

Juan Diego Ortiz Acosta / Jesús Arturo Navarro Ramos (coords.)

Ética y política

Ruptura o afinidad en un país convulso



EDITORIAL
UNIVERSITARIA

Universidad
de Guadalajara



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

Ética y política

Ruptura o afinidad en un país convulso

Juan Diego Ortiz Acosta / Jesús Arturo Navarro Ramos (coords.)

Ética y política

Ruptura o afinidad en un país convulso

**Universidad
de Guadalajara**



**EDITORIAL
UNIVERSITARIA**



**Centro
Universitario
de la Costa Sur**



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara



Marco Antonio Cortés Guardado
Rectoría General

Miguel Ángel Navarro Navarro
Vicerrectoría Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretaría General

Pablo Arredondo Ramírez
Rectoría del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Jesús López Salas
Departamento de Filosofía

Juan Diego Ortiz Acosta
Centro de Estudios sobre Religión y Sociedad

Adolfo Espinoza de los Monteros Cárdenas
Rectoría del Centro Universitario del Sur

Carlos Manuel Orozco Santillán
Rectoría del Centro Universitario de la Costa Sur

Itzcóatl Tonatíuh Bravo Padilla
Rectoría del Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas

José Antonio Ibarra Cervantes
Corporativo de Empresas Universitarias

Javier Espinoza de los Monteros Cárdenas
Dirección de la Editorial Universitaria

Primera edición, 2010

Coordinadores

Juan Diego Ortiz Acosta
Jesús Arturo Navarro Ramos

Textos

© Jorge Alejandro Narro Monroy, Julián Molina Zambrano, Juan Francisco Hernández Gallegos, Antonio Sandoval Ávila, Jesús Arturo Navarro Ramos, Juan Diego Ortiz Acosta, Heriberto Vega V. Iaseñor, Miguel Agustín Romero Morett, Sergio Padilla Moreno, Fabián Acosta Rico.

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso por escrito del titular de los derechos correspondientes.

En la formación de este libro se utilizaron las familias tipográficas Frutiger de Adrian Frutiger y Minion Pro y Myriad Pro de Robert Slimbach.



ITESO

Juan Luis Orozco Hernández, SJ
Rectoría

Francisco Morfín Otero
Dirección General Académica

Juan Carlos Núñez Bustillos
Centro de Formación Humana

Héctor Garza Saldívar
Departamento de Filosofía y Humanidades

Enrique Luengo González
Dirección de Integración Comunitaria

Carlos Arturo Corona Caraveo
Centro Universitario Ignaciano

José de la Cerda Gastélum
Dirección de Relaciones Externas

Hilda Elena Hernández Carmona
Oficina de Difusión de la Producción Académica

D.R. © 2010, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585
Col. ITESO, 45604, Tlaquepaque, Jalisco

publicaciones@iteso.mx

ISBN 978-607-450-323-4

Noviembre de 2010

Impresión

Editorial Pandora S.A. de C.V.
Caña 3657, La Nogalera
44470 Guadalajara, Jalisco

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

D.R. © 2010, Universidad de Guadalajara



Editorial Universitaria

José Bonifacio Andrada 2679
Col. Lomas de Guevara
44657 Guadalajara, Jalisco

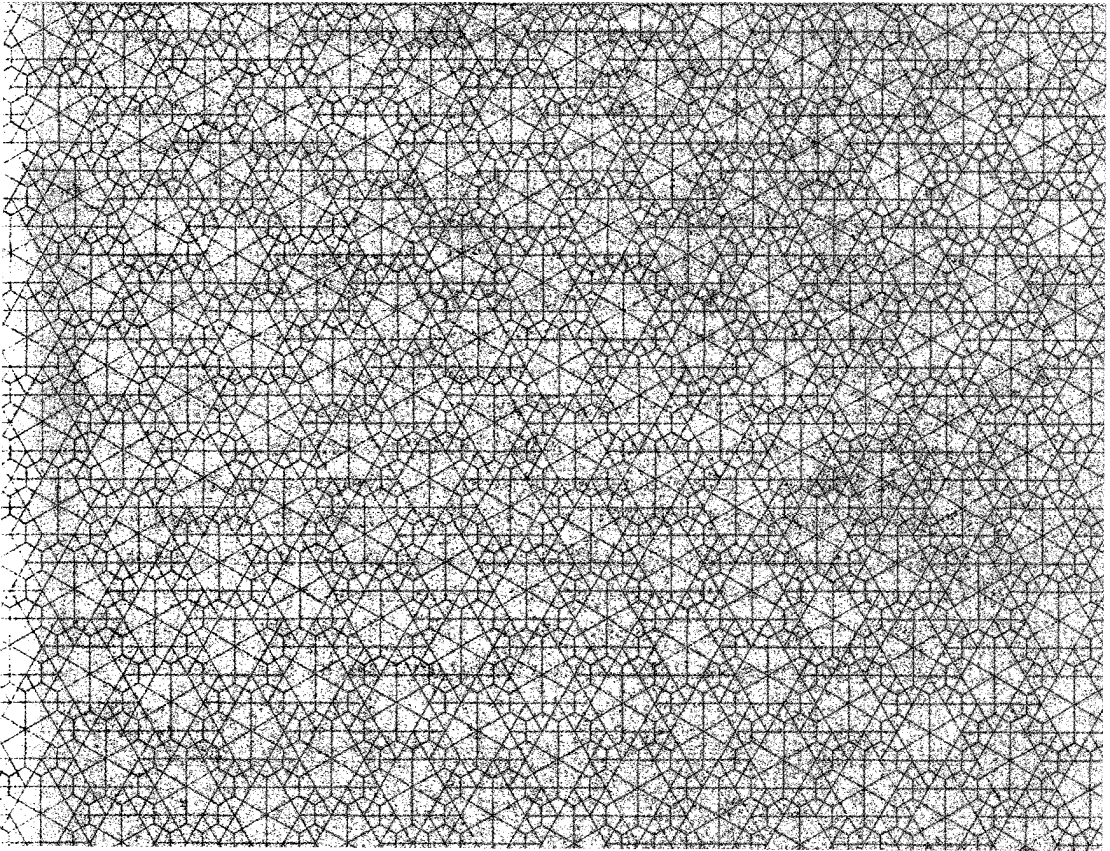
01 800 834 54276
www.editorial.udg.mx

Índice

- 7 Prólogo**
Jaime A. Preciado Coronado
- 15 Moral y/o política. Un viejo dilema actual**
Jorge A. Narro Monroy
- 29 Las condiciones ideales del diálogo y la vinculación de la ética y la política**
Julián Molina Zambrano
- 41 Ética y política. Una propuesta analógica**
Juan Francisco Hernández Gallegos
- 57 La ética y la política como instrumentos para construir el orden social**
Antonio Sandoval Ávila
- 85 ¿Mi reino no es de este mundo?**
Una mirada a los deseos de las morales de máximos para orientar la política
Jesús Arturo Navarro Ramos
- 103 El caso del gobernador de Jalisco y otros políticos afines.**
Un acercamiento a la política local desde el campo de la moral y la ética
Juan Diego Ortiz Acosta
- 121 Política hipotética ¿Es posible la conciliación entre la ética y la política?**
Heriberto Vega Villaseñor
- 135 Filosofía y descomposición social**
Un acercamiento desde la incertidumbre, el diálogo y el valor
Miguel Agustín Romero Morett
- 151 La ética en la política: razones de un fracaso en el caso mexicano**
Sergio Padilla Moreno
- 167 El conservadurismo en México.**
Ideas políticas y fines morales que sustentan su ideología
Fabián Acosta Rico

Jaime A. Preciado Coronado

Prólogo



Es urgente voltear la mirada intelectual al campo del desencanto, tanto como hacia el horizonte de las potencialidades que encierra abordar críticamente las fuentes de la disconformidad o del desánimo. Si la ética trata del modo de ser, de la dirección e intencionalidades que se imprimen al *ethos*, de la manera en que se asocian los fines y los medios para alcanzar un valor, tendremos que constatar una auténtica crisis de civilización cuyas manifestaciones más evidentes se muestran en el abandono de valores que sitúen a la persona en su centro de interés. El protagonismo aplastante de los (anti) valores del mercado subordina las libertades humanas al consumo, al poder del dinero, que se convierten en fines cada vez más autonomizados de los medios para alcanzar esos valores mercantiles. Y, si la política es el arte de garantizar valores de convivencia para resolver nuestros conflictos, a la vez que organización de instituciones que sirvan para potenciar los medios para alcanzar nuestro bienestar –lo que desde Aristóteles se entiende como el deseo de felicidad, hoy retomado en el discurso político–, tendremos que reconocer otra dimensión de la crisis de civilización en lo que hace al mundo de las instituciones, de los regímenes y del sistema político que reclaman apoyarse en los valores democráticos. En el marco de incertidumbres propio de nuestra época, la desconfianza en la política, lo político y, muy especialmente en las y los políticos, proviene justamente de la falta de valores éticos democráticos que incidan tanto en la esfera de lo público como en la interiorización personal de capacidades de juicio sobre lo que es *bueno* y lo que es *malo* para lograr objetivos individuales y colectivos.

Asistimos, no obstante al desencanto y al escepticismo social frente al papel de palanca transformadora de la política para alcanzar fines con valores, a una reapreciación de la ética política democrática. Como tendencia mundial, surgen reacciones al hartazgo producido por el cinismo abusivo del poder fáctico –legal e ilegal– que decide sin consultar y al margen de las instituciones, o por el cinismo de una clase política que en aras del pragmatismo justifica la subordinación de los medios a los fines, supuesta-

mente apegados al bien común, pero que encierran motivos inconfesados de acrecentar el poder personal o de grupo. Reacciones inclusive contra fanatismos y fundamentalismos que basan la superioridad de sus valores en las ideologías políticas o en la supuesta vocación universal avasalladora de algunas religiones. Un hartazgo que desemboca en el cuestionamiento de la escisión entre política y ética: "... si toda política, por su propia naturaleza, se desdobra en dos dimensiones: la ideológica ('constituida por los fines que persigue y que considera valiosos') y la 'práctica-instrumental' (las acciones, los medios a los que recurre), suprimir su anudamiento o peor aún la ruptura de cada una de esas dimensiones no puede sino conducir a un utopismo estéril (quien se estaciona sólo en la dimensión ideológica) o al pragmatismo cerril (quien sólo se ocupa de los medios)."¹

Crecen en el mundo las denuncias contra la corrupción lacerante tanto en el ámbito de lo público como de lo privado: el corruptor y el corrompido, a la par que se estructuran socialmente demandas que exigen transparencia en la información y rendición de cuentas con carácter vinculante, demandas que están inspiradas en una ética juiciosa y crítica, informada y producto de la deliberación, creada desde y para la esfera pública política. También crecen demandas en torno a la ética política referentes al desempeño democrático de los regímenes y gobiernos, en lo tocante a los valores incluyentes de integración social que inspiran sus políticas públicas, o del cuestionamiento de su capacidad para garantizar derechos y libertades de ciudadanía.

Se parte de una ética pública que responde a valores morales socialmente producidos y compartidos, que responden a una matriz axiológica universalista, la cual es tamizada por las particularidades de las instituciones políticas, sean globales, (inter)nacionales o locales. Así, la vigencia y ejercicio de los derechos humanos económicos, sociales y culturales –cuya integralidad es un desafío ético, cívico y político, tal como se discute en Naciones Unidas–, se constituyen en el marco ético que ilumina prácticas políticas instituyentes, creadas al calor de movimientos sociales que enarbolan valores democráticos de convivencia, así como a través de la creación de nuevas instituciones o del refuerzo de una institucionalidad respaldada en una ética política democrática.

¹ José Woldenberg, comentando la obra sobre ética y política de Adolfo Sánchez Vázquez, disponible en: <http://www.revistadelainiversidad.unam.mx/4607/woldenberg/46woldenberg.html>

Ciertamente, el déficit ético mayor que crea esta época de crisis de civilización es el de la supervivencia de la vida humana, y la destrucción de la vida a través de las más variadas formas de violencia que entrañan el desprecio del ser humano. Así, la comunidad ética, como comunidad de destino, supera todas las formas precedentes de la y lo político. Sin abandonar las dimensiones precedentes, se recrean las antiguas referencias y surgen nuevas: la comunidad política es local y a la vez mundial; nacional y a la vez cosmopolita. Los desafíos ético-políticos son extremadamente complejos, pues las redes y las múltiples escalas en que éstos se conectan, sacuden permanentemente los valores y ponen en tela de juicio la autenticidad que implica hacer compatible el discurso y las prácticas.

La simultaneidad y conjunción de diversas crisis toman una dimensión planetaria, en la depredación ambiental, en la dominación de un macrosistema financiero especulativo irresponsable y en el agotamiento del modelo energético basado en yacimientos fósiles no renovables, lo cual impone severos límites al sistema político encargado de operar la administración de la crisis y las dificultades para la gobernabilidad democrática que de ello se derivan, en todas las escalas de la geografía política. Desde lo global hasta lo local, pasando por lo nacional, se exagera la violencia contraria al planteamiento ético político democrático; ella penetra en todas las esferas de la vida pública y privada, sea a través de las guerras interestatales, del poder incontrolado de los poderes fácticos del dinero en empresas o mediante las redes del crimen organizado, o a través de la exclusión y discriminación étnica, cultural o por motivos socioeconómicos, como la referente a las migraciones intranacionales e internacionales.

Desde la complejidad actual, las dificultades para pensar lo ético en ese marco de la crisis de civilización, provienen del tratamiento que se dé a las fuentes del bien y de la maldad que se intenta combatir. Max Weber distingue una “ética de la convicción”, o de principios de una “ética de la responsabilidad”, o de las consecuencias. Mientras que la primera se identifica con la esfera íntima o privada, la segunda se refiere a la esfera política. Desde los clásicos griegos se viene reproduciendo tal escisión; entre la *civitas* y la *polis* se imponía el interés superior de esta última, pues el ciudadano debía de subordinar la particularidad de sus intereses al bien mayor representado en la *res pública* que encarnaba la *polis*: ámbito único para garantizar la felicidad de todos. Weber registra la separación real que se da entre ambas esferas, en

lo cual se acerca al realismo político de Maquiavelo, y particularmente constata las consecuencias sistémicas de esa separación; entre ellas, la corrupción a la que propende el político profesional, por su tendencia a relativizar los valores éticos en los que dice sustentar sus prácticas y los resultados de ellas, en función de su poder personal, de grupo o sobre todo de partido.

Cuando Weber trata el papel de la ética protestante en el capitalismo, coincide con el realismo maquiavélico que registraba el poder del Príncipe para imponer la validez superior de sus valores sobre el de los individuos a través del Estado y sus razones. Pero así como se acentúa el peso de las “razones de Estado” para la definición y operacionalización de esa ética “superior” a la de los individuos, Weber aporta un elemento inmanente pero poderoso en la conformación de la ética pública del capitalismo: los valores protestantes respecto al trabajo, la familia y el liberalismo individualista, que constituían lo ético como guía valorativa para la acción privada tanto como de las instituciones.

Las escisiones entre la ética privada y la pública, o entre la ética del individuo y la del Estado, referencia central y única de lo político para los autores de la modernidad, toman nuevas modalidades de tensión y a veces ruptura entre la ética cívica y la ética política. Sin embargo, a cada formato de ciudadanía que se ha discutido desde el pensamiento moderno, corresponden distintas tensiones entre ética y política: el liberalismo enfatiza el individualismo; el republicanismo cívico intenta conciliar la racionalidad superior de las instituciones y las libertades individuales, mientras que el comunitarismo privilegia la dimensión colectiva como espacio ético de referencia para el bien mayor del conjunto. El ideal de la *civitas*, del individuo responsable de su libertad, contrapuesto al de la *polis*, que representa al colectivo total, siguen tensando el pensamiento político, filosófico y social en torno a la visión anglo-euro-céntrica de la modernidad.

En la medida que la ética política se asienta en realidades muy heterogéneas bajo el punto de vista ecológico y cultural, desde los países periféricos se han generado críticas al pensamiento eurocéntrico en torno a la imposición de valores universales que niegan plasticidad a los particularismos para modelar el ejercicio de derechos. Particularmente, la crítica decolonial asume la ética política en planos integradores de la historia en el combate a la desigualdad y el respeto de las diferencias culturales. Boaventura de Sousa Santos, señala cómo se construye la nueva política democrática en

países periféricos que sufren el embate del neocolonialismo; en ellos, la democracia se despliega en tres niveles simultáneos: el representativo, que se relaciona con individuos que delegan su poder y presumiblemente confían en nuevos valores éticos que permiten un control social de los representantes; el nivel participativo, que da cuenta de la acción colectiva que va siendo capaz de transformar el entramado jurídico-político desde la cotidianidad y las demandas particularistas; y el nivel comunitario, que recoge las formas identitarias de pueblos y etnias originarias, que sedimentan en la historia actores colectivos comunitarios que se diferencian de la ética individual del liberalismo occidental.

En algunos países de Latinoamérica se instala un debate sobre la ética política en esos términos; así, los referentes ético-políticos son una síntesis de contemporaneidad y de historia social. Se parte del pensamiento crítico, superador de las limitaciones que la propuesta posmoderna entraña, por su incapacidad para integrar justamente el mundo de los valores, de las intersubjetividades que los construyen. La conformación de una ética sustentada en la libertad, la justicia social, la dignidad humana, la igualdad real a la par del derecho a la diferencia, no acepta el nihilismo posmodernista que, arrastrado por el pesimismo, elimina cualquier potencial de alternativas colectivamente construidas; que tampoco acepta una ética política aunque sea sin modelos preestablecidos, como fue en su tiempo la ética del *hombre nuevo*, y que reniega de las utopías progresivas.

