una relación extraña: no se identifican ni se asimilan la una en la otra pero ambas se necesitan. Cada una remite a formas distintas del pensar y el actuar humanos pero sus imbricaciones son tan vigorosas y sólidas que, a veces, parecen formar una unidad indisoluble. ¿Cómo ha llegado, entonces, a ser dominante aquella idea de que la política nada tiene que ver con la ética? ¿Acaso es verdad que uno de los rasgos centrales de la modernidad es la separación entre ética y política? Tal forma de ver

* Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco. Autor del libro *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado* (UAM-Xochimilco, colección Breviarios de la Investigación, México, 1996).

Saber actuar en política no significaba primordialmente engañar y mentir, golpear y defraudar, asesinar y reprimir, todo ello con “habilidad” y “audacia”; sí significaba, en contraste, ponderar y medir, combinar y mezclar, articular y armonizar.

las cosas ha quedado asociada al célebre nombre de Maquiavelo. El príncipe, decía el genio florentino, debe aprender a ser malo; su principal tarea es acceder al ‘poder’ y, una vez en él, conservarlo. A veces, habrá de recurrir a la fuerza, la coerción o la represión; otras, mediará con su arte e incorporará el conflicto. Su meta: la conservación del poder, la unidad y el engrandecimiento de la nación. Se ha dicho, por eso, que Maquiavelo inaugura una manera de pensar ‘el arte de la política’ ajena a consideraciones éticas; el criterio de la efectividad y no el de la bondad, la justicia o el bien común, sería el prevalente para juzgar y entender las cuestiones referentes a la política y el gobierno. Desde entonces, según esta visión, la política práctica es a-moral.

Es al menos sospechoso que un admirador ferviente de la antigüedad romana como fue el pensador florentino quede asociado con la perversión y la maldad. Para los romanos antiguos, lo mismo que para sus antecesores, los griegos, no existía, en realidad, una escisión tal entre la ética y la política. Las lecciones de Maquiavelo se orientaban más a la recuperación del legado antiguo (‘aprender de los romanos’) que hacia una funesta recomendación de actuación política sin moral. El florentino nunca pensó que fuera conveniente tiranizar o esclavizar a los pueblos. Sí pensaba, en cambio, que el gobernar era un arte, y, en cuanto tal, requería sabiduría y moderación. *Saber actuar* en política no significaba primordialmente engañar y mentir, golpear y defraudar, asesinar y reprimir, todo ello con “habilidad” y “audacia”; sí significaba, en contraste, ponderar y medir, combinar y mezclar, articular y armonizar. Quizá no esté de más recordar que para Maquiavelo la forma óptima de gobierno no era la del príncipe sino la república, que, de acuerdo con el legado romano, era una combinación de distintas formas de gobierno. Se trataba de la vieja idea del gobierno mixto donde cada clase encontraba un lugar en la esfera de la autoridad política: pobres y ricos, nobles e indigentes: todos, en conjunto, ocuparían un puesto en la *res-pública*. Todos

obtendrían reconocimiento y, con ello, adquirirían el compromiso de actuar en favor del todo nacional. Ello garantizaba estabilidad y permanencia, fortaleza interna y vigor frente al exterior, seguridad y paz, bienestar y armonía. Así lo habían expuesto Aristóteles y Cicerón. Así lo había asimilado también Maquiavelo.

Por desgracia, Maquiavelo ha sido más conocido por sus pensamientos acerca de una de las posibles formas políticas, la monárquica, que por sus reflexiones republicanas. La época moderna lo adoptó como el pensador de la amoralidad para la actuación política. Su breve escrito *El Príncipe* se ha erigido como paradigma de la supuesta desvinculación entre ética y política y ello ha sido la base para presentar a la política como un asunto de craso ejercicio del poder a toda costa. Ello no ha sido una influencia de menor grado para hacer pasar como naturales y obvias las acciones tiránicas, criminales y mafiosas de varios gobiernos en diversas épocas. *Así es la política*, tal parece ser la moraleja de una tal visión. En descargo de Maquiavelo, pero sobre todo, en confrontación con aquella idea de la separación entre ética y política, no es ocioso recordar que al florentino le preocupaba que una cierta moral, la moral del cristianismo, imbuía a los seres humanos de un espíritu cobarde, medroso, servil, irresponsable y dependiente. Ese servilismo preparaba a los pueblos para ser dominados. Adelantándose en muchos aspectos a Nietzsche, lo que no quería Maquiavelo para su mundo, y especialmente para su patria, era que los seres humanos, debido a la corrosiva moral del servilismo, renunciarán a su libertad, a su autodeterminación y, en consecuencia, a su responsabilidad de hacerse cargo de su propia vida. El espectro del dominio, correlato del servilismo, sí era temido y también repudiado por Maquiavelo. El poder político, en su visión, era una palanca poderosa para acabar con la condición servil y cambiar a los seres humanos; el poder político no dejaba de ser considerado como gran magisterio, lo mismo que en la antigüedad. Es fácil percatarse, entonces,

