

CUARTA SECCIÓN

ESTUDIOS SOBRE ÉTICA
Y FILOSOFÍA POLÍTICA

ÉTICA Y POLÍTICA: CONSECUENCIAS DE UNA RUPTURA

Jorge MARTÍNEZ BARRERA*

La pregunta esencial del saber político ha sido formulada de una vez y probablemente para siempre por Aristóteles al comienzo del Libro IV (VII) de *Política*: “El que se proponga hacer un estudio adecuado del régimen mejor tendrá que definir primero necesariamente cuál es la vida más preferible, pues mientras esto no esté en claro tampoco podrá estarlo, forzosamente, el régimen mejor”.

Lo que aquí está en juego es nada menos que la identificación del sentido de la propia vida. Es este también el punto de partida y el de llegada de toda la *Ética nicomáquea*, por ejemplo, donde precisamente el tema central es la investigación acerca de la plenitud humana.

Dicho esto, quisiera esbozar la lenta transformación de una de esas maneras de entender lo humano con su correspondiente noción de lo político, hacia su actual configuración, nacida de lo que podría llamarse una ruptura.

Recordemos entonces la grave pregunta aristotélica: ¿por qué y para qué vivimos? ¿Cuál es, en último análisis, el sentido de nuestra vida? Notemos aquí que ni por un momento Aristóteles se detiene a examinar si existe realmente un sentido del vivir; ése es un punto de partida, un principio sobre el cual no se discute. La pregunta que un contemporáneo se siente obligado a hacer es, por el contrario, si la vida tiene un sentido. Convengamos con Aristóteles en que el solo hecho de vivir, incluso sin hacerse demasiadas preguntas filosóficas, ya tiene una “cierta dulzura natural”,¹ y que esa dulzura natural no está dada solamente por el goce puntual de esta o aquella

* Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

¹ “...quizás en el solo vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soporta muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural” *Política*, 1278b 28-30. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. También *Ética nicomáquea*, 1170b, pp. 1-3.

circunstancia, o por el hecho de no tener un número excesivo de problemas, sino también por el disfrute de nuestros recuerdos y nuestras esperanzas, es decir, de aquellos dos puntos cardinales entre los cuales se va desplegando nuestra historia personal.² Para Aristóteles la vida tiene un objetivo último, el cual, sin embargo, como la naturaleza de la que habla Heráclito, ama ocultarse. Esa meta final no está dada de una sola vez y para siempre, y tampoco es una sumatoria de momentos agradables. Por el contrario, se trata de algo bastante arduo que exige toda una serie de ejercicios prácticos sobre uno mismo a lo largo de años y años.³

Lo sorprendente de esta filosofía aristotélica es que a pesar de la importancia de semejante quehacer sobre uno mismo, no se sigue necesariamente que uno deba ser lo más importante para uno mismo. Esto es así porque, según el filósofo, el hombre no es lo mejor que existe en el universo, y si hemos de vivir de un modo auténticamente humano, parece más bien que deberemos hacerlo de una manera no totalmente humana.⁴ Una vida perfecta es aquella que se ocupa de cosas no humanas. La opinión aristotélica acerca del verdadero puesto del hombre en el cosmos no es, ciertamente, antropocéntrica.⁵ Y si esto es así, resulta claro que el conocimiento exhaustivo de las cosas humanas, en especial de la principal de las cosas humanas, al menos respecto de *lo que hacemos*, no es el mejor ni el más elevado de los conocimientos.⁶ Aristóteles estaba persuadido de que “también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidéntísimo (*phanerótata*) por las que constituyen el mundo”, nos dice.⁷

Hay aquí algunos puntos muy importantes, y el primero de ellos, creo, es la necesidad de rastrear aquel sentido de la existencia con un método que podría llamarse el del *descentramiento*, y que consiste en la búsqueda de

² Véase *Ética...*, *op. cit.*, 1166a, pp. 24 y 25.

³ Sería muy conveniente rescatar el concepto de “ejercicio espiritual” en sede filosófica, tal como lo ha propuesto magníficamente Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, introducción de Arnold I. Davidson, Blackwell Publishers, 1995. Véase, también, de Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, París, Albin Michel, 2001. Este último libro, a pesar de su título, no es la traducción del primero.

⁴ *Ética...*, *op. cit.*, 1141a, pp. 21 y 22.

⁵ Es por lo menos llamativo que a una cosmología geocéntrica corresponda una antropología no antropocéntrica y que, en la modernidad, una cosmología no geocéntrica se lleve tan bien con una antropología antropocéntrica.

