

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Colección dirigida por Carme Castells

Últimos títulos publicados:

131. R. Dahrendorf, *En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo XXI*
132. U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*
134. T. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*
135. A. Touraine, *Un nuevo paradigma*
137. M. Yunus, *El banquero de los pobres*
138. U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita*
139. P. Arrojo, *El reto ético de la nueva cultura del agua*
140. J. Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*
141. Y. Vanderborght y Ph. Van Parijs, *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*
142. A. Negri, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*
143. Z. Bauman, *Vida líquida*
144. V. Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*
145. M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*
146. Z. Bauman, *Miedo líquido*
147. A. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*
148. N. Chomsky y G. Achcar, *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense*
149. A. Touraine, *El mundo de las mujeres*
150. A. Touraine, *El nón de les dones*
151. N. Klein, *La doctrina del shock*
152. J. Attali, *Breve historia del futuro*
153. A. Giddens, *Europa en la era global*
154. R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*
155. U. Beck, *La sociedad del riesgo mundial*
156. A. Negri, *La fábrica de porcelana*
157. M. Yunus, *Un mundo sin pobreza*
158. L. Napolconi, *Economía canalla*
159. J. Gray, *Misa negra*
160. Z. Brezinski, *Tres presidentes*
161. A. Mattelart, *Un mundo vigilado*
162. U. Beck, *El dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*
163. M. C. Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*
165. D. Innerarity, *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*
166. P. Singer y J. Mason, *Somos lo que comemos. La importancia de los alimentos que decidimos consumir*
168. G. Vattimo, *Ecce como. Cómo se llega a ser lo que se era*
169. W. Kymlicka, *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*
171. A. Touraine, *La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*
172. N. García Canelini, *La globalización imaginada (ed. española)*
173. H. Hecló, *Pensar institucionalmente*
175. J. Rifkin, *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*
176. P. Rosanvallon, *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad y proximidad*

Michael Walzer

Pensar políticamente

Selección, edición e introducción de David Miller

Deontología
(maestriza)

Profi Camilo

SI. O. 70

 PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

14

14

106.018

Título original: *Thinking Politically: Essays in Political Theory*

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Jaime Fernández

SUMARIO

Introducción	9
DAVID MILLER	
1. Filosofía y democracia	29
2. Crítica de la conversación filosófica	53
3. Objetividad y significado social	73
4. El liberalismo y el arte de la separación	93
5. Justicia aquí y ahora	113
6. La exclusión, la injusticia y el Estado democrático	131
7. La crítica comunitaria del liberalismo	153
8. El argumento pro sociedad civil; un camino hacia la reconstrucción social	177
9. Deliberación, ¿y qué más?	203
10. Cómo trazar la línea: religión y política	219
11. La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural	243
12. Nación y universo	263
13. El estatus moral de los Estados: una respuesta a cuatro críticos	307

1.^a edición, mayo 2010

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

©2007 by Michael Walzer

©2010 de la traducción, Albino Santos Mosquera

©Espasa Libros, S.L.U., 2010

Paseo de Recoletos, 4. 28001 Madrid

Ediciones Paidós Ibérica es un sello editorial de Espasa Libros, S.L.U.

Av. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona

www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2381-2

Depósito legal: M-13596-2010

Impreso en Artes Gráficas Huertas, S.A.

Camino viejo de Getafe, 60 – 28946 Fuenlabrada (Madrid)

Impreso en España – Printed in Spain

permisible, como no lo sería una mesa concreta en medio de un café lleno a rebosar de clientes. Si los terroristas usan a otras personas como escudos, los antiterroristas tendrán que averiguar el camino para abrirse paso entre los escudos sin dañarlos, tal y como querriámos que hiciera la policía en cualquiera de nuestras ciudades. El caso de la bomba de una tonelada arrojada sobre un edificio de pisos en Gaza, donde el blanco era solamente una persona, pero casi un veintena fueron asesinadas, es un ejemplo paradigmático de lo que no debería hacerse. No creo que pueda síquiera justificarse por el hecho de que «apuntaran en la dirección» de su objetivo militar, que es una de las reglas que rigen en tiempo de guerra.

Cuando se da prioridad al asesinato sobre la selección, los antiterroristas se parecen demasiado a los terroristas y la distinción moral que justifica su «guerra» queda en entredicho. Lo mismo ocurre en el interior de las sociedades nacionales cuando la policía difumina la línea que la separa de los delincuentes al emplearse con brutalidad o al dedicarse a prácticas corruptas. Pero es importante destacar que, cuando eso sucede, defendemos la línea de separación lo mejor que podemos criticando a la policía y reformándola: no nos sumamos a los delincuentes. De manera parecida, sea lo que sea que se haga mal en la «guerra» contra el terrorismo, esto no afecta a la maldad en sí del terror. De hecho, la confirma: aprendemos entonces que tenemos que condenar el asesinato de personas inocentes con independencia de dónde se produzca, a ambos lados de la línea de separación.

Esta condena funciona mejor (o esa impresión tengo yo) si partimos de la teoría de la guerra justa y del reconocimiento de la inmunidad de los no combatientes que en aquélla se recoge. Pero como la parte final de este artículo debería haber dejado claro ya, no podemos quedarnos en la teoría de la guerra justa sin avanzar más allá. Necesitamos maniobrar entre nuestra concepción del combate y nuestra concepción de la labor policial, entre el conflicto internacional y la delincuencia interna de los países, entre las zonas de guerra y las zonas de paz. El *iustitia in bello* representa una adaptación de la moral a las circunstancias del combate, al calor de la batalla. Tal vez necesitemos adaptaciones adicionales, concretamente, a las circunstancias del terrorismo. Pero podemos aún guiarnos, incluso en estas nuevas circunstancias, por nuestra comprensión fundamental de cuándo una lucha y unas muertes son justas y de cuándo no lo son.

Capítulo 17

LA ACCIÓN POLÍTICA Y EL PROBLEMA DE LAS MANOS SUCIAS

En uno de los primeros números de *Philosophy and Public Affairs*, apareció un simposio dedicado a las reglas de la guerra que, en realidad (o, cuando menos, en un sentido más importante), acabó siendo un diálogo sobre un tema diferente.¹ El tema real fue si es posible (o no) que un hombre llegue a enfrentarse alguna vez a un dilema moral, es decir, a una situación en la que deba escoger entre dos formas de actuar que sean incorrectas (ambas) desde el punto de vista ético. Thomas Nagel sugirió, con aire de preocupación, que tal cosa puede ocurrir y que sucede siempre que alguien se ve obligado a escoger entre respetar un principio moral importante y evitar un desastre inminente.² R. B. Brandt sostuvo que es imposible que ocurra algo así, pues contamos con directrices y cálculos que necesariamente nos llevan a concluir que una u otra de las dos formas de actuar es la correcta dadas las circunstancias (o bien que no importa cuál de las dos sigamos). R. M. Hare explicó que alguien puede suponer equivocadamente que se enfrenta a un dilema moral: a veces, sugirió, los preceptos y los principios de un hombre corriente, producto de su educación moral, entran en conflicto con otros desarrollados a un nivel superior del discurso moral. Pero ese conflicto se resuelve (o debería resolverse) en ese nivel superior: no hay, pues, un dilema real.