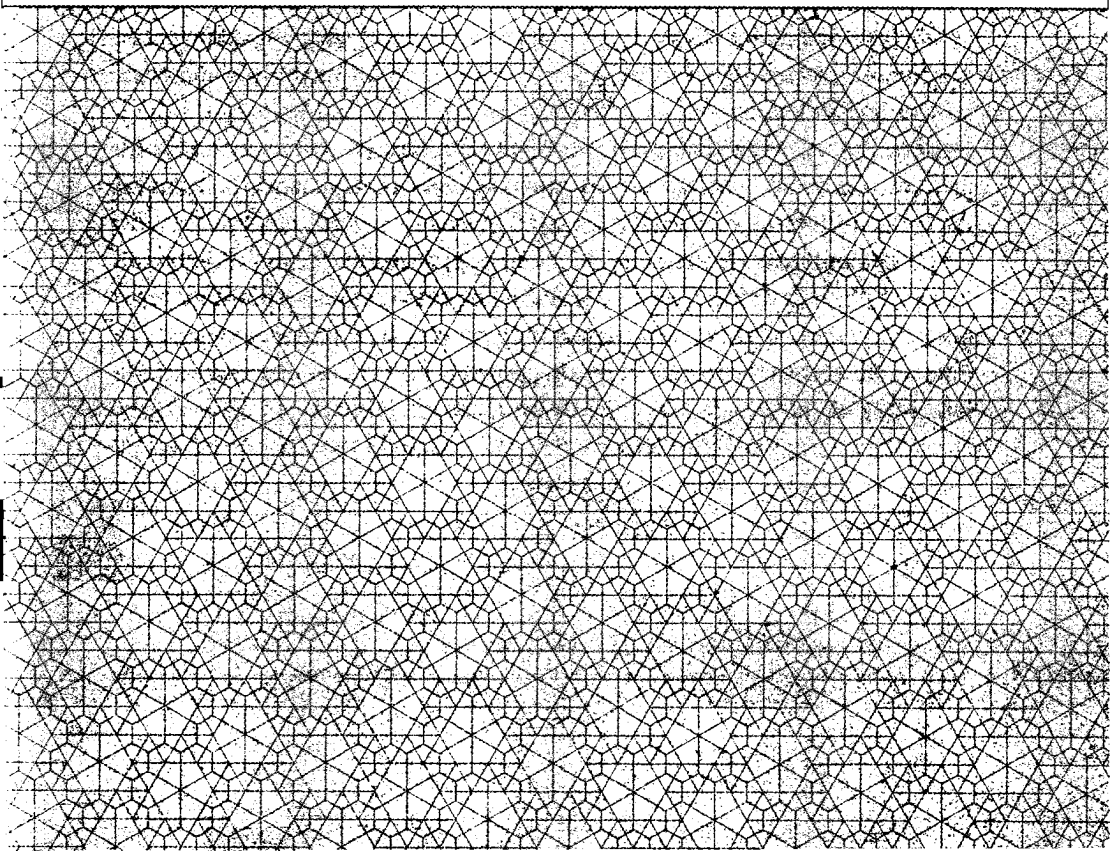
En nuestra región se discuten nuevos paradigmas ético-políticos: el Estado del buen vivir, que integra saberes milenarios y formatos holistas que concilian Estado, sociedad y naturaleza; la crítica liberadora frente a la persistencia del neoliberalismo, mediante diversas formas de resistencia contra la exclusión y la desigualdad; el escepticismo frente a una socialdemocracia, que sigue apresada por el falso dilema entre estabilidad macroeconómica financiera a toda costa y una ética de justicia social radical. Inclusive, Latinoamérica registra la reedición del debate sobre la ética socialista, por la perseverancia de Cuba en ese campo, a la par de las propuestas que emergen sobre el llamado socialismo del siglo XXI, que Boaventura prefiere identificar como el socialismo del buen vivir. Y de manera transversal, los desafíos éticos significan una elaboración original del feminismo y la equidad entre géneros, del papel de los jóvenes y de los ancianos en un contexto ético-político de desigualdades y exclusiones que urge modificar.

El caso mexicano, profusamente discutido en este libro, muestra cómo la ética política democrática está cuestionada, así como las rupturas que se presentan como falsos dilemas de la ética:

- Una escisión falaz es entre legitimidad y justicia, o legalidad. Como lo plantea Pierre Rosanvallon, la legitimidad se construye sobre tres ejes: la reflexividad, la imparcialidad y la proximidad; tres aspectos en los que la ética política entra en juego. Legalidad no es solamente ajustarse a las leyes, sino que es apego a lo que se juzga digno de ser obedecido, producto de la reflexión. El deseo de justicia no se agota en la legalidad, sino en la constatación de que la imparcialidad hace parejas las exigencias de la norma. En fin, la proximidad, se refiere a la constante demanda de adaptación de la legalidad y del sistema político que emana de ella, cuando se apega a la experiencia cotidiana y que incluye la particularidad de esas demandas.
- Una ética política democrática debe preservar la convivencia de todos los valores presentes en la sociedad, incluyendo los minoritarios, lo que plantea el desafío del pluralismo, tanto como la búsqueda de una solución entre universalidad y particularismos.
- La ética es uno de los instrumentos más aptos para el control social de los políticos profesionales y de los gobernantes, lo cual rebasa la mera legalidad, pues entre el interés común y los intereses parciales siempre habrá exigencias de rendición de cuentas que se debaten en la arena pública; debates que sólo puede hacer un “pueblo juicioso y crítico”, que razona y evalúa prácticas políticas y no únicamente la fidelidad relativa a la norma legal.
- La valoración social de la actividad política y de la acción pública y de gobierno, sólo puede establecerse desde los valores éticos asumidos por los actores juiciosos, quienes procesan y deliberan criterios para evaluar resultados.
- Si los fines comunes son seleccionados democráticamente y su vigilancia y ejecución se encomiendan al político, la ética valora los resultados de la acción pública. No vale la incongruencia entre prácticas y discurso.
- La ética aporta *razones para la acción* al régimen, al sistema, a cada agente político; es acción comunicativa, para decirlo con Habermas, que proviene de argumentos a la vez racionales y valorativos entre fines y medios para alcanzarlos.

Jorge A. Narro Monroy

Moral y/o política
Un viejo dilema actual



A Carlos Núñez Hurtado

Al menos 24 siglos llevamos los occidentales debatiendo si la vida pública es o no conciliable con principios y normas morales. Y todavía seguimos haciéndolo «y quizás hoy más que nunca» porque autoridades religiosas con tanto peso político como el arzobispo de Guadalajara, cardenal Juan Sandoval, habla de «los valores morales» de los jaliscienses y sostiene que deben regir la conducta de los gobernantes. Y porque el gobernador de Jalisco, Emilio González Márquez, se ha significado por apoyar con fondos públicos a la Iglesia católica asumiendo seguramente que se trata de un gesto virtuoso y agradable a la mayoría de sus gobernados. Porque en temas como la interrupción voluntaria del embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la muerte asistida, la jerarquía católica, sectores del Partido Acción Nacional y el gobierno federal han actuado en función no de las normas jurídicas sino de sus convicciones religiosas. Porque se confunden creencias privadas y políticas públicas. Porque unos lo aplauden y otros lo condenan.

Porque, en definitiva, es un problema político y no sólo ni ante todo un tema de debate entre filósofos. ¿Se vale legislar de acuerdo a la moral derivada de la propia fe? ¿Es legítimo tomar decisiones que afectan al erario y a la cosa pública, a la luz de convicciones personales respecto de lo que es bueno, es justo, proporciona la felicidad? No pretendemos responder a estas preguntas. Pero sí poner sobre la mesa algunas reflexiones (buena parte de ellas no de nuestra autoría) que nos despejen un poco el camino hacia la búsqueda de sus respuestas.

Ética y moral

En el lenguaje cotidiano solemos confundir ética y moral. Para nosotros significan lo mismo. O, cuando las diferenciamos, es para sostener que la moral es una moral religiosa en tanto que la ética es una suerte de moral laica. Los filósofos, y en particular los filósofos morales (o «éticos»), no ayudan mucho. La mayoría da por supuesto que ética y moral son cosas distintas, y siguen adelante sin explicar por qué.

Pues bien. Sí son cosas distintas. José Luis Aranguren distinguía entre «moral vivida» y «moral pensada».¹ La moral es la primera, la ética la segunda. Dicho de otra manera: mientras que la moral tiene que ver con acciones, normas, valores, preferencias, hábitos (el carácter, sobre todo, diría de nuevo Aranguren), la ética consiste en la reflexión sobre la moral o, mejor dicho, sobre *las* morales (porque hay muchas, muchísimas...).

La *ética* es el esfuerzo por «dar razón filosófica de la moral».² Por «dirán unos» «justificar por qué hay moral y debe haberla»; «responder a la pregunta ¿es razonable que existan juicios expresados pragmáticamente en la *forma* que denominamos “moral”?»³ «dirán otros»; estudiar «los actos en cuanto buenos o malos, los hábitos en cuanto virtudes o vicios»⁴ sostendrán otros más.

La *ética* es, en suma, un tipo de reflexión. Un saber «se decía» «práctico».

La *moral*, en cambio, es el «objeto de estudio» de la *ética*. Es lo vivido. Está constituida «ya lo decíamos arriba» por actos, códigos, juicios, normas existentes en una sociedad dada, que buscan expresar, orientar y regular las acciones concretas de las mujeres y hombres. Es la respuesta «a no dudar compleja y diversísima» a la pregunta kantiana: ¿qué debo hacer?

Así las cosas, establezcamos una primera afirmación, una especie de marca que nos ubique en el territorio y nos permita, con mayor seguridad, seguir adelante: el dilema no es entre *ética* y *política*, sino entre *moral(es)* y *política*. Y a la *ética* le toca reflexionar sobre ese dilema.

¹ *Ética*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 10.

² *Idem*, p. 81.

³ J. L. Aranguren, *op. cit.*, p. 199.

⁴ «Ética y política (esbozo histórico)», en Enrique Bonete Perales (coord.), *La política desde la ética*, 1. *Historia de un dilema*. Proyecto A ediciones, Barcelona, 1998, pp. 147-154.

Moral y/o política: posiciones frente al dilema

Para echar una mirada retrospectiva que nos permita recoger lo que algunos filósofos han pensado sobre este asunto, conviene construir alguna tipología que nos facilite la identificación y diferenciación de posiciones acerca de la pregunta: ¿La moral puede y debe regular las acciones que afectan a la vida pública?

Pero antes permítasenos un breve e indispensable excurso. Cuando hablamos de lo político nos referimos a lo público y cuando hablamos de política nos referimos a la acción en el espacio público; acción «o, mejor dicho, *relación*» que tiene como propósito último el poder (conservarlo, obtenerlo, incrementarlo). Y lo público tiene tres características⁵: a) es de todos, es comunitario (*versus* lo privado); b) está abierto, es conocido, publicitado (*versus* lo secreto, lo oculto); y, c) es accesible, está disponible a todos (*versus* lo exclusivo, lo reservado, lo seleccionado para algunos).

Pues bien, reformulada la pregunta inicial, diría así: ¿Las normas, valores, preferencias, convicciones respecto de lo «bueno y lo malo», lo «justo y lo injusto», pueden y deben regular la acción humana en el ámbito «disputado y disputable siempre, no olvidemos el poder» de lo público (lo comunitario, lo abierto, lo accesible a todos)?

Usaremos dos claves para ordenar las respuestas. Una la ofrece Norberto Bobbio,⁶ quien clasifica a los autores según cuatro doctrinas: monismo rígido, monismo flexible, dualismo aparente y dualismo real. Según la primera (monismo rígido), no hay oposición entre la moral y la política porque sólo hay un sistema: el moral que subsume a la política o el inverso. Según la segunda (monismo flexible), hay sólo un sistema normativo, pero se reconocen excepciones. Según la tercera (dualismo aparente), la relación entre moral y política se resuelve en una relación entre un sistema general y uno especial. Por último, según el dualismo real, la política y la moral son irreductiblemente diferentes.

La otra tipología es absolutamente simple. Se trata de distinguir a quienes sostienen que la moral y la política pueden y aun deben ir de la mano (los llamaremos por pura comodidad «a favor»), de quienes pregonan lo

⁵ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 190.

⁶ Aranguren, *op. cit.*, pp. 31 y ss.

opuesto («en contra»). Empecemos por los primeros. Pero sólo algunos y muy pocos; eso, sí suficientemente conocidos y representativos. E igual haremos luego con los que se pronuncian en contra.

A favor

a) Platón (427-347 a. C.) y Aristóteles (384-322 a. C.)

La discusión sobre la relación entre lo político y lo moral se inició en Atenas, en el periodo de la crisis final de la civilización clásica. Y Aristóteles la resolvió como ya lo sabemos: insistiendo en que «las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del individuo, sino en la vida de la ciudad [...] El individuo sólo es realmente inteligible como *politikon zoon*».⁷

Desde la perspectiva de Bobbio, esta posición es inequívocamente monista y rígida: sólo hay un sistema «la política» y la moral «pertenece *primo et per se* a la *pólis*, (y) las virtudes del individuo” no hacen sino reproducir, “en su escala, las de la *politeia*”.⁸

Para Platón, el sujeto de la ética es la *pólis*, no el individuo, y el bien de éste está incluido en el de aquélla. Aristóteles endurece la doctrina platónica: la vida individual sólo puede cumplirse dentro de la ciudad y determinada por ella, de tal manera que hay «una correspondencia entre las formas éticas del *bíos* individual y las formas políticas de las *politeiai*»⁹

La moral, es, pues, política. O, a la inversa si se quiere: la política era, o debía ser, una actividad eminentemente «ética», pues estaba encaminada a lograr el bien o virtud suprema: arraigar en los ciudadanos los hábitos de la conducta moral.

b) Thomas Hobbes (1588-1679)

De Hobbes, lo más «popular» «y simplificado» es su concepción del Estado. A diferencia de otros autores previos y contemporáneos, que suponían la sociabilidad natural del ser humano, piensa en el Estado como en un «artefacto armado deliberadamente, como un cuerpo constituido por la voluntad humana mediante convenciones y pactos entre los hombres».¹⁰

⁷ *Idem*.

⁸ Miguel Ángel Rodilla, *Hobbes: soberanía y bien del pueblo*, en Enrique Bonete Perales (coord.), op. cit., pp. 68.

⁹ *Idem*, p. 72.

¹⁰ Bobbio, op. cit., p. 150.

Hobbes es pesimista respecto a los hombres. Divergen «piensa» en las interpretaciones del bien y de la vida buena y les sobra potencial destructivo. Por eso «construyen» el Estado. Realizan un «contrato social» que permite concentrar en el poder político el poder de todos los miembros de la comunidad y que le da al Estado la legitimidad necesaria para que sus mandatos sean leyes. Una vez llegados aquí, el poder del soberano –resultado de ese contrato entre todos¹¹– es absoluto.

Corresponde al soberano, por ello, juzgar qué exige en cada momento el bien del pueblo. El soberano es la instancia autorizada, mediante el pacto social, para definir las reglas del juego y monopolizar el poder. Es el único con derecho a juzgar aquello que es justo e injusto. Con este planteamiento, Hobbes reduce, por ejemplo, la Iglesia al Estado: «las leyes de la Iglesia son leyes sólo en cuanto aceptadas, queridas y reforzadas por el Estado».¹²

c) Michael Walzer (1935)

Demos otro enorme salto: desde el siglo XVII hasta el XX, de Hobbes al norteamericano Michael Walzer.

Walzer está persuadido de que la moral sí puede y debe orientar la vida pública, pero siempre y cuando sea una «moral de mínimos». Una moral común, sólo puede ser una de mínimos, afirma:

Un equivalente moral al esperanto es probablemente imposible; o, más bien, así como el esperanto es más cercano a las lenguas europeas que a ninguna otra, del mismo modo el minimalismo cuando se expresa como Moralidad Mínima se internará en un idioma y una orientación de una de las moralidades máximas. [...] Es posible que el producto final de este esfuerzo sea un grupo de estándares a los que podamos ligar a todas las sociedades. Mandatos negativos, muy probablemente: reglas contra el asesinato, la mentira, la opresión y la tiranía. Entre nosotros [...] estos estándares se expresarán probablemente en el lenguaje de los derechos, que es el propio de nuestro maximalismo moral.¹³

¹¹ Michael Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 42.

¹² *Ibidem*, p. 39.

¹³ Roberto Rodríguez-Aramayo, *Maquiavelo: el político en estado puro*, en Enrique Bonete Perales (coord.), *op. cit.*, p. 51.

Arguye que los conceptos morales tienen significados mínimos y máximos, lo que no significa que «la gente tenga en la cabeza dos moralidades». Lo que ocurre es que son apropiados a diferentes contextos y pueden servir a diferentes propósitos.

La «moral de máximos» es «densa, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos». ¹⁴ Es la moral constituida por nuestra propia comprensión, es la específica a tiempos y lugares.

La «moral de mínimos», en cambio, «regula los comportamientos de todo el mundo de una manera universalmente ventajosa o claramente correcta». ¹⁵ Pero, añade, está íntimamente ligada a las moralidades máximas, está incardinada a ellas, de las que «puede ser extraída temporalmente» porque son «las de máximos» las «únicas de carne y hueso».

Veamos ahora a algunos de los autores que se manifiestan *en contra* de la «mezcla» entre moral y política, los que Bobbio llama *dualistas*: los que separan.

d) Nicolás Maquiavelo (1469-1527)

Con Maquiavelo podemos, sin riesgo alguno, ir de prisa. Se trata del representante más popular, más citado, del *dualismo real*. En su obra más conocida, *El Príncipe*, se afirma por primera vez en el mundo cristiano

[...] la autonomía del quehacer político respecto de toda premisa y finalidad metafísica, su autonomía respecto de las demás formas de actividad humana y, en primer lugar, respecto de la moral.¹⁶

Este funcionario público nacido en Florencia no hizo otra cosa que examinar el mundo de la política y desnudarlo para poder apreciar mejor su naturaleza auténtica. Y lo que encontró, y de lo que levantó escrupulosa acta, fue el irreconciliable divorcio entre la esfera de la moral y el campo

¹⁴ Cf., por ejemplo: Jürgen Habermas, *Teorías de la verdad* (1973), en Juan Antonio Nicolás y María José Frapolli (editores), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.

¹⁵ Cfr. *Hasta un pueblo de demonios*, Tecnos, Madrid, 1998; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 2001; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2003.

¹⁶ Va una formulación: «Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal». *Idem*, p. 104

de lo político. Divorcio que no implica jerarquización alguna entre ambos. Aunque advierte, para el caso del príncipe, que por lo general seguir los consejos de la moral lo llevará a la ruina, «mientras que lo catalogado como vicio le procurará la salvación».¹⁷

La lógica del poder sólo responde al imperativo de la eficacia, de tal suerte que «*virtú* denota concretamente la cualidad de flexibilidad moral en un príncipe»¹⁸

e) Max Weber (1864-1920)

Todos hablan de Weber. Y todos se refieren a su contraposición entre *ética de la convicción* o de los principios y *ética de la responsabilidad*. Sin embargo, estudios sumamente respetuosos del pensamiento del autor alemán, muestran que no hay tal separación. «La verdadera política no puede dar un paso sin rendir antes un tributo a la moral»¹⁹, afirmaba.

Aquí no hablaremos en rigor de Weber «o, mejor, de todo Weber», sino de los weberianos que afirman tal separación «y la han vuelto famosa», pero sobre la base objetiva de reflexiones que aparecen tardíamente en la obra del filósofo.