⁶ “Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente «ciencia» si el hombre no es lo mejor del mundo”. *Ética...*, *op. cit.*, 1141a 19-22. El fin buscado por la política, en realidad, es algo “superficial” (*epipolaíos*) respecto del verdadero sentido de la vida: *Ética...*, *op. cit.*, 1095b, p. 24.

⁷ *Ibidem*, 1141a, p. 34-1141b, p. 1.

un vestigio divino en las cosas, especialmente en las humanas, aun cuando, según el estagirita, no pueda hablarse de una verdadera *participación* en la naturaleza divina. Pero para Aristóteles hay en el hombre algo divino, y aunque es pequeño en tamaño, excede con mucho a lo demás en potencia y dignidad.⁸ Vivir de acuerdo a lo mejor que hay en nosotros es vivir una vida, en cierto sentido, no humana. Y sólo en segundo lugar⁹ está la vida conforme a la virtud moral, la cual es una vida humana desde el comienzo al fin, pero inferior en dignidad a la primera.

Si hay un sentido principal de la vida, y sobre esto no hay duda, parece entonces que no se trata de un autosentido, como si dijéramos que el hombre, para Aristóteles, no puede ser nunca un fin en sí mismo. Por eso me parece que el *descentramiento* teleológico es la clave hermenéutica de la teoría de la finalidad en Aristóteles.¹⁰ En rigor de verdad, desde una perspectiva clásica, la dignidad humana no podría fundarse jamás sobre una supuesta condición del hombre como fin en sí mismo.

A la luz de todo esto podemos decir que el fin de la política no son, estrictamente hablando entonces, las cosas políticas, sino la promoción de la vida contemplativa con todos sus prólogos éticos. La *Ética nicomáquea* y la *Política* son así, para emplear la expresión de Leo Strauss, un canto a la vida contemplativa. Pero como esa vida no puede sino darse en el seno de la ciudad, es preciso que ésta esté bien ordenada. Y aquí interviene el platónico Aristóteles: el orden de la ciudad depende de la promoción de la justicia, pero de una justicia entendida como virtud antes que como una instancia jurídica o judicial. Ahora bien, el sistema normativo político es para Aristóteles el puente entre ética y política. El contenido de la ley es para el estagirita lo suficientemente claro. ¿De qué habla la ley? De hacer buenos a los ciudadanos:

La ley ordena hacer lo que es propio del *valiente*, por ejemplo, no abandonar la formación, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del hombre *morigerado*, como no cometer adulterio, ni comportarse con insolencia; y lo que es propio del hombre de carácter *apacible*, como no dar golpes, ni hablar mal

⁸ *Ibidem*, 1178a, p. 1.

⁹ *Deuteros: ibidem*, 1178a, p. 9.

¹⁰ Alejandro Vigo ha señalado una tensión no resuelta en la teoría finalística aristotélica. Por una parte, parece que el fin de una cosa no es exterior a ella misma. Pero por otra, esa cosa se inscribe y tiene su sentido en un vasto sistema teleológico cuyo punto final no es interior a esas cosas. Véase Vigo, A., “Naturaleza y finalidad. Algunas consideraciones a partir del modelo aristotélico”, en García Marqués, A. y García Huidobro, J. (eds.), *Razón y Práxis*, Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 1994, pp. 41-54. Sobre este asunto también ha escrito páginas muy luminosas Federico Sciacca, Michele, *L'uomo, questo squilibrato*.

de otros; e igualmente *lo que es propio de las demás virtudes* y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro, rectamente cuando la ley está bien establecida y peor cuando ha sido establecida arbitrariamente.¹¹

...por lo general, la mayoría de las disposiciones legales están constituidas por prescripciones de la virtud total, porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios. Y de las disposiciones legales, sirven para producir la virtud total todas aquellas establecidas acerca de la educación para la vida en comunidad.¹²

Vivimos pues, en comunidades políticas, fundamentalmente, para crecer en la virtud, la cual sólo es posible comunitariamente si es asumida como la más importante de las tareas políticas.

“Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio... Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las *buenas acciones* y no la convivencia”.¹³

En todo esto se advierte que para Aristóteles es imposible trazar una línea divisoria muy marcada entre los terrenos de la política y de la ética. La eticidad de la política y la politicidad de la ética aparecen con manifiesta evidencia al interior de esos dos textos, unidos en una trabazón temática que las hace inseparables. Ante el grave paisaje de corrupción de la Atenas del siglo IV a. C., la respuesta de Aristóteles no es simplemente una exhortación bienintencionada a la moralización de la política, sino la búsqueda argumentalmente defendible de una politización de la ética. ¿Y cómo politizar la ética? Hay sólo una manera eficaz: la ley. Pero como esa ley, y poco importa aquí su fundamento, no nace milagrosamente de la encina seca, como decía Platón, sino de la tarea de los legisladores, entonces, adonde todo proyecto educativo debe apuntar prioritariamente es, justamente, a esos legisladores. Sin embargo, se trata de una educación dirigida no sólo a la razón, sino especialmente a la facultad de querer: no solamente hay que *saber* lo que se debe querer, sino además *querer* lo que debe ser querido. En una palabra, una educación eficaz enseñará, al ideólogo, que hay que saber lo que debe ser querido, y al timorato, que hay que querer lo que se sabe que hay que querer. Así entonces, el tipo de saber requerido para la elaboración de un orden jurídico justo y bueno no es, ante todo, un conocimiento jurídico teórico, sino un saber experiencial de lo justo y lo bueno, el cual se obtiene de una sola manera: mediante la ejecución habitual y voluntaria de actos justos y buenos. Y no importa aquí el hallazgo de una fórmula muy precisa

¹¹ *Ética nicomáquea*, cit., 1129b, pp. 19 y ss.

¹² *Ibidem*, 1130b, pp. 22 y ss.

¹³ *Política*, III, 9, 1280b, pp. 30 y ss.

que permita definir cuáles son esos actos, sino la inspiración en un proyecto ético cuyo eje es el auto-silenciamiento, el olvido de sí, el dejar de ponerse uno mismo en el centro de la escena. En una palabra: el *descentramiento*. Ése es el ecosistema de la justicia verdadera, prolegómeno de la amistad, la cual, cuando es una realidad política, alivia la presión sobre los dispositivos jurídico-judiciales.

Ahora bien, tenemos que hacernos cargo de las razones por las cuales la ética aristotélica aparece como inevitablemente limitada. Señalaré las que me parecen las más importantes:

a) En un mundo como el griego, donde no se ha desencadenado el modo de vida técnico, una mente entrenada en el cultivo del sentido común y la razonabilidad práctica casi no conoce la perplejidad moral, tal como se la padece hoy en los medios de alta densidad tecnológica, reacios, con alguna razón, a la ética clásica. Hans Jonas se ha encargado de recordar las limitaciones de la ética clásica en ese sentido. Las consecuencias de las acciones humanas jamás podían ir más allá del alcance de una vida humana. La acción humana hoy, por el contrario, tiene alcances insospechados debido a la técnica: podemos afectar la vida misma sobre la tierra o la naturaleza biológica misma del hombre, y *esto nos pone ante situaciones inimaginables para la ética clásica*. Los nuevos imperativos morales habrán de formularse como sigue, según Jonas: “Obra de tal modo que los efectos de tus acciones no sean destructivos para la futura posibilidad de la vida”, o bien: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”.¹⁴

b) Relacionado con esto último, el sistema de la moralidad ya no es único, sino que parece haber estallado y haberse fragmentado en tantas porciones como “proyectos de vida” existen. Incluso la *pólis* aristotélica, que es un extraordinario experimento imaginativo, está compuesta por “amigos morales”, para usar la expresión de H. T. Engelhardt.¹⁵ Vivimos en la era del “politeísmo moral”, para usar nuevamente una expresión de Engelhardt. El ideal de la virtud ya no es monocromático, e incluso ya no se piensa que la virtud pueda ser objeto de políticas públicas. Y esto por no mencionar qué debemos entender por virtud.

c) Y la tercera razón por la cual la ética aristotélica no parece dar respuestas apropiadas a las exigencias contemporáneas es que toda la vida

¹⁴ Hans Jonas ha señalado nítidamente los desafíos éticos y políticos planteados por la vida en un medio tecnológico de alta densidad. Véase *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995 (publicada en alemán por primera vez en 1979 en la casa Insel Verlag), especialmente capítulo 1.

¹⁵ *Ética nicomáquea*, cit., 1167a, pp. 26-28: “...se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado...”.

política pasa hoy por la mediación del Estado, una institución desconocida en la antigüedad y en la Edad Media. El Estado ha monopolizado la vida política e incluso ha reconfigurado la significación de lo político. La “politicidad” de una acción tiene bien poco que ver con su “eticidad”, y la ética no es pensada como una dimensión de la vida cuyo acabamiento es la política.

