

LA POLÍTICA Y EL PROBLEMA DE LAS MANOS SUCIAS

C.A.J. Coady

1. Introducción

La política siempre ha planteado cuestiones críticas sobre el alcance y autoridad de las nociones comunes de la moralidad. Es ante todo la política lo que tiene presente Trasímaco cuando, en la *República* de Platón, desafía a Sócrates a que refute su alarmante definición de la justicia como «el interés del más fuerte».

En un similar espíritu devaluador, algunos teóricos y asesores políticos modernos parecen pensar que el realismo político supone que las consideraciones morales carecen de todo lugar en la política. Uno de los asesores del presidente Kennedy en la crisis de los misiles cubanos de 1962, Dean Acheson, recuerda con orgullo que, cuando se sopesó la muerte de centenares de miles de personas inocentes y muchas otras cosas, «los participantes recordarán la irrelevancia de las supuestas consideraciones morales planteadas en las discusiones... las cuestiones morales no tenían ninguna relación con el problema» (Acheson, 1971, pág. 13). Este parece haber sido en gran medida el cariz de las aportaciones del propio Acheson a los debates decisivos, pero su punto de vista no se impuso y algunos de los restantes argumentos presentados al presidente tenían una tonalidad moral, como la creencia de Robert Kennedy de que el ataque aéreo a las bases de misiles cubanas, una estrategia apoyada por Acheson, sería un Pearl Harbour a la inversa. De forma característica, Acheson pensó que esto era una mera ofuscación y parte de una respuesta «emocional o intuitiva» (Acheson, 1965, págs. 197-198). No obstante, si las consideraciones morales no fueron irrelevantes, carecieron sorprendentemente de peso en comparación a otros factores de tipo obviamente más político o incluso personal, como la necesidad del presidente Kennedy de recuperar su prestigio, demostrar su valor y eliminar las perspectivas del veto, así como la necesidad de evitar las derrotas del Partido Demócrata en las inminentes elecciones al Congreso.

Kennedy pensó que la necesidad política justificaba lo que él consideraba un riesgo muy elevado (entre 1/3 y 1/2) de holocausto nuclear (en el artículo 34, «Guerra y paz» puede encontrarse una exposición más detallada de los riesgos de las políticas relativas al armamento nuclear). Quienes aluden a las necesidades de la política han aludido con ello, al menos desde Maquiavelo, no sólo a los riesgos necesarios de carácter aparentemente inmoral, sino a las mentiras, crueldades e incluso a los asesinatos necesarios. Inspirándose en la obra homónima de Sartre, los filósofos modernos tienden a hablar de la necesidad de «manos sucias» en la política, en el sentido de que el ejercicio de la política en algún sentido exige a quienes la practican violar normas morales importantes dominantes fuera de la política.

La idea de que la política tiene cierta exención especial respecto al orden moral resulta bastante desconcertante, como también el hecho de que la historia ofrece abundantes razones para desear un examen moral especialmente minucioso de las actividades de los políticos. Los especialistas en este terreno no siempre dejan claro qué entienden por moralidad, política o «manos sucias». Según la interpretación que yo defiendo, Maquiavelo insistía en que en ocasiones la necesidad política exige racionalmente el abandono de las razones morales genuinas que en otro caso serían decisivas. Pero en ocasiones las discusiones actuales abordan un problema perceptiblemente idéntico sugiriendo que existe una moralidad específica adecuada a la actividad política y sus aplicaciones pesan más que las consideraciones de la moralidad «ordinaria» o «privada». A menudo se secunda esta idea apelando a la noción de la moralidad de los roles, lo que implica de alguna manera que el rol político de forma exclusiva o predominante suscita la necesidad de manos sucias. Según mi punto de vista, expresado de forma simplificada, en tanto en cuanto se plantea el problema de invalidar las exigencias de la moralidad (tanto si es «real» como meramente «ordinaria») frente a una necesidad abrumadora, se plantea una cuestión que puede surgir en cualquier ámbito de la vida. No es especial a la política, aunque la política tiene algunos aspectos que quizás plantean esta cuestión de forma más conspicua o dramática.

