

# ESTUDIOS

## LA MORAL DE LA POLITICA

Frente a la caracterización de lo político y la política por referencia al Estado (1), parece prevalecer hoy la tendencia a conectar estas nociones con la de poder (2). Naturalmente no puede ser objeto de discusión aquí cuál de las dos diferentes perspectivas es preferible para la ciencia política. Desde el punto de vista de la descripción del fenómeno político, que es lo que más nos puede interesar aquí, parece más fecundo fijarse en la política como actividad y como ciencia o arte referente al ejercicio y a la consecución del poder. Y, desde este mismo punto de vista, de comprensión de lo político nos interesa no sólo la línea que restringe su estudio al área del poder considerado como estrictamente político, sino también la que lo amplía más allá, sin preocuparse excesivamente por los límites, ya que esta preocupación lo que haría en realidad sería volver al cauce del Estado. Creo que se puede estar de acuerdo con Bertrand de Jouvenel en que, aun cuando el poder que se analice no coincida, en su totalidad o incluso ni siquiera en su mayor parte, con la actividad que se considera generalmente como «política», puede ser, no obstante, de gran utilidad para la comprensión de ésta (3).

Claro está que, aun así, no parece que puedan ser muy fecundas para la comprensión de la política nociones del poder tan amplias como la de Bertrand Russell, que lo define como «la producción de los efectos deseados» (4). Indudablemente lo que interesa a la política es el estudio del poder dentro del ámbito de las relaciones humanas. Y de hecho es a ésta a las que se refieren la mayor parte de las nociones del poder, por ejemplo, la de Gerhard Leibholz: «la capacidad de imponer la voluntad, directamente o indirectamente, a seres

---

(1) Prototípica a este respecto es la identificación hecha incluso en el título de una de sus obras, por J. DABIN: *L'Etat ou le politique*, París, 1957.

(2) J. MEYNAUD: *Introducción a la ciencia política*, Madrid, 1964, págs. 73 y sigs.

(3) B. DE JOUVENEL: *La teoría pura de la política*, Madrid, 1965, págs. 146-7.

(4) B. RUSSEL: *El poder en los hombres y en los pueblos*, Buenos Aires, 1968, página 28.

humanos» (5), o la misma de Bertrand de Jouvenel: «la aptitud para la acción, que utiliza las energías de otros hombres» (6). Por lo demás, el propio Bertrand Rusell, después de esa definición general del poder, distingue entre el poder sobre la materia y el poder sobre los hombres, para centrarse luego en el estudio referente a estos últimos.

Cabe plantearse la pregunta de cuáles son los medios, los procedimientos de que el poder se sirve para la consecución de su objetivo, de imponerse a los demás, de someter las energías de los demás hombres. Dentro del contexto del estudio del poder en general, que es en el que ahora nos estamos moviendo, cabría responder que, con respecto al político en cuanto tal, al político puro, de todos los medios, de todos los procedimientos. Spranger recuerda, a este respecto, la confesión de Bismarck de su propia carencia de principios: «Caminar por la vida con principios —afirmaba— viene a ser algo así como meterse por un estrecho atajo del bosque con una larga vara entre los dientes.» Esta falta de principios no es, pues, más que la consecuencia de la voluntad de imponerse, de conseguir o de conservar el poder. El lema del hombre político puro podría verse, según indica asimismo Spranger en los versos que pronuncia un personaje de las *Fenicias*, de Eurípides: «Si hay que quebrantar la Ley para imponerse, es honroso y es bello quebrantar la Ley» (7). Claro es que no siempre los políticos actúan conforme a este lema, porque, afortunadamente, no existen los hombres puramente políticos. Pero si la pasión de mandar hace estragos, «devasta en general los corazones de los mortales» (8) —conforme a la vigorosa expresión de San Agustín—, puede calcularse los estragos que hará en aquellos hombres en que esta pasión aparece como la dominante, como la característica que los define y los clasifica como políticos.

