

Les ONG, l'ètica i la política

Joan Vergès

DUES OBSERVACIONS INICIALS

Un dels fenòmens que millor caracteritza les democràcies contemporànies dels últims trenta anys, almenys, és l'aparició de les Organitzacions No Governamentals (ONG) i el seu humanitarisme solidari. De fet, l'existència d'un ampli ventall d'ONG en la societat civil és un dels trets distintius més notables de les societats occidentals actuals. Les campanyes de solidaritat amb el Tercer Món són ja una part constitutiva del nostre escenari públic. I no caldrà recordar ara que les ONG humanitàries gaudeixen d'un gran prestigi entre els ciutadans. L'interessant, però, és que en paral·lel a l'aparició i eclosió d'aquesta mena d'organitzacions, la feina dels polítics professionals –els polítics de govern i de partit, diríem, com també els polítics «de sindicat»– és cada vegada més desprestigiada.¹ Només cal recordar la minsa quantitat d'afiliats actius que solen tenir els partits polítics, per contrast amb la quantitat de persones que contribueix assíduament a les campanyes que les ONG organitzen periòdicament.² La dada encara

és més significativa si es té en compte l'edat dels militants: els joves amb prou feines militen. És com si entre les ONG i els actors tradicionals de l'escena política hi hagués una relació inversament proporcional, pel que fa a la capacitat de captar gent, de despertar en ella confiança i d'implicar-la en la causa: com més èxit i prestigi guanyen les ONG, menys sembla que en tinguin els «polítics».³ Aquesta circumstància podria fer que ens plantegéssim la pregunta següent: «L'existència reeixida de les ONG humanitàries és l'altra cara del fracàs de la classe política?». La pregunta encara cobra més interès si tenim present la baixa participació de la ciutadania en algunes de les últimes convocatòries electorals –com ara les eleccions recents al Parlament de Catalunya al novembre del 2006– o referèndums polítics –com ara els del nou Estatut en els casos de Catalunya i Andalusia. La impressió general és que la gent estaria desenganyada de la política, però no ho estaria de les ONG.

Tanmateix –i amb això fem la segona observació–, també és cert que l'humanitarisme de les ONG no constitueix una alternativa a la ideologia dels partits polítics tradicionals. Les ONG no són pròpiament una opció política –per això s'anomenen justament «organitzacions no governamentals». Les ONG més aviat es presenten com a organitzacions que no són polítiques sinó

Joan Vergès Gifra és professor de Filosofia a la Universitat de Girona. És compilador del llibre *Cons i neocons* (Girona, 2007).

ètiques o exclusivament ètiques. De fet, s'esforcen molt a donar la imatge que no tenen res a veure amb les lluites polítiques o amb els interessos polítics. Ni apel·len als interessos dels ciutadans en tant que ciutadans d'un país o nació determinada. Busquen la solidaritat de la gent apel·lant a la seva consciència en tant que humans, és a dir, apel·len a la seva consciència moral universal. Ser universalistes i no particularistes o partidistes forma part de la seva estratègia: les campanyes de solidaritat amb el Tercer Món es convertiren en una cosa ben diferent si comencessin a fer servir sistemàticament proclames del tipus «T'interessa ajudar-los», «El nostre país hi guanya, ajudant-los». Les ONG passen per ser l'avantguarda de la consciència moral humana. En contrast amb elles, els polítics tan sols s'ocupen d'interessos particulars (del país que representen, del partit en què militen, etcètera).

Aquesta segona observació ens podria fer pensar que les ONG són el lloc on es manifesta per excel·lència l'ètica de la ciutadania democràtica, mentre que la política és una activitat que s'aparta de les consideracions eminentment *ètiques* que preocupen la ciutadania (quan la ciutadania en té, és clar). En aquest sentit, podríem pensar que la relació que les ONG mantenen amb la política reproduceix d'alguna manera la tensió clàssica entre l'ètica i la política que des de Plató, si més no, ha ocupat els filòsofs.

Aquí suggerirem que aquesta intuïció no està tan desencaminada. Ara bé, l'anàlisi de la relació entre les ONG i l'activitat política no es pot quedar en una descripció tan simple. Les coses són força més complexes. No creiem que sigui correcte –en el sentit d'avenir-se a la veritat– dir que les ONG són la salvaguarda de l'ètica i que els polítics

no tenen cap mena de preocupació ètica. Per aquesta raó, a fi de qualificar millor la intuïció que acabem de suggerir, farem un repàs de les diferents formes d'entendre les nocions de política i les diferents formes d'entendre l'ètica que poden afectar la tasca política. No solament això. Sobretot intentarem esclarir una mica la qüestió de la relació tensa que des de sempre s'ha advertit entre l'ètica i la política. La nostra esperança és que, un cop hàgim fet aquestes distincions i aquests aclariments, estarem en millors condicions de perfilar la tesi que ens interessa sostenir sobre el paper que aconsegueixen les ONG en la nostra democràcia.

EL PROBLEMA DE L'OBJECTE DE LA POLÍTICA. LA QÜESTIÓ DE L'«ABAST» DE LA POLÍTICA

Quin és l'objecte de la política? Sembla una pregunta fàcil, però no ho és. Serà bo que ens adonem que la podem formular millor mitjançant dues preguntes més: a quina mena d'activitat anomenem «política»? Qui és el subjecte polític per excel·lència?

Aquestes dues preguntes tendeixen a respondre's mútuament: sembla que un cop sapiguem de quina mena d'activitat hem de dir-ne «política», sabrem quins seran els subjectes polítics; i a la inversa, un cop sapiguem qui és el subjecte polític, sabrem quina mena d'activitat és la política. Tanmateix, és interessant que les distingim, perquè malgrat la interrelació que diem, les relacions entre subjecte i objecte poden variar. La qüestió de la relació ètica-política demana òbviament aclarir abans aquest tema. Segons el tipus de resposta que donem, la relació anirà d'una manera o d'una

altra . D'entrada, distingiré entre dos *tipus* diferents de resposta.