El poder político, en la visión de Maquiavelo, era una palanca poderosa para acabar con la condición servil y cambiar a los seres humanos; el poder político no dejaba de ser considerado como gran magisterio, lo mismo que en la antigüedad.

La política, en tanto rama del saber, hace reflexiones filosóficas acerca de una dimensión de la vida humana. El filósofo hacía la política; mejor dicho: la pensaba. El filósofo no gobernaba pero el gobernar no podía prescindir de la reflexión filosófica.

de las consideraciones éticas subyacentes en el cuerpo de ideas maquiaveliano; no es menos fácil advertir lo injustificado e inexacto de aquella visión tan reductiva como vulgar según la cual en el mundo moderno no hay ninguna relación entre la ética y la política.

III

Para no dejar cosas por supuestas –y luego aprovecharse de la confusión terminológica– no está de más precisar lo que ha de entenderse por ética y por política. En esto, como en muchas otras cosas, los sabios de la antigüedad constituyen una base obligada e inestimable. El mundo griego antiguo no sólo construyó grandes mitologías; también las transformó en filosofía, en arte y en política, es decir, en formas del pensar y del actuar humanos. La política, contra lo que puede pensarse, es primordialmente una rama del saber. De hecho, para Aristóteles es la ciencia reina. La política, en tanto rama del saber, hace reflexiones filosóficas acerca de una dimensión de la vida humana. El filósofo hacía la política; mejor dicho: la pensaba. El filósofo no gobernaba pero el gobernar no podía prescindir de la reflexión filosófica. Platón juntó en la polémica figura del rey-filósofo aquel nutriente común de los griegos: la necesidad de que el gobernar y el ser gobernado tuvieran bien a las claras las lecciones de la reflexión filosófica. El filósofo político *sabe* lo que es la política y *sabe* lo que constituye su naturaleza y sus fines, pero el género de vida filosófico es distinto del género de vida libre del político; ambos se distinguen también, del género de la vida vil (*ser-vil*) en el que participan animales humanos, degradados y dependientes. Lo propio de los seres humanos serían los dos primeros géneros de vida: el de la sabiduría contemplativa (o filosófico) y el de la libertad (el político). Como se ve, el sabio o filósofo y el político no son idénticos; ciertamente son diferentes pero ello no quiere decir

que sean excluyentes. Al contrario: la reflexión del filósofo es complementaria del actuar del político. Este último, al ser un actuar libre requiere de razones para su actuar; de otra manera sus movimientos (que no acciones) estarían regidos por los instintos y sería, entonces, tan sólo un despliegue animalizado. En consecuencia la ética, como parte de la filosofía, otorga a los libres razones para su actuar; ese actuar, es obvio, es un interactuar: implica a los demás. Es por ello, un actuar político. El hombre, decía Aristóteles, es un animal viviente que tiene *logos* (lenguaje y pensamiento) y por ello es un animal político. La política, entonces, es un asunto de los libres y atañe a todos ellos pues es una esfera donde se decide su vida en común. La filosofía en su dimensión ética orienta a los libres en su actuar político para que no pierdan de vista la esencia y fines de su vida en común. El filósofo ético-político señala el rumbo adecuado o conveniente para la vida en común, buena y virtuosa. Por estas razones, en la antigüedad griega, la ética y la política se implicaban recíprocamente. Sin embargo, una cosa era la política en cuanto reflexión y otra distinta en cuanto práctica empírica concreta. Esta última requería un nivel intermedio del saber: era una especie de saber, pero lo era de carácter técnico. No correspondía ese saber técnico al trabajo manual: no era la *poiesis* (producción) ni la *techne* (la técnica) que había de dominarse para producir objetos; se trataba, antes bien, de un saber práctico porque su propósito no era producir objetos sino acordar con los otros, con los semejantes. Ese saber práctico requería al saber teórico pero no era idéntico a él. El saber práctico, iluminado por las razones que le proporcionaba el saber teórico, sabía lo que había que hacer pero no sabía cómo practicarlo en las coordenadas de las circunstancias concretas, esto es, cómo llevar a cabo lo que ya se sabía por el saber teórico filosófico. En consecuencia, eran necesarias la lógica y la retórica como herramientas intermedias entre la filosofía –en su dimensión ética– y la política práctica. Por supuesto, dependía de

