

Tema 2.- La relación entre Ética y Política

1.- Ética y metaética

Previamente a analizar las relaciones entre Ética y Política, es conveniente realizar algunas precisiones sobre diferentes niveles del discurso ético. En un primer nivel, se puede distinguir entre metaética y ética normativa. Según Nino, la *metaética* busca justificar racionalmente los juicios de valor mientras que la *ética normativa* persigue determinar los principios básicos de justicia y moralidad y sus consecuencias específicas (Nino, 1987, 354). De esta forma, la ética normativa establecería lo moralmente prohibido, obligado o permitido. La metaética trataría de cuestiones de fundamentación o plantearse el *porqué*. Desde esta perspectiva, se podría comprobar como muchas de las polémicas sobre asuntos controvertidos son debates de metaética, aunque no se asuma explícitamente.

Otro nivel distingue moral individual, social y crítica. Así, la *moral individual* son los valores que guían la conducta de un individuo, la *moral social* son los valores prevalentes o mayoritarios en un sociedad o grupo social y *moral crítica* sería la moral racional, justificada o correcta. Algunos a la moral crítica la denominan *ética*. Es relevante que moral social y moral crítica no tienen por qué coincidir.

Existe un nivel metaético del discurso que diferencia entre *monismo*, *relativismo* y *pluralismo*. De esta forma, Berlin caracteriza al monismo con estas palabras:

a) para todo problema auténtico no hay más que una solución verdadera y sólo una, b) siendo todas las demás desviaciones de la verdad y, en consecuencia, falsas, y que esto se aplica tanto a problemas de conducta y de sentimiento, es decir, a la práctica, como a problemas teóricos o de observación: tanto a problemas de valor como a los de hecho. c) las soluciones verdaderas a esos problemas son, en principio, cognoscibles. Esas soluciones no pueden chocar entre sí, pues una proposición verdadera no puede ser incompatible con otra; que esas soluciones deben formar juntas un todo armónico: según algunos forman un sistema lógico del que cada ingrediente implica lógicamente todos los demás elementos y está implícito en ellos; según otros, la relación es la de partes

de un todo, o, cómo mínimo, de compatibilidad absoluta de cada elemento con todos los demás

El *relativismo metaético* establece que los juicios morales no son objetivamente verdaderos o falsos y que diferentes individuos y sociedades pueden sostener juicios morales conflictivos sin que ninguno esté equivocado. Esta posición tiene una versión extrema y una moderada. La versión extrema supone un escepticismo moral, ya que no se pueden fundamentar objetivamente los valores morales. Las consecuencias prácticas de esta posición suponen un caos moral y se asimilan a una situación donde *todo vale*. La versión moderada sostiene que los valores morales son internos a una cultura o grupo social. No existen criterios válidos universalmente que permitan determinar la corrección de los enunciados morales. Asumir el relativismo metaético supone que las justificaciones morales serán siempre particulares a un contexto determinado sin posibilidad de llegar a valores universales.

El pluralismo de valores, según Berlin, sostiene que los valores morales son plurales y están en conflicto. No existe la posibilidad teórica de encontrar una única jerarquía de valores morales que determine en cada momento la solución para el caso concreto. Esto supone una visión que replantea los límites teóricos de la filosofía como una herramienta coherente que aporte, en cada situación, una única respuesta moral correcta. Esta propuesta de Berlin y Gray no podría ser explicada sino es con relación al concepto de *incommensurabilidad*. Esta idea supone que no es posible la comparación entre dos valores. Es decir, no se puede afirmar teóricamente una jerarquía entre libertad e igualdad -el ejemplo típico de Berlin- sino más bien, que son valores plurales en conflicto (Pérez de la Fuente, 2005, 146-191).

Existe otro nivel del debate ético que se sitúa entre deontologismo, consecuencialismo y ética de la virtudes. De forma sintética, cada una de estas posiciones seguirían las siguientes máximas:

P1 *Un acción es correcta si promueve las mejores consecuencias, es decir, si maximiza la felicidad* (Consecuencialismo).