2. El desafío de Maquiavelo

No está claro que Maquiavelo hubiese discrepado de esto. Maquiavelo escribe por y sobre los gobernantes y sus asesores, y su orientación es totalmente política; pero al menos en ocasiones escribe como si la necesidad de «manos sucias» forme parte de la condición humana más que de la condición política. La literatura filosófica más reciente, aunque en ocasiones se ha visto alcanzada por esta sospecha, ha solido realizar una división bastante tajante entre lo político o público, por una parte, y lo privado, personal u ordinario por otra. Un libro dedicado en parte a la cuestión de las «manos sucias» tiene el revelador título de *Moralidad pública y privada*, y su editor, Stuart Hampshire, habla de «un conflicto entre dos formas de vida» (pág. 45). Michael Walzer, en su artículo pionero sobre este tema, discurre como si este problema fuese especial a la política, aunque afirma que no quiere dar a entender que «se trata sólo de un dilema político» sino que simplemente «resulta fácil mancharse las manos en política y en ocasiones es correcto hacerlo» (Walzer, 1973, pág. 174). Presumiblemente esto no vale para lo que Walzer llama «vida privada», aunque Walzer y otros autores actuales sobre este tema hacen poco por aclarar la base para distinguir entre lo privado y lo público. En realidad la vida pública es tan difusa y plural (va desde los políticos a los sacerdotes, desde los banqueros a las enfermeras, desde los académicos a los urbanistas, desde los parlamentos a las asociaciones locales) que puede llegar a parecer que queda muy poco para contrastar con ella, al margen del ámbito doméstico en sentido

estricto. La idea de que la moralidad tradicional sólo se refiere al ámbito familiar o, quizás, de las amistades, está muy arraigada pero sin duda es poco plausible. Aquí se insinúan graves problemas. Por el momento, en vez de entretenernos con ellos vamos a abordar el supuesto de un contraste intuitivo entre un ámbito estrictamente político y otro obviamente no político.

Como puede verse fácilmente hay una gran controversia sobre la interpretación de las ideas del propio Maquiavelo. Yo creo que su defensa de la necesaria inmoralidad es perfectamente seria (en vez de, como afirman algunos, irónica) y que, aunque tiene presente la necesidad de superar la moralidad cristiana, esta idea tiene una mayor aplicación a los códigos y virtudes morales que se reconocen en contextos seculares y de otro tipo más allá del cristianismo. Cuando Maquiavelo afirma que «un hombre que desee practicar la bondad en todo momento encontrará su ruina entre tantos no tan buenos. De ahí que sea necesario que el príncipe que desee mantener su posición aprenda a no ser bueno, y a utilizar o no este conocimiento según sea necesario» (*El príncipe*, 1513, pág. 52) está cuestionando realmente una imagen de la moralidad muy profunda y vinculante. Según esta imagen, podemos comprender en que consiste llevar una vida buena en términos de virtud y/o de los deberes de un código moral, y semejante comprensión nos proporciona una guía definitiva y de autoridad sobre la forma de actuar. La razón moral puede no tener siempre algo que decirnos sobre las elecciones y decisiones (aunque algunos han pensado que nos habla sin cesar, algo poco plausible) pero cuando interviene de forma seria y relevante, debe tomar la delantera frente a todas las consideraciones rivales.