En 1917, tres años antes de su muerte y en un contexto muy específico de crítica tanto a la derecha como a la izquierda, Weber formula la contraposición entre las dos éticas: toda acción éticamente orientada debe ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas: la ética de la convicción, o la de la responsabilidad. Es verdad que no se puede identificar la primera con la irresponsabilidad y la segunda con la inmoralidad, pero también lo es que Weber considera que hay una abismal diferencia entre actuar conforme a una ética y obrar conforme a la otra.

Según la ética de la convicción, «el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios». Según la de la responsabilidad, el sujeto debe tener en cuenta las consecuencias previsibles de su acción. Los weberianos que recogen esta interpretación serían, de nuevo según las categorías de Bobbio, «realmente dualistas».

¹⁷ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 110.

¹⁸ K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, pp. 380. 381, en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, cap. 6, Sígueme, Salamanca 1985.

¹⁹ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 2001, p. 136. La cursivas son de la autora.

f) Fernando Savater (1947)

No sin cierta incomodidad colocamos aquí a este autor. Uno «ligero» al lado de los otros, pero tan popular «y tan influyente» que es imposible ignorarlo. En principio Savater²⁰ no distingue ética de moral, y habla casi únicamente de ética. La define como «la actitud o la intención del individuo frente a sus obligaciones sociales, personales». Y subraya: «Yo no necesito ponerme de acuerdo con nadie [...] ni que los demás estén de acuerdo conmigo» [...] la persona puede ser moral porque la moralidad depende del individuo en su libertad y nada más. En cambio, para la política es algo muy distinto». ²¹ La ética o moral es de y para las personas. La política, por el contrario, es para las instituciones. E insiste: la política no se puede «curar» con ética, de la misma manera que «no se pueden apagar los incendios forestales con un hisopo de agua bendita». La política se «cura» con política, transformando las instituciones, votando, presionando a los partidos, participando[...]

Con todo, Savater admite que «determinados objetivos éticos transpolíticos», sirven para «orientar» la reflexión sobre los valores políticos. Valores en los cuales, añade, «coinciden la ética y la mejor política».

De modo que sí habría valores (morales, diríamos nosotros) que inciden en la política, en las instituciones. Pero valores «que van más allá de la política». Y Savater señala tres de inequívoco aroma kantiano: la inviolabilidad de la persona humana (*sic*) porque es fin en sí misma, la autonomía de esa persona, y, finalmente, su dignidad. La moral sí actuaría sobre la política, pero a través de un código de obligaciones para el ocupante de un cargo público.

Moral y política: la *moral pública* de Adela Cortina

Adela Cortina, filósofa española nacida en la primera mitad del siglo pasado, coloca una «y» entre moral y política. Pero le ha costado trabajo colocar esa letra. Abreva de dos fuentes; por un lado Kant, de quien toma la idea del hombre que como ser racional es autolegisador y, por otro, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, de quienes recoge los temas del diálogo intersubjetivo y de la persona como interlocutor válido. Abreva de ambos y coincide con Walzer [...]

²⁰ Cortina, *Ética mínima*, p. 154.

²¹ *Idem*, pp. 28-29.

Pero la articulación «insistimos» no es sencilla. No son, de ninguna manera, pensamientos fácilmente compatibles. Pero coinciden en algo: en la posibilidad de una fundamentación que dote de universalidad a la moral. En el caso de Kant, la fundamentación proviene de la *razón que opera en todos* (los seres racionales, naturalmente) a través del imperativo categórico;²² en el caso de Apel y Habermas, proviene de las *pretensiones que todos tenemos* al usar el lenguaje (inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad²³).

Caminemos al hilo del razonamiento de Cortina.²⁴

El hombre existe como un fin en sí mismo, no como un medio, postula Kant. Y afirma a continuación que este principio proviene de la razón, no de la experiencia. En concordancia con su carácter de fin, su voluntad «la del ser racional» es voluntad que legisla universalmente. Y se somete a la ley, sin duda, pero como voluntad autolegisladora e incondicionada. La persona se da entonces leyes a sí misma, por supuesto, sin responder al interés o a la inclinación natural que impedirían la universalidad de esas leyes, sino a la razón. Y a esto llama Kant autonomía de la voluntad:

Pero esta concepción del sujeto que es fin en sí mismo, autónomo y autolegisladora, lo supone en diálogo solipsista con su conciencia; eso sí, para establecer máximas universalizables que han pasado la prueba del imperativo categórico.²⁵

El paradigma desde el que piensan Apel y Habermas es otro. Y de él echa mano Cortina para rescatar el principal hallazgo de la modernidad: la autonomía del hombre, el pensar con cabeza propia. Tanto la teoría de la acción comunicativa de Habermas como la ética del discurso de Apel caracterizan al hombre (sin pretensión alguna de esencialismo) como un ser que

muestra “*competencia comunicativa*, de modo que debemos considerar a todo hombre como un interlocutor facultado para decidir acerca de la corrección de las normas que le afectan (de lo que se deriva) la exigencia de que participe de forma significativa, también en la vida política, en las deliberaciones y decisiones acerca de las normas que le afectan.

²² Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

²³ Cf., por ejemplo: Jürgen Habermas, «Teorías de la verdad»(1973), en Juan Antonio Nicolás y María José Frapolli (editores), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.

²⁴ Cf. *Hasta un pueblo de demonios*, Tecnos, Madrid, 1998; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 2001; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2003.

²⁵ Va una formulación: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”. *Idem*, p. 104

(Así el principio de la ética discursiva dice así): «sólo pueden pretender validez aquellas normas que logran (o podrían lograr) la aprobación de todos los afectados como participantes en un discurso práctico». (Y la expresión *participante* significa) participación directa.²⁶

El ser humano, pues, es autónomo y por ello se da normas. Ya no son los dioses quienes lo hacen. Hasta aquí Kant. Pero no autolegisla a solas con su conciencia, sino que lo hace en diálogo con otros. Eso sostienen Habermas y Apel.

Pasamos, dice Cortina, del *paradigma del conocimiento del objeto al del entendimiento entre sujetos*,

de un concepto de persona caracterizado por la *autonomía entendida como auto-legislación monológica* a un concepto de persona cuya autonomía se caracteriza por ser un *interlocutor válido*.²⁷

Este sujeto no accede al conocimiento de sí mismo a través de la autorreflexión, sino mediante el diálogo. Conquista o, mejor dicho, construye su autonomía mediante la intersubjetividad. Se reconoce en la mirada de los otros, diríamos.

Los hablantes, los *interlocutores válidos*, son reconocidos como personas,²⁸ de ahí que la categoría fundamental del paradigma comunicativo no sea propiamente la de sujeto, sino la de «subjetividad/intersubjetividad». Eso, agrega Cortina, lleva a una de las pretensiones de validez que, según Habermas, todos tenemos al usar el lenguaje y al establecer normas: la de la rectitud o *corrección*.

Para comprobar que una norma es universalmente válida o, lo que es idéntico, moralmente correcta, es preciso que todos los *afectados* por ella, como *interlocutores válidos* que son, estén dispuestos a darle su *consentimiento*, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría, porque autónomamente reconocen que la norma satisface, no intereses particulares o grupales, sino intereses *universalizables*.²⁹

²⁶ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 110.

²⁷ *Idem*, p. 126.

²⁸ K. O. Apel, "La transformación de la filosofía", II, pp. 380–381, en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, cap. 6, Sígueme, Salamanca, 1985.

²⁹ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 2001, p. 136. La cursivas son de la autora.

Transitamos, con Habermas y Apel, del conocimiento del objeto al entendimiento entre sujetos; del «yo pienso» moderno al «nosotros argumentamos» de la modernidad crítica.

Y las normas consensuadas, los «mínimos compartidos entre ciudadanos que tienen distintas concepciones de hombre, distintos ideales de vida buena», es la *moral civil*. Una «de mínimos», diría Walzer.

El sentido profundo de la moral civil descansa [...] en unos valores compartidos, que por *verdaderos* hemos aceptado. La moral civil descansa en la convicción de que es verdad que los hombres son seres autolegisladores [...] que por ello tienen dignidad y no precio [...] que la fuente de normas morales sólo puede ser un consenso.³⁰

Ahora bien, Cortina no es ingenua. Por ello y pensando sobre todo en América Latina, se pregunta:

¿Cómo recurrir a un diálogo transparente en condiciones de palmaria violencia, en las que aquel que se comporta dialógicamente va a ser aniquilado por quienes ni sueñan entrar en un diálogo [...] porque ni remotamente creen que tienen ante ellos interlocutores válidos?³¹

Es el tema nodal de la política, de lo político: el poder y su asimétrica distribución social. La comunidad de habla postulada por Habermas es una comunidad *ideal*. Pero una que sirve para, desde ella, como idea regulativa, criticar una realidad social caracterizada por la desigualdad.

Sinteticemos: Adela Cortina, recuperando lo mejor del paradigma de la modernidad, sostiene el postulado del sujeto autónomo. Pero «agrega desde la crítica al racionalismo individualista», la autonomía es intersubjetividad, comunicación, y los hablantes son interlocutores válidos. Y desde ella, en diálogo «insiste» nos damos normas. Consensuamos mínimos morales que regulan la vida en la *pólis*, en la ciudad, en lo público.

La moral sí podría incidir y regular lo público. Pero una moral de mínimos consensuada por todos los afectados y en las condiciones de mayor simetría posible.

³⁰ Cortina, *Ética mínima*, p. 154.

³¹ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, p. 190.

Algunas reflexiones de cara a la situación actual

Sobra insistir en que el planteamiento de Adela Cortina es ideal. Y no por ello se vuelve inútil o ineficaz. Al contrario: reivindica la autonomía, la intersubjetividad, la participación, el consenso, la tolerancia, la lucha contra la desigualdad, la democracia (no reducida a lo electoral), etc.

Y desde esos valores mínimos que nadie se atrevería hoy a descalificar (aunque en la práctica se los ignore), mucho se puede denunciar y mucho se puede anunciar. Por lo pronto, nos inspira dos reflexiones breves:

Primera: El peligro hoy, al menos aquí, en México y en particular en Jalisco, en lo que se refiere a la relación entre moral y política no es el liberalismo; no es el dualismo moral, que rechaza la ingerencia de las normas morales en la esfera de lo público. El peligro, ya presente, es el monismo y, más aún, el monismo rígido *religioso*: el que asume que no hay oposición entre moral y política porque sólo hay un sistema: el moral que subsume a la política o, para ser más preciso, el de la *moral religiosa* que regula a la política.

Influir, como lo hace la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), para que los congresos locales panistas y algunos priístas modifiquen las constituciones de sus entidades –hasta ahora 18–³² a fin de evitar a toda costa el aborto, incluso en caso de violación, es monismo rígido. Siguiendo el razonamiento de Adela Cortina, diríamos: no hay diálogo, mucho menos consenso, entre las personas, ante todo las mujeres, porque no son consideradas interlocutoras válidas. Porque no se las considera autónomas y no es necesario su consentimiento. El poder está de un lado, asimétricamente, y desde ahí se promulga la norma (moral y luego jurídica).

No decimos aquí que esté «bien» o «mal» el aborto. Decimos que no se vale imponer, gracias al poder –y a que otros *no lo tienen*– los propios valores morales. Decimos que los que tienen que decidir, mediante el diálogo tan incluyente y horizontal como sea posible, son los afectados por esta norma: las mujeres en primerísimo lugar.

Ahora bien, y esta es la *segunda* reflexión: ¿qué espacios institucionales tenemos para consensuar normas, en los que participen los y las afectadas

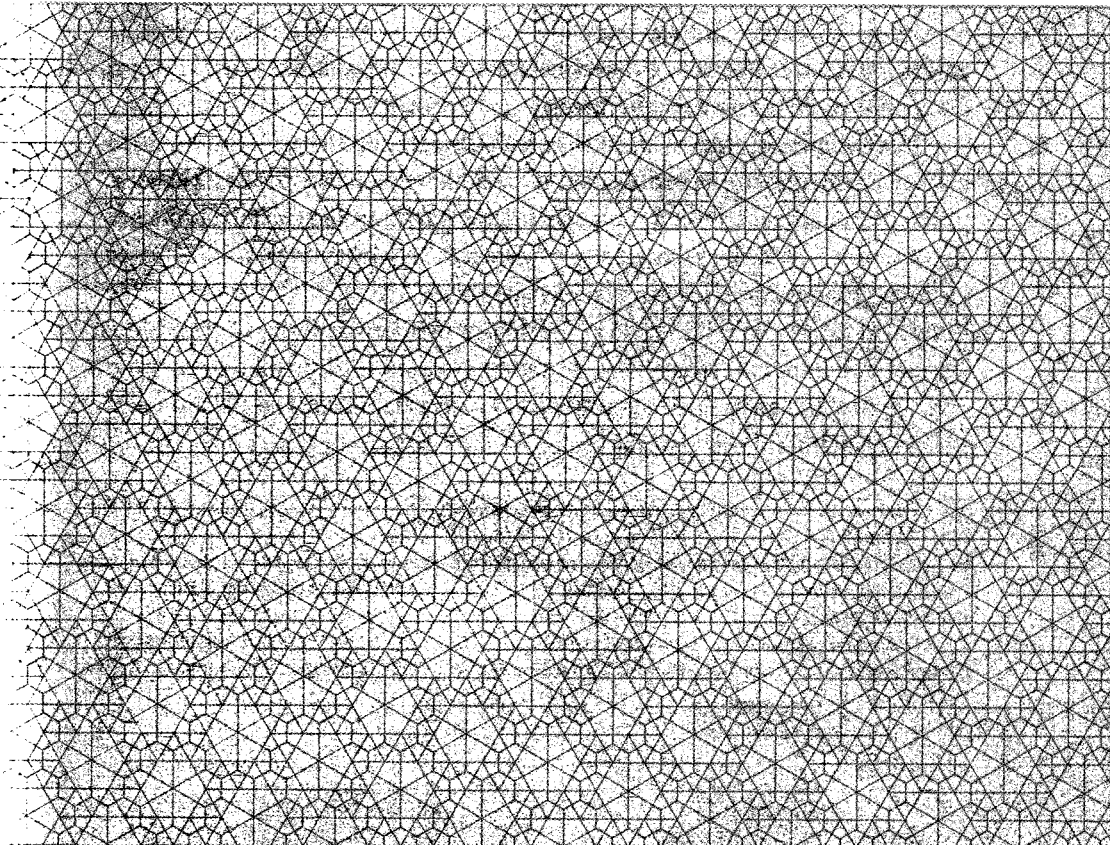
³² Corte al 9 de febrero de 2010. Ver “Defiende la Iglesia leyes antiaborto”, *Mural*, 16 de noviembre de 2009, Nacional, p. 5. Los 18 estados son: Baja California, Campeche, Chiapas, Chihuahua, Colima, Durango, Guanajuato, Jalisco, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Yucatán.

y en las condiciones de mayor simetría posible? Esto es: ¿dónde y cómo construimos los mínimos de la moral civil? O, al menos, *los procedimientos para llegar a consensuar los mínimos*[...] Se diría que los congresos son, de manera privilegiada, ese espacio institucional. Porque se integran con representantes, electos de manera transparente por los ciudadanos. Representantes que representan a sus representados[...] Pero sabemos que eso es falso. No lo fue, en México, antes de la alternancia. Y no lo es ahora. Los congresos no son espacios de diálogo entre personas realmente iguales (no sólo ante la ley); ni siquiera son espacios en los que representantes de los ciudadanos consensúen normas. Son espacios monopolizados por las burocracias partidarias que representan casi exclusivamente sus propios intereses y los de los poderes no electos, los de facto, que las han capturado.

Estamos convencidos –y esperamos haber dado razón de ello– de que las normas respecto de lo «bueno y lo malo», lo «justo y lo injusto», pueden y deben regular la acción humana en el ámbito público. Pero para ello es indispensable *reconocernos y valorarnos radicalmente autónomos y legítimamente distintos*. Y para ello es necesario *hacer valer el diálogo, reconociéndonos como interlocutores competentes*. Y para ello debemos mirar a la cara –para transformarla– *la inequitativa distribución del poder* (no sólo político, no sólo) que, en los hechos, hace valiosos y reguladores a unos poquísimos y prescindibles, y «convidados de piedra» a los más.

Julián Molina Zambrano

Las condiciones ideales del diálogo y la vinculación de la ética y la política



La mayor parte de los miembros de la sociedad mexicana tienen poca confianza en la “política” y, sobre todo, en sus practicantes. Casi todos los ciudadanos de nuestro país estarían dispuestos a aceptar, en caso de que se les preguntara, la creencia de que la política es una actividad que no tiene nada en común con la honradez. Quizás la pérdida de confianza y la consideración de que la política adolece de ética motivaron una cantidad representativa de votos en blanco en las elecciones de 2009. Este hecho fue la novedad en esta contienda electoral y puede interpretarse como uno de los síntomas de la crisis política que experimenta nuestro país. La razón de ser de esta crisis tiene, probablemente, su raíz en la sustitución de intereses sesgados o tendenciosos en lugar de los valores éticos y civiles a la hora en que los gobernantes toman sus decisiones y llevan a cabo su función pública, a lo que los mexicanos llamamos despectivamente “politiquería”. En virtud de lo anterior vale la pena hacer una reflexión sobre el papel que juega la ética en el campo de la política en un sistema democrático y representativo como el nuestro.

Hace algunos años, Daniel Cosío Villegas, académico, funcionario universitario, consejero económico y fundador de instituciones y revistas, publicó un artículo titulado “La crisis de México” en la revista *Cuadernos Americanos*.¹ Debido al interés que provocó, se hicieron posteriormente varias ediciones como la compilación que en 1966 hizo Stanley R. Ross, *¿Ha muerto la Revolución?*² Cuando apareció por primera ocasión, el presidente Miguel Alemán Valdés acababa de tomar posesión. El primer presidente civil de México en la época postrevolucionaria había sido su pupilo en la Escuela Nacional Preparatoria.³

¹ Daniel Cosío Villegas, “La crisis de México”. *Cuadernos Americanos*, México, año VI, Vol. XXXII, núm. 2, marzo-abril, 1947.

² Daniel Cosío Villegas, “La crisis de México”, en Stanley R. Ross *¿Ha muerto la Revolución mexicana?* Causas, desarrollo y crisis, México, Sep Setentas, núm. 21, 1972. (Todas las citas que se hagan son tomadas de este artículo).

³ “An especially memorable moment in this ambitious project came when Ross’s longtime Mexican colleague, Cosío Villegas, conducted a searching but diplomatic interview with Miguel Alemán,

En este artículo, Cosío Villegas trata de comprender por qué la palabra “Revolución” ya no significa nada, cuando algunos años antes había inflamado los corazones de los mexicanos. Pero ¿qué significa esto?, ¿cómo se puede interpretar este hecho? El fundador del Fondo de Cultura Económica considera que esto es un síntoma “grave” de la crisis⁴ que se vive en el país. Motivo por el cual se debe prestar atención a fin de decidir y actuar correctamente en el destino de la nación. Desde el punto de vista epistemológico y metodológico, el autor procede vía el análisis resolutivo, es decir, dado un hecho se busca determinar sus causas⁵ por medio del análisis.