No estoy seguro de que la explicación de Hare sea en absoluto tranquilizadora, pero la pregunta es importante incluso aunque tal explicación no sea posible (y quizás lo sea más especialmente aún si esto último es el caso). El argumento está relacionado no sólo con la coherencia y la armonía del universo moral, sino también con la facilidad o la dificultad (o la imposibilidad) relativas de vivir una vida moral. No se trata meramente, pues, de una pregunta de filósofos. Si un dilema así puede surgir realmente, por infrecuente o raro que resulte, cualquiera de nosotros podría verse enfrentado algún día a él. De hecho, muchos hombres han tenido ya que afrontarlo (o creen que lo han

afrontado), sobre todo aquellos implicados en la actividad política o en la bélica. El dilema, tal y como Nagel lo define, es analizado con frecuencia en la literatura especializada en la acción política (tanto en las novelas y las obras dramáticas que tratan el tema de la política, como en las obras de los teóricos).

En la época contemporánea, ese dilema aparece sobre todo en forma del llamado problema de «las manos sucias», y su enunciado típico es el que le da, en la obra teatral homónima de Sartre, el personaje del líder comunista Hoerderer: «Tengo las manos sucias hasta los codos. Las he hundido en mugre y sangre. ¿Acaso piensas que puedes gobernar inocentemente?».³ Mi propia respuesta es que no, no creo que yo pudiera gobernar inocentemente; tampoco la mayoría de nosotros creemos que quienes nos gobiernan sean inocentes —como argumentaré más adelante—, ni siquiera los mejores. Pero eso no significa que no sea posible hacer lo correcto cuando se gobierna: significa que un determinado acto de gobierno (en un partido político o en el Estado) puede ser la forma exactamente correcta de actuar en términos utilitaristas y, aun así, convertir al hombre que lo realiza en culpable de una incorrección moral. Después de eso, el hombre inocente deja de serlo. Si, por el contrario, opta por seguir siendo inocente (es decir, que se decanta por la vertiente «absolutista» del dilema de Nagel), no sólo no estará haciendo lo correcto (en términos utilitaristas), sino que también podría no conducirse a la altura de las obligaciones de su cargo (que le impone una responsabilidad considerable por las consecuencias y los resultados de su conducta). Lo más habitual, desde luego, es que los dirigentes políticos acepten el cálculo utilitarista e intenten dar la talla que se espera de su cargo. Podríamos hacer un sinfín de comentarios sardónicos al respecto —el más obvio de los cuales sería que, con los cálculos que suelen hacer, no hacen más que demostrar las grandes virtudes de la postura «absolutista»—, pero, de todos modos, lo cierto es que no nos gustaría que nos gobernaran hombres que adoptaran sistemáticamente esta última.

La noción de las «manos sucias» se desprende precisamente del intento de rechazar el «absolutismo» sin negar la realidad del dilema moral. Aunque a los filósofos utilitaristas esto pueda parecerles una acumulación de una confusión sobre otra, yo propongo tomarla muy en serio, pues la literatura que examinaré es obra de hombres serios y, en muchos casos, prudentes y sensatos, y refleja (aun cuando es po-

sible que también haya ayudado a conformar) la manera popular de concebir la política. Es importante prestar atención a esto último, también. Yo lo haré aquí sin asumir —como sugiere Hare que podría asumirse— que el discurso moral y político cotidiano constituye un nivel distinto de argumentación, cuyo contenido está dictado principalmente por la conveniencia pedagógica.⁴ Si las opiniones populares son reacias (como lo son) al utilitarismo, puede que estemos ante algo que no sólo haya que explicar, sino de lo que también tengamos cosas que aprender.

[1]

Permítanme que comience, pues, con una opinión generalmente aceptada: que los políticos son mucho peores (en el sentido moral) que el resto de nosotros (entendiendo, claro está, que se trata de una opinión generalizada entre los que no somos políticos). Sin refrendarla y sin tampoco pretender desacreditarla, voy a exponer un poco mejor ese punto de vista convencional. Se trata de una opinión que da a entender que el dilema de las manos sucias es un elemento central de la vida política, y que se plantea no sólo como una crisis ocasional en la carrera de algún político desafortunado aislado, sino como un fenómeno sistemático y frecuente.

¿Por qué destacamos a los políticos en ese sentido? ¿No son ellos como los demás emprendedores en una sociedad abierta, que confabulan, mienten, intrigan, se ponen la máscara que más les conviene, sonríen y son también los malos de la película? Pues no, el político no es así, y no lo es, sin duda, por muchos motivos, tres de los cuales tendrá que considerar aquí. Para empezar, el político afirma desempeñar un papel diferente que el de los demás emprendedores. Él no se limita a satisfacer nuestros intereses: él actúa en nuestro favor, incluso en nuestro nombre. Él tiene propósitos en mente, causas y proyectos que precisan de nuestro apoyo y que redundan en beneficio nuestro: no de cada uno de nosotros individualmente considerados, sino de todos nosotros en conjunto. Él confabula, miente e intriga *por nosotros*, o eso es lo que dice. Tal vez tenga razón, o sea, cuando menos, sincero, pero nosotros sospechamos que también actúa en su propio favor. De hecho, no puede servirnos a nosotros sin servirse a sí mismo, pues su

éxito le reporta poder y gloria, las mayores recompensas que los hombres pueden obtener de sus semejantes. La competencia por esos dos recursos es feroz; los riesgos suelen ser grandes, pero las tentaciones son aún mayores. No nos cuesta imaginarnos a nosotros mismos succumbiendo a ellas. ¿Por qué iban a actuar nuestros representantes de forma distinta? Y aunque quisieran actuar de otro modo, probablemente no podrían, porque hay otros hombres perfectamente dispuestos a confabular y a mentir para obtener poder y gloria, y son estos otros los que fijan los términos de la competencia. Confabular y mentir son necesarios porque el poder y la gloria son sumamente deseables, es decir, porque son deseados de forma generalizada. De ahí que los hombres que actúan en representación y beneficio nuestros sean necesariamente unos confabuladores y unos mentirosos.

También se considera que los políticos son peores que el resto de nosotros porque mandan sobre nosotros, y los placeres del gobierno y del mando son mucho mayores que los de ser gobernado. El político de éxito se convierte en el arquitecto visible de nuestra restricción. Nos cobra impuestos, nos otorga licencias, nos prohíbe y nos permite, nos encamina hacia una meta distante o hacia otra: todo por nuestro bien general. Además, asume riesgos por nuestro bien general, riesgos que nos ponen (a todos o a algunos de nosotros) en peligro. A veces, él mismo se pone también en peligro, pero, a fin de cuentas, la política es su aventura. Y no es siempre la nuestra. Hay momentos, indudablemente, en los que es bueno o necesario dirigir los asuntos de otras personas y exponerlas a cierto peligro. Pero nos asusta un poco el hombre que busca, por sistema y a diario, el poder para hacer todo eso. Y nuestro temor es bastante razonable. El político tiene (o pretende tener) una especie de confianza en su propio criterio que el resto de nosotros consideraríamos osada en cualquier hombre.