El primer defineix l'objecte de la política *extensivament* –podríem dir-ne així, per analogia amb les definicions extensives que s'utilitzen en teoria de conjunts– identificant un àmbit o uns àmbits específics de l'activitat humana i els seus actors corresponents. Segons aquest tipus de definició, la política és allò que els actors d'aquests àmbits realitzen, el camp de la realitat en què es mouen. El segon tipus de resposta defineix l'objecte de la política no extensivament, sinó *intensivament*. No identifica cap àmbit, ni cap actor en particular com a propis de la política. Al contrari: la política no és res més que una mena particular de relació que es pot donar en qualsevol àmbit d'actuació humana.

Pel que fa al primer tipus podem distingir encara tres versions diferents de resposta, que anomenaré restrictiva, àmplia i complexa.

(a) *La definició extensiva restrictiva de la política*

La *definició extensiva restrictiva* és compartida per molta gent. Segons això, política és solament allò que fan els polítics professionals, en el sentit habitual de l'expressió; és a dir, el que també sol anomenar-se «la classe política». *El Príncep* (1532) de Maquiavel, en la mesura que es vegi com un llibre paradigmàtic de política, es mou en aquesta línia. Així com també *l'Educació del príncep cristià* (1516) d'Erasmus de Rotterdam i molts altres tractats. L'activitat de la política és sobretot allò que fa el polític que governa. Amb això no se sap encara quins àmbits de la realitat seran els propis de l'activitat política; però sí que es deixa

clar que seran aquells que el polític i, especialment, el governant consideri pertinents per a la seva intervenció. En aquest sentit, en la mesura que l'activitat de governar es fa primàriament a través de l'organització que anomenem Estat, serà política tot allò que demani i rebí, d'alguna manera, la intervenció de l'Estat. L'Estat és el lloc de la política. Fixem-nos que, d'acord amb aquesta definició de l'objecte polític, el problema de la relació ètica-política recau sobretot en el polític i en l'home d'Estat. Quan adoptem aquesta definició de la política tendirem a veure com a casos paradigmàtics d'aquest problema la qüestió de la corrupció dels polítics, o també, per exemple, la qüestió del terrorisme d'Estat.

(b) *La definició extensiva àmplia de la política*

La *definició extensiva àmplia* de la política entén la política com una relació de poders. Hi ha activitat política allà on hi ha relacions de poder. Però en qualsevol mena de situació social hi ha sempre, d'alguna manera, alguna relació de poder implicada. Així doncs, respecte a l'anterior definició, la política s'estén de l'àmbit de l'Estat a l'àmbit de tota la societat. I tothom d'alguna manera és un polític. Tal com diuen David Held i Adrian Leftwich:

La política crea i condiona tots els aspectes de la vida, i es troba al centre del desenvolupament dels problemes en la societat i dels tipus col·lectius de resolució. Per tant, la política tracta del poder; tracta de les forces que influeixen i reflecteixen la seva distribució i ús; tracta de l'efecte que això té sobre l'ús i la distribució dels recursos; de la capacitat de transformació dels agents

socials, els organismes i les institucions; *no tracta del govern, o només del govern.*⁴

Per als defensors d'aquesta definició «no hi ha res més polític que els intents constants d'excloure certs tipus de problemes de la política».⁵ En sintonia amb aquesta manera d'entendre la política trobaríem una gran part de les pensadores feministes,⁶ M. Foucault, la majoria d'anarquistes, etc. D'acord amb aquesta definició, el problema de la relació ètica-política recau sobre tots els ciutadans. La gent que adopta aquesta concepció de política tendirà, per exemple, a veure en la poca participació ciutadana en les institucions democràtiques un problema eticopolític.

(c) *La definició extensiva complexa de la política*

La *definició extensiva complexa* constituiria, segons com, una solució intermèdia entre la restrictiva i l'àmplia. El seu millor representant seria Max Weber (1864-1920), en l'obra «La política com a vocació» (1919).⁷ Segons la definició complexa que aquest text sembla proposar, el polític—el polític professional— no és solament el governant, aquell que ostenta i exerceix el poder del govern, sinó també el periodista, el funcionari de partit, el representant d'un grup d'interès (com ara un sindicat, una cambra de comerç, etc.). Aquesta gent fa una feina política perquè en la seva tasca persegueix influir o dirigir en un sentit o un altre l'associació política que anomenem «Estat»; fer això és fer política. Ara bé, què és l'Estat?

Weber observa que és molt difícil definir l'Estat pel fi que li és específic o per les tasques que realitza («resulta difícil trobar una tasca que no hagi sigut assumida per

alguna associació política»)⁸, i que l'única manera de fer-ho és a través dels «mitjans específics que li són propis». En aquest sentit, l'Estat és una «comunitat humana que s'atribueix (amb èxit) el monopoli de la violència física legítima a l'interior d'un territori donat».⁹ I política són «els esforços per a compartir el poder, o els esforços per a influir sobre la distribució del poder».¹⁰ Val a dir que Weber dedica força pàgines a mostrar el procés d'aparició de l'Estat entès en aquest sentit: mostra com sorgeix a partir de l'expropiació per part dels monarques de la capacitat de poder executiu i dels mitjans d'administració dels senyors feudals en el període de transició a l'Edat Moderna. Però ara podem deixar de banda les observacions que fa sobre aquest assumpte.