Maquiavelo cuestiona esta imagen porque piensa que hay poderosas razones que pueden y deben invalidar las razones morales. Podría neutralizarse el choque de esta posición (como él mismo tiende a hacer en ocasiones) incorporando estas poderosas razones en la moralidad. Esto es lo que hace precisamente la reconstrucción utilitarista de la moralidad: convierte en una razón moral a cualquier razón para actuar que «racionalmente» sea suficientemente fuerte para imponerse. Otras actitudes morales pueden hacer algo parecido al considerar el «aprender a no ser bueno» como la simple introducción de virtudes característicamente políticas o el desempeño de obligaciones específicamente políticas, pero si toman en serio tanto la experiencia moral como la crítica de Maquiavelo, inevitablemente ejercerán presión sobre la idea clásica de que las virtudes constituyen una unidad. En un momento dado, Maquiavelo plantea de forma explícita dudas sobre la unidad de las virtudes, al insistir que no es posible (especialmente para el príncipe) observar todas las virtudes «porque la condición humana no lo permite» (1513, pág. 52). De ahí que en la política, hacer «lo correcto» en ocasiones significará en realidad cultivar lo que constituye un declarado vicio humano (aunque en ocasiones Maquiavelo se retrae de esta posición tan severa al hablar de lo que «parece ser un vicio» como en la página 53 de *Fi príncipe*). Consideraciones similares pueden aplicarse, quizás incluso de manera más estricta, al tratamiento de nuestro ámbito de problemas en términos de la moralidad de los roles. La vida de nadie no se agota en un único rol y al parecer no tenemos garantía alguna de que los imperativos de los diversos roles tengan que armonizar. Sin duda un enfrentamiento serio entre las exigencias de roles significativos sólo podrá ser resuelto en términos que van más allá de la moralidad de los roles. Si toda la moralidad consiste en una moralidad de roles, la resolución se alcanzará por consideraciones no morales. En cambio, para un utilitarista monista cualquier cosa que zanje la cuestión de manera racional o satisfactoria será, *ipso facto*, una consideración moral. Veamos lo que aducen los filósofos contemporáneos en favor de su idea de que la política tiene algo especial que autoriza las conclusiones de Maquiavelo. Luego volveremos a Maquiavelo, cuyos argumentos tienen un cariz algo diferente. Los maquiavélicos modernos asumen o apelan a varias consideraciones. La mayoría de las ideas que presentan tienen algo, pero por lo general no llegan lo suficientemente profundo. Estas son algunas de las ideas que presentan en sus escritos: la «necesidad» de manipular, mentir, traicionar, robar o matar puede darse en ocasiones en la vida privada, pero es mucho más *frecuente* en la política. El ámbito político supone elecciones y consecuencias de mucho mayor «peso» que las de la vida privada. Los agentes políticos son *representantes* y por lo tanto han de ser valorados moralmente de diferente manera. En ocasiones esta idea se defiende apelando a la moralidad de los roles. De forma parecida, algunos autores (pienso especialmente en Thomas Nagel) dan mucha importancia al dominio de las consideraciones de la *imparcialidad* en la moralidad propia de la política. Nagel piensa que este hecho subraya la legitimidad que otorgamos al recurso del Estado a la violencia frente a nuestra censura de esta conducta en el ciudadano individual.

3. Examen del debate actual

Como no puedo considerar extensamente estos argumentos voy a limitarme a presentar algunos comentarios. Para empezar, podemos conceder fácilmente que algunos ámbitos de la vida plantean conflictos más frecuentes entre valores morales y no morales, pero tenemos que recordar que la delimitación de estos ámbitos es una cuestión históricamente contingente, y que la frecuencia del enfrentamiento no está correlacionada con la frecuencia de la superación justificada. La política puede ser tan tranquila como -imagino- en Mónaco, y la vida privada puede ser un torbellino de conflictos agonizantes, como en un gueto negro o en una aldea etíope durante la hambruna. Además, cuando la política es moralmente más perturbadora no se sigue que las decisiones contra la moralidad serán necesariamente legítimas. Un ámbito puede ser moralmente más peligroso que otro sin estar moralmente menos limitado. La política puede tener en ocasiones peor reputación que la contabilidad sin que este hecho autorice menos limitaciones morales a la política. Por el contrario, cuanto más frecuente es la tentación, podemos suponer que es