La osadía es especialmente grande en su caso, porque el político vencedor emplea la violencia y la amenaza de la violencia, no sólo en defensa nuestra contra las naciones extranjeras, sino también contra nosotros mismos, y de nuevo, en principio, por nuestro propio bien general. Ése fue un punto sobre el que hizo especial (y quizás excesivo) énfasis Max Weber en su ensayo «La política como vocación». Se trata, en cualquier caso, de un punto que no ha desempeñado un papel manifiesto ni obvio —hasta donde yo puedo distinguir— en el desarrollo de la opinión convencional que estoy examinando aquí. La figu-

ra típica es la del político mentiroso, no la del político criminal (aunque el criminal acecha en la trastienda y hace acto de aparición, las más de las veces, en forma de revolucionario o terrorista, y en muy raras ocasiones como un magistrado o una autoridad corriente). Aun así, el simple peso de la violencia de las autoridades públicas en la historia humana nos transmite una idea de cómo es el poder al que aspiran los políticos —el poder que quieren ejercer— y puede incluso apuntar a las raíces de nuestro desagrado y nuestra incomodidad semiconscientes ante su figura. Los hombres que actúan en nuestro favor y en nuestro nombre suelen ser asesinos, o, cuando menos, parecen tener demasiada facilidad para convertirse rápidamente en asesinos.

Sabedoras de todo esto (o de la mayor parte), sigue habiendo personas buenas y decentes que entran en la vida política con la intención de sacar adelante alguna reforma concreta o de buscar una de tipo más general. Es entonces cuando se las obliga a aprender la lección que Maquiavelo se propuso enseñar antes que ninguna otra: «cómo no ser buenos». Algunas de esas personas son incapaces de aprenderla; otras muchas sólo dicen serlo. Pero no tendrán éxito a menos que la aprendan, pues no han hecho más que incorporarse a una terrible competición por el poder y la gloria; han elegido trabajar y pelear, como dice Maquiavelo, entre «muchos que no son buenos». No podrán hacer el bien a menos que venzan esa batalla, algo que no es probable que consigan si no quieren ni pueden emplear los medios necesarios. De ahí que sospechemos hasta de los mejores de los vencedores. No es síntoma de nuestra perversidad que los consideremos simplemente más listos que los demás. A fin de cuentas, no han ganado porque fueran buenos (o no sólo por eso), sino porque no fueron buenos. Nadie triunfa en política sin ensuciarse las manos. Ésta es la opinión convencional de la que hablaba, y repito, no pretendo señalar que sea verdadera sin reserva alguna. Sólo la reproduczo de nuevo para poner de manifiesto el dilema moral inherente a dicha convención. Y es que hay veces en las que está bien tratar de triunfar, por lo que también debe de estar bien ensuciarse las manos para ello. Pero, por otra parte, uno se ensucia las manos haciendo algo que no está bien que haga. Entonces, ¿cómo puede estar mal hacer lo que está bien? O, dicho de otro modo, ¿cómo podemos ensuciarnos las manos haciendo lo que deberíamos hacer?

[2]

Lo mejor será que pongamos de inmediato algunos ejemplos. He escogido dos, uno relacionado con la lucha por el poder y otro, con el ejercicio de dicho poder. Debo recalcar que, en ambos casos, los hombres que se enfrentan al dilema de las manos sucias han optado (en un sentido importante) por hacerlo así; los casos no nos dicen nada acerca de lo que sería caer en el dilema y tampoco yo diré nada al respecto aquí. Los políticos suelen argumentar que ellos no tienen derecho a mantener las manos limpias y es posible que, en su caso concreto, lleven razón, pero no está tan claro que eso mismo sea verdad para el resto de nosotros. Es probable que nosotros tengamos derecho a evitar, en la medida de lo que podamos, aquellas situaciones en las que pudiéramos vernos obligados a hacer cosas terribles. Podríamos considerarlo como una especie de equivalente moral de nuestro derecho legal a no autoincriminarnos. Los hombres buenos no tendrán prisa por renunciar a él, aunque haya motivos para hacerlo en ocasiones, y entre tales motivos se encuentran (o podrían encontrarse) los que los hombres buenos tienen para entrar en política. Pero imaginémonos a un político que no está de acuerdo con eso: que quiere hacer el bien haciendo solamente cosas buenas, o que, cuando menos, está seguro de que puede hacer el bien sin llegar a usar el poder político de las formas más corruptas y brutales en las que éste puede ser usado. Esa seguridad suya no tarda en ser puesta a prueba. ¿Qué pensamos de él entonces?

Quiere ganar las elecciones, dice alguien, pero no quiere ensuciarse las manos. Eso es algo que se dice con cierto tono de menoscabo, aun cuando también significa que el hombre así criticado es de esa clase de hombres que no mienten, no hacen trampas, no negocian a espaldas de sus seguidores, ni exclaman cosas absurdas en los mítines públicos, ni manipulan a otros hombres y mujeres. Si suponemos que debería ganar esas elecciones en concreto, está claro, en mi opinión, que el tono de menoscabo está justificado: si el candidato no quería ensuciarse las manos, debería haberse quedado en casa (o si no puede soportar el fuego, debería salir de la cocina, y todas esas cosas que se dicen). Su decisión de presentarse fue un compromiso (con todos aquellos que pensamos que las elecciones son importantes) para tratar de ganar los comicios. Pero el candidato es un hombre moral. Tiene

principios y tiene una historia de adhesión a esos principios. Por eso le damos nuestro apoyo. Quizás, cuando se niega a ensuciarse las manos, lo único que esté haciendo sea insistir en seguir siendo la clase de hombre que es. ¿Y no es acaso la clase de hombre que también nosotros queremos?

Examinemos más detenidamente este caso. Para ganar las elecciones, el candidato debe llegar a un acuerdo con un dirigente local del partido, un hombre con fama de deshonesto que controla la campaña en uno de los distritos electorales. Dicho acuerdo supone la futura concesión de unos contratos públicos para la construcción de escuelas durante los cuatro años siguientes. ¿Debería cerrar el trato? Lo que está claro es que no debería sorprenderle la oferta (o eso diríamos probablemente la mayoría de nosotros, haciendo un convencional comentario sarcástico). Y él debería aceptarla o no dependiendo de lo que esté exactamente en juego en esas elecciones. Pero ése no es el punto de vista del candidato. Él es sumamente reticente a considerar siquiera ese acuerdo, dice a sus asesores que se olviden de la idea cada vez que se la recuerdan, y se niega a calcular los posibles efectos que podría tener sobre su campaña. Ahora bien, si él está actuando así porque la sola idea de negociar con aquel dirigente local en concreto le hace sentirse impuro, su reticencia no es muy interesante. Sus sentimientos, por sí solos, no son importantes. Sin embargo, puede que tenga también motivos para esa reticencia. Puede que sepa, por ejemplo, que algunos de sus seguidores lo apoyan precisamente porque creen que es un buen hombre, lo que para ellos significa, entre otras cosas, que no es alguien dispuesto a cerrar esa clase de tratos. O puede que dude de sus propios motivos para considerar el acuerdo, y se pregunte si lo que lo hace tan tentador es la campaña política o su propia candidatura. O puede que crea que si llega ahora a acuerdos de ese tipo, tal vez no sea capaz más adelante de lograr aquellos objetivos que hacen que la campaña valga la pena para él, y tal vez no se sienta con derecho a asumir semejantes riesgos con un futuro que no sólo es el suyo propio. O puede simplemente que piense que el trato es deshonesto y que, como tal, esté mal y que no sólo lo corrompa a él, sino que también corrompa todas las relaciones en las que se halla envuelto.

