

MIGUEL AYUSO

¿EL PUEBLO CONTRA EL ESTADO?

**Las tensiones entre las formas
de gobierno y el Estado**

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO

2022

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	15
CAPÍTULO 1. EL ESTADO, ¿SUJETO INMORAL?	19
1. INTRODUCCIÓN	19
2. ÉTICA Y POLÍTICA	19
La articulación de la política con la ética	19
Ética y moral.....	22
3. ESTADO Y MORAL.....	25
El Estado artefacto	25
El Estado ético.....	28
El Estado débil	31
4. CONCLUSIÓN: ¿EL ESTADO MORALIZADOR?	35
CAPÍTULO 2. DOS DEMOCRACIAS Y DOS DERECHOS PÚBLICOS	39
1. <i>INCIPIT</i>	39
2. LAS DOS DEMOCRACIAS.....	40
3. LA DEMOCRACIA EN SU HISTORIA: ¿HA EXISTIDO LA DEMOCRACIA?.....	44
4. LA DEMOCRACIA, HOY: ¿EXISTE LA DEMOCRACIA?	45
5. LA DEMOCRACIA EN PROSPECTIVA: ¿PUEDE EXISTIR LA DEMOCRACIA?.....	48
6. ¿HAY UNA BUENA DEMOCRACIA?	53

	Pág.
CAPÍTULO 3. LAS METAMORFOSIS DE LA DEMOCRACIA MODERNA	57
1. DEMOCRACIA Y DISOCIEDAD	57
2. LAS METAMORFOSIS DE LA DEMOCRACIA MODERNA	60
3. DEL LIBERALISMO A LA DEMOCRACIA	61
4. DE LA DEMOCRACIA A LA PARTITOCRACIA	63
5. DE LA PARTITOCRACIA A LA TECNOCRACIA	65
6. DE LA TECNOCRACIA A LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA	68
7. HACIA LA DEMOCRACIA DECLAMADA	70
8. CONCLUSIÓN	72
CAPÍTULO 4. EL PUEBLO Y SUS EVOLUCIONES	75
1. IDEOLOGÍA Y LENGUAJE IDEOLÓGICO	75
2. EL CONCEPTO DE «PUEBLO» Y SU COMPLEJIDAD	78
3. EL CONCEPTO CLÁSICO DE «PUEBLO»	79
4. LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL «PUEBLO»	82
5. EL «POPULARISMO»	84
6. INTERMEDIO	85
7. EL «POPULISMO»	88
8. CONCLUSIÓN	94
CAPÍTULO 5. EL PROBLEMA DE LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS: PUEBLO, SOBERANÍA Y DEMOCRACIA	95
1. INTRODUCCIÓN	95
2. EL PUEBLO Y LA NACIÓN	96
3. LA SOBERANÍA Y LA DEMOCRACIA	99
4. EL PRINCIPIO DE LAS NACIONALIDADES	102
5. LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS	105
6. AUTODETERMINACIÓN Y SEPARATISMO	108
7. CONCLUSIÓN	110
CAPÍTULO 6. MONARQUÍA Y DEMOCRACIA. SOBRE LA TRANSFORMACIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO	113
1. INTRODUCCIÓN	113
2. LA MONARQUÍA ENTRE LAS FORMAS DE GOBIERNO: DE LA VISIÓN CLÁSICA A LA MODERNA	115

	Pág.
3. EL SENTIDO DE UNA EVOLUCIÓN: ASPECTOS JURÍDICO-POLÍTICOS DE LA LLAMADA MONARQUÍA PARLAMENTARIA.....	119
4. UN ESCOLIO SOBRE LA REALIDAD CONSTITUCIONAL ACTUAL: LA MONARQUÍA PARLAMENTARIA COMO FORMA POLÍTICA DEL ESTADO.....	122
5. EL SENTIDO DE LA MONARQUÍA	125
6. CONCLUSIÓN	129
BIBLIOGRAFÍA.....	131
ÍNDICE ONOMÁSTICO	143

INTRODUCCIÓN

Eso que llaman Estado, según la aguda rúbrica de uno de mis maestros, el filósofo navarro Rafael GAMBRA, ha supuesto —lo he escrito más de una vez— uno de los ejes permanentes de mis inquisiciones durante más de cuarenta años y explícitamente desde por lo menos veinticinco. Reflexiones extendidas durante plazos no menores, e igualmente en clave problemática y no dogmática, al derecho público. Debe distinguirse, primeramente, entre la comunidad política natural y el Estado artefacto, en un enfrentamiento que recorre la oposición entre clasicidad y modernidad, axiológica y no cronológicamente contempladas. Si el Estado resulta inmoral incluso cuando se pretende ético o más propiamente «moralizador», la comunidad política no puede en cambio sino afirmarse sobre la justicia. Esto es, la política natural tiene por regla y fin la justicia, que no es un producto del Estado, sino condición de la verdadera comunidad.