No es necesario esforzarse demasiado en una descripción sociológica de la práctica política para convencerse de las alarmantes proporciones en que se aparta de las prescripciones de la moral. Basta advertir la seriedad con que se discute si en realidad es posible desarrollar con éxito una actividad política que se ajuste a la moral. La respuesta negativa a esta cuestión, la afirmación de la «necesidad natural de pecar» constituye la base del maquiavelismo (9).

---

(5) G. LEIBHOLZ: «L'essence de la politique et la conscience chrétienne», en el volumen colectivo (del «Institut International de Philosophie Politique») *Le Pouvoir*, II, París, 1957, pág. 126.

(6) B. DE JOUVENEL: *Op. cit.*, pág. 164.

(7) E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1961, págs. 227-9.

(8) SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei*, XIX, 15.

(9) Cfr. L. STRAUSS: *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, 1964, págs. 229 y siguientes.

Y esta no es una doctrina que se pueda descartar por ligera o porque esté ya generalmente desechada. Como dice el profesor L. E. Palacios en su conocido libro sobre *La prudencia política*, «salvo algunos casos aislados las naciones siguen su marcha por la ruta del maquiavelismo político» (10).

Frente a esta doctrina el antimachiavelismo clásico ha sostenido que, lejos de ser imprescindible la inmoralidad en la política, en realidad la condena al fracaso, que el maquiavelismo no puede tener éxito, y que el mejor camino para la eficacia es una política honrada (11). Si realmente pudiera probarse esta postura, el problema de las relaciones entre la política y la moral estaría solucionado. Pero conviene no dejarse llevar de la apariencia de una solución.

Hay que reconocer que la doctrina de Maquiavelo es, a este respecto, muy matizada. Desde luego está muy lejos de desdeñar la importancia para la política de la bondad o la virtud moral. Pero su eficacia no reside, para Maquiavelo, en tenerlas, sino en aparentarlas, en tener fama de poseerlas. De todos modos esta eficacia varía: es mayor en los casos en que las decisiones han de tomarse en Asambleas y deliberaciones públicas, mientras que, en cambio, es menor cuando esas decisiones se toman en particular o en reuniones privadas. Por otro lado, lo que importa no es propiamente lo virtuoso, lo honesto, sino lo que se tiene por honesto, lo que se tiene por honroso, y esto, además, no siempre coincide con lo que general y públicamente se presenta o se pondera como tal. Así, por ejemplo, aun cuando se condena el fraude, sin restricciones, en realidad cuando se practica en la dirección de la guerra se lo tiene por laudable y glorioso (12). El antimachiavelismo puede contraargumentar que estos procedimientos pueden dar buen resultado a corto plazo; pero que a la larga termina por descubrirse el juego y entonces se viene abajo esa buena fama sin fundamento, adquirida en falso. Que, además, la inmoralidad de los gobernantes una vez descubierta termina por destruir también la moralidad de los súbditos, o al menos la conformidad de éstos, y sin estas bases es imposible que subsista una comunidad política. A su vez el maquiavelismo puede responder que la habilidad del gobernante ha de manifestarse en no dejarse descubrir, al menos en lo más deshonesto, y que, en todo caso, los pueblos suelen conformarse con la inmoralidad de sus gobernantes, si les va bien a ellos, si se les satisfacen sus primordiales aspiraciones, y aún con sólo atenderles sus más elementales necesidades.

(10) L. E. PALACIOS: *La prudencia política*, Madrid, 1957, pág. 89.

(11) Cfr. P. RIBADENEIRA: *Princeps Christianus adversus Machiavellum caeterosque huius temporis políticos*; J. MARITAIN: *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, 1932, páginas 72 y sigs.

(12) Cfr. L. STRAUSS: *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, 1964, págs. 280 y siguientes.