En sentit estricte, gairebé sembla com si Weber defensés una definició àmplia de la política: perquè si «influir» en la distribució del poder és fer política i hi ha innombrables formes d'influir en aquesta distribució (des de fer vaga fins a votar), aleshores sembla que qualsevol ciutadà pot fer política. I, en part, el mateix Weber reconeix que tots som «polítics ocasionals» en segons quines circumstàncies. Ara bé, també traça una diferència molt clara entre el polític professional i el polític diletant, entre el que en té vocació i el que no. El polític professional, el polític de vocació és el que dedica la seva vida a la política, sigui per raons de subsistència material (viure «de» la política), sigui per raons existencials o personals (viure «per a» la política). Weber centra el seu escrit en el polític professional: mostra l'aparició d'aquesta figura en relació amb l'emergència de l'Estat; n'enumera les diferents variants possibles; descobreix quines qualitats hauria de tenir un polític professional (que segons ell són la passió,

la responsabilitat i el sentit de les proporcions); i finalment adverteix de les paradoxes ètiques en què es pot trobar a l'hora de prendre decisions en política.

(d) *La definició intensiva de la política: «El concepte d'allò polític» de Carl Schmitt*

Aquí ens hem de fixar en el text de Carl Schmitt (1888-1985), *El concepte d'allò polític* (1932).¹¹ La teoria de Schmitt sobre el fet polític comença allà on acaba la reflexió de Weber. Per a Weber, com hem vist, l'element clau de la política és l'Estat (fa política qui vol influir o influeix en el poder de l'Estat). Schmitt, en canvi, obre el treball amb l'afirmació contundent que «el concepte d'Estat suposa el concepte d'allò polític».¹² Segons ell, equiparar allò estatal amb allò polític, quan l'Estat i la societat s'interpenetren estretament, com passa amb l'Estat democràtic, indueix a sostenir una confusió conceptual que amaga o esvaeix el fet polític: perquè aleshores «tot és almenys potencialment polític».¹³ En aquest sentit, Schmitt criticaria a Weber la possibilitat de reduir la seva concepció del polític a una definició extensiva àmplia –per a ell massa àmplia i vàcua– de la política. Per tant, cal aïllar allò que és específic al fet polític; cal buscar el criteri que ens pugui dir què és polític i què no ho és. Schmitt creu trobar aquest criteri en la dicotomia *amic/enemic*. La idea és que totes les accions i motius que puguin reconduir-se a una relació d'amic i enemic seran polítiques.¹⁴

Val a dir que aquesta distinció, aquest criteri és autònom respecte als altres criteris mitjançant els quals ens expliquem la conducta humana: la distinció amic/enemic no té res a veure amb les distincions bellesa/lletjor, beneficiós/perjudicial, bo/dolent.

Diu Schmitt: «L'enemic polític no necessita ser moralment dolent, ni estèticament lleig; no fa falta que s'erigeixi en competidor econòmic, i fins i tot pot ser beneficiós fer-hi negocis».¹⁵ L'únic que fa falta per a considerar un altre (un altre poble, s'entén) com a enemic és que «sigui existencialment diferent i estrany en un sentit particularment intensiu». «El sentit de la distinció amic-enemic és marcar el grau màxim d'intensitat d'una unió o separació, d'una associació o dissociació». Aquest grau màxim d'intensitat de dissociació i separació és la *guerra*. La guerra és el pressupòsit de la política.¹⁶ El paper de l'Estat ha d'entendre's en relació amb aquest fet. L'Estat, en tant que unitat política determinant, es caracteritza per tenir la competència de «disposar obertament de la vida de les persones» i de poder declarar la guerra en cas que sigui necessari.¹⁷ La raó de ser de l'Estat és la protecció de la pròpia forma d'existència: «El *protego ergo obligo* és el *cogito ergo sum* de l'Estat»,¹⁸ recalca Schmitt, de manera que demostra una clara filiació hobbesiana de la seva concepció de la política. En una situació d'equilibri, «l'aportació d'un Estat normal consisteix sobretot a produir dins l'Estat i el seu territori una pacificació completa, això és, a procurar «pau, seguretat, ordre», i crear així la situació normal que constitueix el pressupòsit necessari perquè les normes jurídiques puguin tenir vigència en general».¹⁹

De tot això en resulta, com es pot apreciar, una definició *intensiva* de la política: la política entesa a partir de la relació amic/enemic no delimita un camp particular de la realitat. La política tan sols sorgeix quan es dóna un tipus particular de relació intensiva: la relació intensiva que pressuposa la possibilitat real de la guerra.²⁰

LES ÈTIQUES DE LA POLÍTICA:
L'ÈTICA DE LA RESPONSABILITAT
(*VERANTWORTUNGSETHIK*)
I L'ÈTICA DE LA CONVICCIÓ
—O DEL CREDO
(*GESINNUNGSETHIK*)²¹

En l'apartat anterior hem començat a aclarir alguns aspectes de la tensió entre l'ètica i la política mitjançant l'aclariment d'alguns aspectes d'un dels membres d'aquest binomi: el costat polític. Ara toca el torn a l'ètica. Aquí el tema es complica una mica més. Per introduir-nos en la mena de problema que ara hem de tractar, ens serà útil aturar-nos a considerar alguns dels conflictes més típics que permetrien parlar d'una tensió entre l'ètica i la política. La intenció és observar de quina forma es presenta normalment la tensió entre les exigències de l'ètica i les de la política en general. Ho farem a partir de dos exemples.