Lo que ocurre es que en nuestra época el Estado (moderno) se encuentra en una crisis radical y diríase que irreversible, como Álvaro D'ORS —catalán galleguizado y navarrizado a un tiempo— se encargó de advertir como nadie, y como Francisco ELÍAS DE TEJADA —extremeño nacido en Madrid— explicó admirablemente aun sin haber llegado a divisarlo en todo su despliegue. Magisterio el de ambos presente, por tanto, en estas páginas. Lo que facilita el volver a pensar todo el asunto, haciéndose necesario descubrir de nuevo la comunidad política, esto es, aquella en que la justicia es el elemento ordenador intrínseco de la comunidad humana. Solamente así se salva de las derivas del relativismo, puede ejercitar su función natural y conseguir el fin que le es propio. Lo ha escrito otro de mis maestros, el profesor friulano Danilo CASTELLANO, el que más

cerca he tenido los últimos decenios: «Ésta es la exigencia que pone la naturaleza del hombre contemporáneo y ésta es la primera cuestión que se plantea a la (y por la) conciencia a todos, pero sobre todo a los que por vocación o por deber asumen la carga (moral) no liviana del regimiento de los hombres. Éstos deben ser conscientes de que el Estado no existe para garantizar la “libertad negativa” luciferina, ni para satisfacer los placeres y hacer crecer el deseo de los goces materiales, sino para ayudar a los hombres con el ordenamiento jurídico a conseguir el bien verdadero, el bien auténticamente humano, esto es, lo que es el bien para la naturaleza humana». El primer capítulo se las ve con esta temática tan delicada.

No puede evitarse, así, afrontar la cuestión del gobierno, que —frente al dogma moderno— no depende del consentimiento, sino que su necesidad arraiga precisamente en esa naturaleza humana. Por eso, debe distinguirse el problema de las formas del gobierno y el del fundamento del gobierno. La democracia moderna apunta al último, dejando en segundo plano el primero. Los dos capítulos que siguen tratan precisamente de la cuestión o, si se prefiere, de las cuestiones.

En el seno del tercero se abre el problema de la llamada emergencia del «pueblo», en el seno de la «política» moderna, esto es, de la «política» democrática. Porque, si en un primer momento, se pretendió que la democracia era una exigencia del pueblo, en nuestros días crecientemente se ha manifestado lo contrario, a saber, que la democracia se alza precisamente contra el pueblo. Lo señaló precursoramente Eugenio VEGAS LATAPIE, de quien con orgullo me he considerado su último discípulo, él que tuvo tantos. Y así lo expresan, aunque con otros términos, las políticas que se han dado en calificar de «populistas». Comprenderlas en su significación última reclama aprehender la del «pueblo», en primer lugar, así como la evolución o transformación de la misma. El cuarto capítulo se dedica a ello. Y enlaza con el quinto, que trata de la llamada «autodeterminación» de los pueblos, tema específico, si se quiere, pero no ajeno al contexto general desbrozado en los capítulos anteriores, a partir sobre todo de una idea del maestro Juan VALLET DE GOYTISOLO. Pues desenvuelve en el ámbito colectivo la pretensión central de la política moderna o democrática en su actual estadio, basada —como se ha dicho— en una libertad que no tiene criterio pues se identifica con la misma libertad.

Un último capítulo se concentra en la monarquía, imposible en el seno de la política democrática tal y como la hemos avistado, desnaturalizada por la democracia moderna, que la fagocita al servicio de la oligarquía separándola de su natural función de defensa del pobre. Se aprovechan al efecto algunas observaciones de Francisco CANALS, de quien también

puedo reclamar un discipulado amical y libre. Este capítulo permite, además, de manera recapituladora, observar la evolución de las formas de gobierno.

Los textos, aunque sus orígenes son distintos, se hallan férreamente entrelazados. Por lo que son frecuentes los reenvíos entre ellos, así como los recorre una literatura parcialmente común. Eso es lo trascendente, más allá de la obvia unidad de temas y de criterios. Es cierto que, respecto de los primeros, su reelaboración completa hubiera permitido una presentación más lineal, con menos reiteraciones. Pero son los segundos los que, en definitiva, cuentan. Y los que justifican, en resumidas cuentas, el hecho de dar a las prensas estas páginas.