Todos estos argumentos y contraargumentos se mueven en un terreno teórico, y para comprobar quién tiene razón habría que contrastarlos con la práctica, con la realidad, tal como se nos presenta y se nos ha manifestado a través de la Historia. Tanto Maquiavelo como los antimachiavelistas han acumulado abundantes ejemplos históricos. Pero probablemente lo único que han conseguido probar es que la Historia es suficientemente pluralista, o plurivalente, como para que de ella se puedan sacar tantos ejemplos a favor como en contra de las ventajas de seguir una política justa. En todo caso no pueden menos de servirnos de aviso y estremecernos las frases de la Sagrada Escritura, en el libro del *Eclesiastés*: «Esto he visto poniendo atención a cuanto sucede bajo el sol en tiempos en que el hombre domina sobre el hombre para su mal. Vi a impíos recordados, mientras que los que habían hecho el bien se iban del lugar santo y eran olvidados en la ciudad... Son tratados justos como conviene a malvados y malvados como conviene a los justos» (13).

De hecho, los antimachiavelistas reconocen que las malas consecuencias de una política injusta puede ser que no se adviertan hasta después de la muerte del gobernante que la ha aplicado. Tal como se expresa Jacques Maritain: «La ilusión propia del machiavelismo es la del *éxito inmediato*. La duración de la vida de un hombre, o mejor, la duración de la actividad de un Príncipe, circunscribe la extensión máxima de tiempo requerida para lo que yo llamo *éxito inmediato*. Ahora bien, éxito inmediato implica éxito para un hombre, y no para un Estado o nación» (14).

Puestas así las cosas, no se puede descartar la posibilidad de que los gobernantes sigan sintiendo la tentación de aprovecharse de las ventajas inmediatas de una conducta malvada, aun cuando luego resulten malas consecuencias para sus pueblos. Por otra parte, hay que advertir que toda esta discusión sobre las ventajas de una política perversa u honrada, se mueve en el punto de vista del machiavelismo, de juzgar de las acciones por su éxito o su fracaso y, por lo tanto, no nos da la verdadera dimensión para tratar las relaciones entre la política y la moral, ya que ésta no tiene que identificar su punto de vista con el de las ventajas de tipo práctico. Por eso, no es de extrañar que Toffanin, en su célebre libro *Machiavelli e il tacitismo*, crea poder calificar de machiavélicos a algunos de los más destacados antimachiavelistas. Es más, se puede decir que hoy en día, después de Maquiavelo, apenas si se puede ser machiavélico sin ser antimachiavelista. Porque ser machiavélico declarándolo sería la manera más inocua e ingenua de serlo.

El problema de las relaciones de la política y la moral siguen, pues, en

(13) *Eclesiastés*, VIII, 9-10 y 14.

(14) J. MARITAIN: *El hombre y el Estado*, cit., pág. 73.

pie al margen, o por encima, de las discusiones entre maquiavelismo y anti-maquiavelismo.

Por lo demás, aun cuando el maquiavelismo, según la interpretación predominante, ha sido considerado como amoralismo, es decir, como una doctrina que independiza la política de la moral, tampoco han faltado interpretaciones que lo han visto como una moral especial o peculiar, incluso como una moral superior, propia de la política. En todo caso, a propósito de las relaciones entre la moral y la política hemos de ocuparnos también de esta postura, que asigna a la política una moral especial, distinta de la que rige en la vida privada.