Vegem el cas de *l'objecció de consciència al servei militar* (en un país, se suposa, on hi ha servei militar obligatori). Aquí és clar que hi ha una oposició manifesta entre l'Estat i l'objector. Ara bé, pot haver-hi diferents maneres de presentar aquesta oposició en termes d'una tensió entre ètica i política. D'entrada, sembla que n'hi ha quatre. En primer lloc, l'Estat (i el polític, per dir-ho així) pot recriminar a l'objector que en no voler fer el servei militar incompleix un dels principis morals més importants que tot ciutadà ha de respectar: el principi «guardiacivilesc» de servir la pàtria i estar disposat a morir per ella («Todo por la patria»). L'objector podria respondre que no reconeix cap mena de valor a aquest principi i que el que té valor per a ell no és tant servir la pàtria, com ser pacífic, no matar, l'amor al proïsme. «La violència i la mort

són coses intrínsecament dolentes i, per tant, tant és la utilitat que se'n pot treure», podria afegir. En segon lloc, l'Estat podria recriminar a l'objector que no s'adoni de les conseqüències de la seva actuació: si ningú no volgués fer el servei militar, aleshores el país quedaria desprotegit i indefens enfront dels altres països i patiríem el risc d'una invasió. Contra això, l'objector podria replicar que si tothom fes com ell, aleshores no existirien exèrcits i, per tant, desapareixeria el risc d'invasió i les guerres. En tercer lloc, el conflicte entre l'Estat i l'objector es podria presentar com un conflicte entre maneres diferents de formar-se l'exigència ètica. L'Estat donaria més valor al fet que, atès com va el món, les conseqüències de l'acció de l'objector seran més perjudicials que no beneficioses per al benestar, la felicitat, la tranquil·litat dels ciutadans en general i, per tant, la prohibeix. L'objector, en canvi, podria dir que allò més important de l'acció humana, allò que fa que siguem dignes d'elogi o menyspreu, no és tant els resultats que es puguin derivar de la nostra acció com el motiu pel qual actuem. I en aquest sentit, som molt més dignes d'elogi si actuem perquè no hi hagi guerres, que si fem coses que estan estretament vinculades amb el fet que hi hagi guerres. I això val fins i tot si a curt o mitjà termini la nostra acció no ens porta res més que maldecaps i desgràcies. Finalment, l'Estat podria dir que l'important del servei militar és *simplement* que garanteix la seva supervivència com a unitat política independent i que per això tot ciutadà l'ha de fer. En definitiva, que les reticències morals que pugui tenir un individu en contra del servei militar no l'eximeixen de l'obligació de fer-lo. Una cosa no té res a veure amb l'altra. Si no fos necessari per a l'Estat, no s'obligaria a

fer-lo; però és necessari. Com a rèplica a això, l'objector pot esgrimir tota mena de raons: des que no reconeix cap autoritat a l'Estat (com ara farien els anarquistes), fins que l'autoritat de l'Estat no és superior a l'autoritat de Déu (com ara sostenen els testimonis de Jehovà, per exemple).

Vegem a continuació el cas de la *tortura útil del terrorista* i com aquesta mena de conflictes entre l'ètica i la política es poden donar també en la consciència d'un sol individu (i no solament entre individus, com era el cas de l'exemple de l'objecció de consciència). La situació es podria descriure breument de la manera següent: un cap policial o un responsable de la policia disposa d'informació suficient per a pensar que acaben d'arrestar un integrant important d'una banda terrorista que ha demostrat ser terriblement cruel en les seves darreres accions. Se sap també que el grup està a punt de cometre un nou atemptat. En l'interrogatori el detingut no col·labora i no vol aportar la informació que podria impedir l'atac imminent. Tanmateix, la policia disposa de mètodes de tortura prou sofisticats i eficaços que probablement farien «cantar» el terrorista. La pregunta que es formula el responsable policial és què ha de fer: ordenar que se'l torturi o no torturar-lo. El conflicte que viuria aleshores podria presentar-se de les maneres següents. El policia pot estar a favor de torturar el terrorista perquè el principi de «fer bé» la feina és sagrat; però pot estar-hi en contra perquè la crueltat és intrínsecament dolenta. Pot estar-hi a favor perquè en treure-li la informació que amaga salvarà –possiblement– moltes vides; en contra, perquè contribuirà a normalitzar la tortura com a eina de poder i, per tant, les conseqüències a la llarga seran pitjor que no

que si moren unes quantes persones ara. En tercer lloc, pot estar-hi a favor perquè cal fer allò que fa que la gent sigui més feliç, i si no es desactiva el cotxe bomba, aleshores pot resultar que molta gent acabi essent desgraciada; però, pot estar-hi en contra perquè també pot reconèixer que cal fer simplement allò que és correcte, no allò que ens faria més feliços (i torturar no és correcte). En quart lloc, pot estar-hi a favor perquè pot entendre que és un interès primordial de l'Estat que pugui assegurar la pau social i la seguretat per a tots els seus ciutadans i ell, com a funcionari de l'Estat, ha de fer allò que està d'acord amb els interessos de l'Estat: es tracta de fer la feina i prou, els remordiments aquí serien superflus. Però pot estar-hi en contra per raons morals i religioses de tota mena.

Així doncs, sembla que la tensió pot aparèixer de quatre maneres i que, segons com, parlar de tensió ètica/política és una manera de parlar de diferents menes de tensions normatives, de diferents menes de conflicte entre exigències pràctiques.

Sovint el que en diem la tensió ètica/política pot presentar-se com un conflicte entre principis morals diferents sobre com comportar-se. D'altres vegades pot presentar-se com un conflicte entre avaluacions diferents de les conseqüències moralment rellevants que es derivarien de seguir uns principis o uns altres.

En tercer lloc, la tensió pot presentar-se com un conflicte entre exigències ètiques de tipus diferent, com una tensió entre dues menes d'ètica diferents: la deontològica i la conseqüencialista. Una ètica deontològica sosté que el bé ha d'entendre's en relació amb el deure: només es fa el bé i s'actua correctament quan s'actua mogut pel deure.²² Una ètica conseqüencialista, en canvi,

considera que s'actua correctament i es fa el bé quan com a resultat de l'acció realitzada el món millora: el que compta són els resultats de l'acció i no tant els motius de l'acció. Totes dues ètiques discrepen bàsicament sobre la manera de formar-se un judici moral. En aquest sentit del conflicte o dilema, la política tendiria a ser conseqüencialista i l'ètica tendiria a ser deontològica.