mayor la necesidad de una firme sujeción a las normas morales y a la virtud (de hecho esta fue la concepción del famoso humanista contemporáneo de Maquiavelo, Erasmo, en su obra *La educación del príncipe cristiano*). Pero si la frecuencia en sí misma no basta, quizás baste el peso de las consecuencias. La mayoría de las exposiciones modernas consideran las decisiones de manos sucias como decisiones exigidas al menos en parte por la significación o peso de las consecuencias del caso. Es verdad que las decisiones políticas tienen efectos de amplio alcance y a menudo atañen a intereses importantes, aunque también es verdad que la significación de las decisiones y las crisis políticas pueden exagerarse fácilmente y los políticos son los primeros en hacerlo -seguidos muy de cerca por los medios de comunicación. También resulta lógico que si las decisiones políticas son tan importantes, también lo son muchas decisiones privadas de proseguir con actividades que impiden una participación viable en la política. No queremos decir con esto que se trate de decisiones políticas, pero el hecho de que Juan cultive su jardín o su intelecto en vez de gestionar los asuntos de la nación puede tener consecuencias de importancia. Sin embargo, además de la significación de los resultados del número de personas afectadas, está la cuestión de la probabilidad. Es muy difícil tener una confianza plena en el resultado de nuestras opciones políticas. En cambio, algunos costes y cuestiones en el ámbito personal tienen la máxima importancia y con frecuencia una certeza mucho mayor. Pensemos en la necesidad de evitar la mutilación o perversión de nuestro hijo y comparémosla con la necesidad de hacer una carrera política en interés de la independencia nacional.

Las exigencias sobre la representación y la neutralidad o la imparcialidad plantean cuestiones muy amplias sobre las cuales sólo puedo decir aquí muy poco. Están relacionadas a una determinada concepción de la función política, y lo que uno diga sobre el particular dependerá en gran medida de lo que piense sobre las consideraciones de la moralidad de los roles. Como ya he indicado, pienso que el rol del político apenas es un rol, en el sentido en que lo es el de médico o bombero. Las tareas de la política son tan difusas, tan sujetas a determinaciones culturales, tan discutibles moralmente, que tiene poco sentido deducir normas funcionales a partir de la interrelación de la conducta política real. Cuando un político dice de otro que es «un verdadero profesional» está ofreciendo una valoración de sus dotes reales, relevante para determinados procesos políticos, pero muy bien puede estar hablando de Josef Stalin o de Adolf Hitler.

En cualquier caso, la representación, por sí misma, no modifica mucho nuestros estatus moral; amplía nuestros poderes y capacidades, aunque también los limita de diversas maneras, pero la cuestión de los límites y las libertades morales será en gran medida una cuestión para la valoración moral ordinaria de las metas institucionales para las cuales se han creado estos poderes. El caso de la violencia, cuya utilización citan Walzer, Hampshire y Nagel como elemento característico de lo político, puede servir de ejemplo. A menudo se sugiere que mientras que sería incorrecto que los ciudadanos utilizaran la violencia o la amenaza de ésta en sus relaciones con los demás ciudadanos, puede ser correcto que su representante político la utilice en beneficio de los ciudadanos. Si con esto se quiere señalar que los ciudadanos privados nunca tienen derecho a utilizar la violencia, ni siquiera la violencia letal, para proteger sus derechos, esto es claramente dudoso. Una de las vías más plausibles para legitimar el uso de la violencia por el Estado es mediante «la analogía doméstica» del derecho de un individuo a la autodefensa. Pero la implicación puede ser más débil; sin duda, los agentes del Estado tienen derecho a utilizar o a autorizar la violencia mientras que no lo tiene un individuo. Thomas Nagel lo expresa vigorosamente en el examen de las cuestiones relativas a la imposición y el reclutamiento. Como dice con respecto a la imposición: «si alguien con una renta de trescientas mil pesetas al año apunta con una pistola a una persona con una renta de catorce millones de pesetas al año y le quita su cartera, esto es un robo. Si el gobierno federal retiene una parte del salario de esta segunda persona (haciendo cumplir las leyes contra la evasión de impuestos con amenazas de prisión vigilada por guardias armados) y da parte de éste a la primera persona en la forma de subvenciones para bienestar, cupones de alimento o asistencia sanitaria gratuita, eso es recaudación fiscal» (Nagel, 1978, pág. 33). Nagel prosigue diciendo que lo primero es moralmente no permisible y lo último moralmente legítimo, afirmando que éste es un caso en el que la moralidad pública no se «deriva» de la moralidad privada sino «de consideraciones consecuencialistas impersonales». «No hay forma -añade- de analizar un sistema de imposición redistributiva en la suma de un gran número de actos individuales todos los cuales satisfacen las exigencias de la moralidad privada» (pág. 55).