¿Cuál es la causa de esta crisis? La respuesta es tajante: el incumplimiento de las “metas de la Revolución”. Éstas han sido, si no olvidadas, sí opacadas por intereses particulares o, si se prefiere, por “fines más inmediatos”. En efecto, los “grupos políticos” se interesan más en lo inmediato que en el esclarecimiento y cumplimiento de los fines que requiere la nación. Los actores políticos toman sus decisiones con base en principios pragmáticos del momento y no en relación a las metas de la Revolución mexicana que reflejaban los anhelos de nuestro pueblo.

Es evidente que esta forma de proceder representa una sustitución de los fines al cancelar la participación de los ciudadanos en la deliberación o discusión racional de los medios conducentes a las metas de la Revolución. Recordemos que la claridad de los fines o metas es anterior a la decisión de los medios y a la acción misma. Para Aristóteles, los fines no están sujetos a la deliberación.⁶ Pero si los políticos olvidan los fines de la Revolución, entonces actúan en virtud de sus propios intereses. Ante los ojos de las masas, que ven frustrados sus deseos de realización, el comportamiento de sus políticos es calificado como deshonesto.

the former president of Mexico, who was also, as it happens, a former student of Cosío's". En Memoriam Stanley R. Ross, <http://www.utexas.edu/faculty/council/2001-2002/memorials/Ross/ross.html>, visto el 4 de mayo de 2009.

⁴ En la primera acepción de la palabra “crisis” que ofrece el Diccionario de la Lengua Española, se puede leer: “Cambio brusco en el curso de una enfermedad, ya sea para mejorarse, ya para agravarse el paciente”. Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 2001.

⁵ Hay varias fuentes donde se hace una caracterización del método resolutivo. El libro del Dr. Sergio Martínez Muñoz, *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, IIFs-UNAM/Paidós/Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos-UNAM, México, 1997, contiene una caracterización adecuada del análisis resolutivo.

⁶ “No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios para alcanzar los fines”. Aristóteles, *Étique à Nicomaque*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 9ª ed., 1997, libro III, capítulo 5; 1112 b 10. (La traducción es nuestra).

Así pues, la razón de la crisis es doble: la pérdida de la certeza en los ideales de la Revolución (“... la causa de la Revolución ha dejado ya de inspirar la fe”)⁷ y la falta de virtud o capacidad de los actores políticos (“... los hombres de la Revolución han agotado su autoridad moral y política”).⁸ Recordar, por un lado, lo que fueron las metas de la Revolución y conocer, por el otro, las convicciones y las prácticas políticas en la década de los cuarenta, permite “entender la crisis y, sobre todo, medirla”.⁹ De ahí que sea conveniente reflexionar “Por qué y cuándo se agotó el programa de la Revolución Mexicana”.¹⁰

La dificultad de determinar las metas reside en la yuxtaposición de tesis que se fueron dando durante el desarrollo de la Revolución mexicana, haciendo “aún más confuso el proceso ideológico”¹¹ de la misma. Daniel Cosío Villegas comparte la tesis de Jesús Silva Herzog, quien afirma:

[...] la Revolución mexicana, fuera de ciertas ideas políticas... no tuvo una ideología previa, no tuvo un programa en lo económico ni en lo social; la ideología de la Revolución se fue formando poco a poco, lentamente, en el calor de los combates, en el fuego de la contienda civil y en el desencadenamiento de las pasiones populares.¹²

La Reforma Agraria estaría justificada si diera satisfacción al campesino. La propiedad de la tierra es insuficiente. Hacer justicia a los hombres del campo implica involucrarlos en la participación de la riqueza de la explotación de la tierra. Tampoco al obrero la Revolución le ha hecho justicia, al no haber creado un sistema judicial que sea capaz de solucionar efectivamente los conflictos laborales. El progreso material de sus vidas no basta. Es preciso transformar sus conciencias para que estén a la altura de sus responsabilidades cívicas y sociales. El progreso material es una condición necesaria, pero no suficiente para la armonía social.

⁷ Daniel Cosío Villegas, “La crisis de México”, en Stanley R. Ross, *¿Ha muerto la Revolución Mexicana? Causas, desarrollo y crisis*, México, Sep Setentas, no. 21, 1972, p. 116.

⁸ *Ibid.*, p. 116.

⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹¹ *Ibid.*, p. 104.

¹² J. Silva Herzog, “La Revolución mexicana en crisis”, en *Cuadernos Americanos*, México, 1944, p. 10 y 11. En Arnoldo Córdova, “La filosofía de la Revolución mexicana”, *Cuadernos Políticos*, núm. 5, México, 1975, p. 96.

Las instituciones de la Revolución mexicana no tuvieron la capacidad ni la “visión” para generar la riqueza económica: sin acumulación, no hay distribución. Pero lo más grave de la crisis está en la falta de talento para crear en el pueblo trabajador la conciencia de responsabilidad social y participación cívica. Los logros de las instituciones deben reflejarse en el reconocimiento y el respeto de todos los ciudadanos. A esta falta de “genio”¹³ y talento se agrega la deshonestidad ética de las autoridades gubernamentales: “ha sido la deshonestidad de los gobernantes revolucionarios, más que ninguna otra causa, la que ha tronchado la vida de la Revolución mexicana”.¹⁴ Ambos ingredientes son la razón de ser de la pérdida de la confianza en las autoridades y la consecuente pérdida del estado de gracia del Estado mexicano. Por ello, México está en una crisis moral y política.

Al leer estas frases, una persona con formación filosófica puede darse cuenta con facilidad que la actividad política requiere, tal y como Aristóteles lo señaló, de virtudes intelectuales y morales, esto es, talento y honestidad.

El artículo de Daniel Cosío Villegas cierra con un rigor demostrativo admirable. La solución de esta crisis o viene de los mexicanos o viene de los extranjeros (en particular de los vecinos del norte). Si lo segundo, el anhelado bienestar material se daría; pero a un alto costo: “dejando de ser México”.¹⁵ La pérdida de la identidad mexicana, que era una de las metas de la Revolución mexicana, excluye esta posibilidad. Ahora bien, si lo primero, el caso de que el país sea gobernado por mexicanos, entonces hay dos posibilidades: o un partido de izquierda o uno de derecha. El principio de tercero excluido se aplica, ya que el partido en el poder ha perdido legitimidad. Pero la izquierda carece de autoridad moral por haberse corrompido. *Ergo*, “déjeseles el turno a las derechas, que no han dirigido el país desde 1910”.¹⁶

Sin embargo, el partido de la derecha es incapaz de innovar un modelo político que mejore y haga más armoniosa la convivencia social, debido, en gran parte, a su doble falta de conocimientos y espíritu de nobleza. El éxito de sus empresas y la “bendición” de la Iglesia católica, hace pensar a sus miembros que son mejores. Pero carecen de la habilidad y sabiduría polí-

¹³ En la cuarta acepción de la palabra en el *Diccionario de la Lengua Española*, se lee: “Capacidad mental extraordinaria para crear o inventar cosas nuevas y admirables”.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 114.

¹⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁶ *Idem.*

ticas, que es precisamente la que necesita el país. Por lo tanto, el problema de salir de la crisis queda insoluble.

Al pensar en la posibilidad de que la derecha llegue al poder, aquí el autor hace un vaticinio *profético*, este cambio azul no sería otra cosa más que el cambio de “régimen y signo político”.¹⁷ Otra vez lo mismo.

El último recurso para salir de la grave enfermedad depende de una “reafirmación de principios y una depuración de hombres”.¹⁸ ¿Cuáles son estos principios que se deben afirmar de nuevo? Estos principios no son otros más que las metas de la Revolución mexicana; éstas representan los anhelos más profundos del pueblo mexicano: mejora de la condición económica, social, cultural y política (democracia).

¿En qué consiste la depuración política? La depuración de hombres se puede entender de dos formas. La primera alude al cambio que se tiene que dar en las élites gobernantes de manera no violenta: “asegurar la renovación periódica y pacífica de los hombres de gobierno dando acceso a grupos e individuos nuevos”.¹⁹ La segunda se comprende como “usar sólo de los hombres puros o limpios”.²⁰ El sentido de esta formulación constituye un criterio fundamental. Como todo criterio es un instrumento que permite discernir correctamente, así también se puede juzgar a los gobernantes. Si se aplica positivamente el “criterio de depuración”, entonces se puede garantizar la legitimidad de las autoridades. Pero si se usa negativamente, entonces se cancela la solución.

El autor ha hecho un diagnóstico profundo de la grave crisis de México y no ha vacilado en prescribir la cura necesaria. Pero como todo tratamiento médico tiene un tiempo perentorio para que sea eficaz, así también se debe actuar con prontitud para sanar la situación en México.

La depuración de los gobernantes alude de nuevo al genio y talento como a la honestidad y rectitud, con lo cual nos encontramos de nueva cuenta en el ámbito de la ética. El ejercicio del poder genera una gran tensión a las autoridades en turno, ya que por un lado éstas están obligadas a respetar sus convicciones personales y, por el otro, están comprometidos con ciertos intereses partidistas; pero, en ambos casos, no se debe descuidar

¹⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, pp. 117 y 108.

²⁰ *Ibid.*, p. 116.

su responsabilidad para con la sociedad. El olvido de este último aspecto es lo que conduce a la percepción negativa que tiene la ciudadanía de sus autoridades. Es así que la ética se constituye como un elemento fundamental de las cuestiones políticas.

Una vez que se ha presentado el estudio de Daniel Cosío Villegas, cuyo análisis no deja de ser actual y suscita la propia reflexión, cabe preguntarse sobre la tarea de la filosofía política. Según Parekh,²¹ hay cuatro aspectos fundamentales. En primer lugar, la filosofía política busca proponer, por un lado, principios que permitan evaluar las instituciones de la sociedad y, por el otro, “diseñar instituciones, procedimientos y políticas apropiadas”.²² Esta forma de reflexión implica la filosofía moral o ética, ya que no puede haber evaluación sin considerar lo que es correcto, bueno y justo. Estos conceptos, que conciernen al ámbito ético, son supuestos que animarían esta forma de indagación.

En segundo lugar, la filosofía política se esfuerza por comprender la existencia humana y, de forma particular, el papel de las sociedades contemporáneas. Se trata de una reflexión puramente especulativa, donde se presentan esquemas conceptuales, categorías y teorías que permiten entender, de una mejor forma, el sentido del ser humano y la función que juega la sociedad, temas que son propios del quehacer ético.

La tercera tarea de la filosofía política consiste en realizar un análisis de forma tentativa, crítica o irónica, más no definitiva, de las cuestiones sociales, sin recurrir o apoyarse en tratados de los grandes pensadores de la política, sino más bien asistido por el sentido común o el pensamiento intuitivo. ¿Quién puede negar que la base del análisis es la intuición? Los más grandes esfuerzos intelectuales se han orientado a la elucidación y aclaración de las nociones fundamentales de nuestra cultura. Ya Platón trató de analizar las nociones de justicia, virtud, valor, etc., como un rasgo distintivo de su pensamiento filosófico.

El cuarto aspecto que la filosofía política investiga es la revisión crítica de temas particulares que preocupan a la sociedad como el racismo, la homosexualidad, etc. Temas que son estudiados en lo que se denomina “ética

²¹ B. Parekh, “Theorising Political Theory”, en *Political Theory*, vol. 27, núm. 3, 1999. En María Xosé Agra Romero, “Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 23, julio 2004, UAM-UNED, p. 83.

²² *Idem*.

aplicada". La labor de la filosofía política es amplia desde la perspectiva de este autor, y de alguna forma u otra la ética viene a encontrarse con la política. En este sentido, Marcelo Dascal apunta lo siguiente:

La separación entre los aspectos colectivo-sociales e individuales del buen vivir, lo cual llevó a llamar "política" a la reflexión sobre los primeros, reservando el término "ética" para los últimos, no fue más que un artificio metódico. Sea cual fuere su utilidad teórica, creo que sus consecuencias prácticas han sido funestas.²³

Desde esta perspectiva, la vinculación de la ética y la política implicaría el establecimiento de las condiciones ideales del diálogo, el cual es el mejor medio que se dispone para superar las crisis a través de acuerdos y solución temporales de las diferencias que ocasiona la convivencia social, con toda su pluralidad de creencias, valores, expectativas, etc. Pero ¿cuáles son las condiciones ideales del diálogo? ¿Cuáles son sus riesgos?

El diálogo es motivado por la pluralidad de intereses individuales, de grupos, de clases sociales, pueblos o naciones. Se trata de un encuentro donde los interlocutores *se comprometan libremente* con la finalidad de lograr un acuerdo. El diálogo es el espacio en que los participantes manifiestan sus intereses, confrontando sus razones por medio de un debate racional, el cual es regulado por la *prudencia* (φρόνησις).²⁴ La argumentación dialéctica o retórica de la tradición clásica y humanista que buscan convencer o persuadir, subyace a este proceso *dialógico*. Llegar a un consenso²⁵ por medio del diálogo equivale a eliminar o superar la amenaza de la violencia social, consolidando la comunidad (común-unidad) de seres humanos.

Si bien el diálogo está a la disposición de los individuos, las instituciones y los estados, que así lo determinen por un acto de su voluntad, no todos los interlocutores son seres que se comprometen sinceramente. Recordemos que el habla puede hacer alusión al no-ser y al engaño. Lo que significa

²³ M. Dascal, "Diversidad cultural y práctica educacional", en León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE, 1993, p. 230.

²⁴ La prudencia es una disposición o hábito racional (cum vera ratione) que concierne a "lo que es bueno o malo para un ser humano." Aristóteles, *Ética a Nicomaque*, VI, 5; 1140 b 4. (La traducción es nuestra).

²⁵ "Acuerdo producido por consentimiento entre todos los miembros de un grupo o entre varios grupos". Diccionario de la Lengua Española.

que, en algunas ocasiones, los interlocutores no sólo buscan defender sus intereses particulares, sino que *no* están dispuestos a ceder, transformando con ello el diálogo en una mera *discusión*, frustrando de esta manera la posibilidad del acuerdo. En este sentido, los defensores “invencibles” de sus propios intereses se ven obligados a recurrir a la argumentación erística²⁶ para vencer en la discusión.

En contraste, el consenso entre los hombres sólo es posible si ellos no se ocupan únicamente de sus intereses particulares, sino de la verdad o del universal, bajo el cual se incluya a la mayor parte de las personas con sus formas de vivir y entender la buena vida, recurriendo para ello al arte de la heurística o a la búsqueda de principios capaces de evitar la injusticia. De ahí que resulta necesario que la discusión se transforme en diálogo.

El camino del diálogo con vista a un consenso no está libre de obstáculos, pues, como bien lo señala Jürgen Habermas, aquél se puede obtener de manera artificial por medio del poder.²⁷ Además de una falta de voluntad y compromiso de los interlocutores o de la manipulación de un acuerdo, existe otro problema: el de la unidad o la pluralidad de la realidad. Los hombres del diálogo poseen diferentes concepciones del mundo, orientan sus vidas y acciones de manera diferente, poseen diferentes valores, etc. Es un hecho que existen varias concepciones del mundo que expresan los interlocutores en su discurso y que se ven confrontadas en el diálogo. Reconociendo el relativismo como punto de partida, se afirma, al mismo tiempo, que el diálogo tiende a un universal “temporal”, si vale la expresión.

Pero este universal es un ideal o, si se prefiere, una idea de la razón en sentido kantiano, el cual se asume como existente, se sabe que existe idealmente, aunque en la realidad existen diversas formas particulares de convivencia humana. A este respecto dice Eric Weil:

Siempre *sabemos* que la realidad... está estructurada, lo sabemos antes de toda investigación de tal estructura particular de la cual no tendríamos la idea de este saber. Pero no hay más que estructuras particulares, que podríamos enunciar, precisamente porque *la* estructura funda todas *las* estructuras y no puede ser

²⁶ “Dicho de una escuela: Que abusa del procedimiento dialéctico hasta el punto de convertirlo en vana disputa”. Diccionario de la Lengua Española.

²⁷ Cf. J. Habermas, *La teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.

más que nombrada en lugar de ser enunciada –ella es, en lenguaje kantiano, no un concepto, sino una idea, la idea que hace comprensible aún los conceptos que niegan la idea.²⁸

En esta tensión de la *pluralidad* de intereses, valores, creencias, etc., la vida social e individual se desarrollan. La construcción de este universal podría parecer inalcanzable, reduciéndose a un ideal regulador o a acuerdos temporales. La desconfianza o sospecha de todo lo que pretende instaurarse como universal está motivada por la conciencia de que toda visión del mundo está condicionada por intereses particulares. De aquí surge la llamada al espíritu crítico y a la constante vigilancia, pues cada hombre o pueblo no es más que un particular del universal.

Los hombres que viven en sociedad requieren de una educación en el uso de su libertad y responsabilidad, de su razón y actitudes; en una palabra, de su vida.²⁹ Se trata de una educación donde se fomente una *actitud* en favor de la tolerancia (el respeto al otro), donde se desarrollen las *habilidades* propias del proceso dialógico (la confrontación de ideas, la argumentación, la comprensión, el análisis, el razonamiento, la participación), donde se enseñen aquellos *conocimientos* que nos ayudan a vivir mejor (técnicos, científicos y cívicos).³⁰ Esta educación integral, además de la especificidad que es propia a cada pueblo, debe apuntar a la formación de una cadena de personas comprometidas de manera constante con la creación de una nueva y cada vez mejor civilización. Es urgente que los gobiernos se preocupen y se ocupen de la educación de sus ciudadanos, para que éstos sean precisamente quienes garanticen la paz social.

Sin embargo, los ciudadanos no se interesarán en la convivencia pacífica si no ven satisfechas sus necesidades. Recordemos una vez más que el progreso material es una condición necesaria, pero no suficiente para la

²⁸ E. Weil, *Essais et Conférences*, París, Librairie Plon, 1971, tomo I, p. 321 (La traducción es nuestra).

²⁹ Según el diccionario *Le Nouveau Petit Robert*, la educación (del latín *educatio*) no es otra cosa más que la puesta en acción de los medios que aseguren la formación y el desarrollo de un ser humano. También en esta obra encontramos que el verbo “educar” tiene dos raíces latinas: *educare* y *educere*; los significados respectivamente son: formar, hacer que entre en, disciplinar por medio de la educación, y conducir a, conducir fuera de sí, hacer salir de, abrirse, manifestarse.