Por el hecho mismo de que tenga esa clase de escrúpulos, sabemos que es un buen hombre. Pero nosotros vemos la campaña desde una cierta óptica, estimamos su importancia de un cierto modo y espera-

mos que él venza sus escrúpulos y cierre el trato. Es importante subrayar que no queremos que *alguien* cierre el trato, sea quien sea, sino que queremos que sea *él* quien lo cierre, precisamente porque tiene escrúpulos al respecto. Sabemos que está haciendo lo correcto cuando llega a ese acuerdo porque él mismo sabe que está haciendo algo incorrecto. No me refiero solamente a que él se sienta mal (o muy mal) después de cerrar el trato. Si es el hombre bueno que me imagino que es, se sentirá culpable (es decir, creerá que es culpable). Eso es lo que significa tener las manos sucias.

Tal vez todo esto quede más claro si nos fijamos en un ejemplo más dramático (después de todo, quizás estemos de vuelta de todo y nos traigan ya un poco sin cuidado los tratos políticos, y no tengamos muchas ganas de preocuparnos por el hombre que cierra uno de ellos). Consideremos, pues, el caso de un político que ha sacado partido de una crisis nacional (una guerra colonial prolongada, por ejemplo) para alcanzar el poder. Él y sus amigos acceden al gobierno con el compromiso de proceder a la descolonización y de traer la paz; se comprometen sinceramente a ambos objetivos, aunque no falte en ellos cierta conciencia de las ventajas de tal compromiso. En cualquier caso, están exentos de cualquier responsabilidad por la guerra que ha venido librando el país, ya que siempre se han opuesto rotundamente a ella. Nada más asumir el cargo, el político viaja a la capital colonial para iniciar negociaciones con los rebeldes. Pero la capital se halla sumida en una campaña terrorista y la primera decisión a la que se enfrenta el nuevo mandatario es la siguiente: le piden que autorice la tortura de un líder rebelde capturado que sabe (o probablemente sabe) dónde se han colocado una serie de bombas ocultas en edificios de viviendas por toda la ciudad, y que han sido programadas para explotar dentro de las veinticuatro horas siguientes. Él ordena que torturen a aquel hombre, convencido de que debe hacerlo por el bien de las personas que, de otro modo, podrían morir en las explosiones, aun cuando él cree que la tortura está mal y que es, en realidad, una práctica abominable, no sólo en ocasiones, sino siempre.⁷ Él ya había expresado esa convicción suya con frecuencia —dando manifiestas muestras de indignación con los torturadores en general y con sus superiores— durante su propia campaña. Los demás lo tomamos como una señal de su bondad. ¿Cómo deberíamos considerarlo ahora? (¿Cómo debería considerarse él a sí mismo?)

Tampoco en este caso parece que baste con decir que debería sentirse muy mal al respecto. Pero ¿por qué no? ¿Por qué no debería tener sentimientos como los del soldado melancólico de san Agustín, que entendía que su guerra era justa y que, aun en una guerra justa, matar era un acto terrible?⁸ La diferencia es que Agustín de Hipona no creía que estuviese mal matar en una guerra justa; era únicamente una lástima (o la clase de actuación que haría que un hombre se sintiera apenado). Pero sí que habría considerado incorrecto torturar en una guerra justa, y muchos teóricos católicos posteriores así lo han considerado sin duda. Además, el político que estoy imaginando aquí lo considera incorrecto, como lo consideran muchos de quienes lo han apoyado. Tenemos ciertamente derecho a esperar algo más de él que melancolía a partir de ese momento. Cuando ordenó que torturaran al detenido, cometió un crimen moral y aceptó una responsabilidad moral por ello. Ahora es un hombre culpable. Su disposición a admitir y soportar (y, quizás, a arrepentirse y hacer penitencia por) su culpa es prueba (la única prueba que puede ofrecernos) de que no es demasiado bueno para la política y, al mismo tiempo, de que es suficientemente bueno para esa actividad. He ahí el político moral: por sus manos sucias lo conoceréis. Si fuera un hombre moral y nada más, sus manos no estarían sucias; si fuera un político y nada más, fingiría que están limpias.

[3]

El argumento de Maquiavelo sobre la necesidad de aprender a no ser buenos implica claramente que hay actos que se sabe que son malos con total independencia de las circunstancias inmediatas en las que se realizan o no se realizan. Él señaló un conjunto diferenciado de métodos y estrategias políticas que los hombres buenos deben estudiar (leyendo los libros del autor florentino), no sólo porque no les vaya a resultar natural emplearlos, sino también porque están explícitamente condenados por las doctrinas morales que los hombres buenos aceptan (y cuya aceptación los distingue precisamente como buenos). Puede que se condene tales métodos por ser considerados contrarios a la ley divina, al orden natural o a nuestra conciencia moral, o porque al convertir la ley en preceptiva para nosotros, los prohibimos individual o colectivamente. Maquiavelo no se compromete en

tales cuestiones y yo tampoco voy a hacerlo aquí si puedo evitarlo. Los efectos de estas diferentes perspectivas contrarias a los mencionados métodos son idénticos, al menos, en un sentido fundamental: nos liberan de tener que asignar constantemente etiquetas morales a métodos tan propiamente maquiavélicos como el engaño y la traición. Estos métodos son simplemente malos, sin más. Son del tipo de cosas que los hombres buenos evitan, como mínimo, hasta que aprenden cómo no ser buenos.

Ahora bien, si no existe tal clase de acciones, entonces no hay dilema de las manos sucias y las enseñanzas de Maquiavelo pierden lo que el autor florentino seguramente pretendía que tuvieran: su carácter perturbador y paradójico. En ese caso, es posible interpretar que lo que Maquiavelo dice es que los actores políticos deben superar sus inhibiciones morales en ciertas ocasiones, pero no que deban cometer crímenes en determinados momentos. Yo entiendo que los filósofos utilitaristas pretenden afirmar también la primera de esas proposiciones, pero niegan la segunda. Desde su punto de vista, el candidato que cierra un trato corrupto y la autoridad pública que autoriza la tortura de un detenido deben ser catalogados de hombres buenos (conforme a los casos que aquí he especificado), a los que, tal vez, debería reconocérseles el hecho de haber tomado la decisión correcta cuando era una decisión muy difícil de tomar. Hay tres formas de desarrollar este argumento. En primer lugar, podría decirse que toda elección política debería realizarse exclusivamente en términos de sus circunstancias particulares e inmediatas: es decir, en términos de las alternativas razonables existentes, los conocimientos disponibles, las consecuencias probables, etc. Entonces el hombre bueno se enfrentará a decisiones difíciles (para las que tendrá un conocimiento radicalmente incierto de las opciones y de los resultados), pero lo que resultará imposible es que se enfrente a un dilema moral. De hecho, si siempre toma decisiones de ese modo y se le ha enseñado desde la infancia a tomarlas, nunca tendrá que superar sus inhibiciones, haga lo que haga, pues ¿cómo podría haberlas adquirido? Si, además, asumimos que sopesa las alternativas y calcula las consecuencias seriamente y de buena fe, es también imposible que cometa un crimen, aun cuando pueda, sin duda, cometer un error (incluso uno muy grave). Hasta cuando minta y torture, tendrá las manos limpias, pues habrá hecho lo que debía hacer y lo mejor que pudo, solo y obligado a elegir.