P2 *Una acción es correcta si está de acuerdo con un regla o principio moral correcto (universalizables por el imperativo categórico, establecidos por Dios, objeto de elección por todos los seres racionales, etc.)* (Deontologismo).

P3 *Una acción es correcta si es lo que un agente virtuoso haría característicamente (actuando según su carácter) en esas circunstancias.*(Ética de las virtudes).

P4 *Un agente virtuoso es aquel que tiene, y ejercita, ciertos rasgos de carácter, denominados virtudes.*(Ética de las virtudes) (Pérez de la Fuente, 2010).

2.-Ética y política

Las relaciones entre ética y política es un tema clásico de la Filosofía política. En su obra *Teoría General de la Política*, Bobbio propone un *mapa* sobre la relación entre ética y política, a partir de diferentes versiones monistas y dualistas que se analizarán en el próximo apartado (Bobbio, 2005, 199-222).

Otro relevante profesor, Aranguren, ha analizado los modos de relación entre la ética y la política en su obra *Ética y política*. Según su enfoque, existen unas categorías que caben dentro del mapa bobbio, como la *negación del problema*, *presunta superación del problema* y *realismo político* (Aranguren, 1999, 51-64).

Sin embargo, la aproximación de Aranguren a esta cuestión ofrece nuevas dimensiones que se analizarán brevemente. La primera visión es *la repulsa de la política*. La primera forma de *repulsa* sería lo que actualmente se conoce como neoliberalismo. Es decir, visiones que buscan reducir el ámbito de la política en aras del libre mercado, defendiendo una noción de Estado *gendarme*, que desarrolle políticas de *laissez-faire*. Según esta visión, los ciudadanos tienen intereses privados a los que se dedican y la política no sería un territorio afín.

La segunda visión es *la repulsa anarco sindicalista* donde se sostiene que la política, toda la política, es burguesa (Aranguren, 1999, 68-69). La cuestión es que la tradición anarquista que tenía una cierta implantación en España fue debilitándose progresivamente. El tema que se plantea es cómo desarrollar una política anarquista, si se parte de rechazar la política.

Otra visión que defiende Aranguren es *lo ético en la política vivido como imposibilidad trágica* donde “no renuncia a ninguna de las dos exigencias, la moral y la política. (...)pero fracasa o cree fracasar en el intento y vive la “posibilidad imposible” de una síntesis de política y moral” (Aranguren, 1999, 71). Aranguren cita como ejemplos de esta visión a Lutero y Antígona.

La última visión que considera Aranguren es *la constitutiva problematicidad de lo ético en la política, vivida dramáticamente* y pone como situación característica al bandido, terrorista, revolucionario, verdugo o policía (Aranguren, 1999, 78-83).

3.- Mapa sobre la relación entre política y moral

Al analizar las relaciones entre ética y política Bobbio propone un mapa con las siguientes categorías: a) *Monismo rígido*; b) *Monismo flexible*; c) *La teoría de la ética especial*; d) *Un dualismo declarado aunque aparente*; e) *Un dualismo real*; f) *Un dualismo consecuente* (Bobbio, 2005, 199-222). A continuación, se desarrollarán los siguientes apartados, comentando el mapa bobbiano sobre política y moral.

3.- a) Monismo rígido

La primera visión de las relaciones entre ética y política supone la coincidencia entre los dos ámbitos. Los buenos políticos deben comportarse de forma moralmente correcta. No existe la tensión que se da en otras visiones, sino más bien se afirma que el correcto ejercicio de la política exige comportamientos moralmente correctos.

Obviamente entonces la cuestión clave se traslada a una cuestión metaética de cómo se determina lo moralmente correcto. Cuestión que históricamente ha generado muchas polémicas y sigue abierta. El *monismo rígido* tiene una de sus manifestaciones más explícitas en la Edad Media donde se asumía una visión, denominada *agustinismo político*, donde el poder terrenal –representado por el *etro*- debía estar sometido al poder religioso- representado por el *báculo*-. De esta forma, la política estaba subordinada a la religión. Las virtudes de los gobernantes debían estar en consonancia con la moral, según los criterios del cristianismo.