³⁰ Dado que el hombre actual vive en un sistema de mundialización o globalización, por “cívico” no nos referimos exclusivamente al conocimiento y respeto por las leyes de un determinado país, sino en un sentido más amplio.

armonía social. Se requiere asimismo de una educación moral. El hombre niega sus necesidades materiales con el esfuerzo conjunto y la tecnología, pero también debe negar sus pasiones que le impiden participar de la civilización o convivencia armoniosa. No todos los deseos son legítimos, no todos son razonables.

El hombre virtuoso o excelente es aquél que ha hecho violencia (con exceso de fuerza) a sus deseos ilegítimos, intereses egoístas, subjetividad parcial, pulsiones y pasiones. El hombre de carne y hueso no es el Hombre Universal, sino que es un ser que no ha sido completamente penetrado por la razón. Por ello, el hombre racional debe hacer violencia a su propia subjetividad y controlar sus propias pasiones. Tengamos en cuenta que el hombre violento actúa con vistas a su propio interés y que la violencia en última instancia es individual: “El *homo sapiens* está más inclinado al exceso que sus predecesores y su reino corresponde a un desbordamiento del onirismo, del eros, de la afectividad, de la violencia”.³¹ Por tanto, la “doble” negación de las necesidades materiales y de los intereses particulares (de grupo o individual), no es otra cosa más que la lucha contra la violencia. En este sentido, el hombre racional viene a utilizar la violencia como un medio, de manera similar al uso que hace el hombre violento de la razón.

El diálogo ideal que permite el establecimiento de acuerdos temporales, implica que sus interlocutores sean seres humanos racionales que, por un lado, estén dispuestos a vivir con otros seres humanos diferentes, esto es, deben ser *tolerantes*, y, por el otro, que tengan talento y genio para construir formas de convivencia adecuadas para la pluralidad de los seres humanos que cohabitan en un espacio.

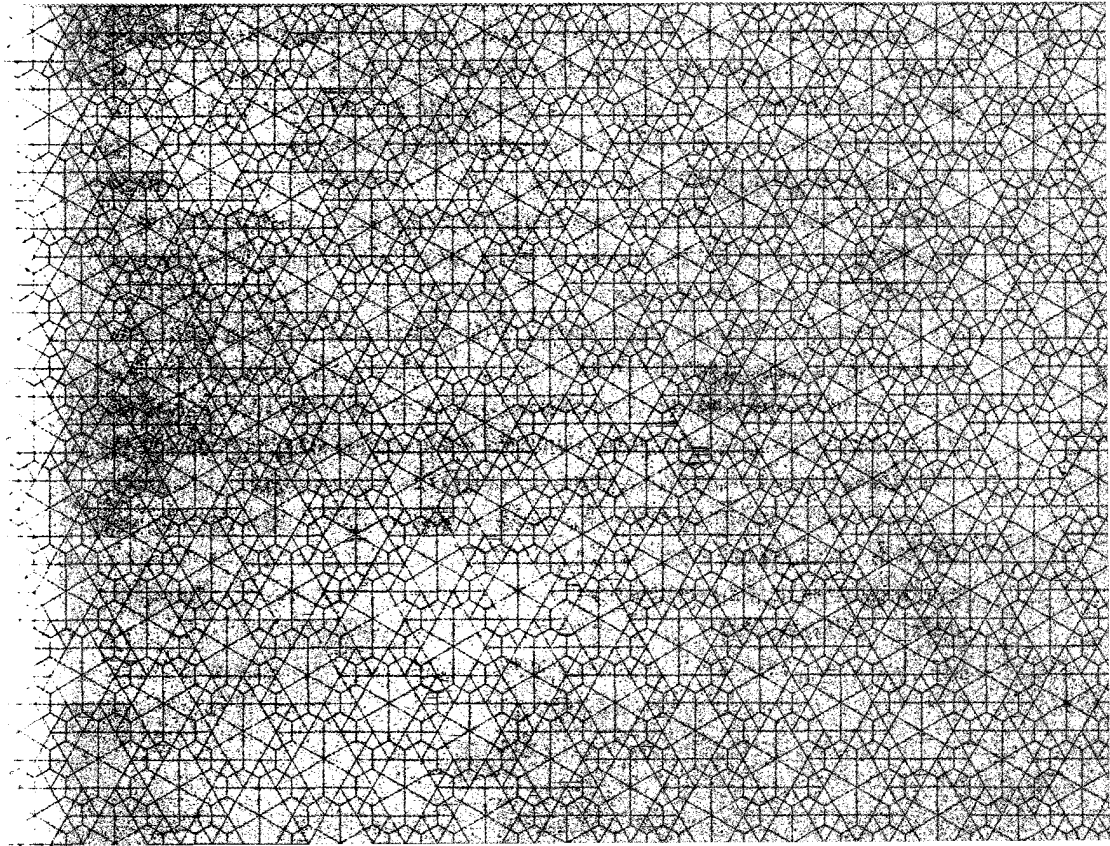
³¹ E. Morin, *Le Paradigme Perdu*, París, Seuil, 1973, p. 124. (La traducción es nuestra.)

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaque*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 9ª ed., 1997.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel, "La crisis de México", en Stanley R. Ross *¿Ha muerto la Revolución Mexicana? Causas Desarrollo y Crisis*, México, Sep Setentas, núm. 21, 1972.
- DASCAL, Marcelo. "Diversidad cultural y práctica educacional". En León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *La teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.
- Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, por Josette Rey-Debove y Alain Rey, París, Dictionnaires Le Robert, 1996.
- MORIN, Edgar. *Le Paradigme Perdu*, París, Seuil, 1973.
- PARECKH, B. "Theorising Political Theory", en María Xosé Agra Romero, "Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 23, julio 2004, UAM-UNED.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 2001.
- SILVA HERZOG, Jesús, "La Revolución mexicana en crisis", en Arnoldo Córdova, "La filosofía de la Revolución mexicana", *Cuadernos Políticos*, número 5, México, 1975.
- WEIL, Eric, *Essais et Conférences*, París, Librairie Plon, 1971, en dos tomos.

Juan Francisco Hernández Gallegos

Ética y política
Una propuesta analógica



De unos años al presente se ha notado un incremento en el nivel de enojo y crispación entre la población con respecto a la clase política. Cansados, grupos ciudadanos llamaron a no votar en 2009, otros propusieron a un perro como candidato en Jalisco y un comunicador promueve una campaña nacional para desaparecer las diputaciones plurinominales. Ante las urgentes reformas políticas que requiere el país, los legisladores se han sumido en una serie de discusiones bizantinas que sólo han retrasado su puesta en marcha, y, a la par, se pone al descubierto una vez más el objetivo último de los diversos grupos políticos: mantener sus prebendas y cuidar sus intereses de grupo. Hoy el ejercicio político ha caído en un gran descrédito y motivos no faltan.

Se podrían citar al infinito los casos que han llevado a la población a la desconfianza con respecto a los actores y la actividad política. Para el hombre común dicha actividad aparece como críptica y elitista, pero, peor aún, profundamente corruptora. La percepción generalizada es que aquel que se arriesga a entrar a dichas lides terminará traicionando los valores e ideales que regían su vida anterior. Se podría concluir que para el grueso de los ciudadanos no hay actividad más alejada de una vivencia ética que la política, pero, paradójicamente, es el reclamo más sentido. Se desea que el político sea una persona ética.

Es así que se da una relación angustiante entre ética y política, la exigencia de una vivencia que parece no se cumple en la realidad, que, de hecho, no es operativa, que cualquier intento de vivencia ética estaría condenada al fracaso desde un ejercicio crudo y realista del poder. Y sin embargo, existe una unión indisoluble entre ambas. Se ha de decir que todo ejercicio político es ético. Se reclaman mutuamente, la política como el ejercicio fáctico del poder y la ética como aquella que propone el *deber ser*, el ideario que aglutina en torno a una determinada propuesta y la hace deseable para sus actores. (Villoro, 2000)

Esta interrelación aparece desde las primeras manifestaciones de la teoría política, así, en Platón se encuentra ya un ejercicio político que es también la concreción de un postulado ético. Se interesa sobre todo en el hombre, así como en su actuar moral y político. En su propuesta antropológica, el ser humano tiene un alma inmaterial que preexiste al cuerpo y adquiere tres modalidades: un alma vegetativa, otra animal y otra intelectual, que es la propiamente espiritual e inmortal. Su inmortalidad se ve en que, si pudo preexistir al cuerpo, puede también subsistir cuando muera éste, ella debe ser premiada o castigada de acuerdo a la vida que haya llevado en este mundo, luego debe pervivir en el otro. El alma ha caído en el cuerpo como en una cárcel y hay que liberarla por un proceso de purificación que la conduce hasta la contemplación más alta, la sabiduría. La felicidad consiste en la posesión del deleite de esta sabiduría, y la sabiduría se identifica con la virtud (el vicio y el pecado son producto de la ignorancia). Hay cuatro virtudes cardinales: sabiduría, fortaleza, templanza y justicia.

La mejor sociedad será la de hombres virtuosos que sean regidos por hombres sabios que la conduzcan hacia ese fin o bien último que es la felicidad en la contemplación intelectual y en la rectitud moral. En la ciudad hay filósofos, guerreros y trabajadores/comerciantes, y les competen las virtudes apropiadas a cada uno: sabiduría a los primeros, fortaleza a los segundos y templanza a los últimos, y entre todos se establece la justicia, que debe ser procurada por los sabios (el filósofo rey o el rey filósofo). Se da pues, una aristocracia, en el sentido de gobierno de los mejores (pues entendía la democracia como gobierno desorganizado y tiránico de la plebe, por eso la rechazaba), los cuales eran tales por ser virtuosos, sobre todo por tener la virtud de la sabiduría. (Beuchot, 1998)

Avanzando en la historia de la ideas, Aristóteles presentará también una relación estrecha entre ética y política. Por un lado, el hombre es considerado *animal político*, habitante de la *polis* (ciudad), para el autor no puede ser de otra manera, no entiende al hombre viviendo fuera de la comunidad humana que lo posibilita. Está, pues, inserta en la naturaleza misma del ser humano una actuación política, no aparece como algo añadido sino como manifestación misma de lo que se es. Dicho de otra manera, no existe hombre que no sea político. De igual forma, el componente ético del ser humano no es algo externo a él, sino la manifestación de lo que se es. Para el estagirita, el hombre es ante todo ser racional. Siendo así, cuando se

cumple con dicha naturaleza racional es cuando se es plenamente feliz ya que se ha alcanzado el bien último, fin de la existencia humana. Desde esta perspectiva, lo bueno será aquello que lleve a la consecución de dicho fin, aparece el concepto de una ética teleológica. Uniendo ambos aspectos, si el hombre es un ser racional y su bondad está en cumplir tal racionalidad, esto debe verificarse también en el ejercicio político. Y esto es llevado a cabo por medio de las virtudes, las cuales son manifestación de la racionalidad. De entre ellas, la más destacada es la justicia, la cual será la rectora del actuar político. Aquel que ejerza tal labor deberá practicar y custodiar tal virtud. El ordenamiento político será entendido desde dicho parámetro. (Copleston, 1983)

El pensamiento aristotélico tendrá gran influencia en los sistemas ético-político venideros, al menos en la tradición occidental. Pero no permanece inamovible, nuevas propuestas aparecerán, como es el caso de la teoría agustiniana. Agustín de Hipona marca un hito importante en la reflexión al fusionar el antiguo pensamiento griego con el emergente pensamiento cristiano. Con él se presenciara la introducción del concepto hebreo de la divinidad como presente y conductora de la historia, con sus consecuencias éticas y políticas. El desarrollo de su pensamiento político se encuentra en *La ciudad de Dios*, en esta obra se habla de una ciudad terrena y una ciudad celestial, la distinción entre una y otra se encuentra en la vivencia de los principios éticos cristianos. Son los cristianos los que, haciendo operativos los mandamientos de su fe, transformarán la realidad y la conducirán a su fin último, Dios. La labor del príncipe cristiano será la de vivenciar los valores evangélicos de justicia y paz y conducir a su pueblo a la Jerusalén celestial. En el pensamiento agustino son inseparables la praxis ética cristiana y el ejercicio político, se podría decir que, en última instancia, éste está al servicio de aquella. (Fortin, 1993)

La influencia del autor se prolonga hasta bien entrada la Edad Media con la aparición de Tomás de Aquino, quien recuperara el pensamiento aristotélico aunque impregnándolo de categorías cristianas. Al igual que Aristóteles, santo Tomás concebirá al hombre como un ente de razón y considerará el ejercicio de la virtud como manifestación de la misma. Sin embargo, difiere del estagirita al considerar que, si bien, el hombre se dirige a un fin último, éste no será la felicidad sino la visión beatífica; (*S Th I-II 2-3q*) la felicidad es una consecuencia de dicho estado pero no su fin.

Siendo así, y ya que los actos humanos se califican por su fin, (*S Th I-II 1q, 3a*) todo aquello que llevé a la visión de Dios, se considerará éticamente bueno y, por el contrario, lo que lo impida será calificado de manera negativa. Y esto en las diversas esferas del actuar humano, es decir, también en el ejercicio político.

Tanto el príncipe como el legislador cristianos tendrán como meta la conducción de la sociedad al cumplimiento de dicho fin, de tal manera que su acción será juzgada por el cumplimiento u omisión de dicha encomienda. (*De Regimine principum, l I, VIII*) Este ordenamiento de la sociedad hacia Dios se ve como algo natural y lógico puesto que se encuentra inscrito en el ordenamiento configurado por la divinidad misma en el acto creador. A dicho orden se le conoce como ley divina, la cual se ve cumplida en la llamada ley natural y a la cual deben atender las leyes positivas o humanas, de tal manera que la rectitud y justicia de las mismas será juzgada por su adecuación a aquella. (*S Th I-II, 90-97q*) A este pensamiento se le ha llamado *Ius Naturalismo*.

Otro concepto fundamental en el sistema de Tomás de Aquino es el de bien común, (*S Th I-II 98q*) en el cual se encuentra una vez más la unión entre ética y política. Debe buscarse siempre el bien más excelente, que será el bien mayor. En la sociedad, éste será aquel que incluya a la totalidad de sus integrantes, lo que es bueno para todos; el bien individual es parcial, el bien de todos es absoluto y por tanto más excelente. Dicho de otra manera, el bien de la sociedad o bien común, será el mejor bien o bien absoluto, y por tanto, el que debe ser buscado para cumplir con el fin último. Por eso, en el ejercicio político, la búsqueda de bienes parciales será reprobada éticamente. El actor político, en este caso el príncipe, tendrá como obligación la búsqueda y salvaguarda de dicho bien. Éste será un principio básico de la llamada “Doctrina social de la Iglesia”, la cual rige la actuación socio-política de creyente católico en general y de los políticos y gobernantes católicos en particular.

Quedaría en el aire un cuestionamiento: ¿cómo discernir qué es lo bueno para todos? En sociedades entendidas pluralmente como las contemporáneas, este es un problema complejo, pero dentro de la sociedad medieval y en la visión teocrática de santo Tomás, esto se da por supuesto. Como ya se ha visto más arriba, el hombre y la sociedad están ordenados a Dios, por eso, lo bueno para ambos será aquello que los conduzca a dicho fin, y esto es así ya que está inscrito en la ley natural y, por tanto, no tiene que ser consensuado

por los miembros del conglomerado social. La propuesta tomista del ejercicio ético-político influirá durante siglos en el pensamiento occidental y será determinante para el pensamiento católico, con la consecuente influencia donde dicho pensamiento sea mayoritario o relevante.

En el Renacimiento se dan una serie de giros fundamentales en la historia de la ideas, en concreto sobre la teoría política. Un pensador clave en este proceso es Nicolás Maquiavelo que, para el tema del presente trabajo, marca la ruptura con un ejercicio político entendido dentro de una ética teleológica, visión que había permanecido desde el siglo V con san Agustín hasta la propuesta tomista en el siglo XIII, a una ética del poder. Para Maquiavelo es claro que el ejercicio político es un ejercicio de poder, por eso insta al príncipe a que ejerza dicho poder sin traba alguna y que, de igual manera, utilice los medios a su alcance para la obtención y aseguramiento del mismo. Esto representa un cambio de paradigma al desligar el ejercicio político de un orden querido por la divinidad y situarlo en la más terrenal búsqueda del poder. (Villoro, 2000) Conviene aclarar que la propuesta de Maquiavelo no surge por generación espontánea sino que es fruto de un largo caminar entre cuyos hitos importantes se encuentran las ideas de Guillermo de Ockam en torno a la independencia del emperador con respecto al poder papal. Así se desliga el ejercicio político de la tutela de la Iglesia al marcar su autonomía, y aún, en ciertos aspectos, su precedencia. Habrá que precisar que se trata de una independencia de la Iglesia, no de Dios; este paso no se dará hasta autores como Maquiavelo y se completará con la visión deísta de los ilustrados.

Con la Ilustración se camina hacia una ética de corte humanista que tiene fuerte influencia en la acción política. Los postulados de la Revolución francesa, el epítome del movimiento ilustrado, Igualdad, Libertad, Fraternidad, son el producto de una nueva antropología centrada en el individuo y la razón y se harán presentes en la mayor parte de las constituciones de los Estados occidentales. Ahora se entiende que el Estado es el garante de las libertades individuales y el ejercicio político está a su servicio y protección. Siendo así, una recta actuación política es la que sigue estos parámetros, desde ellos se juzgará sobre su bondad o maldad ética. Esto será conocido como liberalismo, y tendrá repercusiones sociales, económicas y políticas convirtiéndose en uno de los factores determinantes de las democracias occidentales y de la moralidad pública y política.

Siguiendo la senda marcada por la modernidad, y como un desarrollo del liberalismo, aparecerá el utilitarismo como un marco teórico para una ética que buscará el máximo beneficio para el mayor número de individuos. En esta moral pública propuesta lo bueno aparece como aquello que proporciona el mayor beneficio al grueso de la sociedad, éste será el parámetro de calificación ética del ejercicio político. Este bien, sin embargo, no se entiende de forma comunitaria, es decir, no es el grupo el beneficiado sino el conjunto de los individuos, siguiendo los principios del concepto liberal. Es quizá John Stuart Mill el máximo exponente de este pensamiento, quien concibe la libertad como absoluta al no concebir restricciones a la misma salvo el caso de dañar a otro.