Madrid, a 2 de febrero de 2022

CAPÍTULO 1

EL ESTADO, ¿SUJETO INMORAL?

1. INTRODUCCIÓN

Si hacemos caso, como conviene, de la sabiduría clásica, comencemos con el examen del título que vamos a abordar: *initium doctrinae sit consideratio nominis*.

«El Estado, ¿sujeto inmoral?» nos introduce, de un lado, en el cuadro de la relación entre política y ética, mientras que —de otro— nos lleva particularmente al campo del Estado como encarnación de la política moderna y sus metamorfosis. En el seno de éstas, finalmente, es oportuno incluir una referencia a la realidad perenne del Gobierno.

2. ÉTICA Y POLÍTICA

El tema es bien conocido, pero aun así es oportuno decir algo al respecto. En dos órdenes: el más concreto de la articulación de la política con la ética y el más amplio de la distinción de la moral con la ética.

La articulación de la política con la ética

El primero reclama, a su vez, dos aproximaciones sólo en apariencia opuestas, pues en el fondo resultan convergentes: la de la naturaleza moral de la política y la de la naturaleza política de la moral.

a) Para el pensamiento clásico, en una primera consideración, la política es una ciencia ética. ARISTÓTELES, como sabemos, habla en su *Ética a Nicómaco* de una «filosofía de las cosas humanas»¹. Frente a las ciencias teoréticas, cuyo objeto tiene en sí mismo el principio del movimiento, las ciencias prácticas versan sobre objetos practicables, que tienen el principio del movimiento en la acción humana. De ahí las características de que son en cierto sentido inexactas (pues «todo lo que se dice de las acciones debe señalarse en esquema y no con rigurosa precisión»)², que su finalidad «no es el conocimiento sino la acción»³, que tienen un carácter ético, que están en contacto estrecho con la experiencia («debemos, pues, acaso empezar por las [cosas] más fáciles de conocer para nosotros»)⁴ y que tienen un método propio plural⁵.

Que tienen carácter ético —detengámonos un poco más en el asunto debido al tema que estamos desarrollando— se debe a que toda acción humana es intrínsecamente moral⁶. Ahora bien, eso no quiere decir que sean la ética. Puesto que son ciencias que versan acerca de tipos de acciones humanas de cierta complejidad, lo que obliga a considerar análogicamente la intervención de la razón en su juicio. Es aquí donde suele introducirse el discurso de la ciencia denominada social con todas las dificultades que comporta. Tanto para quienes separan ciencias morales y sociales de modo tajante, como para quienes postulan la subalternación de éstas a aquéllas⁷. Parte del problema deriva de la distinción comtiana

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181b 15-16.

² *Ibid.*, II, 2, 1104a 1-4.

³ *Ibid.*, I, 2, 1095a 6.

⁴ *Ibid.*, I, 4, 1095b 2-4.

⁵ Cfr. Ricardo CRESPO, «La ciencia práctica y sus características: ensayo de sistematización y aplicación a la economía», *Analogía Filosófica. Revista de Filosofía, Investigación y Difusión* (Ciudad de México), vol. 11, n. 2 (1997), pp. 87-112.

⁶ Véase Ricardo CRESPO, «El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino», *Sapientia* (Buenos Aires), vol. LI, n. 199 (1996), pp. 7 y ss., pese a algunas concesiones personalistas.

⁷ Álvaro D'ORS, por ejemplo, en un intento muy agudo de clasificación de las ciencias, «recupera» para las morales al derecho y la política, pero —merced a la introducción del tropismo colectivo como objeto de las sociales— se ve obligado a arrojar fuera de aquéllas a la economía. Pueden verse las objeciones que he formulado: Miguel AYUSO, «La filosofía jurídica y política de Álvaro d'Ors», en Fernán ALTUVE-FEBRES (ed.), *Homenaje a Álvaro d'Ors*, Lima, Dupla, 2001, esp. pp. 132-133. Marcel CLÉMENT, por ejemplo, entiende que las ciencias morales se centran en los actos humanos voluntarios, esto es, en el orden que la razón introduce en las operaciones de la voluntad; mientras que las sociales estudian las acciones humanas en la vida social. Ahora bien, distingue en los hechos sociales aspectos necesarios, que derivan de la naturaleza de las cosas, y aspectos contingentes, que dependen del libre arbitrio de los hombres o del carácter fortuito de los acontecimientos: la ciencia que estudia los primeros es la filosofía social y su objeto propio es lo que