Es relevante que un autor renacentista, como Erasmo de Rotterdam, escribiera un tratado titulado *La educación del príncipe cristiano* donde afirma: “la benevolencia del pueblo se gana, hablando en general, con aquellos procedimientos que más se alejan de la tiranía: clemencia, afabilidad, equidad, civilidad y benignidad” (Erasmo, 1996, 107).

La política se debía ejercer con parámetros morales según la religión. En este sentido, Erasmo afirma que “la teología cristiana atribuye a Dios tres cualidades principales: poder sumo, sabiduría suma, suma bondad. Esta tríada debería

trasmitirla con todo empeño. Pues el poder sin bondad se convierte en puro despotismo, sin sabiduría, en perjuicio, en vez de gobierno” (Erasmus, 1996, 36).

Pero la visión de Erasmus también se vincula con otras cualidades morales para el ejercicio del poder, cuando, por ejemplo, sostiene “si te pareciera bien luchar con otros príncipes, no te consideres superior si lograras arrebatárselos una parte de su dominio o poner en fuga sus tropas, sino considératelo si fueras más íntegro, menos avaro, menos arrogante, menos iracundo, menos precipitado de lo que lo son ellos” (Erasmus, 1996, 27).

Otra fuente del *monismo rígido* es el deontologismo. Su máximo exponente es la filosofía del Kant. Y con estas palabras se puede comprobar su visión de las relaciones entre ética y política, cuando afirma en *La paz perpetua*: “La proposición siguiente: “la mejor política es la honradez” encierra una teoría mil veces ¡ay! Contradicha por la práctica. Pero esta otra proposición, igualmente teórica: “la honradez vale más que toda política” está infinitamente por encima de cualquier objeción y aun es la condición ineludible de aquella.”

Estas visiones de *monismo rígido* suelen tener como objeto de crítica los modelos dualistas, en especial los enfoques inspirados en Maquiavelo. El contraste es claro cuando unos parten de considerar que la política debe ser moral y otros parten de sostener que la política es distinta de la moral, es *amoral*. Lo característico del *monismo rígido*, frente a otras visiones monistas, es que no admite excepciones o implica una ética especial para la política y, frente a visiones dualistas, niega que moral y política tenga ámbitos de aplicación distintos. Una forma de sintetizar esta visión la ofrece Aranguren cuando afirma “la verdadera razón o conveniencia de Estado necesita imprescindiblemente de la virtud moral, como nos enseña la historia a través del fracaso político de los príncipes maquiavélicos. Los *gobernantes malos* son siempre en definitiva, *malos gobernantes*” (Aranguren, 1999, 54).

3.- b) Monismo flexible. Teoría de la excepción

La armonía entre política y moral no es fácil de mantener y justificar en todos los casos. Esto da origen a las visiones dualistas, entre ellas, el enfoque de Maquiavelo. Pero, quizá por necesidades pragmáticas o quizá como reacción al maquiavelismo, se han dado una serie de enfoques dentro del *monismo* que admiten, bajo ciertas circunstancias justificadas, que la política pueda trasgredir determinadas normas morales.

Se daría una situación análoga al *estado de necesidad*. Existe una coincidencia entre política y moral pero, en circunstancias excepcionales, se acepta una acción o decisión que sería criticable moralmente, aunque justificada políticamente. Como explica Bobbio, “lo que a primera vista parece una violación del orden moral, cometida por el detentador del poder político, no es otra cosa que una excepción a la ley moral realizada en circunstancias excepcionales. En otras palabras, lo que justifica la violación es la excepcionalidad de la situación en la que el soberano debe actuar” (Bobbio, 2005, 205).

Esta visión de *monismo flexible* está asociada a la tradición de la *razón de Estado*. La excepcionalidad justifica al gobernante para trasgredir algunos deberes morales. La cuestión clave radica en cómo se concibe la excepcionalidad. Algunas interpretaciones actuales consideran que los Estados en política internacional suelen seguir criterios de razón de Estado. Es interesante porque como reacción a la obra de Maquiavelo surgieron autores que, dentro de la órbita cristiana, criticando al autor florentino, justificaban en algunos casos la *razón de Estado*. Esta es la teoría sobre la buena y la mala razón de Estado de Rivadeneyra. Según esta visión, la buena razón de Estado justificaba la excepcionalidad en situaciones que favorecieran a la Iglesia y a la religión cristiana.