La política es un asunto de los libres y atañe a todos ellos pues es una esfera donde se decide su vida en común. La filosofía en su dimensión ética orienta a los libres en su actuar político para que no pierdan de vista la esencia y fines de su vida en común.

O se gobernaba en función del bien común o se mandaba a los demás para el beneficio particular, ya del mismo que aparece como gobernante, ya de una clase social determinada.

la forma de constitución (o forma de gobierno) la determinación de cuántos y quienes participaban de manera directa en la política. No en todas las formas políticas participaban por igual todos los miembros de una *polis*. Se equivocan quienes ven en la antigüedad griega un paradigma de democracia directa permanente y lo contrastan con el gobierno representativo de los tiempos modernos. En realidad, la Grecia antigua vivió diversas formas de constitución —desde la monarquía de los tiempos heroicos, hasta la democracia de la decadencia, pasando por la aristocracia, los más o menos cortos eventos tiránicos, la oligarquía y la *politeía* (o república, en su traducción latina) de la época de Pericles. Lo que variaba era la clase social o el grupo que resultaba hegemónico en la conducción de los asuntos políticos. También eran variables los sentidos hacia los que se orientaba el quehacer político. Las diferentes formas de constitución equivalían a otras tantas maneras de determinar quiénes tenían derecho a participar en las distintas instituciones políticas (generalmente, en los consejos y asambleas, así como también en los puestos militares). Además, en una forma de constitución era importante la manera en que se determinaba quiénes se encargarían de las diversas magistraturas: la elección y el sorteo fueron métodos usuales para ello. De esta manera, uno de los criterios para clasificar las distintas formas de constitución era ciertamente el número de los gobernantes, pero no era el de mayor importancia. Más importante, en cambio, era la manera de gobernar: o se gobernaba en función del bien común o se mandaba a los demás para el beneficio particular, ya del mismo que aparece como gobernante, ya de una clase social determinada. Y he aquí que se establecía una relación natural entre la ética y la política: había gobiernos considerados como buenos y gobiernos considerados como malos. Aristóteles fue particularmente claro al exponer que existían tres tipos de gobiernos buenos y sus correspondientes degeneraciones (o formas corruptas): la monarquía regia, la aristocracia y la

politeía, eran las tres formas buenas; sus semejantes paralelas pero desviadas eran la tiranía, la oligarquía y la democracia. La conciencia moderna, tan cartesianamente escéptica en cuanto a verdades axiomáticas se refiere, no puede menos que hacerse un par de preguntas, no por elementales menos penetrantes: ¿quién contaba con la sabiduría o la capacidad de calificar a un gobierno como “bueno” o como “malo” o “desviado”? ¿qué criterio podía ser usado de regla o base para determinar si un gobierno era de un tipo o de otro? Se trata de cuestiones claves. Para los antiguos no había dificultad en responder: era el filósofo quien, dotado de sabiduría, podía determinar si un gobierno era “bueno” o en cambio era “malo”. ¿Con qué criterio? Sin duda con base en el criterio del bien común. La idea del bien común era construida con base en una deducción: si el ser humano era un animal viviente que tiene *logos*, entonces es libre y está dotado con las condiciones de posibilidad para la vida activa –mejor: interactiva– para desarrollar, junto con los otros, todas sus potencialidades de vida buena y virtuosa. Pero todo ello era tan sólo posible y no automático, pues era muy grande la esfera de actuación libre con la que contaban los seres humanos: porque eran libres se podían equivocar y no eran inmunes en absoluto frente al poder de las pasiones. Y he ahí que la ética encontraba su puesto frente a la política.