Una de las formas más sugestivas en que se ha presentado esta postura es la de Max Weber en su célebre conferencia del año 19 a los estudiantes de Munich: «Politik als Beruf», la política como profesión, como vocación. Contrapone Max Weber a una ética de la convicción, a la que asimila la ética cristiana, una ética que designa como de la responsabilidad, que atiende sobre todo a las consecuencias de la acción. Expresa el contraste entre una y otra con vívidos colores: «Ustedes pueden explicar elocuentemente —afirma Max Weber— a un sindicalista que las consecuencias de sus acciones serán las de aumentar las posibilidades de la reacción, incrementar la opresión de su clase y dificultar su ascenso; si ese sindicalista está firme en su ética de la convicción, ustedes no lograrán hacerle mella. Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio. Como dice Fichte, no tiene ningún derecho a suponer que el hombre es bueno y perfecto y no se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever. Se dirá siempre que esas consecuencias son imputables a su acción. Quien actúa según una ética de la convicción, por el contrario, sólo se siente responsable de que no flamee la llama de la pura convicción, la llama, por ejemplo, de la protesta contra las injusticias del orden social. Prenderla una y otra vez es la finalidad de sus acciones que, desde el punto de vista del posible éxito son plenamente irracionales y sólo pueden y deben tener un valor ejemplar» (15).

Razona Max Weber, para probar que la moral del cristianismo no puede ser la de la política, apoyándose en los textos del Evangelio que ordenan no resistir al mal con la fuerza e incluso poner la otra mejilla cuando nos abofe-

(15) M. WEBER: «Politik als Beruf», edic. esp. en *El político y el científico*, Madrid, 1967, págs. 164-5.

tean (16). Pero la interpretación que les da Max Weber es exagerada; por razones que no podemos tratar de explicar aquí. Baste con indicar que no coincide con el sentido que les ha dado siempre la Iglesia. Ya San Agustín decía, en su *De civitate Dei*, que «pertenece a la obligación del bueno no sólo no hacer mal a nadie sino también impedir e incluso castigar el pecado» (17).

Parece que la ética que primordialmente tiene en cuenta Max Weber cuando la contrapone como distinta —y propia de la política—, la ética de la responsabilidad o de las consecuencias, es la ética de Kant, ya que emplea para designarla la denominación kantiana: «Gesinnungsethik», es decir, ética de la convicción, o de la actitud, de la disposición de ánimo. Para Kant esta actitud o disposición de ánimo tiene que surgir del respeto a la ley moral, interior a nosotros mismos; sin tener en cuenta, por tanto, las consecuencias de nuestras acciones ni de nuestros propósitos o intenciones. Sin embargo, aun dentro de la línea de la ética kantiana de la «Gesinnungsethik», se ha desarrollado una versión o modalidad que elimina esa contraposición radical con la ética de la responsabilidad o de las consecuencias. Me refiero a la ética de los valores de orientación fenomenológica, desarrollada fundamentalmente por Scheler y Hartmann. Según esta doctrina, la actitud o disposición de ánimo —que es decisiva para la calificación moral— no surge de nuestro interior, de una ley que provenga de nosotros mismos, sino de cualidades y propiedades de los objetos; que existen en ellos o que se pueden hacer incidir, realizar en ellos: los valores. A lo que tiende o se orienta, según esta doctrina ética, la actitud o disposición de ánimo es a la realización o al aumento y fomento de los valores positivos frente a los negativos, a procurar que la bondad, la verdad y la belleza aumenten en el mundo, a luchar por el triunfo de los objetos, o cualidades, dignos de nuestro amor y no los dignos de nuestro odio. De esta ética creo que ya no se puede decir que es una «ética absoluta», que «ni siquiera se pregunta por las consecuencias», como se expresa Max Weber (18).

Pero lo que ante todo nos interesa es resolver la cuestión a la luz de la ética tomista; entre otras razones porque es la elaboración doctrinal más representativa de la moral cristiana. Pues bien, esa ética es catalogada con razón entre las éticas objetivas o de los fines, porque toma la calificación o especificación moral primordialmente del objeto o de la finalidad a que están orien-

(16) Mat. 5, 39: «Pero yo os digo: no resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha dale también la otra.»

(17) SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei*, XIX, 16.