Este *monismo flexible* puede ser criticado desde el *monismo rígido* y desde visiones dualistas ya que se trata de una visión mixta. La cuestión es que es una visión particularista que justifica excepciones a la regla general por las propiedades de un caso concreto. Existe un cierto problema de coherencia en esta visión en el sentido de que, si se acepta el monismo como presupuesto -moral y política y coinciden-, entonces qué criterio se aplica en las situaciones excepcionales. A no ser que moral y política no coincidan pero, entonces, no es una visión coherentemente monista. Quizá es un problema de aplicación a casos particulares de leyes generales, pero entonces la clave reside en la habilidad para encontrar motivos que justifiquen una excepción.

Como explica Aranguren, “consiste en la ‘acomodación’ de la conciencia moral, es decir en componérselas casuísticamente para que el comportamiento elegido satisfaga, a la vez, a la exigencia ética y a la instancia política. En efecto, con ‘manga ancha’ y una cierta *mauvaise foi* siempre se pueda llegar a un ‘compromiso’ tranquilizador de la conciencia” (Aranguren, 2005, 54).

3.- c) La teoría de la ética especial

Una manera de relacionar política y moral se vincula con las virtudes especiales que han de tener los políticos, diferentes del resto de la población. De esta forma, los asuntos de Estado requerirían unas habilidades y destrezas distintas de las personas comunes. Esto sería el *arte de la política*.

De la misma forma que todas las profesiones suelen tener aspectos deontológicos dignos de ser tenidos en cuenta, la política tendría los suyos. La política como profesión tendría sus reglas especiales, pero a diferencia de las posiciones monistas, éstas no siempre coinciden con la moral, concebida en términos habituales. Los políticos tienen una ética especial porque son especiales el tipo de decisiones que deben adoptar y tienen especial importancia las consecuencias que pueden tener para los ciudadanos esas decisiones.

La clave es quién y cómo se fijan las normas de la ética especial de los políticos. Es un mecanismo de autorregulación, o bien, depende únicamente del dictamen de los votos o, bien, la opinión pública debe jugar un papel relevante.

3.- d) Dualismo declarado aunque aparente

Existen visiones que consideran que ética y política no coinciden exactamente, que son dos ámbitos distintos, pero que deben relacionarse jerárquicamente. Como explica Bobbio, se trata de “dos sistemas normativos distintos pero no totalmente independientes el uno del otro, sino colocados uno sobre otro, en orden jerárquico. (...) Dos versiones: de los dos sistemas normativos el moral es superior al político, o bien el político es superior al moral” (Bobbio, 2005, 2009).

En este punto, se analizará la propuesta de Eusebio Fernández. En *Filosofía política y derecho*, este autor afirma:

- 1.- Que la política tiene cierta autonomía en relación con la ética.
- 2.- Que la política, además de esa autonomía y coexistiendo con ella, debe estar subordinada a la moral. Es imprescindible una moralización de la política (Fernández García, 1995, 29).

Existe un dualismo, pero la moral debe ser jerárquicamente superior a la política. No es una moral omniabarcadora o densa, sino más bien, la moral, relevante para la política, debe concebirse como una ‘ética de mínimos cívica y política’.

En *El observador comprometido*, Eusebio Fernández amplía y desarrolla su visión sobre las relaciones entre ética y política, en estos términos:

a) *“El campo de la ética y el campo de la política no coinciden totalmente”*: La política está llamada a no satisfacernos totalmente desde el punto de vista moral, siempre mucho más exigente, aunque no debe obstar para que exijamos a la política que sea suficientemente moral (Fernández García, 2004, 24-25).

b) *“El ámbito de la política debe permanecer dentro del ámbito de la ética. En esto consiste la moralización de la política”*: Esto quiere decir que la política que intenta ser justa debe subordinarse a unas exigencias mínimas, pero satisfactorias, derivadas del respeto a la dignidad o valor de los seres humanos y a otros valores tan imprescindibles para cumplir con ese respeto como la seguridad, la autonomía, la libertad o la igualdad (incluida, por supuesto, la igualdad de recursos básicos para la subsistencia) (Fernández García, 2004, 25).