Además, entre los griegos fue desarrollado otro aspecto del juicio acerca del carácter bueno o malo de las diferentes formas de constitución. Se trata de las desventajas que reportan los malos gobiernos. Este aspecto remite a la preocupación platónica respecto de la justicia y que fue expresado con una pregunta: ¿conviene más ser justo o ser injusto?, ¿tiene algún beneficio o utilidad actuar de manera justa? Las respuestas avanzadas por Platón en su célebre diálogo *La República* son muchas pero destaca una que bien podría ser suscrita por aquellos para los cuales no existe relación alguna entre ética y política: vale más ser injusto que justo porque ello reporta mayores beneficios a quien así actúa;

Vale más ser injusto que justo porque ello reporta mayores beneficios a quien así actúa; justicia no es otra cosa sino lo que conviene al más fuerte.

La autoridad, y no la verdad, hace las leyes: manda y gobierna. Los asuntos políticos son cuestiones de poder y autoridad y no tienen que ver con ninguna suerte de verdad revelada.

justicia no es otra cosa sino lo que conviene al más fuerte. Platón se esfuerza en demostrar todo lo contrario a lo largo de la obra. Si se traslada el argumento platónico a los asuntos de la política y el gobierno, puede decirse que es más conveniente un gobierno justo que uno injusto porque aquel es más estable y duradero. En cambio, los gobiernos injustos son frágiles pues la desintegración y la discordia sociales que promueven tienen un signo permanente: la desconfianza. Ya despuntan, en consecuencia, los criterios de la estabilidad, la paz interna y la fortaleza frente al exterior como horizontes de juicio acerca de la bondad o maldad de los gobiernos. Con todo, Platón tiene que recurrir al mito egipcio de Er, llamado a tener una influencia notable en la moral cristiana, para enseñar a los seres humanos que era preferible ser justos que injustos. Tampoco Aristóteles deja de considerar el argumento de la estabilidad, la paz y la fortaleza interna para marcar la superioridad de los gobiernos buenos sobre los malos. Como se ve, no fue ajena a la reflexión antigua la preocupación moderna por distinguir entre la estabilidad, la legalidad y la legitimidad de los gobiernos. Habría que advertir, empero, que los antiguos conectan, a fin de cuentas, la estabilidad y fortaleza de los buenos gobiernos con el criterio fundamental de la promoción magisterial de la vida buena y virtuosa. Tal manera de vincular la ética con la política fue duramente cuestionada en la época moderna.

IV

Fue en manos de Thomas Hobbes donde se desvaneció la distinción entre buenos y malos gobiernos. Para el filósofo inglés tal diferenciación únicamente es relativa según quiénes gobiernen y quiénes sean opositores. Un gobernante, por ejemplo, será un monarca para algunos y un tirano para otros. La autoridad, y no la verdad, hace las leyes: manda y

gobierna. Los asuntos políticos son cuestiones de poder y autoridad y no tienen que ver con ninguna suerte de verdad revelada. A los hombres les conviene organizarse en Estados y no permanecer en una situación de naturaleza porque así garantizan su seguridad y con ella el disfrute de su vida privada. Y es que la duda metódica cartesiana y el *Nuovum Organum* de Bacon habían tenido un efecto disolvente para la argumentación axiomática de raigambre aristotélica, incluida la versión tomista del derecho natural fundado en la idea cristiana de Dios. Se había introducido la duda en el terreno de la política y el Estado. Declinaba el criterio jerárquico de talante aristocrático que diferenciaba entre los géneros de vida y que, en consecuencia, asignaba a los filósofos o a los teólogos el desciframiento de lo verdadero y conveniente. Todos los seres humanos eran iguales y, simultáneamente, el mundo se secularizaba. Dios comenzaba su agonía y con ella mutaban las coordenadas en las que había de moverse la relación entre la ética y la política. No existiendo el recurso a Dios como fundamento último para determinar si un gobierno era bueno o malo, los asuntos políticos adquirirían un nuevo cariz. Paradójicamente, la ética no declinó sino que encontró un nuevo impulso. Ahora se encargaría de indagar la manera en que el aparato pasional de los seres humanos podía armonizarse en términos asociativos para constituir un orden que, sin negar la libertad individual, garantizara la seguridad y la paz para todos.