(18) M. WEBER, Op. cit., pág. 163.

tadas las acciones. Parece, por tanto, que no se la puede caracterizar como una ética indiferente a las consecuencias. Sin embargo, las consecuencias de las acciones pueden interpretarse en dos sentidos diferentes: pueden ser las consecuencias de una acción, de un acto considerado en concreto, con todas sus circunstancias y pueden ser las consecuencias a que de suyo, por su propia naturaleza, está orientado el acto. La ética tomista atiende primordialmente a esta segunda perspectiva y sólo subsidiariamente, en segundo grado, a las consecuencias y demás «circunstancias» del acto considerado en concreto. Resulta de aquí la doctrina de las acciones intrínsecamente, por su propia naturaleza, buenas o malas: Ahora bien, es posible que una acción por naturaleza buena, como, por ejemplo, un acto de perdón o de generosidad, traiga consigo, en concreto, consecuencias en definitiva malas; y puede ser que una acción intrínsecamente mala, por ejemplo, una mentira, traiga consigo consecuencias que, en definitiva, haya que considerar como altamente beneficiosas. En tales casos la moral cristiana se encuentra con la advertencia de San Pablo en la Epístola a los romanos: no podemos hacer el mal para que venga el bien (19). Y la ética tomista presenta la barrera de lo intrínsecamente malo. Se aplica, por tanto, el principio que Max Weber señala como el contrapolo de la ética de la responsabilidad o de las consecuencias: «El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios» (20).

¿Hay alguna razón para eximir el campo de la actuación política de la aplicación de esta doctrina? No parece posible, dado su carácter absoluto; y puesto que los fundamentos en que se apoya son indiferentes al campo en que se aplique. Esos fundamentos no son otros sino la creencia en la universal providencia de Dios y la concepción del Universo, de la Naturaleza, como un todo ordenado que refleja la voluntad de Dios, su supremo ordenador y creador. Ambas doctrinas son principios básicos en la teología y en la filosofía cristiana y no se pueden tomar o dejar libremente, según los casos. Frente a esta realidad la afirmación de que el sacrificio de un resultado beneficioso en aras de los principios terminará repercutiendo a favor del que haya sido capaz de aceptar ese sacrificio, es posible que no pase de una idea para intentar consolarnos. Porque puede muy bien suceder que no se conozca nunca o que nunca quede clara la verdadera motivación de esa actuación acorde con los principios. O puede también suceder que aun cuando se conozca no todos estén de acuerdo con ese sacrificio en honor de los principios.

(19) Rom., 3, 8: «¿Y por qué no decir lo que algunos calumniosamente nos atribuyen, asegurando que decimos: Hagamos el mal para que venga el bien? La condenación de esos es justa.»

(20) M. WEBER, Op. cit., pág. 164.