En quart lloc, la tensió pot presentar-se com un conflicte entre exigències completament diferents. En aquest cas no hi ha cap conflicte entre principis, ni tampoc no hi ha cap conflicte entre avaluacions de conseqüències, o entre maneres de formar-se un judici moral, sinó una tensió entre judicis que responen a categories conceptuals diferents: a un grup de categories se l'anomena «ètica» i es fixa únicament en els principis de la vida bona i correcta; i a l'altra «política», i té a veure únicament amb els efectes que l'acció té per a la continuïtat de l'existència col·lectiva que particularitza la feina del polític com a tal.

El que popularment se'n diu la tensió ètica/política engloba tots quatre tipus de conflicte alhora. Així es presenta, d'aquesta manera embullada, crec, el que intuïtivament veiem com a tensió ètica/política. Ara bé, també cal dir que el tercer i el quart tipus de presentació del conflicte són els que han portat a veure'l com una tensió entre ètica/política pròpiament —especialment en filosofia. Són els tipus més interessants, segurament, de la confrontació entre les exigències normatives que es dóna en aquesta mena de problemes. Nosaltres ara ens limitarem a aquests dos tipus.

Un text clàssic com «La política com a vocació» de Weber, al qual ja ens hem referit, demostra —o ajuda a creure— que els tipus més interessants són el tercer i el quart.

Efectivament, Weber oscil·la entre presentar la tensió com un conflicte entre ètica/política, entesos com a àmbits categòricament diferents amb les seves lleis pròpies (els seus propis déus i dimonis), o presentar-la com una confrontació entre diferents menes d'ètica (*Gesinnungsethik* - ètica deontològica; *Verantwortungsethik* - ètica conseqüencialista), que es necessiten i es complementen, però alhora es repel·leixen.

«LA POLÍTICA COM A VOCACIÓ» DE MAX WEBER

Aquest text és un lloc clàssic per a estudiar les relacions tenses entre l'ètica i la política (sobretot l'última part de la lliçó). També és un lloc clàssic perquè no resol la tensió ni en un sentit ni en un altre, sinó que la manté.²³ L'objectiu de Weber és advertir a aquell que vol dedicar-se a la política com a vocació que sovint haurà de fer front a «paradoxes ètiques» particulars de la política. És a dir, haurà de fer front a situacions on la moral reclamarà accions diferents i enfrontades; situacions on la moral no és tant la solució o guia de l'acció com una part del problema.

Aquesta possibilitat d'exigències confrontades prové del fet que «tota acció èticament orientada» pot estar inspirada per «una de dues màximes fonamentalment diverses i oposades irreconciliablement».²⁴ La conducta pot orientar-se segons una «ètica de la convicció [o del credo]» (*Gesinnungsethik*) o orientar-se segons una «ètica de la responsabilitat» (*Verantwortungsethik*).

L'ètica de la convicció equival a les ensenyances del Sermó de la Muntanya;²⁵ és a dir, a una ètica absoluta que no es preocupa tant per les conseqüències que resulten dels seus mandats com de la intenció que mou l'acció.

Per què? Perquè l'important en aquest món és salvar l'ànima, obrar correctament o fer justícia. Hi ha polítics professionals, diu Weber, que actuen d'acord amb aquesta mena de màximes absolutes. Així, l'únic que consideren important és el motiu de l'acció. Si com a conseqüència de les seves accions ben intencionades resulten males conseqüències, «en fan responsable el món, l'estupidesa dels altres o la voluntat de Déu».²⁶

L'ètica de la responsabilitat, en canvi, es preocupa per les conseqüències, pels efectes de les accions. Un polític professional que segueix les màximes de l'ètica de la responsabilitat assumeix les conseqüències de les seves accions; se'n fa responsable perquè considera que «aquestes conseqüències estan adscrites a la meua acció».²⁷

Weber ofereix alguna pista sobre la mena d'aspecte que ha de tenir el «bon» polític, que per a ell és «el polític madur». El polític madur és aquell professional de la política que integra les dues «veritats», per dir-ho així, de les dues ètiques enfrontades. D'una banda, és aquella persona que és conscient de la «irracionalitat ètica del món»: ²⁸ del fet que de vegades per a fer el bé cal utilitzar mitjans «moralment dubtosos» i, a la inversa, que de vegades qui vol fer el bé acaba fent el mal. Aquesta irracionalitat del món és particularment viva en la política, perquè la política es caracteritza justament per la utilització de la violència com a mitjà (legítim). El polític madur, doncs, no és algú que es preocupa únicament per salvar la seva ànima o fer allò absolutament correcte, sinó que és algú que per tal de beneficiar la societat és capaç de «pactar amb els poders diabòlics» de la política.²⁹ El polític madur persegueix beneficiar «efectivament» la societat. Aconseguir-ho és el seu èxit més gran.

Ara bé, el polític madur també sap que no hi ha acció política magnífica i gran sense una fe gairebé cega per la causa política que un defensa: «Certament –diu Weber– tota l'experiència històrica confirma la veritat següent: que l'home no hauria aconseguit mai allò possible si no hagués lluitat una vegada i una altra per l'impossible».³⁰ O si més no, quan la fe manca, «fins i tot els èxits més clars queden enterbolits per la indignitat». Els qui posen en pràctica l'ètica de la convicció revelen la veritat que la política «no es fa amb el cap solament».³¹ En segons quines circumstàncies el més important no són els efectes beneficiosos de l'acció, sinó que l'acció estigui d'acord amb els principis morals que hom veu com a motors últims de l'acció. Al final de l'escrit, Weber ens confessa l'admiració que desperta en ell el polític madur que és conscient de la irracionalitat del món i que, malgrat tot, en segons quines circumstàncies, es planta i no vol col·laborar més amb les forces diabòliques de la política³² (en contrast amb la poca admiració que li desperten els utopistes i els revolucionaris radicals que ignoren les conseqüències dels seus actes).