Para Stuart Mill cada individuo tiene el derecho a actuar de acuerdo a su propia voluntad, en tanto tales acciones no perjudiquen o dañen a los demás, más aún, si una acción sólo afecta al individuo, la sociedad no tiene derecho a intervenir, incluso si cree que puede perjudicarse a sí mismo. Este es el llamado principio de daño o perjuicio. Hay, sin embargo, un límite, como no se vive totalmente aislado es posible que el daño infringido a sí mismo llegue a perjudicar a alguien más por lo que de este derecho están exentos aquellas acciones que causen un daño grave o permanente. (Stuart Mill, 1997) Este pensamiento tendrá consecuencias directas en la esfera política: primeramente, se continuará en la tradición liberal de concebir al Estado tan sólo como protector de las garantías individuales, dejando de lado toda especie de dirección. Por otra parte, se pedirá al actor político que sea garante de dicho *estatus quo*; el juicio ético sobre su actuación dependerá del cumplimiento de tal encargo.

La propuesta utilitarista tuvo impacto sobre todo en el mundo anglosajón. Sin embargo, y aún dentro de la misma tradición liberal, tendrá sus detractores; uno de ellos es quizá el teórico político más influyente de los últimos años, Rawls. Este pensador desarrolla su propuesta en la obra *Teoría de la justicia*, siendo su idea principal concebir la justicia como equidad. Esto estaría basado en dos principios: el principio de libertad, cada persona debe tener un derecho igual al esquema de derechos similares de otras personas; y el principio de diferencia, que consiste en que las desigualdades sociales deben resolverse de modo tal que resulten en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Estos principios son elegidos por la sociedad en el momento de la elaboración del contrato social. A dicho momento se le conoce como *posición original*, concepto similar al estado de naturaleza de otros teóricos contractualistas (Hobbes, Rousseau). Para evitar cualquier manipulación o ventaja, el proceso debe estar acompañado del *velo de la ignorancia*, es decir, los representantes de los diversos sectores sociales ignoran las cualidades moralmente irrelevantes de sus representados a fin de avalar su imparcialidad. (Rawls, 2006) Habrá que aclarar que tal momento se propone como un “ejercicio” o “experimento mental” y no como un suceso histórico. La propuesta del autor es valiosa, más allá de las críticas sobre su viabilidad, al poner nuevamente en la palestra la relación entre ética y política, a la par de una idea rectora de la actividad política, más allá de su conveniencia o utilidad.

Este breve recorrido no tiene otra finalidad más que ir marcando diversos momentos, no todos, de la relación ética-política. No pretende ser exhaustiva ni completa, sólo ir mostrando la constante relación entre ambas esferas y su interdependencia, así como los problemas suscitados en la implementación de los sistemas propuestos. Relación constante, ya que la teoría política no es ajena a una propuesta ética, sino que la tiene como presupuesto básico. Detrás de cada propuesta política se encuentra una visión del hombre y de su acción, así como una valoración de esta última según la imagen aportada por la primera. Dicho de otra manera, un ejercicio ético.

Siendo así, se ha de decir que todo problema político deviene en ético. Y al hablar de las diversas propuestas políticas se hace también de los sistemas éticos que les proporcionan justificación y validez frente a aquéllos que se adhieren u optan por ellas. Aunque la política sea un ejercicio práctico de obtención y mantenimiento del poder en un grupo social, necesita del apoyo ideológico y simbólico que le proporciona una propuesta ética, de tal manera que es a partir de ésta que aparecerá como deseable para sus adherentes y susceptible de ser propuesta al resto de los miembros de la sociedad.

Uno de los problemas a los que se enfrenta en la actualidad la reflexión ética es la de la validez de los sistemas propuestos, pero, sobre todo, la posibilidad de ser propuestos al conjunto de la sociedad. Una característica principal de las sociedades contemporáneas, sobre todo de las occidentales, es su gran pluralismo, pero no sólo el hecho del mismo sino su concientización por parte de los que las conforman. Aunque la realidad de la mayor parte de las sociedades actuales es que son, en mayor o menor grado, diversas, lo

cierto es que en las occidentales esta condición se ha explicitado al grado que una de las mayores luchas al seno de las mismas es la del reconocimiento de los grupos minoritarios que las componen.

Un ámbito en el cual se manifiesta esta pugna por el reconocimiento de la pluralidad es, precisamente, el de la ética. Hoy la discusión es entre las éticas particulares y las universales: ¿Puede y debe un sistema ético ser asumido por el conjunto social o hay que reconocer la pluralidad de las vivencias éticas y por tanto dejar de lado cualquier pretensión de universalidad? Los diversos grupos existentes en la sociedad contemporánea demandan el reconocimiento de su singularidad y de la forma particular en que viven, exigiendo el respeto a su propia configuración ética, por ello, los más combativos entre ellos han asumido una lucha que también es política.

Se llega así a una nueva conjunción entre ética y política, en ambos sistemas se da una lucha entre diversas propuestas, entre la pretensión de adoptar un solo esquema para la totalidad del grupo o el reconocimiento de la pluralidad y olvido de cualquier forma universal. El recorrido histórico realizado anteriormente muestra este constante juego de cómo se han sucedido las diversas propuestas ético-políticas en su lucha por imponer una determinada visión del hombre y la sociedad. Es válido preguntarse si este juego dialéctico debe ser la constante histórica, si no es posible la superación de la dicotomía unidad-pluralidad.

Esta confrontación se constata en la situación local y contemporánea. La historia reciente del país indica una creciente polarización de la sociedad. El enojo y hartazgo del que se hablaba al principio parece ser la constante de la vida política de la nación, y si bien, la pluralidad de ideas es algo deseable en cualquier sociedad democrática, aparece preocupante el encono con el que se enfrentan las diversas posturas. Pareciera que no existe en los diversos actores sociales y políticos el deseo del diálogo o el acuerdo sino la descalificación del oponente y la imposición del interés propio. Cabría preguntarse si es posible generar un proyecto viable de nación bajo tales presupuestos. Es desde este cuestionamiento que se propone una alternativa ética que pueda unir las diversas posturas superando la exclusión: la hermenéutica analógica como base de una ética política.

En la actual reflexión filosófica, la hermenéutica ha ido adquiriendo una importancia cada vez mayor, al grado de ser considerada "el instrumento universal de la filosofía y el método por excelencia de las ciencias huma-

nas". (Beuchot, 1999) De entre las diversas propuestas hermenéuticas, una cercana a la realidad mexicana es la postulada por Mauricio Beuchot: la *Hermenéutica analógica*. (Beuchot, 1997)

Para comprender la propuesta de Beuchot hay que aproximarse primeramente al concepto de hermenéutica. Ésta se entiende como "arte y ciencia de la interpretación que tiene por objeto la comprensión del texto con cierta sutileza y penetración". (Beuchot, 1997) La hermenéutica se aplica a realidades polisémicas y por tanto susceptibles de interpretaciones diversas. Ahí donde la realidad es única no es necesaria ninguna interpretación, pero donde aparece la diversidad se hace necesaria la comprensión de las diversas posibilidades, de las diversas miradas.

Dicha comprensión será el objetivo último de la interpretación, se explica para comprender. Esto aparece como un presupuesto necesario en sociedades plurales como las actuales. Hoy se vive en mundos polisémicos necesitados de interpretación y comprensión, sin ellos no se puede pensar en un diálogo que posibilite el acuerdo, la puesta en común. Ante las diversas formas de contemplar la realidad se hace imprescindible el poder acceder al universo del otro, comprender su visión de la realidad a fin de llegar al acuerdo común. La sociedad aparece como ese gran texto, texto significativo en el decir de Ricoeur, sobre el cual hay que hacer una interpretación a fin de comprender a sus diversos actores.

El otro elemento de la propuesta es la analogía, concepto antiguo ya que fue tratado por Platón en la *República* y en el *Timeo*. Aristóteles la desarrolla sobre todo en la *Metafísica* y en su *Ética Nicomaquea*. De él pasa a los autores escolásticos que la utilizan con profusión. El concepto es de singular importancia para el pensamiento de santo Tomás, para quien se hace necesaria en el discurso ontológico, así se podría decir que la suya es una propuesta teológica analógica. Comienza a desarrollarla en su obra *Quaestiones disputatas, De veritate, q. 2, a. 11* para luego utilizarla con profusión en la *Suma Teológica, S Th I, q13, a5 c*. Algunos la han definido como: "la correlación entre los términos de dos o varios sistemas u órdenes, es decir, la existencia de una relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro. La analogía equivale entonces a la proporción." (Ferrater, 1988)

En Platón y Aristóteles se presenta, principalmente, como igualdad de relaciones. De esta manera, para el primero, aunque los elementos y los

principios de las cosas no son los mismos, son análogos, ya que son iguales las relaciones que tienen entre sí, existe pues una proporción. El concepto fue utilizado luego por él para hablar, en los animales de “órganos análogos”, es decir, que cumplen la misma función. (Abbagnano, 1987) El término fue luego utilizado por el escolástico, en especial santo Tomás, para referirse al ser de Dios y de los demás seres. En el pensamiento tomista el concepto de “ser” es analógico ya que no se predica lo mismo del ser de Dios que de los demás seres. Existe una correlación pero no se puede decir que sean idénticos. Existe una proporción, lo que decimos del ser de Dios, analógicamente, lo podemos decir de ser de los demás entes. Existe también una gradualidad, el ser de Dios es el ser más excelente y de él podemos ir hablando de grados de seres. Es una analogía de gradualidad o de atribución.

En la actualidad, Beuchot ha retomado el concepto, quien, siguiendo la tradición tomista, habla de tres tipos de analogía: la metafórica, la analogía de atribución y la de proporcionalidad. Para el autor, las tres conforman el modelo analógico. (Beuchot, 1999) Con este modelo se pretende dar salida al *univocismo* de la modernidad y al *equivocismo* de la posmodernidad. (Beuchot, 1999) Pero llevándolo más lejos aún, puede responder a cualquier tensión entre polos opuestos, entre cualquier tendencia univocista o equivocista. (Abbagnano, 1987)

Los dos conceptos anteriores son centrales en la propuesta analógica. Por univocismo se entiende toda visión única y absoluta de la realidad, esta postura no admite concepciones diversas por lo que se maneja bajo la premisa de la disyuntiva y, por tanto, de la exclusión. Las diversas posiciones aparecen como antitéticas y, por ello, mutuamente excluyentes. Se considera que una sola teoría puede y debe explicar el conjunto de la realidad. Se le asocia a la modernidad al situarse bajo la dinámica de lo absoluto y del pensamiento fuerte, según la propuesta de Vattimo. (Beuchot, 1997) Por su parte, el equivocismo aparece como la impronta de la posmodernidad al concebir a la realidad como diversa y sin considerar que una postura sea hegemónica sobre las demás, trabaja sobre la dinámica del pensamiento débil, rechazando toda postura absoluta y situándose en lógica del relativismo. (Beuchot, 1997)

La analogía aparece como aquella que tiende puentes entre ambas posiciones al considerar a un tiempo lo común y lo diverso. Considera la unidad conservando la diferencia. De esta manera, acepta lo universal de

las propuestas univocistas sin caer en lo absoluto al aceptar la diversidad de la equivocidad sin admitir su relativismo al considerar la posibilidad de lo común.

Ahora bien, ¿cuál sería la aplicación concreta de la propuesta analógica al tema que se ha venido tratando? Se decía más arriba que una de las improntas de la situación contemporánea es su creciente polarización, pareciera que las posturas son tan diversas y encontradas que la posibilidad del acuerdo es imposible y, por tanto, la viabilidad de un proyecto común de nación. Un aspecto central es la dicotomía entre lo particular y lo común; entre lo diverso y lo semejante.

La sociedad mexicana actual se presenta como diversa y plural, pero también como una unidad que se identifica y articula a través de instituciones, proyectos y símbolos que se consideran comunes. Los diversos grupos que la componen exigen cada vez más espacios y reconocimiento a su diversidad por medio de la propia identidad. Plantean configuraciones éticas diferentes al común de la población y suben a la palestra política buscando el reconocimiento y defensa de su diversidad. Por otra parte, aparece como un clamor popular la elaboración de un proyecto de nación incluyente, donde todos se vean representados y se perciban incluidos. Un proyecto ético-político común a todo mexicano.

¿Cómo conjuntar estas dos visiones que aparecen como antitéticas y mutuamente excluyentes? Es aquí en donde una propuesta analógica tiene su plena significación: lograr la unidad respetando la diversidad. Es por eso que se propone una ética analógica como sustento de una praxis política que posibilite la construcción de un proyecto social incluyente y respetuoso de la diversidad. Se anticipa que tal propuesta se tendría que inscribir en la dinámica de una ética de mínimos a fin de pensar en su viabilidad.

¿Cuáles serían los rasgos de dicho proyecto? Habría que decir que en estas líneas solamente se pretende dar un esbozo somero del mismo, sin llegar a presentar un proyecto acabado, sino más bien como hojas sueltas que alguien más pueda recoger y concretizar con mayor fortuna. Se partirá de la realidad misma en la que ya es incuestionable el hecho de la pluralidad y en donde ha habido un largo recorrido para reconocer la diversidad. De posturas que negaban la posibilidad del otro, del diferente, del álter, se ha pasado a constar la realidad de un Tú que es diferente al Yo. De los intentos de la reducción a lo mismo, según el pensamiento de Dussel, se ha llegado a

la constatación y emergencia del álter, del ser irreductible que se erige frente al Yo y que no puede ser asimilado a él, se le podrá negar su condición de Otro, pero esto solamente como un ejercicio de autoengaño con resultados desastrosos como lo ha demostrado la historia misma a través de los diversos movimientos revolucionarios, la mayoría de ellos sangrientos y costosos, que buscan el reconocimiento de la realidad propia. En el país se pueden mencionar movimientos como el indigenista o el de derechos homosexuales con sus cuotas de sangre. Hoy no se puede concebir una nación uniforme y homologa, su realidad es la diversidad dónde ningún grupo o ideología se puede considerar como representativa de todo el país y sus miembros. Si se habla de una propuesta ética, esta necesariamente debe tomar en cuenta tal diversidad, no puede ser presentada de forma absoluta.

Por otra parte, está la realidad gregaria del hombre: vivimos en sociedad, sólo de esta manera es que se es humano, es el proceso de hominización que se da en el seno del grupo humano. Es en la comunidad que se aprende a ser hombres. Siendo así, la polis aparece como una dimensión constitutiva del ser humano y no un añadido posterior como lo parecían sugerir las teorías contractualistas. Al ser la comunidad un elemento primordial; aparece claro que los individuos que la componen deben hacer lo necesario para salvaguardarla y, por tanto, ceder en sus pretensiones a fin de llegar al bien de la mayoría, y así posibilitar la viabilidad del conjunto social. En esta dinámica, se hace necesaria una propuesta ética que considere al conjunto y no favorezca pequeñas élites en detrimento del bien común. Una ética común que haga posible la convivencia de los distintos actores al establecer un marco axiológico aceptado y vivenciado por todos. Dicha ética generaría una praxis política concorde al marco establecido y, por ende, se esperaría la concordia de los miembros de la sociedad.

Visto así emerge una aporía: ¿cómo lograr lo común respetando lo diverso?, ¿cómo formular un sistema ético que sea plural e igual para todos? Es aquí donde se haría una propuesta analógica que recoja la riqueza de la diversidad permitiendo la certidumbre de lo común. Es claro que para que una sociedad sea viable, sus miembros deben tener la certidumbre de que las condiciones de la convivencia serán igualitarias para todos sus miembros, las normas de conducta serán válidas para todos sus integrantes sin posibilidad de cotos o excepciones que signifique el privilegio de ciertos grupos en detrimento de la mayoría. Se hace necesario un elemento común

y universal que aglutine a los elementos sociales. Una ética propuesta a la sociedad deberá tener ese elemento de certidumbre, dejar de lado la equívocidad en aras de la certeza e igualdad.

Por otra parte, esa misma propuesta ética no puede pensarse de manera unívoca, como un proyecto hegemónico de imposición del proyecto de un solo grupo sobre el resto de los conjuntos sociales. Deberá retomar las diversas propuestas éticas respetando el derecho de los diversos actores sociales a fin de lograr la igualdad entre sus miembros y evitar cualquier discriminación que genere a la larga tensión en el tejido social.

Una propuesta ética analógica se aleja del univocismo de las propuestas éticas únicas y excluyentes y del equivocismo de las propuestas que parcializan la ética en cotos cerrados y exclusivos, que impiden la conformación de un acuerdo común. Una propuesta ética analógica buscará lo universal de las diversas propuestas, respetando siempre la diferencia; es por ello que no puede ser planteada en los términos de una ética de máximos que se plantea directrices absolutas, más acorde con éticas personales que asumidas por convicción y que pueden significar un fuerte compromiso y praxis.

El planteamiento sería el de una ética de mínimos, el mínimo ético común en el que los diversos actores sociales estarían de acuerdo, siendo así incluidos en el proyecto común. Estas serían las características de una propuesta ética analógica. Se debe llegar a principios éticos comunes a todos y, por tanto, reconocidos y respetados por los distintos actores sociales. Pero dichos principios no pueden ser ni muchos ni muy concretos, a fin de poder permitir la diversidad de las vivencias éticas particulares. Su condición debe ser la de posibilitadores del proyecto común y aglutinadores de la sociedad. ¿Cuáles serían? Imposible decirlo en este escrito, ellos surgirían del conjunto de la sociedad, establecerlos de otra manera sería caer nuevamente en una postura univocista que pretenda imponer una determinada visión al resto de la sociedad; deben surgir del acuerdo, del diálogo social.