Un problema capital es de insoslayable planteamiento aquí: ¿cuál es el verdadero alcance de la doctrina de las acciones intrínsecamente buenas o malas?, ¿todas las acciones susceptibles de calificación moral caen en realidad bajo ese criterio? A veces, cuando se insiste en que toda la actuación humana cae por igual bajo la competencia de la moral puede darse la impresión de que, en efecto, todas las acciones, todos los actos humanos, pueden clasificarse, pueden calificarse moralmente de acuerdo con ese criterio diferenciador, en buenas o malas intrínsecamente, por su propia naturaleza. A favor de esta solución parece estar a su vez la doctrina de que la norma de la moralidad es la naturaleza, en especial la naturaleza humana; por lo tanto, las acciones conformes con la naturaleza serán buenas, las disconformes serán malas y lo serán intrínsecamente, sin posibilidad de que esa calificación se altere por las circunstancias. Ahora bien, al menos en la práctica esta doctrina tiene que tener una limitación inevitable: para calificar una acción de buena o mala intrínsecamente, de conforme o disconforme con la naturaleza, no basta con que lo sea; es necesario, además, que sea conocida como tal. Entonces el problema a que nos venimos refiriendo puede plantearse en otros términos: ¿cuál es el alcance de nuestro conocimiento acerca de las acciones intrínsecamente buenas o malas? ¿Cuántas o cuáles son las acciones que podemos calificar realmente, con conocimiento de causa, de conformes o de disconformes con la naturaleza? Reduciéndonos al campo de la actividad política, que es lo único que aquí nos interesa, y desde el punto de vista de la filosofía jurídica y política, creo que cabe decir lo siguiente. Por lo menos la mayor parte de los casos que en la vida política cabe designar como conformes o disconformes con la naturaleza caen dentro de la materia a que se refiere el Derecho natural. Ahora bien, el número de casos de decisión política que puede resolver por sí solo, directamente, el Derecho natural, no es muy amplio. La mayor parte de las veces el Derecho natural no impone una solución, es decir, no determina qué acciones son conformes y cuáles son disconformes con la naturaleza. Por lo tanto, en todos esos casos no se puede hablar de acciones intrínsecamente buenas o malas. ¿Qué ocurre entonces en todos esos casos? También son de aplicación en ellos los principios del Derecho natural y de la moral. Pero sólo los principios, sin que éstos lleguen a concretarse en una solución definitiva. Para llegar a ésta hay que tener en cuenta otras consideraciones de tipo concreto, ocasional, y aun a veces es sólo la necesidad de tomar una decisión lo que impulsa a escoger una solución, porque es de todas maneras preferible a no tomar ninguna. ¿Se puede, entonces, hablar de acciones intrínsecamente buenas o malas? Parece claro que no, al menos desde el punto de vista práctico. ¿Qué es lo que queda entonces?: desde el punto de vista de la moral, aplicar los principios generales;



y, en primer lugar, el más general y fundamental de todos: «Hay que realizar el bien y evitar el mal.» Este principio adecuadamente entendido dentro de la ética tomista no es tautológico, puesto que el término «bien» se llena de contenido por referencia al concepto de perfección, es decir, a lo que es conforme o conveniente a la naturaleza; por lo tanto, el bien aquí aludido no es sólo el bien moral, sino también el bien físico, o, si se prefiere esta terminología, el bien metafísico. Pero, ¿qué hacer en el supuesto de que desconozcamos qué es, en concreto, lo bueno? Lo único que cabe es una actitud de querer averiguarlo, para poder realizarlo, y procurar realizarlo en el mayor grado posible; evitando, en cambio, lo que sea malo y, caso de no poder evitarlo, reduciéndolo al mínimo. Pero si, como hemos indicado aquí, el bien está entendido no sólo en sentido moral sino también en sentido físico, o, si se prefiere, metafísico, parece que lo que en realidad postula la ética tomista de acuerdo con sus principios fundamentales es lo mismo que la ética llamada de la responsabilidad o de las consecuencias: la consecución del mayor bien posible con los mejores medios posibles. Sólo que, en la ética tomista, de acuerdo con el orden establecido por Dios, y por eso cuando nos conste ese orden —caso de las acciones intrínsecamente buenas, o malas— el principio de la ética de la responsabilidad o de las consecuencias, sufre una limitación, se encuentra con una barrera, con una determinación previa de lo que hay que hacer. Y, entonces, en tales casos, sí que hay que obrar de acuerdo con otros principios distintos, los de la ética que podemos llamar de la convicción: «obrar bien y dejar los resultados en manos de Dios».

Todo esto es de aplicación por igual en la vida privada y en la política. Lo que ocurre es que en la política es distinto el bien que hay que procurar. Y son distintos también los medios con que se cuenta para ello. Los medios son los del poder, el influjo de unos hombres sobre otros. Y el bien es el de la comunidad, el de colectividad o, si se prefiere, el del conjunto de los individuos que la constituyen, pero no el particular de los individuos que la rigen, aun cuando éstos tengan derecho a una compensación por su servicio. Aquí es donde creo que radica la peculiaridad propia de la moral aplicada a la política: en exigir de los hombres que de un modo o de otro dominan a los demás que no abusen de ellos; en imponerles que los medios extraordinarios con que cuentan no los empleen en su propio provecho, sino en el de aquellos a quienes ellos dominan. Claro está que al político cristiano se le impone una carga especial al exigirle, además, que en sus proyectos y en los procedimientos que utilice respete el orden establecido por Dios. Pero la problemática que entraña esta exigencia no debe apartar nuestra atención de la obligación fundamental de todo político de servir a los que le están sometidos.