entre ciencias positivas (descriptivas) y normativas (prescriptivas), basada en la escisión entre el ser y el deber ser. Que presenta, para empezar, y sin entrar en grandes honduras, la debilidad de hacer depender el objeto de la ciencia de la finalidad perseguida por el científico. No hay duda, así, de que corresponde al moralista indagar las finalidades objetivas inscritas en la vida social, como al teólogo por cierto le corresponde hacerlo a la luz de la gracia. Lo que en cambio resulta dudoso es que cuando el sociólogo o el economista examinan los hechos (humanos) sociales (no, claro está, para prescribir, sino para describir y explicar) deban excluir del campo de su consideración «lo que debe ser» so pretexto de limitar su observación a lo que es: porque «lo que debe ser» no es una categoría arbitraria proyectada arbitrariamente por quien se adhiere a una moral. La moral existe y brota de las finalidades objetivas inscritas en la naturaleza (total) del hombre, física y moral: el matrimonio está, en realidad, ordenado a la paternidad y a la maternidad; la economía se ordena, en realidad, a las condiciones materiales de la vida humana completa⁸.

De lo que se trata, por tanto, es de que el estudio verdaderamente científico de la vida social en su última concreción debe presuponer las nociones y las verdades generales de lo que llamamos la filosofía moral: la ética, la economía (en sentido clásico) y la política, que son formalmente prácticas. De modo que las ciencias sociales propiamente dichas constituyen como una continuación de aquella hacia una concreción siempre mayor. Si las llamamos experimentales no es por oposición a las ciencias morales, que también dependen de la experiencia, sino porque surgen de una experiencia mucho más circunstanciada. De todos modos, el estudio de la vida social, sea general o experimental en el sentido que acabamos de indicar, tiene su principio en el bien común⁹.

reclama la ley natural en la vida social, mientras que la sociología positiva se ocupa de los segundos. Cfr. Marcel CLÉMENT, *Catéchisme de sciences sociales*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1959, pp. 10-14.

⁸ Marcel CLÉMENT, «Charles de Koninck et les sciences sociales», *Itinéraires* (Paris), n. 66 (1962), pp. 104 y ss.

⁹ Charles DE KONINCK, «Sciences morales et sciences sociales», *Laval Philosophique et Théologique* (Québec), vol. I, n. 2 (1945), p. 196. No se trata, por tanto, de liberar las llamadas ciencias sociales de la gravitación de la ciencia moral, esto es, de decir que no son morales, sino de considerar en su complejidad el conjunto de hechos a las que aquellas sujetan. Porque bajo el término de ciencias sociales se comprenden también ciencias experimentales no morales que se relacionan con el objeto de ciencias sociales estrictamente morales. Estas últimas, en efecto, no se forman en el vacío, sino que dependen de ciertas ciencias experimentales puramente naturales. Y la dependencia es tan estrecha que el campo al que se debe aplicar el estudio es tan vasto que no puede expresarse sino con un

b) En una visión clásica de la ética aparecen tres caracteres mayores: practicidad, politicidad y normatividad. En lo que hace al segundo, que es el que aquí nos interesa, y como ya se ha visto en lo anterior, la separación entre ética y política es moderna y quizá pueda encontrarse por vez primera, si bien todavía no totalmente articulada, en MAQUIAVELO. Aunque haya que esperar al liberalismo para hallarla plenamente afirmada. En cambio, ARISTÓTELES identifica, cuando existe un buen gobierno, hombre bueno y buen ciudadano: el bien de la persona es el mismo que el bien de la ciudad, del que difiere sólo en el grado de perfección. El saber ético es el que se refiere al fin de toda la vida humana, por lo que le corresponde dirigir todas las demás actividades. Así pues, en cuanto *arquitectónico*, o sea referido a los principios últimos de toda la vida humana, es también político. La vida verdaderamente política —afirma ARISTÓTELES— no se constituye en vista de alianzas comerciales ni para alcanzar mayor seguridad, sino para que los ciudadanos se ocupen de lo que son los otros, de su *ethos* o virtud: «La actividad realmente humana es aquella por la que se tiende al bien no sólo propio, sino fundamentalmente de otros. El hombre se perfecciona a sí mismo en su actividad, en la medida en que ésta se ordena a un bien que lo excede. En definitiva, en tanto se ordena a un bien común que no es otra cosa que el mismo bien humano, pero en cuanto se alcanza en comunidad. Ésta es la razón más de fondo del carácter social y, en último término, político del hombre: siendo buen amigo se hace a sí mismo bueno»¹⁰.