La ética encontró un nuevo impulso: se encargaría de indagar la manera en que el aparato pasional de los seres humanos podía armonizarse en términos asociativos para constituir un orden que, sin negar la libertad individual, garantizara la seguridad y la paz para todos.

V

Este movimiento de reformulación de los vínculos entre la ética y la política tuvo uno de sus momentos más luminosos en el pensamiento de Kant. El filósofo de Königsberg dio una expresión radical al divorcio entre verdad y acción práctica política. Los asuntos políticos quedaban separados de las tareas científicas de búsqueda de la verdad. Sin embargo,

El Estado, conceptualizado como orden jurídico, representaba la unión comunitaria de los seres humanos que garantizaba la libertad individual, la vida y la propiedad.

la razón no quedaba con ello autonomizada respecto de la esfera práctica de la vida humana. Para reestablecer el vínculo entre el pensamiento racional y la acción práctica, Kant desarrolló una doctrina de la moralidad que reposaba sobre “imperativos categóricos” lo suficientemente universales para ser asumidos por todos (puesto que todos estaban dotados de razón) sin menoscabo de la libertad individual. Esta moralidad, empero, tenía un límite importante: los imperativos tenían que ser categóricos, es decir, no condicionados y, por ende, no respaldados en la coerción. Si se violaban, el castigo no rebasaba el “remordimiento de conciencia”. Para que realmente rigieran la vida de los seres humanos habían de transmutarse en imperativos condicionados: si no se obedecían, el infractor se ganaba un castigo. La moralidad devenía juridicidad y, por tanto, estatalidad. El Estado, conceptualizado como orden jurídico, representaba la unión comunitaria de los seres humanos que garantizaba la libertad individual, la vida y la propiedad. Tal era el modo paradigmáticamente moderno de restablecer los vínculos entre la ética (encargada de examinar las razones del orden moral, tanto el vigente en una sociedad como el necesario para el buen funcionamiento de la misma) y la política.

VI

Frente a la moralidad kantiana, Hegel inventa el concepto de eticidad (*Sittlichkeit*). Con él, el pensador alemán pretende dar vida a su gran intento de superar (*aufheben*) conciliando y conciliar superando, a los antiguos y a los modernos. ¿Tuvo éxito? Al menos desarrolló una filosofía que recuperaba la antigua tentativa de vinculación entre la ética y la política pero en las nuevas coordenadas del mundo moderno. Esto representaba un notable esfuerzo por traspasar los límites que Kant había formalizado para la moral. En efecto, si en Kant la ética se resignaba a la impotencia de su externalidad

frente a los asuntos políticos y se confiaba en la coerción del derecho, en Hegel, en cambio, la reproducción de un orden social radicaba en la entraña misma del ser social. En su sistema, Hegel llamó “espíritu” a todo lo humano. Dentro de esta esfera destacaba la idea de “espíritu objetivo” referida a las relaciones sociales en sus diversas dimensiones: derecho, moralidad y eticidad, eran los tres momentos constitutivos y desplegados que daban forma y contenido a la comprensión de la manera compleja en que los seres humanos se relacionaban unos con otros. El derecho y la moralidad pertenecían a la formulación kantiana y Hegel los recuperaba al tiempo que mostraba su insuficiencia para comprender la auténtica consistencia de las relaciones entre los seres humanos. La moral sería impotente para determinar las conductas humanas si sus reglas eran el resultado de una mera deducción racional llevada a cabo por un filósofo o un sabio. A la vez, las formas jurídicas deducidas de tal moralidad corrían el riesgo de ser sentidas como ajenas por los ciudadanos. Si moral, derecho y Estado se entendían como esferas separadas e impermeables, era porque los imperativos categóricos se obtenían mediante la deducción trascendental de la reflexión solipsista del filósofo y no de la habitualidad o costumbridad de los modos de vida de los pueblos. Junto con el derecho y la moralidad, era necesaria una esfera superior que integrara a esos elementos como momentos suyos, pero los hiciera depender no de la sabiduría del filósofo sino del “mundo de la vida” de los ciudadanos. Tal esfera era la eticidad y estaba formada por tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado. Estos conceptos intentaban captar la manera efectiva y concreta en que se formaban las reglas morales de los sujetos, de los grupos, de las clases y los pueblos. Por ello, la familia es el primer momento, pues ahí se desarrolla el aprendizaje de los valores elementales que darán consistencia primaria a las acciones de los sujetos. El *oikos* antiguo era recuperado. La familia se desbordaba al exterior y se constituía una esfera