Este servicio, esta entrega al bien de los demás en la actividad política,

tiene una doble dimensión: una es la objetiva, la de la efectividad, la del logro de las aspiraciones de la comunidad. La determinación de cuáles son verdaderamente estas aspiraciones, y de los medios más aptos para satisfacerlas, es primordialmente una cuestión técnica, algo que tiene que ser resuelto por la política en cuanto tal: en cuanto arte o en cuanto técnica, aun cuando con las limitaciones impuestas por las exigencias de la moral. Aquí es donde tiene su aplicación más propia la doctrina de lo intrínsecamente lícito. La otra dimensión, de las dos a que he aludido, en la actividad de servicio a la colectividad del hombre político, es de actitud: de entender la actividad política como esencialmente orientada al bien de los demás, de aquellos a los que se manda o se dirige. Esta es una cuestión primordialmente moral. Y mientras la política en cuanto técnica se mueve en medio de difíciles y aun insolubles problemas y a la moral le resulta extremadamente dificultoso señalar en ese campo los límites objetivos de sus exigencias, en cambio, la cuestión de la actitud del hombre político resulta totalmente clara para la moral: esa actitud es la del servicio a la comunidad política, porque el gobernante actúa como representante de ésta, porque nadie puede dominar a otros hombres para aprovecharse de ellos. La remuneración a la que el hombre político tiene derecho por su actividad de mando, de poder, no es el resultado de éste, no es la adquisición por medio de este poder, como botín, sino la compensación por el esfuerzo en cuanto trabajo, en cuanto fatiga, que merece un pago similar al que merecía una fatiga, un esfuerzo similar en el campo de otras actividades. Creo que no es arriesgado pensar que en la moral tradicional en la ética del Derecho natural, así como ha quedado oscurecida la parte que en la política corresponde a la técnica, en virtud de la insistencia que se ha puesto frente al maquiavelismo, en la sujeción de todos sus actos a la moral, así también se ha descuidado la importancia de este aspecto, de este factor básico, de la actitud del hombre político. Tal vez porque a partir de la consideración del orden de la Naturaleza, del orden del Universo, que nos revela la voluntad de Dios, no se puede extraer en este caso las correspondientes reglas, las pautas de conducta, sino que esas reglas, esa orientación está solamente en la personalidad misma del hombre político, en su libertad, en su modo de ser: y hay hombres que por su misma manera de ser se inclinan a la generosidad, al servicio a los demás y que logran su felicidad si consiguen la ajena, y hay otros que no se mueven más que por el propio interés y cuya inclinación es el dominio y el abuso de los demás. Donde estas personalidades pueden causar más terribles estragos, en el orden material y en el moral, es precisamente en la política, que se caracteriza por la acumulación de poder. Frente a estos tipos de personalidad la única garantía eficaz es la publicidad, el esclarecimiento, la diafanidad, con que aparezca la actua-

ción del político y, a ser posible, sus intenciones. Nada hay que favorezca tanto la inmoralidad en la política como la ocultación, ni ninguna ayuda más decisiva a favor de los políticos honrados que la libertad y la abundancia de información. Esto no es desconocer que haya también poderosas razones para la discreción y aun para el secreto. Pero desde este punto de vista de la moralidad en la política, la verdad y el conocimiento de ella son los aliados naturales de la bondad, en cuanto ésta consiste en la actitud, en la postura fundamental, en la disposición de ánimo del hombre político. Y mientras que, en cuanto a juzgar del acierto objetivo en la toma de decisiones políticas, la moral, y el mismo Derecho natural, tendrán que reconocerse cada vez más reducidos en su competencia, a medida que se complica la política en cuanto técnica, este aspecto de la actitud, de la orientación o disposición fundamental del hombre político, tendrá que cobrar cada vez más realce para la moral en la política.