Y ahora, en la segunda parte, quisiera sugerir el momento histórico del punto de inflexión, esto es, del momento a partir del cual la ética de matriz aristotélica parece haber quedado obsoleta. En ese sentido, quise identificar en el punto *c*) el papel capital del Estado en la reconfiguración de la política como ciencia y como práctica.

Con Marsilio de Padua entramos decididamente en la modernidad político-estatal. El trabajo de este médico patavino, publicado anónimamente en 1324, es el más importante en la configuración teórica definitiva de lo que habrá de ser el sistema político bajo el cual vivimos hoy. Me refiero a su escrito *El defensor de la paz*, surgido en el fragor de su lucha contra el papa Juan XXII.

La enemistad de Marsilio con la Iglesia es muy evidente. Este autor ha sido llamado “el primer teórico del Estado laico”.¹⁶ *El defensor de la paz*, a pesar de su inspiración circunstancial, constituye todo un proyecto político llamado a tener unas consecuencias enormes. Insisto en esto: la teoría del Estado tiene un trasfondo de combate contra la Iglesia de Roma. Marsilio no está solo en este combate con la historia.

En su ayuda acude Maquiavelo, con quien la ruptura con la idea tradicional acerca de la virtud es ya muy manifiesta. Un breve pasaje del capítulo XV de *El príncipe* expone con toda la claridad deseable las coordenadas del problema:

Muchos concibieron repúblicas y principados jamás vistos y que nunca existieron. Hay tanto trecho de cómo se vive a cómo debiera vivirse, que quien renuncia a lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien lo que le arruinará que lo que le preservará. El hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, cuando le rodean tantos malos, correrá a su perdición. Por ello es necesario que el príncipe, si desea mantenerse en su Estado, aprenda a poder no ser bueno y a servirse o no de esa facultad a tenor de las circunstancias.

Adonde Maquiavelo apunta, a sabiendas o no, es a la ética clásica representada por Aristóteles. Este texto está en perfecta consonancia con el pensamiento de Hobbes, el verdadero padre fundador del Estado, quien se

¹⁶ Lagarde, Georges de, *De La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Louvain-París, 1956-1958, vol. II.

muestra deudor intelectual de Marsilio y Maquiavelo en dos asuntos esenciales: el odio contra la Iglesia y la percepción de la necesidad de una lucha institucional contra ella, lucha en la cual la reformulación de los sistemas jurídicos es capital.

El acabamiento de esta lenta e incesante edificación de una nueva institucionalidad política corre por cuenta de Thomas Hobbes, quien, en su *Leviatán*, no ahorra diatribas contra la Iglesia y todo cuanto a su juicio la sustenta. Desde la filosofía aristotélica hasta la teología sacramental, no debe quedar nada en pie: "...creo que pocas cosas pueden decirse más absurdamente en filosofía natural que lo actualmente llamado *metafísica aristotélica*, ni cosa más repugnante al gobierno que lo dicho por Aristóteles en su *Política*, ni más ignorantemente que una gran parte de sus *Éticas*".¹⁷

La ruptura moderna consiste en buena medida en la neutralización del carácter arquitectónico del objetivo final de la vida tal como era percibido por la sabiduría cristiana. Por lo general, los padres fundadores del Estado están muy lejos de ser unos ateos irrecuperables y en ningún momento ponen en duda la existencia de un fin ultraterreno de la vida. Lo que ellos niegan terminantemente es que ese fin pueda tener algo que ver en la configuración del tiempo histórico.¹⁸ Es la idea misma del carácter arquitectónico de la finalidad ultrahistórica respecto de los fines mundanos, lo que es puesto en discusión. Así entonces, la *secularización* no debe entenderse como una negación de lo trascendente, sino más bien como una neutralización de los fines ultrahistóricos en su función configuradora de la historia. El argumento principal para esta actitud es el de la absoluta incompatibilidad entre un orden de cosas al cual puede accederse desde la sola razón, es decir, el relativo a los asuntos políticos, y un orden de cosas imposible de aprehenderse como no sea por la fe. La línea de separación entre razón y fe es considerada como una valla infranqueable y como una fuente de serios errores epistemológicos. Algo así como una teología moral constituiría para los padres fundadores del Estado un inaceptable oxímoron. Esta actitud tuvo como efecto inevitable un antropocentrismo incompatible con la idea del *descentramiento*. El antropocentrismo moderno,

¹⁷ C. XLVI.