Dejando a un lado las dudas sobre el carácter injustificable del robo de una persona *in extremis*, lo que choca en el tratamiento del problema por parte de Nagel es que los determinantes decisivos que diferencian los casos de robo y recaudación se refieren a consideraciones morales perfectamente ordinarias. La posición general de Nagel es que la moralidad política difiere de la moralidad privada al otorgar mucha más importancia al pensamiento consecuencialista, mientras que la moralidad privada está más centrada en el agente. Hay interpretaciones de esta idea que no suponen implicaciones de «manos sucias». Por ejemplo, los funcionarios públicos deben tener mucho cuidado a la hora de ofrecer y recibir regalos, y tienen que pensar mucho en las consecuencias de lo que hacen y procurar hacer lo correcto aun cuando pueda causar malestar. Pero el ejemplo de la imposición ilustra en realidad la firme continuidad de la moralidad pública y la privada. El gobernante puede sustraer dinero a los ciudadanos, si es necesario con amenaza de violencia, para fines públicos tales como ayudar a los pobres, porque esto es *mucho más justo* que las alternativas como las prácticas individuales incluso de robos «justificables». En el supuesto de que es moralmente legítimo cierto fin redistributivo, la imposición asegura que las cargas se distribuyen incluso sobre aquellos lo suficientemente ricos para costear guardaespaldas y residencias seguras, y que los beneficios llegan incluso a

aquellos demasiado tímidos o rectos. También es mejor para todos que los ciudadanos no sean sus propios jueces en estas cuestiones, especialmente cuando puede recurrirse a la violencia.

Sin duda, los conceptos de equidad, justicia y bien aquí empleados son los mismos que operan en el contexto familiar y otros contextos íntimos. Lo que dice Nagel sobre la imposibilidad de analizar un sistema fiscal en una suma de actos individuales que satisfagan las exigencias de la moralidad «privada» puede ser sin embargo verdad, pero por razones que nada tienen que ver con la moralidad en particular, es decir que ningún sistema institucional puede analizarse en una suma de actos individuales de ningún tipo.

Merece cierta atención la tesis de Nagel de que la moralidad política pone un énfasis mucho mayor en la imparcialidad de la moralidad nuclear subyacente de la que supuestamente derivan tanto aquella como la moralidad privada. Es verdad que alguna cultura política incentiva la evitación del nepotismo y el mecenazgo, pero dudo que esto pueda llevarnos muy lejos. Para empezar, existen o han existido muchas culturas políticas en la que estas restricciones a la preferencia de familiares y amigos han sido menos acusadas o inexistentes; no pretendo decir que la falta de semejantes restricciones no plantee problemas, sino simplemente que no es plausible hacer de su presencia algo característico de la moralidad política. Tenemos que recordar que las culturas que desapruaban el mecenazgo familiar con frecuencia condonan o estimulan la promoción de amigos o compinches políticos. Es verdad que muchas culturas desapruaban enérgicamente la explotación de la posición política para el beneficio personal (algo que sin embargo se lleva a cabo siempre de forma directa e indirecta). A esto hemos de contraponer el hecho de que la explotación sería de las relaciones *muy personales* para obtener beneficio es profundamente inmoral. Pensemos simplemente en las personas que venden a niños o alcahuetes a sus compañeros sexuales. Además, se da el hecho recalitrante, en favor de la tesis de la imparcialidad, de que por lo general se considera que los políticos están influidos correctamente por consideraciones de parcialidad que difieren sólo en escala de las del ciudadano privado. Se piensa que los líderes políticos tienen obligaciones especiales para *su* nación, para *su* distrito, para *su* partido, para *su* facción e incluso para *su* raza. La tesis de la imparcialidad no es convincente (véanse el artículo 28, «Las relaciones personales», para el examen de la tesis de la imparcialidad en las relaciones privadas, y también el artículo 19, «El consecuencialismo» para un enfoque consecuencialista de la imparcialidad).