JOSÉ M.<sup>a</sup> RODRÍGUEZ PANIAGUA

#### R É S U M É

*En partant de la notion de la politique par référence à l'Etat, ou en la caractérisant en relation avec le pouvoir, on arrive facilement à la reconnaissance des dangers et difficultés que l'activité politique implique par rapport à la morale. Il suffit de souligner le sérieux avec lequel on discute encore du machiavélisme, en tant que doctrine de la "nécessité naturelle de pécher". Mais la solution n'a pas été donnée par l'antimachiavélisme classique, parce qu'il n'a pas été capable de prouver historiquement ou pratiquement les avantages de l'une ou de l'autre pratique politique. On ne peut non plus chercher la solution des relations entre morale et politique par la voie d'une double morale, car les hypothèses de la validité de celle-ci régissent d'une façon identique le domaine de la politique et les autres domaines de l'activité humaine. Le fait est que les exigences de la morale se présentent en deux tendances: l'une négative, d'inévitable vénération, et l'autre positive qui recommande la technique de délimitation et de détermination concrète des contenus du procédé moral. L'amplitude de cette deuxième tendance n'est pas aussi réduite que les doctrines classiques ont bien voulu laissé entendre, et dans le secteur politique son importance augmente continuellement grâce à la technification croissante. Mais cette même amplitude et importance exigent d'accorder une plus grande attention au contrôle "politique" des solutions techni-*

ques, ainsi que du point de vue de sa "moralité". Ce contrôle ne pourra être atteint en considérant les solutions mêmes de la technique, de plus en plus compliquée et exclusiviste, sinon en considérant les attitudes, dispositions et orientations des hommes chargés de ces solutions techniques. L'hermétisme de la technique doit être contre-balançé par la diaphanéité, des personnes, le manque progressif de confiance envers les machines et les technicismes avec un éclaircissement progressif des fins et des intentions. Bien que la publicité ait toujours été l'alliée naturelle de la moralité dans la politique, c'est aujourd'hui la condition indispensable pour le minimum de confiance nécessaire afin que le gouvernement politique obtienne une collaboration et non seulement un assujettissement.

#### S U M M A R Y

Whether one starts with the notion of politics by referring to the State, or whether one characterizes it in relation to power, one can easily recognize the moral dangers and difficulties which political activity implies. It is sufficient to point out the seriousness with which Machiavellianism, in so far as the doctrine of the "natural necessity to sin" is concerned, is discussed. But the solution was not provided by classical anti-Machiavellianism because it was neither capable of proving historically or practically the advantages of honest politics, nor did it know how to withdraw from the initial starting point of Machiavellianism, which is the discussion of the advantages of one or another practical political alternative. Neither can one look for the solution to the relationship between morals and politics by means of a double morality, since the bases for the validity of this are the same in the political field as in the personal field. What happens is that the demands of morality are presented from two aspects. One is negative and always esteemed unobliquely, whilst the other is positive and trusts to the technique of delimiting and the concrete determination of the contents of moral behaviour. The extension of this second aspect is not as reduced as the classical doctrines would have us believe. In the political sector its importance is continuously growing as a result of increasing technification. But this very importance requires that greater attention be paid to the political control of technical solutions, as well as aspects of morality. This control could not be achieved by paying attention to the solutions of the technique themselves, which are becoming more and more complicated and exclusivist, but by concentrating

*on the attitudes, disposition and education of the men in charge of the technical solutions. The closed nature of the technique must be counterbalanced by the open nature of the people, the increasing disconfidence in machines by an increasing understanding of intentions. If publicity has always been the natural ally of morality in politics, today it is absolutely indispensable for the minimum degree of confidence necessary, so that the political government achieves collaboration and not just subjection.*