Esta es, en ciertos sentidos, una forma atractiva de caracterizar la toma moral de decisiones, pero no deja de hacer referencia a una posibilidad muy improbable. Y es que, aunque cualquiera de nosotros puede hallarse solo, obligado a elegir, etc., a la hora de tomar una decisión, lo que es seguro es que no estamos aislados ni solos en nuestras vidas morales. La vida moral es un fenómeno social y está constituido en parte (al menos) por unas reglas, cuyo conocimiento (y, tal vez, cuya creación) compartimos con nuestros semejantes. La experiencia de enfrentarnos a esas reglas, de desafiar sus prohibiciones y de explicarnos ante otros hombres y mujeres es tan habitual y tan evidentemente importante que ninguna forma de explicar o caracterizar la toma moral de decisiones puede obviarla. De ahí el segundo argumento utilitarista: esas reglas existen sin duda, pero, en el fondo, no constituyen prohibiciones de unas acciones incorrectas (aunque puedan adoptar esa forma por razones posiblemente pedagógicas). Son, más bien, directrices morales: resúmenes de cálculos previos. Facilitan nuestras elecciones en los casos más comunes, ya que, entonces, no tenemos más que seguir sus preceptos y hacer lo que ya ha sido considerado útil en el pasado; en algunos casos excepcionales, sirven de señales que nos advierten de que no nos precipitemos a la hora de hacer (sin los más escrupulosos cálculos previos) lo que, en el pasado, no ha sido juzgado útil. Pero no hacen más que eso: no tienen otro propósito y, por consiguiente, no es posible que sea (o que pudiera ser) un crimen hacer caso omiso de ellas.⁹ Tampoco es necesario que quien no las siga se sienta culpable por ello. Una vez más, si es correcto quebrantar la regla en un determinado caso difícil, tras haberse preocupado en conciencia por haberlo hecho, el hombre que así actúa (sobre todo, si sabe que muchos de sus congéneres se limitarían a preocuparse y no actuarían) puede sentirse perfectamente orgulloso de tal logro.

A mí me parece, sin embargo, que esta forma de verlo no capta mejor que la anterior la realidad de nuestra vida moral. Es muy posiblemente correcto decir que las reglas morales deberían tener el carácter de directrices, pero todo apunta a que, en realidad, no lo tienen. O, como mínimo, cuando infringimos las reglas, nos defendemos como si éstas tuvieran cierto estatus independiente de su utilidad previa (y rara vez nos sentimos orgullosos de nosotros mismos). Las defensas que ofrecemos normalmente no son simples justificaciones: son tam-

bien excusas. Es cierto que, como bien dice Austin, las unas y las otras pueden *parecer* muy próximas entre sí (de hecho, yo mismo sugeriré en un momento que pueden aparecer juntas en una misma frase), pero son conceptualmente distintas. Y se diferencian en el siguiente aspecto fundamental: una excusa suele consistir en una admisión de culpa; una justificación es típicamente una negación de culpa y una aseveración de inocencia.¹⁰ Consideremos el caso de una conocida defensa extraída del *Hamlet* de Shakespeare, que ha reaparecido luego con frecuencia en la literatura política: «He de ser cruel sólo para ser bueno».¹¹ Esas palabras se pronuncian en una ocasión en la que Hamlet está siendo realmente cruel con su madre. Dejaré a un lado la posibilidad de que ella se merezca oír (o ser obligada a oír) cada una de las duras palabras que él le dedica, pues el propio Hamlet no dice que sea así (y si ella se lo mereciera de verdad, las palabras de él podrían no ser crueles, o tal vez él no fuera cruel por el hecho de pronunciarlas). «He de ser cruel» contiene la excusa, pues admite una culpa y, al mismo tiempo, sugiere que Hamlet no tiene más elección que incurrir en ella. Él está haciendo lo que tiene que hacer; no puede evitarlo (dada la orden que recibe del espectro, lo podrida que está Dinamarca, etc.). El resto de la frase es una justificación, ya que sugiere que Hamlet pretende y espera que la bondad sea el resultado de sus acciones (hemos de suponer que él se refiere a una mayor bondad, a una bondad con las personas correctas, o a algo por ese estilo). Lo que sucede, sin embargo, es que no es una justificación tan completa como para que permita a Hamlet decir que no está siendo cruel *en realidad*. «Cruel» y «bueno» tienen exactamente la misma categoría: ambas siguen al verbo «ser» y, por lo tanto, ponen perfectamente de manifiesto el dilema moral.¹²

Cuando hacemos caso omiso de las reglas, no hablamos ni actuamos como si las hubiéramos dejado a un lado, o como si las hubiéramos cancelado o anulado. Siguen estando vigentes y su vigencia es, como mínimo, la siguiente: sabemos que hemos hecho algo mal aun cuando lo que hemos hecho sea también lo mejor que se podía hacer dadas todas las circunstancias.¹³ O, al menos, así es como nos sentimos, y ese sentimiento es, en sí, un rasgo crucial de nuestra vida moral. De ahí el tercer argumento utilitarista, que admite la utilidad de la culpa y trata de explicarla. Según ese argumento, al parecer, existen motivos muy válidos tanto para «sobrevalorar» las reglas como para hacer caso omiso de ellas. Y es que las consecuencias de hacer caso omiso de las

reglas cada vez que el cálculo moral pareciera ir en contra de ellas podrían ser ciertamente negativas. Lo mejor probablemente sea que la mayoría de los hombres no se esmeren con los cálculos y se limiten a seguir las reglas: de ese modo, en definitiva, es menos probable que cometan errores. Así que un hombre bueno (o, al menos, un hombre bueno común) respetará las reglas bastante más de lo que lo haría si creyera que no consisten más que en directrices, y se sentirá culpable cuando haga caso omiso de ellas. De hecho, si no se sintiera culpable, «no sería tan buen hombre».¹⁴ Por sus sentimientos lo conoceremos. Por esos sentimientos, sabemos que nunca tendrá prisa por hacer caso omiso de las reglas, sino que aguardará hasta que no le quede otra opción, y sólo actuará para evitar consecuencias que sean inminentes y, casi con total seguridad, desastrosas.

La dificultad evidente de ese argumento es que resulta harto improbable que el sentimiento cuya utilidad intenta explicar vaya a ser sentido por nadie que solamente esté convencido de su utilidad. Esa persona infringe una regla (directriz) utilitarista, digamos, por buenos motivos utilitarios; pero ¿puede sentirse culpable —por buenos motivos utilitarios, también— cuando no tiene motivo alguno para creer que *es* culpable? Imaginemos a un filósofo moral explicando ese tercer argumento a un hombre que de verdad se siente culpable, o a un hombre de aquellos que es probable que se sientan culpables. O bien este hombre no aceptará la explicación utilitarista como válida para su forma de sentir las reglas (lo que, probablemente, supondría el mejor resultado posible desde un punto de vista utilitarista), o bien la aceptará y, al momento, dejará de sentir las reglas de ese modo (tan útil). En cualquier caso, no quiero excluir aquí la posibilidad de un especie de preocupación supersticiosa: la posibilidad de que algunos hombres continúen sintiéndose culpables aun después de que se les haya enseñado (y de que ellos hayan entendido) que no pueden *ser* culpables de ningún modo. Es mejor afirmar únicamente que, cuanto más plenamente acepten la tesis utilitarista, menos probable será que tengan ese (útil) sentimiento. La explicación utilitarista no resulta en absoluto útil, pues, si los actores políticos la aceptan, y eso podría ayudarnos a comprender por qué, tal como Hare ha señalado, desempeña un papel tan nimio en nuestra educación moral.¹⁵