Ética y moral

Si los términos «ética» y «moral» se han entendido de modo general como sinónimos, respectivamente procedentes del griego y de latín, también es dado hallar versiones que los distinguen y aun los contraponen. Estas interpretaciones han tendido a subrayar los aspectos colectivos de la ética frente a los individuales de la moral. A la vista de lo que aquí nos interesa, voy a resumir a continuación lo que he tratado en ocasión anterior¹¹.

término equívoco. El término ciencias morales no lo permite, mientras que el de ciencias sociales es suficientemente ambiguo (*ibid.*, p. 197).

¹⁰ José Luis WIDOW, *Introducción a la ética*, Santiago de Chile, Globo Editores, 2009, principalmente el capítulo I. Puede verse también del mismo autor la monografía *La naturaleza política de la moral*, Santiago de Chile, RIL, 2004.

¹¹ Véase Miguel AYUSO, «Sobre la ética pública. Una visión problemática», *Verbo* (Madrid), n. 491-492 (2011), pp. 49 y ss.

Así, por ejemplo, desde un ángulo marcadamente jurídico, se ha podido decir: «La Ética es el orden de conducta recta socialmente vigente. Se diferencia de la Moral en que ésta se refiere a los hombres individualmente considerados: el imperativo ético es social, en tanto el moral es individual. Ambos imponen deberes a la conciencia de las personas, pero puede haber alguna divergencia entre la Ética y la Moral cuando el régimen de la conciencia personal discrepa de la moralidad socialmente aceptada, como ocurre en los casos de objeción de conciencia [...]. Pero la diferencia esencial está en que la Ética, en la medida en que es fundamento del orden jurídico, da lugar a la exigibilidad coactiva de unos determinados deberes, al control judicial de su conveniencia, en tanto los preceptos morales no trascienden de la conciencia, que es individual»¹².

También ha podido abordarse la cuestión en un plano eminentemente cultural: «El *ethos* es la manera en que un grupo entiende y se acopla a las reglas de la ley moral universal, que precisamente por su universalidad suele llamarse ley natural [...]. La moral es la ley natural por la que todos y cada uno de los seres humanos son inexorablemente morales, es decir, responsables y libres, sin que sea posible otra explicación [...]. Según lo anterior, la Moral es única y la Ética plural. La causa es que, debido a condiciones y circunstancias físicas e históricas, existen grupos humanos diferenciados, cada uno con su *ethos* particular según la interpretación de la ley moral natural por la religión respectiva. Esto puede dar lugar a una serie de inversiones o tergiversaciones intelectuales: por una parte, la ley moral natural es universal y, en rigor, todo debiera ajustarse a ella; por ejemplo, según la conocida máxima *fiat iustitia pereat mundus*. Sin embargo, por otra, en el mundo real, las leyes éticas —los usos, las costumbres, las tradiciones— son plurales, es decir, distintas en grado mayor o menor. La aporía consiste en que la Moral se refiere a cómo *se debe* actuar, ya que la persona es libre; en contraste, el *ethos*, se refiere a cómo *hay que* actuar, puesto que la convivencia en un grupo exige ajustarse a sus pautas [...]. Esto crea obviamente un problema: por un lado, la conducta individual, a la que se refiere la Moral, ha de ser la apropiada al *ethos* del grupo al que pertenece una persona, pues regula cómo tiene que ser la conducta colectiva; por otra, es posible que la conducta particular de una persona no se ajuste, se desvíe, contradiga al *ethos* o se oponga a él»¹³.

¹² Álvaro D'ORS, *Nueva introducción al estudio del derecho*, Madrid, Civitas, 1999, § 52, pp. 71-72. De gran interés, como siempre, no deja de levantar algunas dificultades que aquí no se pueden tratar.

¹³ Dalmacio NEGRO, «El *ethos*: religión y política», *Razón española* (Madrid), n. 162 (2010), pp. 33-36.