¹⁸ Véase el siguiente texto de Marsilio de Padua: "...el vivir mismo y el bien vivir es conveniente al hombre de dos modos, uno temporal o intramundano, otro eterno, o como se acostumbra a decir, celeste. Y porque este segundo modo de vivir, a saber, el eterno, no lo pudieron persuadir por demostración la universalidad de los filósofos, ni es de las cosas manifiestas por sí mismas, por eso no se cuidaron de legarnos aquellas cosas que se hacen en fuerza de ese modo. Pero del vivir y del bien vivir o de la vida buena según el primer modo, el terrestre, y de las cosas que son necesarias para él, los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración de modo casi perfecto". *El defensor de la paz*, I parte, capítulo IV, 3 (p. 15 de la edición citada).

el que está en la base de la teoría del Estado, ya no es un antropocentrismo atento a la justicia sino a los *derechos*. Éstos, a su vez, comenzarán a ser comprendidos, no ya como las cosas justas, sino más bien enfatizando la prelación del derechohabiente, tal como con toda la claridad deseable escribe Thomas Hobbes, al proclamar que los sistemas jurídicos anteriores han estado muy confundidos.¹⁹ Es la era de los llamados “derechos subjetivos”, es decir, los derechos del *sujeto*.

El mismo Hobbes había señalado que una de las características principales del Estado es la de ser una institución *representativa*. Esto significa que el origen del poder ya no es más vertical; ya no emana más desde lo alto, sino desde lo bajo, y su función debe hallarse en perfecta subordinación con los requerimientos de su fuente. Aun cuando la teoría de la *soberanía* en Hobbes parece seguir un modelo arriba-abajo, en realidad, el origen del poder es desde abajo hacia arriba. El soberano lo es por una libre decisión contractual.

Debemos advertir la aparición de la figura hermenéutica clave de la antropología filosófica moderna: el *sujeto*. Éste difiere del concepto cristiano de *persona* en la medida en que ya no es el *descentramiento* lo importante, sino más bien el *autocentramiento*, la vuelta en plenitud al sí mismo, a una casi completa autonomía del yo. Ahora el problema político ya no es la politización de la ética, sino la coordinación política de las preferencias morales, de tal modo que la inevitable colisión de las mismas no acabe con el tejido social, como expone Kant muy claramente en su Opúsculo *Sobre la paz perpetua*:

El asunto, pues, no es el de saber cómo se puede mejorar moralmente a los hombres, sino cómo podemos servirnos del mecanismo de la naturaleza para dirigir de tal forma el antagonismo de sus disposiciones hostiles, de tal modo que todos los individuos de un mismo pueblo se obliguen entre sí a someterse a leyes coercitivas y establezcan en consecuencia un estado de paz donde las leyes estén en vigor.²⁰

¹⁹ “...los que hablan de este tema «sc. el derecho» confunden a menudo *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, éstos debieran sin embargo, distinguirse, porque el *derecho* consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la *ley* determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles”. Y a su vez, la libertad es “la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatarse a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca...”. Ambos pasajes pertenecen al *Leviatán*, capítulo XIV.

²⁰ Kant, Immanuel, *Un ensayo filosófico sobre la paz perpetua*, 1795. Primer suplemento: Sobre la garantía de la paz perpetua, núm. 1. Sin temor a exagerar podría decirse que la figura constitucional del *sujeto* es el Estado. Por eso no es casual que las críticas contra el sujeto propias de la postmodernidad, sean paralelas a la recurrente pregunta sobre el final del Estado como figura constitucional.