4. El problema de la corrupción

Todo estos argumentos se enfrentan a una dificultad más general al basarse en los rasgos comunes de la conducta política, la relativa a la forma en que cualquier tesis sobre las «manos sucias» y la naturaleza especial de la moralidad política tiene que encajar el hecho de que el ámbito de la política a menudo está moralmente corrupto. El salmista nos advierte en contra de la confianza en los príncipes (Salmos 146:3) y el profeta Niqueas habla en nombre de muchos cuando dice: «las manos están prontas a hacer diestramente el mal: el príncipe reclama, el juez sentencia por cohecho y el grande sentencia a su capricho ...» (Niqueas 7:3). La idea no es que «el poder tiende a corromper», aun cuando así sea, sino que los valores que los políticos se ven movidos a defender, y otros movidos a suscribir, pueden ser producto de circunstancias y acuerdos sociales degradados. Tanto Rousseau como Marx dicen cosas relevantes al respecto, así como los profetas antiguos.

No obstante, el problema que plantea la corrupción no es sólo que es probable que derivemos normas malas a partir de la conducta política (aunque esto es importante para quienes confían tanto en las apelaciones a la moralidad de los roles) sino que tendemos a enfocar de manera excesivamente estrecha nuestras inquietudes morales. Nos centramos en el acto particular que exigirá manos sucias e ignoramos la contingencia y mutabilidad de las circunstancias que lo han originado. Pero son precisamente estas circunstancias las que más a menudo merecen examen y crítica moral, y los cambios que pueden resultar de esta crítica pueden eliminar la «necesidad» de aquél tipo de manos sucias en el futuro. Esto sugiere que los filósofos y otros teóricos de hecho se han complacido demasiado en su aceptación de la neutralidad y la inmutabilidad de las circunstancias de fondo que generan elecciones de «manos sucias». En una ocasión Robert Fullinwider señaló que necesitamos políticos igual que necesitamos colectores de basura, y en ambos casos deberíamos esperar que huelan mal. Pero desde hace mucho tiempo necesitamos recolectores de lo que eufemísticamente se llamaban «fertilizantes», y en muchas partes del mundo el ingenio humano ha eliminado la necesidad de esa maloliente ocupación.

5. La relevancia de las «situaciones morales»

Como el debate contemporáneo no lo hace, tenemos que atender a la forma en que las condiciones políticas específicas encarnan rasgos muy generales que vinculan lo político con lo no político y ayudan a explicar por qué el ámbito político plantea las intrigantes cuestiones que plantea. Estos rasgos generales atestiguan la existencia de determinados tipos amplios de lo que llamaré «situaciones morales». Hay al menos tres situaciones morales de este tipo relevantes para nuestros fines: el compromiso, el desenredo y el aislamiento moral. En lo que viene a continuación voy a esbozarlas y examinarlas brevemente (ya he presentado algunas o todas ellas de manera más detallada en Coady, 1989, 1990a y 1990b). Las tres pueden darse en cualquier ámbito de la vida pero son especialmente significativas respecto a las actividades de colaboración, ya se trate de empresas mixtas o de aquellas basadas más indirectamente en la cooperación de terceros. Aquí radica su relevancia especial para la política, una

actividad inminentemente de colaboración en este sentido.