El hecho de hablar de una ética de mínimos (o concepción de la justicia o de lo justo) lo es en contraposición con una ética de máximos (que incluye toda una concepción de lo bueno o del bien humano). El ejemplo más claro de esta ética cívico política de mínimos, llamada a imponerse sobre la política, estaría representado hoy por los derechos humanos fundamentales y por los deberes básicos que de ellos se desprenden (Fernández García, 2004, 25-26).

c) *“La actividad política debe regirse y estar subordinada al Derecho”*: Cuando no se cumple en lo básico, la moralización de la política a través de una ética cívico-política de mínimos, que precisa de conductas libres y responsables, entra en juego la moralización de la política a través del Derecho, cuyas normas pueden hacerse cumplir por la fuerza. No obstante, hay que subrayar que no es una regla general que el derecho empiece a actuar en el momento en que falla la ética, sino que lo normal es que las normas éticas y las normas jurídicas convivan, actúen paralelamente y se refuercen en una sociedad. La actuación del Derecho ha de ser tomada aquí en su “función de previsión” a la hora de moralización de la política (Fernández García, 2004, 27).

3.- e) Dualismo real: *El fin justifica los medios*

Si un autor es conocido por abordar las relaciones entre ética y política, éste es Maquiavelo. Él da su particular versión en el contexto del Renacimiento y ésta ha tenido diversas interpretaciones. Se puede hacer una lectura *maquiavélica* de

Maquiavelo cómo sinónimo de inmoralidad aplicada a lo público. El lema el *fin justifica los medios* que se le atribuye no aparece en sus obras. Aunque sí afirma: “(...) y en las acciones de todos los hombres, y máxime en las de los príncipes, cuando no hay tribunal al que reclamar, se juzga por los resultados. Haga, pues, el príncipe lo necesario para vencer y mantener el Estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y serán alabados por todos.” (Maquiavelo, 2008, 127-128).

Esto da pie a la lectura republicana de Maquiavelo que sostendría que éste es un patriota que busca lo mejor para el Estado y que ofrece una visión *realista* de los asuntos públicos. Frente a la teoría del *báculo* y del *cetru*, busca la autonomía de la política y explicar cuáles son sus reglas en la práctica. La política no es la moral, tampoco es inmoral, sigue otras reglas, es *amoral*. Como afirma Bobbio, el juicio de Maquiavelo no es moralista. El criterio para distinguir la buena política de la mala es el éxito; el éxito de un príncipe se mide por su capacidad de conservar el Estado (Bobbio, 1992, 71).

En un conocido pasaje, se plantea si el gobernante debe mantener la palabra dada, cuando afirma: “Cualquiera puede comprender lo loable que resulta en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad y no con astucia; no obstante, la experiencia de nuestros tiempos muestra que los príncipes que han hecho grandes cosas son los que han dado poca importancia a la palabra y han sabido embaucar lamente de los hombres con su astucia, y al final han superado a los que han actuado con lealtad” (Maquiavelo, 2008, 125).

Maquiavelo ofrece consejos para los gobernantes desde el realismo, desde las propias reglas de la política. La política está relacionada con el mantenimiento del poder y el destino de la patria donde las consideraciones a realizar no se vinculan con las reglas de la moral o la religión. De esta forma, sostiene: “en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso...” (Maquiavelo, 1987, 411).

Se puede considerar que una de las mayores aportaciones de Maquiavelo es la consideración de la “amoralidad de la política”. En este sentido, Bobbio la caracteriza como “la política globalmente considerada, como conjunto de actividades reguladas por normas y valorables según un cierto criterio de juicio, no tiene nada que ver con la moral, globalmente considerada, como conjunto,

también ella, de acciones reguladas por normas diferentes y valorables con un criterio de juicio distinto” (Bobbio, 2005, 212).