[4]

Un comentario más sobre este tercer argumento: conviene destacar que sentirse culpable implica un sufrimiento, y que los hombres cuyos sentimientos de culpa son aquí calificados de útiles también son inocentes conforme a la tesis utilitarista. Así pues, parece que hemos vuelto a encontrarnos con otro caso en el que el cálculo utilitarista permite e incluso alienta el sufrimiento de los inocentes.¹⁶ Pero lo que deberíamos hacer con un hombre inocente que ha hecho algo doloroso o difícil (pero justificado) es, diría yo, ayudarlo a evitar esa sensación de culpa o a escapar de ella; él podría esperar razonablemente la ayuda de sus semejantes, incluida la de los filósofos morales, en un momento así. Por otra parte, si consideramos intuitivamente cierto en el caso de otro hombre que éste *debería* sentirse culpable, deberíamos ser capaces de concretar la naturaleza de su culpa (y si es un buen hombre, ganarnos su aceptación de nuestra tesis). Creo que puedo construir un caso que, con sólo una mínima variación, pone de relieve qué tienen de diferente esas dos situaciones.

Consideremos una práctica tan común como la de repartir fusiles cargados con cartuchos de fogeo entre algunos de los miembros de un pelotón de fusilamiento. A ninguno de los hombres de ese pelotón se le dice si su arma particular es letal, y aunque todos ellos, tomados en conjunto, parecen verdugos por igual a ojos de la víctima que tienen delante, ninguno de ellos sabe si es realmente verdugo o no. La finalidad de esa estratagema es aliviar en cada uno de esos hombres la sensación de que es un asesino. Difícilmente puede aliviarlo de la responsabilidad moral en que incurra por el hecho de servir en un pelotón de fusilamiento, pero ése no es el propósito de la mencionada práctica, pues quienes ordenan la ejecución no la consideran (supongámoslo así) un acto inmoral o incorrecto. Pero la inhibición ante la posibilidad de matar a otro ser humano es tan intensa que, aunque esos hombres piensen que lo que hacen es lo correcto, no dejarán de sentirse culpables. La incertidumbre a propósito de cuál es su papel real en el fusilamiento reduce, al parecer, la intensidad de esos sentimientos. Si es así, la estrategia es perfectamente justificable y no nos queda más que alegrarnos de cada caso en el que funciona, pues cada uno de esos momentos de éxito resta una unidad del número de hombres inocentes que sufren.

Pero nuestra sensación sería muy distinta, creo yo, si imagináramos a un hombre que cree (y supongamos que nosotros también creemos) que, o bien la pena capital está mal, o bien aquella víctima en concreto es inocente, pero que, aun así, accede a participar en el pelotón de fusilamiento por algún otro motivo político o moral superior a cualquiera de los dos anteriores (no me propongo sugerir cuál podría ser dicho motivo superior). Si se consuela con el truco de los fusiles, entonces podemos estar razonablemente seguros de que su oposición a la pena capital o su creencia en la inocencia de la víctima no es moralmente seria. Y si sí lo es, no sólo se sentirá culpable, sino que sabrá que es culpable (y también nosotros lo sabremos), aunque pueda también creer (y nosotros podríamos estar de acuerdo con él) que tenía buenas razones para haberse buscado esa culpa. Podemos engañar a nuestros sentimientos de culpa cuando los aislamos de nuestras creencias morales, como sucede en el primer caso, pero no cuando se alían con ellas, como ocurre en el segundo. Sólo podemos hacer *caso omiso* de las creencias mismas y de las reglas en las que creemos, un proceso doloroso que obliga a un hombre a sopesar el mal que está dispuesto a hacer para hacer el bien, y que deja dolor a su paso (y debe dejarlo, aun después de que se haya tomado ya la decisión).

[5]

Ése es el dilema de las manos sucias según lo han vivido los actores políticos y según se ha escrito sobre él en la literatura especializada en la acción política. No pretendo argumentar aquí que se trate solamente de un dilema político. Es evidente que también podemos ensuciarnos las manos en la vida privada y que, en ocasiones, deberíamos hacerlo sin dudarlo. Pero donde más dramáticamente se plantea la cuestión es en el ámbito de la política, precisamente por los tres motivos que hacen de la vida política el tipo de vida que es: porque afirmamos actuar por el bien de otros, pero también nos servimos a nosotros mismos, mandamos sobre esos otros y empleamos la violencia contra ellos. Es fácil ensuciarse las manos en política y, a menudo, es correcto hacerlo. Pero no es fácil enseñar a un hombre bueno a no serlo, como tampoco resulta sencillo para un hombre bueno justificarse por los crímenes que se ha visto obligado a cometer. Al menos, no es fácil

G. J. G.

cuando ya hemos acordado emplear la palabra «crimen» y vivir con el dilema de las manos sucias (porque no tenemos más remedio). Aun así, el acuerdo es suficientemente común y, sobre su base, se han desarrollado tres amplias tradiciones de explicación (tres maneras de reflexionar en torno a las manos sucias) que derivan, a grandes trazos, de las perspectivas neoclásica, protestante y católica sobre la política y la moral. Voy a intentar decir algo muy brevemente acerca de cada una de ellas o, mejor dicho, acerca de un ejemplo representativo de cada una de las mismas, pues cada una parece tener parte de razón. De lo que ya no creo que sea capaz es de reunir la visión compuesta por todas ellas susceptible de tener toda la razón.

El mejor representante de la primera tradición es Maquiavelo, el primer hombre, que yo sepa, que enunció la paradoja que estoy examinando aquí. El hombre bueno que aspire a fundar o a reformar una república debe hacer cosas horribles, según nos dice Maquiavelo, para alcanzar su objetivo. Como Rómulo, debe asesinar primero a su hermano; como Numa, debe engañar al pueblo. A veces, sin embargo, «cuando el acto acusa, el resultado excusa». ¹⁷ Esta frase de los *Discursos* suele interpretarse como una justificación de los engaños y la crueldad del político cuando con ellos consigue buenos resultados. Pero si el engaño y la crueldad estuvieran justificados, no sería necesario aprender lo que Maquiavelo dice enseñar: cómo no ser bueno. Bastaría con aprender a ser bueno de un modo nuevo, más difícil, tal vez indirecto. Pero ése no es el argumento de Maquiavelo. Sus juicios políticos tienen un carácter ciertamente consecuencialista, pero no así sus juicios morales. Sabemos si la crueldad está siendo bien o mal usada a partir de sus efectos a lo largo del tiempo. Pero que la crueldad *está mal* es algo que sabemos de un modo diferente. Al político mentiroso y cruel se lo excusa (si triunfa) sólo porque el resto de nosotros coincidimos en que los resultados «valieron la pena» o, lo que es más probable, porque simplemente nos olvidamos de sus fechorías cuando elogiamos su éxito.