Si moral, derecho y Estado se entendían como esferas separadas e impermeables, era porque los imperativos categóricos se obtenían mediante la deducción trascendental de la reflexión solipsista del filósofo y no de la habitualidad o costumbridad de los modos de vida de los pueblos.

En el Estado los seres humanos ascendían a un escenario regido por la libertad y no por la necesidad. Ya no se trataba de una pre-polis sino de una polis completa pero bajo las condiciones de libertad e igualdad universalizadas del mundo moderno.

pública que, a diferencia de la antigüedad, no era la *polis* sino un momento previo: la sociedad civil, que incluía el sistema productivo (el famoso “sistema de las necesidades”) y las reglamentaciones e instituciones mínimas para regular las relaciones de intercambio; era una esfera estrictamente nueva, creación del mundo moderno; los antiguos, sí conceptuaron lo esencial de esta esfera productiva (o poietica) pero la subsumieron en el *oikos* que contaba como una de sus relaciones esenciales la del amo y el esclavo, en tanto esfera productiva propia de la familia. Ya no era esta la condición productiva del mundo moderno: todos los hombres eran libres e iguales, y sus relaciones productivas ya no estaban regidas por la relación amo-esclavo. *Ergo*: la sociedad civil cubría esa nueva dimensión de la vida humana propia de la universalización del mercado y el dominio del capital. Empero, la moral del mercader era insuficiente para conciliar el conflicto que se producía en la sociedad civil entre los muchos propietarios privados. La sociedad civil era algo así como una pre-polis o un Estado pero externo. En ella dominaba la fuerza de las relaciones mercantiles pero no tenía lugar lo propiamente político en cuanto ámbito de la libertad decisoria. Era necesaria entonces una dimensión de la vida social en la que los ciudadanos pudieran decidir en cuanto tales y no en su papel de mercaderes. Esa era la esfera del Estado que venía a coronar –y entonces, a dar sentido definitivo– a la eticidad. En el Estado los seres humanos ascendían a un escenario regido por la libertad y no por la necesidad. Ya no se trataba de una pre-polis sino de una polis completa pero bajo las condiciones de libertad e igualdad universalizadas del mundo moderno. He ahí la muy hegeliana formulación del Estado ético en el que todos los ciudadanos encontrarían el lugar apropiado para el despliegue de su libertad sin negar sus particularidades y su singularidad de individuos. La ética se conciliaba con la política en el Estado porque ahí confluían los valores heredados, la religiosidad vigente, las costumbres y el derecho, pero también

la posibilidad de la decisión libre tanto para la expresión de los intereses particulares como –sobre todo– la superación de los conflictos provenientes de la sociedad civil. El poder de la necesidad operante desde la familia y actuante en la sociedad civil, llegaba a un lugar de conciliación libre. Ese lugar era el Estado.

La traducción en formas e instituciones políticas de este Estado ético no fue de lo más afortunado en Hegel. Intentó recuperar la vieja idea del gobierno mixto, que en los tiempos modernos se había transformado en la base de la doctrina de la división de poderes, pero introduciendo el criterio económico de la división clasista propio de la sociedad civil. Se trataba de una monarquía constitucional una de cuyas cámaras de representantes estaba corporativamente determinada. Hegel no vio otra manera de concretar la conciliación unitaria dentro de las coordenadas del mundo moderno. Quizá el siglo XX le haya dado la razón. De todos modos, las réplicas fueron abundantes y no fue menor aquella que le atribuyó a la idea del Estado ético la identificación con el Estado totalitario. En esto, Popper fue especialmente prolijo. Mucho antes de Popper, Marx revisó el asunto.