En definitiva, el polític madur ha de tenir les tres qualitats que Weber ja ha enunciat abans que havia de tenir qui volgués dedicar-se a la política: passió, responsabilitat i sentit de les proporcions.³³ Però això soluciona ben poca cosa al polític que exerceix. Weber n'és conscient. En realitat Weber no es veu amb cor d'oferir cap resposta definitiva sobre quina ètica, quines màximes hauria de seguir el polític: el polític que es trobi en una situació paradoxal on aquestes dues ètiques s'enfrontin haurà de triar per si mateix; i no hi ha cap garantia que l'encerti: la situació és tràgica. Weber, com dèiem, adverteix que qui es

vulgui dedicar a la política ha de prendre «consciència de la tragèdia amb què veritablement està entrelaçada tota acció, però especialment l'acció política».³⁴

Fixem-nos, doncs, com Weber sembla viure la tensió entre l'ètica i la política d'una forma doble –i en els dos últims sentits que hem dit abans que es podia presentar la tensió. D'una banda, sembla que per a Weber la tensió té a veure sobretot amb la tensió que es dona entre els dos tipus d'ètica que hem distingit abans: ètica deontològica/ètica conseqüencialista. Totes dues ètiques proporcionen criteris de determinació del bé i, en la política, per sort o per desgràcia, a causa del fet que se serveix de la violència com a mitjà, aquests criteris tendeixen a entrar en col·lisió entre ells. El polític que segueix l'una entra en tensió amb l'altra. És en aquest sentit que hi ha tensió entre l'ètica i la política.

Tanmateix, Weber, en algun passatge, també sembla reconèixer una altra cosa que l'acosta molt a les tesis dels filòsofs polítics que solen qualificar-se de «realistes polítics»: a saber, que l'ètica i la política segueixen «lleis diferents», i que constitueixen «esferes vitals diferents».³⁵ Cadascuna d'aquestes esferes vitals seguiria el seu propi codi (no és casual que mencionï aquí el *Bhagavad-Gita* hindú). En aquest sentit hi hauria una tensió inevitable en la línia del quart tipus de presentació del conflicte que hem vist abans.

Com diu Bobbio, Weber no resol –en el sentit de dissoldre– la tensió, sinó que simplement la constata.³⁶ Nosaltres –i potser donant més importància que el mateix Weber a aquesta segona observació– afegiríem que la constata en el doble sentit que abans hem notat que la tensió es podia presentar.

LA «DIVISIÓ DEL TREBALL ÈTIC» ENTRE POLÍTICS I ONG

I ara recapitem. Amb totes les distincions i aclariments que hem fet sobre la relació tensa entre l'ètica i la política, ja podem tornar a la qüestió inicial sobre l'humanitarisme de les ONG. La pregunta feia així: a la llum d'aquestes distincions, podem dir que les ONG –i la seva «ideologia», l'humanitarisme– representen la consciència moral de la ciutadania democràtica? Podem dir que aquesta consciència moral queda i vol quedar allunyada de les consideracions polítiques? Quina concepció de la política hem d'atribuir a les ONG? Quina concepció ètica?

Segons el meu parer, la noció mateixa d'ONG humanitària pressuposa una concepció extensiva restrictiva de la política. La política, per tant, és allò que fan els governants. Les ONG no són actors polítics perquè van més enllà –o més ençà– d'allò que fan els governants i no busquen ocupar el poder. L'humanitarisme de les ONG no pressuposa una concepció extensiva àmplia de la política –no pot afirmar que tot és política. Encara menys una concepció intensiva. Però tampoc no pressuposa una concepció extensiva complexa. Una associació que es diu «no governamental» i apolítica no pot sostenir que aquell que busca influir en el curs de les accions de l'Estat està fent política, perquè és bastant obvi que sovint les ONG humanitàries esperen influir d'alguna manera en l'Estat. En aquest punt, l'humanitarisme coincideix amb l'opinió comuna en les nostres societats democràtiques sobre què sigui la política: la política és allò que fan els polítics. Així mateix, coincideix amb el que els mateixos polítics consideren que és la política: la política és cosa nostra.³⁷

D'altra banda, creiem que les ONG han assumit com a pròpia l'ètica de les conviccions. El seu humanitarisme es caracteritza per la defensa a ultrança que fa de tota una sèrie de principis morals considerats irrenunciables i innegociables (els Drets Humans). Això no significa, però, que no puguem atribuir –ni que les ONG humanitàries no atribueixin– una certa preocupació ètica a la classe política (és a dir, no necessàriament hem de creure que la tensió entre l'ètica i la política es dona perquè la política és sistemàticament cega a l'ètica o que és impossible que hi hagi mai un «polític madur» en el sentit weberian). Ara bé, en la mesura que els la puguem atribuir es tractaria *més aviat* d'un tipus de preocupació ètica que s'acostaria al que hem vist que Weber anomenava «ètica de la responsabilitat». En concret, es tractaria d'una ètica de la responsabilitat envers la humanitat en general, però especialment envers la ciutadania que el polític democràtic en principi representa.