Quedaría una última cuestión: ¿cómo implementar dicha propuesta? Se ha establecido anteriormente que estas líneas son sólo un esbozo de una propuesta que requiere de una mayor reflexión, por ello aquí sólo es posible establecer algunas líneas generales:

1. Habría que fomentar una actitud analógica en los diversos actores sociales. La analogía es una cierta manera de contemplar la realidad, de plantarse ante la vida, más que un método es una actitud. La analogía

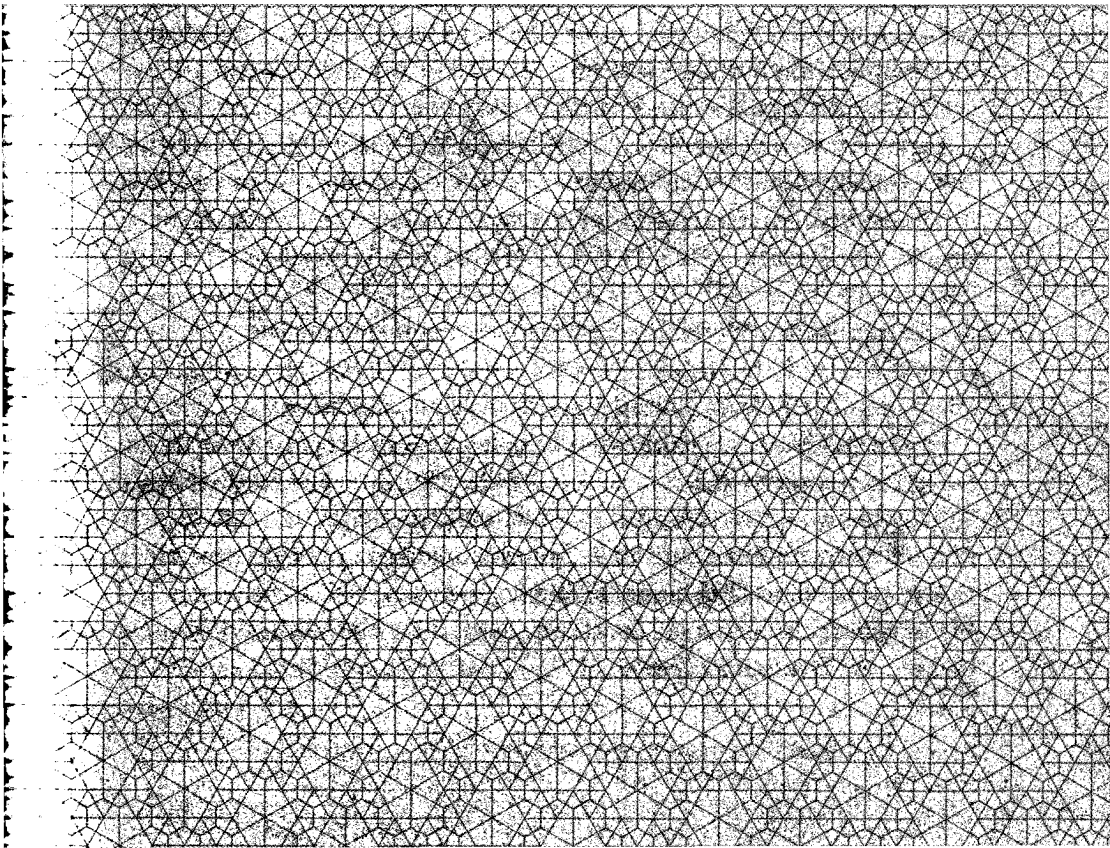
- se sitúa en el punto medio y, por medio de la prudencia, evita la polarización, reconoce los extremos, aprecia lo que en ellos hay de valioso. Trata de tender puente entre ellos. Una actitud así vivida en medio de la sociedad ayudaría a la construcción del proyecto nacional.
2. Junto con la actitud analógica y consecuencia de ella es una actitud dialogal. Los grupos sociales tienen que estar dispuestos al diálogo, y éste no es posible sin el reconocimiento del Otro. Se tiene que considerar al Otro en cuanto Otro y permitirle hablar. El diálogo no es la mera exclamación de voces sino una actitud de silencio, de escucha del interlocutor. Sólo a través de permitirle al Tú expresarse se puede iniciar un proceso de interlocución, de diálogo. Esto nos lleva a una tercera condición.
 3. La alteridad. Se debe reconocer que el Otro no soy Yo, que es distinto de mí. Solo cuando se reconoce la condición de alteridad quien está al frente se convierte en interlocutor. Es alguien distinto, con su propia historia y voz. Su discurso es otro y no puede ser asimilado al de su contra parte. Pero en dialéctica de la alteridad todos son Otro, es por ello que nadie puede ser excluido porque para el Yo el Tú es un Otro, pero ese Otro es yo para sí mismo y para él el Otro está enfrente. Es una dialéctica de ser y no ser, se es Yo y se es el Otro. Cuando se entra a esta dinámica se vuelve difícil reducir al interlocutor a *uno mismo*, aparecerá siempre como algo distinto a sí.
 4. La analogía aboga por el punto medio, pero ¿cuál es ese punto medio? En su condición de arte la analogía es intuición. No existe una regla absoluta sobre cómo llegar al equilibrio. En la propuesta de una ética social ¿qué debe pesar más lo común o lo diverso? ¿hacia dónde debe correrse la balanza? Cada sociedad es diferente, por lo tanto, cada una debe encontrar su punto medio. No existe una regla establecida, sólo la antigua *phronesis* de los clásicos.
 5. Finalmente, este es un proceso formativo. Sólo a través de una propuesta constante y sostenida de constante diálogo e intercambio, de convencimiento de los actores sociales, se podría llegar a construir las condiciones necesarias para que esta propuesta permee al grueso de la sociedad.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola (1987). *Diccionario de Filosofía*, FCE, México.
- BEUCHOT, Mauricio (1999). *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*, UNAM-IIFL, México.
- (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México.
- (1998). *Historia de la filosofía: desde la antigüedad hasta la postmodernidad*, Torres y asociados, México.
- COPLESTON, Frederick C. (1983). *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona.
- FERRATER MORA, José (1988). *Diccionario de Filosofía abreviado*, Ed. Hermes, México.
- FORTIN, Ernest L. (1993). *San Agustín*, en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (Comp.) *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México.
- STRAUSS, Leo y Joseph Cropsey (Comp.) (1993). *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México.
- STUART MILL, John (1997). *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
- VILLORO, Luis (2000). *Ética y política. En los linderos de la ética*, Luis Villoro (Coord.) Siglo XXI-UNAM, México.

Antonio Sandoval Ávila

La ética y la política como instrumentos para construir el orden social



Introducción

En la construcción del orden social interviene una amplia gama de elementos como el Estado, la democracia, la política, la moral, el poder, la economía, los partidos políticos, la ciudadanía, etc. que se entrecruzan formando una intrincada red de la que es difícil separarlos sin correr el riesgo de caer en reduccionismos. Sin embargo, no es posible, en un trabajo limitado como éste, analizarlos en su totalidad. Por tal razón, aquí sólo nos referimos a dos elementos: la ética y la política, como instrumentos útiles en manos de la sociedad civil organizada para la construcción deliberada del orden social, con fundamento en el hecho de que somos producto de nuestra cultura y, al mismo tiempo, sus creadores. En la praxis humana de la transformación creamos un mundo de significados y acciones compartidas, y un lenguaje de comunicación que tiene a su cargo el sentido moral de nuestro ser.

Por moral entendemos una regulación normativa de los individuos consigo mismos, con los otros y con la comunidad. Por política entendemos la actividad práctica de un conjunto de individuos que se agrupan, más o menos orgánicamente, para mantener, reformar, transformar el poder vigente con vistas a conseguir determinados fines u objetivos. (Sánchez, 2009: 17-18)

Partimos para nuestro análisis de los siguientes supuestos:

- a) En la forma de hacer política en México hay un divorcio entre la ética y la política, estando esta última supeditada a la economía.
- b) La clase política mexicana privilegia los intereses propios y los externos.
- c) En el accionar cotidiano de la clase política, el Estado de excepción es la regla.

El objetivo es reivindicar el carácter “constructivista” de la política, lo cual supone que ésta contribuye a producir sociedad porque concibe el orden social como obra humana, donde guarda vigencia la lucha por “ser sujeto”, pues la subjetividad social ofrece las motivaciones que alimentan dicho proceso de construcción.

La política hace ya mucho que en México ha sido degradada a un espacio funcional y dependiente de la economía en la que los ciudadanos poco importan. Gobernar el país consiste hoy, ante todo, en hacer que su organización económica y social sea compatible con las exigencias del sistema económico internacional. Con la apoteosis del mercado como principio organizador de la vida social en aras de una acumulación salvaje, se sacrificó la legitimación del orden social. Es decir, no reconocer la garantía de los derechos humanos y sociales, que son la esencia de la ciudadanía.

Los partidos y los actores políticos

Los partidos políticos representan a la clase política, pero no a la sociedad y sus demandas. Algunos actores políticos todavía están centrados en una forma de hacer política cupular y pragmática, muchas veces centrada en temas que aparecen lejanos a las preocupaciones de la gente. No se ven con claridad programas coherentes e integrales que conviertan el bienestar de la sociedad en tarea prioritaria, que superen la retórica y los esfuerzos aislados que se han hecho hasta ahora en ese sentido, y que son valiosos pero insuficientes. (Rodríguez, 1993: 277-282)

Los partidos políticos constituyen el lugar donde los miembros base “democráticamente” formulan los proyectos concretos y las estrategias para alcanzar los fines propuestos. En donde se deciden los candidatos a elecciones populares. Desgraciadamente con frecuencia tienden a funcionar como “máquinas electorales” que sólo se ponen en movimiento cuando hay en el horizonte alguna elección de funcionarios, para que mediante alianzas personalistas, caciquiles, corporativas, participar en la rebatinga por el presupuesto y por arrebatarse candidaturas posibles, atraídas por la tentación del sueldo, las prebendas y el regodeo con el ejercicio fetichizado del poder, todo, sin la participación del pueblo al que dicen querer representar y servir. (Dussel, 2006: 117-118)

Los partidos políticos no pueden ofrecer a la ciudadanía las pautas de orientación capaces de articular la diversidad social. Aunque a veces los políticos estén informados de los problemas de la gente, no logran traducirlos al debate público y la voluntad política. El mercado con sus criterios de productividad, eficiencia, competitividad, etc. determina lo que es una

“acción racional”, sin que haya una reflexión acerca de esa racionalidad. (Lechner, 2002: 12, 29)

Los políticos no se preocupan por problematizar la conexión entre política y economía y continúan promoviendo la política económica neoliberal, mientras se reduce el gasto social y los servicios públicos pierden en calidad, en tanto que los derechos humanos y sociales, que son la esencia de la ciudadanía, se violan cotidianamente incluso por aquellos encargados de protegerlos. Por lo que sí se preocupan los políticos es por defender sus propios intereses y por saltar de puesto en puesto sin que importen las características personales, como perfil laboral, la inteligencia, experiencia, honradez, etc. (Meyer, 1998: 29-30)

Generalmente se cambia la ética por la estética. No importa si el candidato es un malandrín corrupto e incompetente. Se confunde al elector con una “buena imagen”. Se selecciona a los candidatos no en base a propuestas y programas, sino en simpatías. No se ofrecen ideas, programas de gobierno, estrategias a largo plazo, sino promesas e imágenes de impacto. La gente asiste a los actos políticos no en función del candidato, sino de los artistas en el escenario. De esta manera, se está dando una despolitización de la política. (Frei, 2009: s/p)

Los políticos también se preocupan por “engordar” la nómina oficial para pagar favores políticos y por acomodar en ella a familiares, protegidos y patrocinadores. Resalta su insensibilidad más allá de todo principio de equidad, a lo que habría que agregar que, por la forma en que integran sus percepciones, evaden el fisco ya que no pagan la totalidad de los impuestos que por ley les corresponde pagar. Con visión predatoria de las finanzas públicas y con gran voracidad se autoasignan elevados salarios, desproporcionados para la economía del país, y que no guardan ninguna proporcionalidad con la media salarial y acceso a los recursos por parte de la población, acompañados de una cauda conformada de gratificaciones, bonos, viáticos, seguros de gastos médicos mayores, compensaciones económicas a la finalización del cargo público, celulares, etc., además de autos, y un séquito de servidores (chofer, guardaespaldas, asesores, etc.). (Valdez, 2002: 2-3, 5, 8)

Entre las razones que aducen, por ejemplo, nuestros diputados locales para elevarse los salarios, es que la ley no les prohíbe hacerlo, que actúan conforme a derecho, es decir, el Estado de excepción que es la ausencia de

una norma, su impertinencia, su inaplicabilidad, o la elaboración *ad hoc* de una ley para su beneficio. Es decir, lo que en ética es válido, es subsumido en política como legítimo. Pero ¿es moral lo que hacen?

Todos los días nos sorprenden los políticos, a través de lo que informan los medios de comunicación, con nuevas triquiñuelas que ponen al descubierto la miseria moral de una clase política gobernante que antepone el interés personal al colectivo. Comportamientos que reflejan incompetencia, insensibilidad política, dogmatismos religiosos; autoritarismo; obras mal planeadas, inconclusas, mal hechas, uso discrecional e irresponsable de los recursos públicos, etc.

La realidad desborda el ordenamiento instituido. Se puede comprobar en la realidad cotidiana que la participación ciudadana y la transparencia en México son ficticias, son un dispositivo para “cambiar para que todo siga igual. ¿Por qué si estamos obligados a sostener económicamente al Estado, nos desentendemos de influir en su configuración y rumbo? Si no nos empeñamos en la educación política de la ciudadanía, dentro de poco sólo tendremos gobernantes además de incompetentes, corruptos. De no actuar, la situación anterior no sólo persistirá sino que empeorará.

El discurso político se orienta hacia la dinámica institucional, la estrategia de los actores políticos y los condicionamientos económicos, sin considerar debidamente la experiencia diaria de la gente y los problemas que presenta la vida cotidiana. (Castells, 1999 vol. III: 369-374) Con ello se olvida que es en el ámbito cotidiano familiar donde se entrecruzan los macroprocesos con los microprocesos. Donde confluyen todas las dimensiones: social, económica, política, cultural, etc. En donde se articulan la estructura económica y la superestructura ideológico-política. En donde se reproducen físicamente los individuos, que a su vez garantizan la reproducción de la sociedad. En donde los problemas cotidianos se articulan con la responsabilidad de la conducta humana en cuanto a la convivencia armónica entre los hombres y de éstos con su entorno físico. (Solano, 1992: XIV-XVIII, 25-32)

Se olvida que la vida diaria familiar tiene incidencia directa en la creación o resolución de los problemas de convivencia social, en la estabilidad o inestabilidad, en la gobernabilidad o ingobernabilidad, y en el progreso o estancamiento de la sociedad. Es decir, se relega la dimensión política de la familia que constituye la base en virtud de la cual se funda el poder político en la sociedad. (Mena, 1993: 5-14)

Lo cotidiano, que precisamente por ser tal no ha sido valorado como merece, hoy se ha vuelto visible como consecuencia de la ruptura que ha sufrido la sociedad. Estamos ante una sociedad global plural cada vez más empobrecida, pero también cada vez más exigente, más diversificada política, ideológica y organizativamente, que no confía mucho en las instituciones del Estado, ni en los partidos, ni en los actores políticos. Se trata de una sociedad frustrada, irritada, harta, marginada de la participación política y la toma de decisiones, que frente al desencuentro de sus relaciones con el Estado por la sordera de éste para oír sus reclamos, y ante la incapacidad de las instituciones para captar, procesar eficazmente las demandas, negociar las soluciones, dirimir los conflictos, y atender las necesidades de la población, es orillada a manifestarse pública y colectivamente para generar fuerza y presencia para hacer valer sus derechos e intereses. Mientras que las instituciones, encerradas en su dogmatismo, continúan ahondando el desajuste de sus relaciones con la sociedad, alimentando de esta manera la inconformidad y generando con ello cada vez mayor conflictividad que, en algunos casos, ha llevado a la sociedad, para dirimir las controversias, ha rebasar y desgraciadamente con éxito, la legalidad. (Solano, 1992: 25-32)

De acuerdo con Huntington, la causa de la violencia e inestabilidad política es resultado en gran medida del rápido cambio social y de la veloz movilización política de nuevos grupos en un contexto de lento desarrollo de las instituciones políticas. El rápido proceso de modernización no se ha acompañado de un cambio igual en las instituciones políticas que dé a éstas las condiciones de adaptabilidad y coherencia necesarias para canalizar eficazmente la participación política, el resultado es la inestabilidad y el desorden. (Huntington, 1994: 7-9) La mayor frecuencia de la violencia doméstica y social en general, los delitos cometidos por menores, etc., son en parte expresiones indirectas de la crisis socioeconómica generada por los ajustes de las políticas neoliberales que se reflejan en las familias. (Ribeiro, 2000: 60-61, 113)

La política

La economía de un país se puede organizar según los intereses del grupo dominante o según los intereses de las mayorías. La elección de una de estas alternativas no proviene de la economía, sino de la política, es decir, de la correlación de fuerzas. (Marroquín, 2006: 50, 315) En México, la falta de un proyecto de nación con prioridades internas, revela cómo la clase política mexicana continúa privilegiando los intereses propios y los externos (Vidal, 2005: 142).

Las administraciones públicas en todos los órdenes han sido pésimas. Dilapidaron los excedentes petroleros y crearon una burocracia excesiva, ineficiente, corrupta y costosa. Cada trienio o sexenio cambian los actores, pero todos desempeñan los mismos roles. La historia es la misma. Es proverbial la descomposición en que vive la llamada clase política del país que defiende sus propios intereses y los intereses partidarios y de los representantes del capital, y se ha caracterizado, en términos generales y, por supuesto, que habrá excepciones, por la incompetencia, la corrupción, el autoritarismo, la falta de sensibilidad política y por el derroche irresponsable de los recursos públicos; mientras que, y sólo para ejemplificar, diremos que hay 20 millones de mexicanos que no tienen para comer, seis millones de analfabetas, 3.5 millones de niños y niñas que tienen que trabajar en lugar de ir a la escuela. ¿Se puede hablar de democracia cuando tenemos gobernantes ricos y un pueblo pobre? (Cosío, 2009: 14)

Uno de los aspectos más llamativos de la democracia mexicana, es que en su agenda se han soslayado los derechos fundamentales de los individuos, siendo que dichos derechos son el basamento de la ciudadanía y la democracia. Quizá por inercia, el único lugar donde se miran los problemas de nuestra democracia, es desde las ópticas de las reglas del juego político. Nuestra democracia es débil y disfuncional, principalmente porque opera con una ciudadanía de baja intensidad. La ciudadanía se construye desde la eficacia de los derechos fundamentales. Se trata que tales derechos dejen de ser una carta de buenas intenciones y se conviertan en verdaderos parámetros normativos del quehacer de los poderes públicos, que para que sean el basamento de la ciudadanía, se deben construir desde las minorías y los grupos vulnerables (que son mayoría). El énfasis debe estar puesto en el andamiaje institucional que permita que las personas que conforman

esos grupos (al igual que todos los demás) sean efectivos titulares de sus derechos fundamentales. Ello significa que el ejercicio de su derecho a la igualdad, a la no discriminación, a la libre manifestación de sus ideas, a una educación pública de calidad, al acceso real y efectivo al servicio de salud, y a no ser privado de la libertad sin un juicio justo entre otros, deja de estar sujeto a la voluntad política, pues tales derechos se convierten en mandatos obligatorios para los detentadores del poder.

Sin esta igualdad no habrá ciudadanía, sino castas sociales excluyentes y verticales. En estos términos, un paso elemental para comenzar a construir ciudadanía es derribar las enormes barreras de acceso a la justicia con que se enfrenta la mayoría de la población. En México, si no se pertenece a la pequeña élite que cuenta con la información y los recursos suficientes para contratar a un buen abogado, es poco probable que la violación a cualquiera de esos derechos fundamentales sea efectivamente sancionada. A lo más que puede aspirar una buena parte de la población es a que alguna comisión de derechos humanos atienda sus casos a través de un sistema de quejas, en el que se busca encontrar algún mecanismo de persuasión o de presión para que las autoridades acaten los mandatos constitucionales. Con esto, los derechos fundamentales dejan de ser normas jurídicas y pasan a ser instrumentos de negociación o de presión política.