En otros términos, se puede hablar de la ‘autonomía de la política’ donde algunos quieren ver a Maquiavelo como fundador de la Ciencia política. Como sostiene, Sartori “obsérvese que él prescribía al “nuevo” príncipe que comportamiento era necesario y debido para salvar o fundar el Estado. De tal modo, la mayor originalidad de Maquiavelo reside quizá en el hecho de que teorizó con inigualado vigor sobre la existencia de un *imperativo* propio de la política. Maquiavelo no se limitó a señalar la diferencia entre la política y la moral; llegó a proclamar una vigorosa afirmación de autonomía: la política tiene sus leyes, leyes que el político “debe” aplicar” (Sartori, 1996, 209).

Esta visión de Maquiavelo ha recibido muchas críticas dependiendo de la lectura maquiavélica o republicana que se realice. Como sostiene Bobbio, “El fin justifica los medios. Pero ¿qué justifica el fin? ¿Es que, acaso, no hay que justificar, a su vez, el fin? Todo fin que se proponga un Hombre de Estado ¿es un buen fin? ¿No debe existir un criterio ulterior que nos permita distinguir los fines buenos de los malos? ¿Y no debemos preguntarnos si los medios malos no pueden acaso corromper los buenos fines?” (Bobbio, 2005, 220).

No se deberían hacer lecturas simplificadoras del legado de Maquiavelo. En esta línea, Aranguren ofrece una sutil interpretación, cuando sostiene “contrariar la moral vigente puede constituir un gravísimo error político. La moral es, en muchas ocasiones, una eficaz arma política. Por eso, el verdadero maquiavelismo es el que sabe poner esta moral vigente al servicio de la política. Un maquiavelismo confesado se anularía *eo ipso* en cuanto tal: para ser eficaz tiene que ser hipócrita y rendir tributo a la virtud” (Aranguren, 1999, 63).

3.-f) Dualismo consecuente: *ética de la convicción* v. *ética de la responsabilidad*

Una visión diferente de las relaciones entre ética y política la ofrece Max Weber. Se basa en la distinción entre la ética de la convicción –donde se siguen creencias o ideales- y la ética de la responsabilidad –donde se decide en función de las consecuencias-. La primera sería propia de la población en general, mientras la segunda sería propia de los políticos. De esta forma, la política no es *amoral*, sino que tiene su propia ética, basada en las consecuencias.

La clave en este punto es cómo se relacionan los dos tipos de ética. De esta forma, Weber sostiene “no es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, o la ética de la responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de eso. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”, o según la máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción” (Weber, 2004, 165).

La idea es que la política tiene su propia ética, la de la responsabilidad, y eso no supone la falta de convicciones, pero sí querer aplicar en el ámbito político altos ideales morales. En este sentido, Weber afirma: “quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza” (Weber, 2004, 175).

Los excesos de ambas visiones, desde la ética de la convicción o desde la ética de la responsabilidad, parecen no ser adecuados. En esta forma, Elías Díaz critica “por una parte, un fundamentalismo ético, apolítico o antipolítico sin más, ajeno del todo –aunque sólo en apariencia- a los resultados, a veces catastróficos, y a las implicaciones prácticas de aquella (“*fiat iustitia, pereat mundus*”), que en ocasiones es sólo un idealismo estético, abstracto, académico, propio –se ha dicho- de una “ética de vacaciones”, cuando no ideología absolutista derivada de un dogmático (a veces teológico) perfeccionismo que con frecuencia ha sido compatible y complaciente, por los demás, con cualquier tipo de fáctica y concreta perversidad; por otra parte, el de un pragmatismo político, “realista” y amoral, que todo lo entiende y justifica invocando siempre y únicamente razones oportunistas o de ineludible y determinista necesidad, supuestamente científica” (Díaz, 1993, 26-27).