Por lo que se ve, está claro que la insistencia en sistemas políticos para los cuales la tarea política es asunto exclusivo de una nueva clase de profesionales, los políticos, quienes hacen de su actividad un medio de vida,²¹ esté acompañada de una resignificación del “trabajo” político como una actividad destinada a satisfacer “los deseos de la gente”. La política profesional es la modalidad propia de la actividad política bajo la forma del Estado, y una modalidad en la cual el bien común ya no tiene una función arquitectónica. La vida política bajo la forma estatal plantea un problema ético de primera magnitud lúcidamente señalado por Max Weber. El Estado es incompatible con la ética cristiana toda vez que el Estado ha nacido como una institución *soberana*, es decir, una institución que no admite supervisiones supraestatales de ninguna naturaleza. Es una institución, además, de carácter *empresarial*, cuyos funcionarios viven del sufragio popular. El objetivo prioritario del gerente del Estado y de sus subordinados, es permanecer en sus puestos de trabajo, y para ello es preciso dar satisfacción a sus clientes o representados, a saber, los votantes. Los políticos profesionales han logrado una reinterpretación muy interesante de Maquiavelo: ya no se trata solamente de conservar el Estado, sino, ante todo, de conservar sus puestos en la megaempresa del Estado. De ahí que a esa lógica empresarial del Estado le resulte incongruente politizar una comprensión de la vida en la cual lo difícil, lo duro o la negación de sí, aparezca como algo deseable. Un excesivo celo puesto en sistemas educativos más atentos a las obligaciones, los deberes, el sufrimiento pedagógico controlado, en relativo detrimento de los derechos y los “proyectos de vida” individuales, es contrario a la lógica interna de funcionamiento del Estado.

Finalmente, respecto de la dramática orfandad de criterios de acción en los grandes asuntos morales, diría que la vida cotidiana, felizmente, no nos enfrenta a dilemas tan devastadores. La vida de todos los días exige decisiones cuya bondad o maldad es perfectamente asequible a un espíritu sensato. Temo que la confiscación de la ética por parte de los grandes dilemas (debemos en gran medida a la *bioética* la jibarización de la ética) termine justificando una cierta pasividad moral ciudadana en el enorme territorio de las cosas más sencillas. Muchas veces, no se trata tampoco de grandes dilemas, sino de asuntos relativamente insignificantes, pero muy rentables para la profesión periodística, que son exaltados a una dimensión macros-

²¹ Weber, Max, “La política como profesión”, *El político y el científico*, introducción de Raymond Aron, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

cópica y logran instalarse en la atmósfera de la vida cotidiana.²² No obstante, hay toda una dimensión de la ética en la cual existe mucho espacio para la amistad, la decencia, la moderación, la responsabilidad, la nobleza de carácter ante la adversidad, por ejemplo, cuya plausibilidad no podría ser puesta en tela de juicio y que pueden aprenderse directamente practicándolas o indirectamente en la buena literatura. También se la puede aprender en algunas formas controladas y razonables de mortificación corporal, como el deporte, por ejemplo, o las actividades que impliquen la puesta a prueba de la resistencia física. No es malo que los jóvenes tengan conciencia de cosas como el frío, el calor, el cansancio y el sufrimiento. Existe, diría, toda una microfísica de la moral con un sorprendente y contagioso poder de irradiación. Es precisamente esta magnitud celular de la ética la que es preciso cuidar. La desatención hacia ese continente moral más modesto es probablemente uno de los factores de formación de los grandes huracanes morales que hoy nos dejan perplejos. En una palabra, tenemos la obligación de reapropiarnos de las experiencias espirituales que posibilitaron la aparición de conceptos tales como persona y bien común, los cuales hoy son sólo una abstracción.

Así pues, para concluir, podríamos ver a la política como un *saber de lo que debe ser hecho aquí y ahora para que cada uno de los miembros y las asociaciones que integran un tejido comunitario determinado, adquieran hábitos de vida acordes con lo que es bueno y dable esperar de un hombre maduro cuyas facultades superiores son espirituales, en el marco de instituciones justas guiadas por el bien común*. Ese fin es el que debe ser el subordinante de los fines intermedios, el que debe dictar la racionalidad de todas las actividades humanas, incluidas las alianzas políticas y la economía. Y el no saber qué debe hacerse para la consecución de ese fin es casi tan grave como saberlo y no obrar o hacer lo contrario. En suma, si la política como ciencia y como práctica ha de reconstruirse, será preciso recorrer el camino sapiencial hacia y desde el bien común en el ámbito de instituciones superadoras de la lógica autorreferencial del Estado. Así como señalé más arriba que el *sujeto* es la figura antropológica propia de la vida estatalmente configurada, no sabemos aún qué institucionalidad política se corresponde con la figura antropológica de la *persona*. Y esto es una grave responsabilidad de los filósofos políticos. Así lo ha entendido a lo largo de su vida, ofreciendo ejemplo y testimonio, nuestro querido maestro y amigo, Carlos Ignacio Massini Correas.

²² También Max Weber había señalado, en *Politik als Beruf*, que no es casual la aparición y consolidación de la profesión de periodista en un mundo donde prima la institucionalidad estatal.