Se hace preciso, pues, indagar sobre la raíz idealista de esa distinción entre ética y moral. El pensamiento del iusnaturalismo racionalista de la modernidad buscaba conciliar la libertad (verdadero reino moral) con la coacción (verdadero reino de la práctica), en lo que originaba una verdadera paradoja, que ROUSSEAU llamaba «verdadera cuadratura del círculo»¹⁴, y que consistía en hacer que el poder fuese libertad, eliminando una de las partes del problema político¹⁵. Idea a la que HEGEL daría forma con su «sistema», pues solamente en el nivel del Estado, en la que se ha traducido por «eticidad», el derecho adquiriría su verdadera naturaleza como culminación del proceso de realización de la libertad. Con lo que la verdad del derecho se conseguía por su confusión con el Estado¹⁶.

Es claro que en un tal planteamiento reside un doble error. En lo que toca a la ética, en primer lugar, se convierte en pura costumbre; mientras que en lo que hace a la moral, a continuación, no puede sino resolverse en sola subjetividad. No se trata, respecto a lo primero, de negar el valor humano de la *consuetudo*, sino sólo de poner de relieve que la praxis humana no puede no ser racional, en el sentido clásico de penetración por la inteligencia de la realidad ascendiendo del hecho al principio, por lo que se deshumaniza cuando se contenta con la repetición que no hace problemático el principio¹⁷. Al igual que, en cuanto a lo segundo, no se niega la función mediadora de la conciencia moral entre la ley y la acción, aunque sí se rechaza el subjetivismo nihilista en que concluye una moral así concebida separada de la ética.

El profesor Danilo CASTELLANO lo ha expresado con particular sutileza, sin dejar de prestar atención a la posteridad del planteamiento en nuestros días: «Tras el idealismo que distinguió y a veces contrapuso ética y moral, aunque en continuidad con el mismo, se sostiene actualmente que es posible (según algunos, necesaria) una ética sin moral y que la ética sería el producto de una convención teórica o simplemente práctica, en ocasiones exclusivamente de hecho. La ética sería necesaria para la convivencia y, por lo mismo, exigida por ésta. Existiría, por tanto, *un*

¹⁴ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement en Pologne*, l. I. Se escribieron entre 1771 y 1772 y se publicaron por primera vez en la edición de sus obras completas de 1782.

¹⁵ Danilo CASTELLANO, *L'ordine della politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiani, 1997, p. 38.

¹⁶ Joaquín ALMOGUERA, «El ordenamiento del derecho: orden ético, orden político y orden estatal», *Verbo* (Madrid), n. 487-488 (2010), pp. 601 y ss.

¹⁷ Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, p. 9 y ss.

orden ético pero no *el* orden ético. El orden, pues, sería meramente convencional y funcional. Tendría una existencia nominalista y no óptica. No podría prescindirse de él, pero dependería de la *representación* del orden creado por los individuos o la colectividad. La representación, por ello, sería constitutiva del orden ético y no una representación (propia o impropia, poco importa ahora) del orden ético en sí y por sí mismo. Esto vale en el nivel del orden ético considerado bajo la perspectiva moral, política o jurídica. Está ahí implicada toda la filosofía de la praxis, que no sería, por ello, filosofía como *contemplación* de la acción (esto es, como acogida de la *naturaleza* de la acción), sino acción “libre” de la “filosofía”. La “filosofía”, entendida de esta manera, orientaría, sí, la acción, pero esta sería ya libre y liberada de todo vínculo, con exclusión del dictado por el fin operativo asumido. La opción que, en cuanto tal, no depende de otra cosa que de la libre autodeterminación de individuos o pueblos, constituiría —en último término— el fundamento de la filosofía. Por eso, ésta sería la epifanía de la libertad absoluta, si bien en su curso encuentra —como se acaba de decir— vínculos y reglas impuestas por el fin que la opción ha decidido perseguir»¹⁸.

3. ESTADO Y MORAL

Tras los prenotandos anteriores hemos de acercarnos ya a la relación —que en el título despunta de modo decidido y polémico— del Estado con la moral. Podemos desarrollar la consideración en tres estratos: el del nacimiento del Estado como artefacto (pretendidamente) neutro moralmente; el de su conversión en un Estado productor de la ética (SPINOZA), hasta el punto de hablarse de «Estado ético» (ROUSSEAU, HEGEL); y el de su evolución hacia un Estado al servicio de la voluntad individual de los ciudadanos que concluye en un Estado «moralizador», aunque inmoral.

El Estado artefacto

El Estado debe ser situado entre las formas de organización de la comunidad política; debe ser, por tanto, situado en la historia. Como, en primer término, no es la comunidad política, connatural al hombre, sino

¹⁸ Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 17-18. La versión castellana, publicada antes, trae causa de un texto italiano original (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011).