La reflexión de Weber se enmarca también en el *realismo político*, intenta reflejar las reglas de la política *tal como es*. Establece una relación determinada entre teoría y práctica. La clave es que la política tiene más que ver con la responsabilidad, con las consecuencias de las decisiones, que con aplicar principios morales maximalistas, en la línea de la ética de la convicción. Obviamente este planteamiento puede comportar críticas. Como afirma Aranguren, “los moralistas a ultranza suelen ser, por lo general, quienes, previa renuncia a toda responsabilidad política directa, sin participar realmente en la gestión de la cosa pública, se limitan a criticarla desde fuera, ayunos de

soluciones que sean, a la vez, constructivas y morales. En efecto, las pocas veces que apuntan a una solución suele ser, o bien irrealista o completamente utópica, o bien disfrazada, incluso a sus propios ojos, y -entonces el disfraz es perfecto- de moral" (Aranguren, 1999, 62).

En esta línea de crítica a los 'moralistas', Aranguren sostiene: "se considera éticamente más valiosa la conducta de quien se expresa con franqueza, por cínica que sea, que la del "moralista", en quien, por lo general, tiende a ser un farsante." (Aranguren, 1999, 62-63)

Desde una visión que busca la conciliación entre ambas éticas, Eusebio Fernández afirma "tiene mucho sentido, tomadas como tipos ideales, la distinción entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Sin embargo, nunca se dan, en los hechos sociales, en su estado puro. Una y otra se complementan, es decir, están condenadas a entenderse, a llegar a un acuerdo que, sin duda, ayudará moral y políticamente al hombre de acción y servirá al ciudadano para comprender la complejidad de la política" (Fernández García, 2009, 43).

La posibilidad de un político que actúe moralmente, desde esta visión conciliadora, según Eusebio Fernández, sería la de "aquel hombre o mujer de profundas convicciones éticas, que tiene en cuenta las consecuencias políticas de sus decisiones y asume la responsabilidad de ellas, entre otras cosas, porque la responsabilidad es una de sus profundas convicciones éticas" (Fernández García, 2009, 43).

Desde esta vía conciliadora, Requejo sostiene "se trataría pues, en suma, de flexibilizar las convicciones, haciéndolas más sensibles al mundo *sistémico*, es decir, las lógicas imperantes en el mundo práctico, para que las responsabilidades puedan ser, *efectivamente*, responsabilidades éticas. En otras palabras, se trataría de reajustar pragmáticamente las *convicciones* para así interpenetrar éticamente las *responsabilidades*" (Requejo, 2008, 232).

BIBLIOGRAFÍA

Aranguren, José Luis L., *Ética y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, traducción de Julio Pallí Bonet.

Bobbio, Norberto (1992), *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, traducción de José Fernández Santillán.

Bobbio, Norberto (2005), *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello.

Díaz, Elías (1993), *Ética contra Política*, Fontarama, México.

Erasmus de Rotterdam (1996), *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín.

Fernández García, Eusebio (1995), *Filosofía política y derecho*, Marcial Pons Madrid.

Fernández García, Eusebio (2004), *El observador comprometido (reflexiones jurídico-políticas)*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.

Fernández García, Eusebio (2009), *Valores constitucionales y Derecho*, Dykinson, Madrid.

Maquiavelo, Nicolás (1987), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, traducción de Ana Martínez Arancón.

Maquiavelo, Nicolás (2008), *El Príncipe*, Austral, Madrid, traducción de Eli Leonetti Jungl.

Nino, Carlos Santiago (1987), *Introducción al análisis del Derecho*, Ariel, Barcelona.

Pérez de la Fuente, Oscar (2005), *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson, Madrid.

Pérez de la Fuente, Oscar (2010), "Sobre las virtudes cívicas. El lenguaje moral del republicanismo", *Derechos y Libertades*, núm. 23, pp. 145-182.

Requejo Coll, Ferran (2008), *Las democracias*, Ariel, Barcelona.

Sartori, Giovanni (1996), *La política. Lógica y método de las Ciencias Sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, traducción de Marcos Lara.

Weber, Max (2004), *El político y el científico*, Alianza, Madrid, traducción de Francisco Rubio Llorente.

<http://ocw.uc3m.es/filosofia-del-derecho/filosofia-politica>