A aquest punt ens interessava arribar, justament. Tot fa pensar que en les nostres societats democràtiques existeix una certa *divisió del treball* entre l'activitat de la classe política i les activitats humanitàries de les ONG pel que fa a la forma d'articular l'ètica, la política i la seva –sempre conflictiva– relació. Les ONG s'encarregarien de totes aquelles peticions morals que es consideren fonamentals i irrenunciables com a humans. No solament això: s'encarregarien de demanar que aquestes peticions siguin satisfetes al màxim possible, fins i tot amb independència de les conseqüències que això pugui tenir per a la ciutadania que dona suport a aquestes demandes (des del punt de vista d'una associació humanitària el donant i el beneficiari de la donació han

de tenir exactament el mateix valor moral). Per contra, si bé els polítics no serien cecs a aquestes demandes, la seva funció consistiria a corregir a la baixa, reduir la petició de màxims morals amb què pressionaria la ciutadania a través de les ONG. La mena de reflexions que faria el polític implicaria tenir en compte aspectes que les ONG humanitàries difícilment podrien tenir en compte –a risc de perdre el seu caràcter d'«humanitàries». Em refereixo, per exemple, a reflexions del tipus: quines conseqüències tindria *per al meu poble* l'aplicació immediata arreu i sense restriccions del dret a treballar en allò que un vulgui? O: què comportaria *per als ciutadans que represento* que qualsevol humà pogués gaudir d'una igual oportunitat de desenvolupar un pla de vida en el qual figuri de forma prominent el desig de progressar en la possessió de béns materials?

El que em sembla més interessant del cas és que aquesta divisió del treball ètic és perfectament assumit i conegut per la ciutadania de les nostres societats democràtiques. La ciutadania sap perfectament quina mena de demandes ètiques –de principis irrenunciables i maximalistes– fa a través de les ONG humanitàries. Però alhora també sap i vol més o menys explícitament, més o menys tàcitament –voluntat que s'expressa en forma de vot en les eleccions– que els polítics s'encarreguin de reduir la força i l'extensió de les seves pròpies peticions.³⁸ Per la seva banda, els polítics reconeixen les demandes ètiques que la ciutadania formula a través de les ONG humanitàries (que no són cecs a l'ètica de l'humanitarisme ho demostra que sovint actuïn coordinadament amb aquestes o responen a campanyes d'aquestes). Tanmateix, els polítics també són capaços de reconèixer que part de la

seva funció i responsabilitat consisteix a rebaixar la força d'aquestes demandes a partir de la consideració de les conseqüències que tindria la seva plena implementació. Aquesta és la seva part del treball. Ho saben, els polítics. I també ho sap la ciutadania conscienciada en assumptes humanitaris. Òbviament, aquesta consciència tàcita de rols no fa sinó reforçar cadascun dels rols assumits: el ciutadà que participa en una campanya maximalista d'una ONG sap perfectament que si vol aconseguir alguna cosa haurà de demanar molt, el màxim, perquè ja compta que el polític farà una rebaixa a la seva petició; això mateix sap el polític.

Si aquesta divisió del treball ètic és bona o dolenta –si denota, per exemple, una immaduresa important de la ciutadania democràtica– és una qüestió que no entrarem a discutir ara. Si la nostra anàlisi fos en algun sentit il·luminadora, ja estaríem prou satisfets.³⁹ □

Agraeixo al prof. Antoni Defez la lectura i comentari d'una versió prèvia d'aquest article.

1. Segons el 6è Baròmetre de Confiança 2005 elaborat per l'empresa de Relacions Públiques i Comunicació Edelman, les ONG superen en confiança les empreses, els mitjans de comunicació, les institucions i els governs. Aquesta major confiança encara és més gran a Europa que als EUA. Vegeu: <http://www.edelman.com/image/insights/content/Edelman_Trust_Barometer-2005_final_final.pdf>.
2. Segons l'enquesta 2575 del CIS per al projecte «Ciudadanos, Implicación y Democracia», realitzada a l'octubre de 2004, tan sols un 2.9 % dels ciutadans espanyols pertany a un partit polític i hi pren part en les activitats. La dada pel que fa a participació en associacions de la societat civil –entre les quals les ONG– no és per a fer volar coloms –perquè l'Estat espanyol es caracteritza per tenir una societat civil més aviat apàtica, en comparació dels països de l'Europa Occidental–, però si més no és força superior (vegeu la Pregunta núm. 6 de l'enquesta).

3. Això no ha de significar necessàriament, però, que els ciutadans estiguin completament desinteressats per la política. Com remarquen Javier Astudillo i Jacint Jordana, per exemple, la ciutadania actual és una ciutadania «més sofisticada». (Vegeu «La participación en los partidos: ¿qué convergencia con Europa?», *La Vanguardia*, 15 de febrer, 2004.)
4. Miquel Caminal (ed.), *Manual de ciencia política*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 29.
5. *Ibíd.*
6. Les feministes han popularitzat justament el lema «allò personal també és polític» a fi de denunciar la situació d'exploació que viu la dona en l'àmbit familiar, tradicionalment fora de l'abast del dret i de la política. Les feministes reclamen l'atenció pública a l'àmbit familiar i privat.
7. Max Weber, «Politik als Beruf» (1919), *Gesamtausgabe*, Tübingen, Mohr, vol. 17, 1992, pp. 157-255. Tal com ens recorda la seva dona, Marianne Weber, aquest text correspon a una conferència que Weber va llegir a Munic, invitat per l'Associació Lliure d'Estudiants, durant l'hivern de 1919, un cop acabada la Primera Guerra Mundial. Aquesta conferència «formava part d'un cicle, a càrrec de diferents oradors, que es proposava servir de guia per a les diferents formes d'activitat basades en el treball intel·lectual a una joventut que acabava de llicenciar-se del servei militar, profundament trasbalsada per les experiències de la guerra i la postguerra». En la col·lecció «Breviaris» de Publicacions de la Universitat de València, ha aparegut fa poc una traducció catalana del text de Weber. Vegeu Max Weber, *La ciència i la política*, València, PUV, 2005 (traducció de G. Calaforra).
8. Weber, p. 158.
9. *Ibíd.*, p. 159.
10. *Ibíd.*
11. C. Schmitt (1932), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999.
12. Schmitt, p. 49.
13. *Ibíd.*, p. 53.
14. *Ibíd.*, p. 56.
15. *Ibíd.*, p. 57.
16. *Ibíd.*, p. 64. Enemic és aquell amb qui existeix la *possibilitat real* de lluitar a mort en una guerra. La relació amic-enemic, doncs, no és metafòrica, sinó existencial: l'enemic és aquell que posa en perill real la pròpia existència. La guerra no es pot justificar «normativament» a partir d'ideals bells i anhels de justícia. L'únic que justifica matar una altra persona és el perill de l'extinció pròpia «com a forma d'existència».