Compromiso. Un compromiso es una especie de negociación en la que varios agentes que perciben ventajas en algún tipo de esfuerzos de cooperación convienen en proceder de forma que exige que cada uno de ellos claudique, quizás sólo de manera temporal, de algunos de sus fines, intereses o políticas, para conseguir otros. No hay nada inmoral en el compromiso como tal, pero no es sorprendente que este término tenga normalmente implicaciones negativas, y que exista una aplicación de él con un sentido esencialmente derogatorio. Esto sucede cuando hablamos de que una persona o institución está en situación de compromiso. Parecemos pensar que algunos convenios van más allá de la lamentable negación de un fin valioso o del abandono de un interés significativo; exigen la anulación de la identidad y la integridad.

Estos compromisos moralmente perjudiciales suponen el sacrificio del principio básico, donde la noción del principio en cuestión tiene más que ver con la profundidad que con la universalidad. Por consiguiente, aunque inevitablemente tenga una tonalidad moral, un principio así no tiene que ser en sí un principio moral como el que podría considerarse vinculante para todo agente racional. No obstante debe subrayarse lo suficiente para descartar convicciones rectoras como el axioma del Vicario de Bray («Reine quien reine, ¡yo seré aún Vicario de Bray, señor!»). Obviamente es difícil caracterizar con más precisión una idea semejante; aquí tendré que basarme en una noción intuitiva de la idea, que de algún modo bastaría para sugerir la forma en que el principio, en este sentido, constituye en gran medida el núcleo del carácter y configura las expectativas fundamentales recíprocas de las personas. De ahí que decir de una persona que carece de principios constituye una crítica central de ella. Cuando el compromiso llega al sacrificio del principio deja de ser una exigencia normal, quizás desafortunadamente, de la colaboración o el conflicto y resulta moralmente sospechoso. La crítica de Maquiavelo sugiere que en ocasiones o a menudo esto es necesario.

Desenredo. Se plantea un problema de desenredo cuando un agente ha emprendido una serie de acciones inmorales o ha instituido una situación inmoral permanente y ahora se arrepiente de ello y pretende desenredarse del lío. En el ámbito político, un agente puede no haber iniciado él mismo la inmoralidad, sino formar parte de un grupo que lo hizo o, lo que es más interesante, el agente puede haber heredado la responsabilidad de la situación. Considerando que su situación es gravemente inmoral, debe procurar cambiarla, pero su simple detención puede causar en ocasiones más daño que la persistencia temporal en el mal con vistas a un desenredo posterior. Tanto si pone fin a la situación como si persiste, el agente ocasionará un perjuicio cuya responsabilidad debe asumir, pues se trata no meramente de males consiguientes a sus acciones sino de algo indebido que él hace. Decir esto no equivale a entrar en la atribución global de una responsabilidad negativa, característica de gran parte de la teoría utilitarista, pues en la situación de desenredo el agente tiene una responsabilidad bastante específica por la situación que causa perjuicio, haga lo que haga.

Supongamos que, como dirigente político, fuese usted responsable de haber implicado a su país en una guerra injusta, cuya injusticia ha percibido recientemente o le ha hecho arrepentirse. Es usted bastante responsable por condicionar a la gente a creer en la justicia de la causa y por inculcar la devoción hacia ella. Si tuviese que ordenar el cese inmediato, se plantea el peligro no sólo de que fuesen desobedecidas las órdenes y prosiguiera indefinidamente la matanza, sino que habría también una gran probabilidad de que el enemigo (cuya causa es quizás también injusta y cuyos métodos lo son sin duda) responda a su rendición infligiendo una terrible venganza contra nuestra población, matando a miles de personas inocentes. Sin embargo, la retirada gradual ofrece buenas perspectivas de evitar todo esto, aunque significa que usted sigue llevando una guerra injusta y cometiendo las injustas matanzas que supone. En algunos casos esto puede seguir siendo lo correcto, aun cuando de acuerdo con premisas no utilitaristas supone actuar de manera inmoral. Repárese sin embargo en que no es un sencillo triunfo de la política sobre la moralidad; el veredicto moral primordial sobre la guerra sigue siendo dominante porque el agente pretende conseguir desenredarse. Esta idea es central para el desarrollo de una teoría no consecuencialista del desenredo moral.