Es importante resaltar el compromiso del propio Maquiavelo con la existencia de unos criterios o normas morales. La paradoja que él mismo plantea depende de ese compromiso suyo, como también depende de la estabilidad general de tales criterios (algo que él ratifica con su uso sistemático de términos como «bueno» o «malo»). ¹⁸ Si, por un lado, pretende que los hombres buenos ignoren los criterios con

mayor frecuencia de la que lo hacen, por otro lado, es también cierto que no tiene nada con qué reemplazarlos ni ningún otro modo de reconocer a los hombres buenos que no sea a través de la lealtad de éstos a dichos criterios. Resulta sumamente raro, escribe, que un hombre bueno esté dispuesto a emplear medios malos para convertirse en principio.¹⁹ El propósito de Maquiavelo es persuadir a una persona así para que lo intente; a cambio, al hombre que lo pruebe y lo consiga, él le promete las recompensas políticas supremas: el poder y la gloria. Pero al buen hombre no se lo recompensa (ni se lo excusa) simplemente por su disposición a ensuciarse las manos. También debe hacer bien cosas malas. Hacer mal cosas malas no tiene recompensa, aunque se hagan con la mejor de las intenciones. Así que la acción política implica necesariamente la asunción de un riesgo. Pero ha de quedar claro que lo que se arriesga no es la bondad personal (*esa se tira*, sin más), sino el poder y la gloria. Si el político triunfa, se convierte en un héroe; la loa eterna es la recompensa suprema por no ser bueno.

Cuáles son las penas por no ser bueno es algo que Maquiavelo no dice, y probablemente por esa razón (más que por ninguna otra) se ha cuestionado tan a menudo su sensibilidad moral. Se sospecha de él no porque diga a los actores políticos que deben ensuciarse las manos, sino porque no especifica cuál es la actitud de espíritu apropiada para un hombre con las manos sucias. El héroe maquiavélico no tiene inferioridad. No sabemos qué piensa de sí mismo. Yo me atrevería a suponer (como la mayoría de los lectores de Maquiavelo) que se deleita en su gloria. Pero, para entonces, resulta ya difícil dar cuenta de la intensidad de su reticencia original a aprender a no ser bueno. En cualquier caso, es de esa clase de hombres de los que difícilmente podemos esperar que escriba un diario, así que no podemos averiguar lo que piensa. Pero nosotros queremos saberlo; por encima de todo, queremos tener constancia de su angustia. Ése es un síntoma de la importancia que damos a los dictados de nuestra conciencia y del impacto que ha tenido sobre nosotros la segunda tradición de pensamiento que quiero examinar, en la que la angustia personal parece ser a veces la única excusa aceptable para los crímenes políticos.

El mejor representante de esta segunda tradición es, en mi opinión, Max Weber, quien esboza sus rasgos esenciales con gran fuerza expresiva en su ensayo «La política como vocación». Para Weber, el hombre bueno que se ensucia las manos sigue siendo un héroe, pero se trata de

un héroe trágico. Su tragedia, en parte, consiste en que, aunque la política es su vocación, él no ha sido llamado por Dios a desempeñarla y, por lo tanto, no puede buscar justificación en Él. El héroe de Weber está solo en un mundo que parece pertenecer al demonio, y su vocación es una elección exclusivamente suya. No deja de querer lo que los mandatarios cristianos siempre han querido: hacerle un bien al mundo y, al mismo tiempo, salvar el alma, pero con la dificultad que supone el hecho de que esos dos fines hayan pasado a ser marcadamente contradictorios. Y son contradictorios por culpa de la necesidad de la violencia en un mundo donde Dios no ha instituido la espada. El político toma esa espada por su cuenta y sólo haciéndolo consigue dar la talla de su vocación. Con plena conciencia de cómo está actuando, hace el mal para hacer el bien y rinde su alma en el empeño. «Pacta —dice Weber— con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder.» Quizás Maquiavelo también pretendía sugerir que su héroe renuncia a la salvación a cambio de la gloria, pero no lo dijo explícitamente. Weber es meridianamente claro al respecto: «El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor [...] y esta tensión puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución».²⁰ Su político ve ese conflicto (cuando éste se produce) con un duro realismo; nunca finge que pueda resolverse mediante el compromiso; opta por la política una vez más y se aparta decisivamente del amor. Weber escribe sobre esa elección con una apasionada magnanimitad que hace que la preocupación por el alma propia no parezca más elevada que la preocupación por la propia carne. Pero el lector no duda en ningún momento de que su líder político maduro, excelentemente formado, incansable, objetivo, responsable y disciplinado, es también un sufrido servidor. Sus elecciones son difíciles y dolorosas, y paga su precio no sólo mientras las hace, sino por siempre jamás. Ningún hombre pierde su alma un día para reencontrarla al día siguiente.

Las dificultades de esta perspectiva resultarán claras y evidentes para cualquiera que haya coincidido alguna vez con un sufrido servidor. He aquí a un hombre que miente, intriga, envía a otros hombres a la muerte... y sufre. Hace lo que debe con gran congoja. Nadie entre nosotros puede saber, nos dice él mismo, cuánto le cuesta cumplir con su deber. De hecho, no podemos porque él es quien fija el precio que paga. Y ése es el problema de esta manera de ver el crimen político. Sospechamos que el sufrido servidor padece de masoquismo, de hip-

cresía, o de ambas cosas, y aunque solemos equivocarnos, no siempre erramos. Weber intenta solucionar el problema de las manos sucias estrictamente dentro de los confines de la conciencia individual, pero yo me inclino a creer que eso no es posible ni deseable. La conciencia de sí mismo que muestra el héroe trágico resulta, evidentemente, de gran valor. Queremos que el político tenga una vida interior que se parezca un poco, al menos, a la que Weber describe. Pero, en ocasiones, el sufrimiento del héroe tiene que expresarse socialmente, porque, al igual que el castigo, confirma y refuerza la sensación que tenemos de que ciertos actos están mal. Y, lo que es igualmente importante, a veces tiene que ser socialmente limitado. No queremos ser gobernados por hombres que han perdido sus almas. Un político con las manos sucias necesita un alma y es mejor para todos que tenga unas mínimas esperanzas de salvación personal, comoquiera que concibamos ésta. No es que cuando hace cosas malas para hacer el bien se rinda para siempre al demonio de la política: él comete un crimen determinado y debe pagarla con una pena determinada. Cuando lo haya hecho, volverá a tener las manos limpias (o tan limpias como unas manos humanas puedan estar). Eso es lo que la Iglesia católica siempre ha enseñado y esa doctrina ocupa un lugar central en la tercera tradición que quiero examinar aquí.

También en este caso tomaré un representante moderno (aunque ya pasado) de dicha tradición y me referiré, concretamente, a *Los justos*, de Albert Camus. Los protagonistas de esta obra teatral son unos terroristas que actúan en la Rusia decimonónica. La suciedad que mancha sus manos es sangre humana. Y aun así, la admiración que Camus siente por ellos es total, según él mismo nos confiesa. Admitimos ser unos criminales, dice uno de ellos, pero no hay nada que nadie pueda reprocharnos. He aquí el dilema de las manos sucias planteado de una nueva forma. Los protagonistas son criminales inocentes, asesinos justos, porque, aunque han matado, están igualmente preparados para morir... y morirán. Sólo su ejecución —a cargo de las mismas autoridades despóticas contra las que atentan— completará la acción en la que se hallan embarcados: muriendo ya no necesitan fabricar excusas. Ése es el punto final a su culpa y a su dolor. La ejecución no es tanto un castigo como un autocastigo y una expiación. En el cadalso se lavan las manos y se las limpian, y, a diferencia del sufrido servidor, mueren felices.