Hegel intentó recuperar la vieja idea del gobierno mixto, que en los tiempos modernos se había transformado en la base de la doctrina de la división de poderes, pero introduciendo el criterio económico de la división clasista propio de la sociedad civil.

VII

Al contrario que el de Hegel, el pensamiento de Marx no está dominado por la inquietud de la reconciliación unificadora. Esto puede parecer extraño si se mantiene la vieja asociación del nombre de Marx con el comunismo, pues ¿qué es el comunismo sino la tan buscada reconciliación del género humano consigo mismo, esto es, el aburridísimo reino de los cielos terrenalizado? A decir verdad, la obra de Marx se refiere poco a un tal estadio futuro; la mayor parte de su trabajo crítico fue dedicado al examen de los fundamentos, consistencia (material y formal) y fines (telos), del mundo moderno. Fue un trabajo de crítica porque se trataba de

El estagirita había contemplado el trabajo manual como propio de los esclavos; el moderno pensador de Trier, en cambio, lo había asumido no sólo como la condición de posibilidad de la reproducción de la vida humana sino como el proceso activo de condensación de la socialidad humana y de la creatividad racional.

pasar por el tribunal de la razón el mundo de los fenómenos que se presentaban en la superficie del mundo con toda la fuerza de hechos reales. Fue básicamente un trabajo filosófico nutrido por el pensamiento antiguo pero también por el legado liberal ilustrado e idealista hegeliano. En conjunto, fue un pensamiento moderno que trataba de radicalizar los significados de la muerte de Dios hasta llevarlos a una consecuencia lógica: que los seres humanos pudieran organizar su vida emancipados de los poderes que ellos mismos han prohijado y que, empero, los han aplastado. ¿Tiene algún significado ético esta labor?, ¿presenta alguna vinculación con la política? El despliegue de la crítica de Marx se construye desde profundos cimientos éticos que pueden ser formulados de una manera sencilla –y quizá algo esquemática– como el rechazo de la explotación, la dominación y la cosificación, como injustas por contradicción con la esencia genérica de los seres humanos. ¿Vuelta al aristotelismo? En cierto modo sí. Sin embargo, hay algo más: el estagirita había contemplado el trabajo manual como propio de los esclavos; el moderno pensador de Trier, en cambio, lo había asumido no sólo como la condición de posibilidad de la reproducción de la vida humana sino como el proceso activo de condensación de la socialidad humana y de la creatividad racional. Desde ese horizonte, Marx avanza su crítica desde una ética de la rebeldía frente al imperio de las cosas sobre sus creadores, y también en contra de la negación de la libertad implicadas en la explotación y el dominio. Marx no tradujo en una forma consistente esta ética en una dimensión política. Acaso esa falta dio pábulo para la instauración de tiranías totalitarias amparadas en la figura de Marx. ¿Era posible una traducción de la ética de Marx en una política antitotalitaria? De hecho así ocurrió en muchos autores que reivindicaron el pensamiento de Marx pero se resistieron al estalinismo. La ética de Marx puede conservar toda su radicalidad y simultáneamente toda su vigencia en el terreno de la política: una ética de la rebel-

día requiere y justifica una política de la emancipación. Una política tal es ajena al maquiavelismo vulgar porque sus presupuestos éticos no permitirían tratar a los seres humanos como si fueran cosas ni dominar o sojuzgar a los otros. No podría ser una política que sacrificara todo (incluida la libertad de los individuos) en aras de la construcción del socialismo o del comunismo. La más congruente formulación de la política desde el horizonte ético de Marx tendría mucho que ver con la polis griega. En el ejercicio de la política no se tendría la vista puesta en un glorioso futuro comunista porque, a decir verdad, la idea del comunismo de Marx es ante todo una idea regulativa de la razón práctica y, en modo alguno, un fin último. De este modo, ética y política sí se concilian en Marx pero en el presente, en el pensamiento y en las acciones de quienes así lo decidan, y frente a los distintos sistemas de poder que, no obstante ser creaciones humanas, niegan de continuo a sus progenitores.