Aislamiento moral. Esta tercera situación fue muy resaltada por Maquiavelo, aunque a menudo ha sido ignorada por sus comentaristas, y tiene un considerable interés independiente para cualquier presentación de la acción colaboradora. Es el problema que plantean las exigencias de virtud en un mundo o contexto dominado por malhechores. Maquiavelo (y más tarde Hobbes) consideraron insensato comportarse de manera virtuosa en una situación semejante.

La idea subyacente a la acusación de insensatez es que la moralidad tiene una razón fundamental que se socava con la falta de cooperación generalizada de los demás. Tanto para Maquiavelo como para Hobbes se trata de una suerte de supervivencia. La supervivencia del Estado y de todo lo que éste representa (incluida una especie de gloria) es dominante en Maquiavelo, mientras que el interés principal de Hobbes es la autoconservación individual, aun cuando cada uno comparta algo de las inquietudes de los demás.

Por convincentes que puedan parecer estas ideas, son inadecuadas para la realidad compleja de la vida moral. Donde más sentido tiene la acusación de insensatez es en aquellos ámbitos de la vida que de uno u otro modo están dominados por la convención o por otras formas de acuerdo. En realidad, existen algunas inmoralidades que no pueden darse sin convenciones: no es insensato practicar la fidelidad matrimonial en una sociedad sin instituciones matrimoniales, sino literalmente imposible (aun cuando pueda haber otras formas de fidelidad sexual moralmente

elogiables). En un sentido menos dramático que el anterior, puede haber una crisis generalizada de cumplimiento de un acuerdo que hace que carezca de objeto para los pocos que desean alcanzar la meta del acuerdo prosiguiendo su cumplimiento. Los diversos acuerdos informales que exigen esperar haciendo cola para conseguir ciertos bienes tienen ventajas obvias, y estas ventajas son suficientemente importantes para que la mayoría de nosotros nos conformemos a pesar de que en ocasiones alguien se cuele. Sin embargo, cuando la civilización se ha deteriorado tanto que la mayoría se cuele, continuar cumpliendo en minoría puede dejar de reportar ventajas. Hemos de buscar otros métodos, como la ley o la violencia, para proteger a los enfermos, los débiles o los no enérgicos.

Pero los casos son diferentes. Incluso cuando se trata de un acuerdo, uno puede seguir prefiriendo atenerse a él a pesar de su quiebra generalizada para intentar detener esta quiebra, o simplemente para llamar la atención, quizás a una audiencia más amplia, sobre los valores que se traicionan. Incluso en el clima político actual de los países democráticos, uno podría comprometerse, así animado, a ofrecer pocas promesas electorales y cumplirlas todas. En términos más generales, se plantean las importantes cuestiones del carácter y la integridad, existen metas y logros importantes que van más allá del interés por el éxito, la gloria o la supervivencia, ya sea individual o nacional. En el caos moral de los campos de exterminio nazis, hubo personas que eligieron la integridad moral por encima de la supervivencia, y no está del todo claro que un grave deshonor nacional sea preferible a la pérdida de un gobernante o régimen particular, por muy admirable que sea.

Por último tenemos que subrayar que la política puede cuestionar la sensibilidad moral de muchas maneras, y algunas no plantean cuestiones tan dramáticas como las que suele invocarse en la tradición maquiavélica. Una cosa es decir que la política puede exigir crímenes morales, y otra insistir en que supone un estilo de vida que excluye ciertas opciones moralmente atractivas. La vida de la política puede significar que los valores y placeres de la amistad, de la vida familiar y de determinadas formas de espontaneidad y privacidad sean menos accesibles. Sin duda esto puede lamentarse, pero cualquier elección de estilo de vida supone la exclusión de opciones de valor y cierta desventaja consiguiente para uno mismo y para los demás. Si esto son manos sucias, se trata simplemente de la condición humana.