Ahora bien, el argumento de la obra presentado de manera tan radicalmente simplificada puede parecer un tanto estrafalario, y tal vez esté afectado por el extremismo moral de la postura política de Camus. «La acción política tiene unos límites —dice en un prólogo del libro en el que *Los justos* viene publicado—, y no hay acción buena y justa salvo la que admite esos límites y, de tener que ir más allá de éstos, acepta cuando menos la muerte.»²¹ Aquí me interesa menos la violencia de ese «cuando menos» (¿qué otra cosa podía tener él en mente?) que la razonable doctrina subyacente que esa violencia exagera. La mejor manera de describir dicha doctrina tal vez sea mediante una analogía: el asesinato justo, pretendo sugerir aquí, es como la desobediencia civil. En ambos casos, hay unos hombres que infringen un conjunto de reglas, que trascienden un límite moral o legal, a fin de hacer lo que creen que deben hacer. Al mismo tiempo, admiten su responsabilidad por tal infracción aceptando el castigo correspondiente o haciendo penitencia por ello. Pero hay también algo que distingue esos dos casos entre sí y que tiene que ver con la diferencia existente entre la ley y la moral. En la mayoría de los ejemplos de desobediencia civil, las leyes del Estado se infringen por razones morales y el Estado mismo administra el castigo. En la mayoría de los casos de manos sucias, se infringen unas leyes morales por razones de Estado, y no hay nadie que se encargue de proporcionar el castigo. Difícilmente va a haber un verdugo zarista aguardando entre bastidores a los políticos con manos sucias, ni siquiera a quienes mayor castigo merezcan de todos ellos. Nadie impone normalmente el cumplimiento de los roles morales al tipo de actor del que hablo aquí, sobre todo, porque actúa en calidad de autoridad oficial. Si se velara por el cumplimiento de dichos roles, las manos sucias no serían un problema. Simplemente, honraríamos al hombre que hizo el mal para hacer el bien, y, al mismo tiempo, lo castigaríamos. Lo honraríamos por el bien que hizo, y lo castigaríamos por el mal que hizo también. Lo castigaríamos, pues, por los mismos motivos por los que castigamos a cualquier otra persona; no me propongo aquí defender ningún punto de vista particular acerca del castigo en general. En cualquier caso, no parece existir ninguna vía mediante la que fijar o hacer cumplir el castigo. Más allá del sacerdote y el confesionario, no hay autoridades a las que podamos confiar tal tarea.

De todos modos, yo me inclino a creer que la perspectiva de Camus es la más atractiva de las tres, aunque sólo sea porque, por lo me-

nos, nos obliga a imaginar un castigo o una penitencia que encaje con el crimen, y, por consiguiente, nos obliga a examinar detenidamente la naturaleza de dicho crimen. Las otras dos no nos obligan a eso. Una vez despegue su carrera, los crímenes del príncipe de Maquiavelo sólo parecen estar sujetos al control de la prudencia. Y los crímenes del héroe trágico de Weber no están limitados más que por su capacidad para el sufrimiento, pero no (como debería ser el caso) por nuestra capacidad para el sufrimiento. En ninguno de esos dos casos, existe referencia explícita alguna que nos lleve de vuelta al código moral después de que éste haya sido dejado a un lado (con un gran coste personal, sin duda). La pregunta planteada por el Hoerderer de Sartre (ese líder comunista que, según sospecho, es otro sufrido servidor) es retórica y la respuesta es obvia (ya la he dado), pero la extensión característica del alcance de ambas es inquietante. Al centrarse únicamente en los crímenes que deberían cometerse, el dilema de las manos sucias parece excluir las cuestiones de grado. La crueldad gratuita o excesiva no es un problema especial más allá de que lo pueda ser si va encuadrada dentro de la crueldad en general dirigida a fines malos. Pero la acción política es tan incierta que los políticos asumen necesariamente riesgos tanto morales como políticos, y cometen crímenes que ellos sólo piensan que deberían cometerse. Hacen caso omiso de las reglas sin tener nunca la certeza de que han dado con el mejor camino para llegar a los resultados que esperan conseguir, y nosotros no queremos que hagan eso con apresuramiento ni con demasiada frecuencia. Por eso es importante que el valor de los riesgos morales sea muy alto (o, lo que es lo mismo, que las reglas sean correctamente valoradas). Ésa, supongo, es la razón del extremismo de Camus. Sin un verdugo, sin embargo, no hay nadie que fije el valor de esas apuestas morales o que mantenga los valores excepto nosotros mismos, y probablemente tampoco existe ningún modo de hacer esas dos cosas que no sea a través de la reiteración filosófica y de la actividad política.

«No aboliremos la mentira negándonos simplemente a decir ninguna —explica Hoerderer—, sino utilizando todo medio a nuestra disposición para abolir las clases sociales.»²² Sospecho que nosotros no aboliremos la mentira, ni por asomo, pero lo que sí podríamos hacer es tratar de que se dijeran menos engañándonos para negar el poder y la gloria a los mayores mentirosos, excepto, claro está, en el caso de aquellos pocos afortunados cuyos logros extraordinarios nos hicieran

olvidar las mentiras que contaron en su momento. Si Hoerderer consigue finalmente abolir las clases sociales, quizás se una a esos pocos afortunados. Pero, mientras tanto, miente, manipula y mata, y nosotros debemos asegurarnos de que pague el precio que le corresponda por ello. No podremos hacerlo, sin embargo, sin ensuciar nuestras propias manos; luego, deberemos encontrar el modo de pagar el precio que nos corresponda por ello.

Capítulo 18

ESTADOS UNIDOS EN EL MUNDO

Guerras justas y sociedades justas

UNA ENTREVISTA CON MICHAEL WALZER

Usted ha sido muy crítico con la política de la administración Bush con respecto a Irak y, en especial, con el intento de ésta de legitimar una doctrina de la guerra preventiva. Al mismo tiempo, usted también ha sugerido que las voces que desde Europa critican a la administración estadounidense (sobre todo, los gobiernos francés y alemán) no se han tomado en serio su propia responsabilidad en el mantenimiento de un orden internacional pacífico y han socavado los esfuerzos internacionales dirigidos a contener a Sadam Husein. ¿Podría decirnos algo a propósito de cuál es la conexión entre estas críticas y la tesis sobre la guerra justa que usted defendió en Guerras justas e injustas? En su opinión, ¿cómo deberían entender las potencias europeas su rol internacional en un mundo en el que Estados Unidos sea tan dominante en el plano militar como lo es en la actualidad?

Las críticas que he dedicado a la doctrina de la guerra preventiva formulada por la administración Bush se ajustan bastante, creo, al argumento expuesto en *Guerras justas e injustas* (véase el capítulo sobre «Las anticipaciones»). Pero mi crítica contra la política francesa y alemana no guarda mucha relación con la teoría de la guerra justa. Es un crítica moral y política de carácter mucho más general, que tiene que ver más con la hipocresía y la irresponsabilidad que con la injusticia. Francia y Alemania no se negaron a librarse una guerra justa ni se opusieron indebidamente a ella; a lo que sí se negaron fue a proporcionar lo que tenían en su mano proporcionar: una alternativa seria a una guerra injusta. Sigo creyendo, incluso después de transcurrido todo este tiempo, que si Francia y Alemania (y también Rusia) hubieran querido dar apoyo (y si el Consejo de Seguridad de la ONU hubiera querido dar autorización) a un régimen de contención fuertemente