17. Carl von Clausewitz, a *Von Kriege* (1832-39), havia afirmat que la guerra era «com una continuació de la política, una realització d'aquesta amb altres mitjans». Schmitt, en canvi, diria que la guerra és el pressupòsit de la política.
18. *Ibid.*, pp. 81-82.
19. *Ibid.*, p. 75.
20. «Per si mateix el polític no acota un camp propi de la realitat, sinó només un cert grau d'intensitat de l'associació o dissociació dels homes. Els seus motius poden ser de naturalesa religiosa, nacional (en sentit ètnic o cultural), econòmica, etc., i tenir com a conseqüència a cada moment i època unions i separacions diferents. L'agrupació real en amics i enemics és en el pla del ser quelcom tan fort i decisiu que, en el moment que una oposició no política produeix una agrupació d'aquesta mena, passen a segon pla els anteriors criteris «purament» religiosos, «purament» econòmics o «purament» culturals...». *Ibid.*, p. 68.
21. *Gesinnung* tant pot traduir-se per 'convicció', per 'credo', per 'manera de pensar', o 'manera de sentir'. Algú que és *gesinnungslos* és algú que no té principis o conviccions.
22. Per simplificar direm que, habitualment, se sol considerar que Kant defensa una concepció deontològica de l'ètica, i els utilitaristes, una concepció conseqüencialista.
23. Estic d'acord amb Bobbio, en «Ètica y política (esbozo histórico)», dins E. Bonete (ed.), *La política desde la ética*, I, Barcelona, Proyecto A, pp. 153-154. En canvi, Adela Cortina i Roberto Rodríguez Aramayo sembla que tendeixen a veure una certa «complementarietat» o «síntesi» entre les dues ètiques. Vegeu Adela Cortina, «La ética de los políticos en la modernidad crítica», dins R. R. Aramayo & J. L. Villacañas, *La herencia de Maquiavelo*, Mèxic, FCE, 1999. Vegeu R. R. Aramayo, *La quimera del Rey Filósofo*, Madrid, Taurus, 1997, pp. 139 i ss.
24. Weber, «Politik als Beruf», p. 237.
25. Vegeu la Bíblia, «Evangeli segons sant Mateu», 5-7.
26. Weber, «Politik als Beruf», pp. 237-238.
27. *Ibid.*, p. 238.
28. *Ibid.*, p. 240.
29. *Ibid.*, p. 241.
30. *Ibid.*, p. 252.
31. *Ibid.*, p. 249.
32. *Ibid.*, p. 250. Quan Weber va escriure això, amb tota probabilitat, tenia al cap les paraules que, d'acord amb la tradició, va pronunciar Martí Luter en la dieta de Worms l'any 1521. En aquesta dieta es va intentar que Luter es retractés d'aquells punts herètics –segons l'opinió del Vaticà– en què havia incorregut la seva Reforma. Sembla que Luter va fer algunes concessions. Però al final, quan se li va demanar més, va afirmar: «Aquí em planto [*hier stehe ich*], no puc procedir d'altra manera. Que Déu m'ajudi!» (M. Luter, *Antologia*, Barcelona, ed. Plerona, 1983, p. 38).
33. Weber, «Politik als Beruf», p. 227.
34. *Ibid.*, p. 229.
35. *Ibid.*, pp. 241-242.
36. Vegeu Norberto Bobbio, «Ètica y política (esbozo histórico)», dins E. Bonete (ed.), *La política desde la ética*, Barcelona, Ed. Proyecto A, 1998, p. 153.
37. És el que diu Jordi Pujol, per exemple, en la reflexió final del seu discurs en V. Hável, J. Pujol, R. Von Weiszäcker, *L'ètica i la política*, Barcelona, Proa, 1995, p. 39.
38. Pensem, per exemple, en les reflexions que faran molts conciutadans sobre la Xina respecte a tota una sèrie de qüestions. D'una banda, «humanitàriament» diríem, reconeixeran que els xinesos tenen tot el dret a treballar en allò que vulguin i a progressar econòmicament, en igual mesura a com ho han fet i fan els ciutadans del seu país. Tanmateix, alhora es preocuparan del perill que pot suposar que la Xina s'incorpori amb força a l'economia mundial, els llocs de treball locals que això pot fer perillar, etcètera. Així mateix, molts conciutadans admetran que els xinesos tenen tot el dret a desenvolupar-se econòmicament, tal com hem fet els occidentals. Però de seguida s'adonaran del perill que podria suposar per al planeta que tots els xinesos –com diu la imatge– disposessin del mateix nombre de cotxes de què disposen els occidentals.
39. En aquest breu assaig no hem abordat algunes qüestions relacionades que seria ben interessant de desenvolupar. Per exemple, no hem insistit prou en el fet que l'emergència en l'espai públic democràtic de les ONG coincideix amb una pèrdua de perfil cada cop més gran de les anomenades «ideologies polítiques». Així mateix, no hem abordat la qüestió tan interessant de si la divisió de treball ètic entre diferents grups humans o col·lectius socials no és en realitat una mena de constant de les societats humanes. Per exemple, en segons quines qüestions, es podria sostenir que entre homes i dones hi ha hagut també tradicionalment una divisió de treball ètic? Quedin aquestes preguntes pendents per una altra ocasió.