Ante el acceso limitado a los tribunales por el costo de cualquier litigio, para generar un suelo básico de derechos fundamentales, para lograr los resultados satisfactorios de la democracia, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) puede jugar un papel clave en esta materia. Para esto se requeriría redefinir su papel para que cuente con nuevas atribuciones, como poder acudir a los tribunales en defensa de los derechos fundamentales individuales o colectivos de quienes tocan a su puerta, pues son estos tribunales los únicos órganos facultados para garantizar la obligatoriedad de dichos derechos. Sin embargo, aquí nos encontramos con otro problema, que es la forma en que se elige al ombudsman. Los partidos se pelean por poner en ese puesto a alguien que defienda sus intereses partidistas; a los amigos del poder que protejan el *statu quo*. (Magaloni, 2009: 7)

Se puede decir que hay un Estado débil con una institucionalidad frágil que es capaz de hacer muchas leyes, pero incapaz de obligar a que se cumplan las normas o de castigar a quienes las infringen. La carencia de una institucionalidad fuerte, expresada en la fragilidad del Estado y el es-

tado de Derecho, contribuye al incremento de la violencia, tanto por ser un aliciente a la delincuencia debido a la impunidad, como por propiciar una respuesta violenta de parte de los ciudadanos que se sienten desprotegidos. Esta misma debilidad institucional contribuye a la sensación de inseguridad de los ciudadanos, que sienten que no reciben la protección adecuada por parte del Estado, o peor aún, que en algunos casos los organismos del Estado son también una amenaza. Es muy frágil, por ejemplo, la frontera que separa la violencia de los policías y la de los delincuentes. (Filgueira, 2008: 82) El principio democrático de la división de poderes se ha devaluado, el Poder Ejecutivo ha absorbido, al menos en parte, al Poder Legislativo que se limita, a veces, a ratificar los decretos emanados del Poder Ejecutivo. (Agamben, 2007: 50)

Con la globalización de la economía y la sacralización del mercado que afectan todos los aspectos de la vida social, surge la biopolítica moderna. El Estado incluye, dentro de sus cálculos de control, la vida biológica del hombre que incluye dentro del derecho mediante su exclusión. (Rodríguez, 2005: 3) De acuerdo con Agamben, en el fundamento del poder político hay una relación entre un poder soberano que se excluye del orden jurídico y sus subordinados que son despojados de sus derechos. Esta relación que él llama “Estado de excepción”, se ha convertido desgraciadamente en una regla, en una forma paradigmática de gobierno. Es la violación del derecho por el propio derecho. En nombre de la ley no se respeta la ley. Se dictan leyes para justificar que no se aplican. (Agamben, 2007: 6, 32)

El cambio postula considerar todas las formas de ejercer la racionalidad en relación con la base productiva, el sistema de necesidades y las estructuras de poder. Sin embargo, tenemos miedo a cambiar nuestras costumbres y formas de pensar y de actuar. Sólo podremos movernos a cambiar si tenemos esperanza. Sólo podemos tener esperanza si tenemos una idea, y sólo podemos tener una idea si nos muestra alternativas, y sólo se pueden tener alternativas mediante un gran esfuerzo de pensamiento y utopía, no concentrando las energías en la indignación y en la protesta. (Fromm, 1993: 42, 44, 203-204)

Por eso es necesario contrastar lo que decimos que hacemos con lo que realmente hacemos, y ver el impacto de nuestra actuación. Lo anterior exige aprender a pensar sobre las situaciones en que se actúa. La crítica guarda relación con el concepto de política, pero de una forma que es necesario

diferenciar. Por un lado, podemos entender que el debate público ciudadano es la encarnación de la política; y por otro lado, se puede decir que la política consiste en la lucha estratégica por la influencia y el poder. Es en el primer sentido que Honneth entiende la relación entre crítica y política. La crítica apunta a ofrecer otro punto de vista sobre nuestras relaciones, traducido a la política significa que en el marco de una discusión pública y democrática, pueda alcanzarse un entendimiento sobre si las relaciones vividas son las que de hecho queremos. Ahí radica el rol de la crítica en el ámbito político. Se trata de la activación de la formación de la opinión pública democrática. (Vidal, 2005: 9)

Una sociedad que no se interroga acerca de sí misma, del sentido que pueda tener la convivencia actual y futura, sustrae a la política su razón de ser; renuncia a la política como el esfuerzo colectivo de construir una comunidad de ciudadanos y se contenta con la gestión de los negocios de cada día, y no puede forjarse una representación de sí misma que pueda afirmar y valorar, ni puede generar un proyecto de transformación social por el cual quiera luchar. Significa negar la política en tanto construcción deliberada del orden social.

Una de las tareas más nobles de la política es acoger los deseos y los malestares, las ansiedades y las dudas de la gente, e incorporar sus vivencias al discurso público. La brecha que se abre entre sociedad y política tiene que ver con las dificultades de acoger y procesar la subjetividad. Ésta es una construcción cultural que abarca valores y creencias, disposiciones mentales y conocimientos prácticos, normas y pasiones, experiencias y expectativas. Depende del modo en que se organiza la sociedad y especialmente del modo en que la política moldea esa organización social. A veces, aunque los políticos estén informados de los problemas concretos de la gente, no logran traducirlos al debate público y la voluntad política.

Un aspecto sobresaliente de la política consiste en la elaboración de las metas que se fija una sociedad. Toda política se justifica por referencia a un mañana mejor. El presente se legitima en nombre de esa promesa de futuro. El manejo del presente remite a un orden social deseado en tanto medida dada para evaluar el estado de cosas existente, discernir las opciones posibles y establecer prioridades. El régimen democrático ofrece un manejo institucional de la incertidumbre a través de la elaboración colectiva de un horizonte de futuro.

Un rasgo sobresaliente de nuestra sociedad actual es la aceleración del tiempo. Basta pensar en la nueva revolución tecnológica, especialmente de la informática, para advertir el trastocamiento de nuestra dimensión temporal. La vida social adquiere una velocidad cada vez mayor. Se debilita el concatenamiento de pasado, presente y futuro mediante el cual estructuramos el tiempo y, por tanto, la capacidad de insertar un momento dado en una perspectiva histórica. Tanto el pasado como el futuro parecen desvanecerse. El pasado retrocede a evocaciones emocionales. Sigue teniendo efectos de actualidad, pero ya no está disponible como experiencia práctica. La memoria todavía nutre a las identidades colectivas, más no logra otorgarles un sentido actualizado. Paralelamente, el futuro se diluye. Sigue habiendo “tiempos nuevos”, pero la dificultad en imaginar lo nuevo, el rumbo y el sentido de los cambios en curso, parece poner en duda la noción misma de futuro. Cuando el pasado y el futuro se volatizan, no queda sino el presente. La preeminencia de éste socava la tensión entre duración e innovación y la reemplaza por un solo dispositivo: la repetición. (Lechner, 2002: 12-13, 18, 35-36, 43).

El protagonismo de lo inmediato ilumina otro rasgo de nuestro tiempo. Parece que la actual aceleración del tiempo, a diferencia de otras épocas, no es encauzada por algún horizonte de futuro que permita poner en perspectiva los acontecimientos. No existe un horizonte de sentido en miras del cual podamos imputar una inteligibilidad al desarrollo social. Podemos realizar proyecciones del estado de cosas existente, pero ya no parece haber lugar para proyectos. Todo ello cambia el manejo político del tiempo. Éste se ha vuelto un recurso escaso que no permite largos procesos de aprendizaje y maduración. La escasez de tiempo marca la pauta política. Los diversos mecanismos (ciclo electoral, periodo legislativo anual, planificación de políticas públicas, etc.) que usa la política democrática para estructurar el futuro, de poco sirven ante la velocidad del tiempo. Aumenta la imprevisibilidad del devenir y, por tanto, se acortan los plazos calculables; en consecuencia, la política queda encerrada en las decisiones día a día.

Dos ejemplos ilustran los desafíos que enfrenta entonces la política democrática. Uno es la desaparición de la idea de planificación y la sustitución de objetivos por oportunidades. En lugar de formular las metas colectivas, la política ha de saber aprovechar, en un “mercado de oportunidades”, las ventajas del momento. Cuando el tiempo se acelera, la rapidez de la reacción

hace el éxito. La reflexión acerca del futuro suele ser sustituida por el cálculo de las oportunidades dadas. Si no hay otro horizonte que la coyuntura, sólo ésta dicta los criterios para discernir y seleccionar los retos en juego. La nueva relación con el tiempo modifica así el operar de la política. Su función ya no consiste tanto en ofrecer orientaciones a largo plazo como en facilitar, caso por caso, el rápido tratamiento de los problemas del día.

El segundo ejemplo se refiere al desdibujamiento del horizonte de futuro visto por los ciudadanos. Cuando las decisiones políticas quedan despojadas de promesas de un futuro mejor, lo que cuenta son los resultados inmediatos. Éstos han de valerse por sí mismos, sin referencia a expectativas de mejoramiento a mediano o largo plazo. El cálculo de costos y beneficios queda recortado al aquí y ahora. En lo inmediato, sin embargo, los efectos de una medida frecuentemente atentan contra derechos adquiridos, mientras que no se vislumbran los intereses favorecidos a futuro. Disolviendo el horizonte de expectativas, resulta más difícil justificar las necesidades de una reforma de largo alcance (la reforma de seguridad social o la reforma fiscal integral, por ejemplo). Ello puede explicar en parte las resistencias al cambio. La gente prefiere el presente conocido a un futuro no sólo desconocido, sino desprovisto de toda promesa de gratificación. La incertidumbre del cambio realza la demanda de estabilidad. La ciudadanía se movilizará cuando el estado de cosas existentes se vuelva insoportable. Entonces se dará preferencia al cambio, pero en ausencia de un horizonte que permita diferir expectativas, la espera de un mañana mejor suele adquirir rasgos de una redención mágica. En uno y otro caso la erosión del futuro diluye el marco temporal que necesita el “reformismo” político.

Las dificultades que enfrenta el manejo político del tiempo nos remite al problema de la conducción política. En la medida en que la política ya no elabora un horizonte de futuro, capaz de encauzar la aceleración y diferenciación de la temporalidad, la conducción política consiste en buena parte en ofrecer “mapas” que permitan orientarse de cara a las encrucijadas y elecciones que plantea el desarrollo social. El debilitamiento de la conducción política equivale a una pérdida de perspectiva. Sin ésta se pierden las proporciones y prioridades. El orden se contrae a lo inmediato. Quizá el pragmatismo actual no sea sino el deterioro de la conducción de la política hecho virtud. (Lechner, 2002: 37-39)

Ética y política

Parte de la crisis en México y América Latina, se debe al descrédito de la política. Platón creía que sólo el filósofo, definido como un experto en materia moral, sería el único capacitado para no dejarse seducir por los encantos del poder y saber utilizarlo sin corromper su discernimiento ético. Entendía que únicamente los filósofos pueden reconocer cuanto es justo y que por esa razón deberían ocupar el poder. El único modo de sanear la política era haciendo coincidir, en una misma persona, al sujeto moral con el agente político. El rey-filósofo, echando sobre sus hombros el desagradable peso de la política en aras del bien común, gobernaría conjugando el arte del buen gobierno con indiferencia hacia las prebendas de la política; desempeñaría sus responsabilidades políticas con la sensibilidad ética propia del sujeto moral. Sin embargo, su intento por convertir en rey-filósofo al tirano de Siracusa supuso un fracaso, de hecho estuvo a punto de ser vendido como esclavo por aquél al que se había propuesto ilustrar.

Este intento platónico de matrimoniar ética y política sería puesto en cuestión dos milenios después por Maquiavelo, a quien se le antoja un divorcio irreconciliable. El problema de Maquiavelo, señala Schopenhauer, consistió en responder a la cuestión de cómo puede un príncipe mantenerse en el trono. Su problema, por tanto, no era ético, sino una cuestión puramente política sobre cómo llevar a cabo tal cosa. A sus ojos, la estrategia seguida por César Borgia le parece modélica. Poco le importa el curriculum ético del hijo del papa Alejandro VI. El que hubiese mantenido relaciones incestuosas con su hermana Lucrecia, que hubiese mandado asesinar a su hermano mayor como a su cuñado, por ceñirnos tan sólo a los parientes más cercanos; o que sospechando que sus otrora fieles lugartenientes pudieran volverle la espalda y aliarse con el enemigo, decidiera recurrir al engaño con el fin de tenderles una celada para exterminarlos, no le resta mérito alguno a su brillante expediente político. Para Maquiavelo, César Borgia es el paradigma del político virtuoso (en el sentido maquiaveliano).

Para Maquiavelo, seguir los dictados de la virtud conllevará su ruina, mientras que lo catalogado como vicio le resultará beneficioso: engañar al honesto, ensalzar al canalla y, para nada, mantener cuanto prometa. Un político "prudente" no puede ni debe guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelva en contra suya. Además, nunca le faltarán al príncipe

razones para disfrazar la violación de sus promesas. Consta que en el universo de la política rigen normas diferentes a las pautas éticas. La lógica del poder sólo responde al imperativo de la eficacia, de ahí que cuanto más camaleónico sea el ánimo del político y mayor su destreza para adaptarse a las circunstancias, tanto mejor le irá en un juego en donde las artes del disimulo son la mejor arma. El meollo del arte político sería la simulación, y de tal axioma se derivarían como corolarios el resto de las pautas a seguir: audacia para aprovechar lo mejor posible las ocasiones más o menos propicias que se le van presentando; moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna; aparentar ser íntegro y tener virtudes morales (observarlas es perjudicial, pero aparentar tenerlas resulta útil). (Aramayo, 1999: 232-233, 235-236)

También Kant pensó que no era posible realizar esa identificación entre moral y política, porque detentar el poder corrompe aquella libertad que debe caracterizar al juicio de la razón. El poder político pervierte a la consideración moral. Pero una cosa es que no puedan identificarse ambas cosas dentro de un mismo sujeto, y otra que no se necesiten el uno al otro. En este orden de cosas, distingue entre el moralista político del político moral. Mientras el primero se forja una moral útil a sus conveniencias, el segundo intenta conjugar sus pautas de conducta con las exigencias éticas. El moralista político no dudará en invocar la razón del Estado para excusar su inmoralidad, mientras que el político moral no estaría dispuesto a asumir su responsabilidad política abandonando o hipotecando sus convicciones morales.

Weber distingue entre convicción y responsabilidad. La responsabilidad parece cosa propia de la política, mientras que las convicciones son más bien patrimonio de la moral. De Weber acá, cuando hacemos uso de esta distinción, cuando abordamos la dualidad entre ética y política, acabamos reconociendo que la acción política no puede evitar ensuciarse las manos, en tanto que la ética se mantiene en su torre de marfil. ¿Cuál es la verdadera relación entre ética y política? ¿No tienen que ver la una con la otra, o por el contrario, “una y la misma” ética resulta válida tanto para el obrar político como para cualquier otro proceder?

Dentro del razonamiento seguido por Weber, cualquier acción éticamente orientada puede hallarse bajo dos máximas opuestas: puede orientarse conforme a la ética de la convicción o con arreglo a la ética de la responsabilidad. No es que la ética de la convicción se identifique con una ausencia

de responsabilidad o viceversa. Pero mientras la primera se preocupa de obrar correctamente, la segunda exige responder a las consecuencias de su actuación. Weber propone hacerse responsable de las propias convicciones para responder al mismo tiempo de sus consecuencias. La vocación política impone dosificar ambas, al igual que exige también conjugar cualidades tan antagónicas como la pasión y la medida, una combinación que permite al político comprometerse con su causa sin perder el sentido de la realidad. Aduce que la ética de la convicción y la de la responsabilidad no son términos contrapuestos, constituyen más bien principios complementarios cuya conjugación da lugar a ese hombre auténtico al que puede atribuírsele una genuina vocación política. (Aramayo, 1999: 239-243)

Las transformaciones que hoy impregnan a nuestras sociedades y a la propia política son percibidas y experimentadas en términos de inestabilidad, inseguridad, despersonalización, miedo, las cuales rebasan nuestra resistencia a la incertidumbre y a la falta de sentido, y amenazan nuestra convivencia. A la historia de dependencia, de fracasos en la aplicación de los modelos económicos y políticos, de ineficiencias, corrupciones, de inmadurez, perversión o franca ausencia de las instituciones políticas, y a la secuela de miseria y marginalidad que se enseñorea en nuestra región, se suma la carencia de una cultura política democrática, e incluso de una cultura social capaz de valorar, reconocer y promover las afirmaciones de la individualidad de la persona, no sólo jurídicamente como sujeto de derechos, sino también política y moralmente en su autonomía y dignidad. Ser sujeto de derechos es contar con el reconocimiento de su calidad de individuos, con oportunidades de desplegar potencialidades y perfilar intereses propios.

El proceso de modernización, que por obra de la masificación, la burocratización y la prevalencia de grupos de interés, pone a debate el carácter incumplido o incumplible de ciertas promesas, entre ellas las concomitantes a la imagen de la relación directa ciudadano-Estado, concebida por el ideal clásico democrático. Acorde con lo cual, ni el ciudadano es el sujeto político por excelencia, ni el estado el garante de la calidad política de su gestión, como tampoco el Estado es el monopolizador legítimo del poder ni el centro autónomo procesador y ejecutor de decisiones. Ubicar al Estado como su interlocutor y reclamar inclusión, reconocimiento y demandar derechos, haciendo patentes los rezagos, las injusticias, las ilegalidades, es ejercer la ciudadanía, es contribuir a crear una cultura de los derechos,

que, al menos como posibilidad, intenta remediar los efectos perversos de clientelismos, corrupción, inequidad e impunidad. (Gutiérrez, 1999: 248, 252, 254-255, 257)

Estamos presenciando una gran profusión de movilizaciones e iniciativas políticas que se perfilan dentro de las líneas de la ciudadanía, que reclaman inclusión y un espacio público en el cual dirimir sus diferencias, en el que se procesen sus demandas y sus reivindicaciones. La lucha por la ciudadanía que en respuesta al agravio realizan grupos diversos, víctimas de distintas formas y niveles de marginación, o en forma más convencional en cuanto al repertorio de demandas que protagonizan otros sectores sociales, es una lucha que podría considerarse la matriz de nuestro presente político. La lucha por la ciudadanía ha marcado y evidenciado las asignaturas pendientes de nuestros sistemas políticos. Ante el fracaso de otras alternativas, se ha convertido en el marco para orientar proyectos y luchas reivindicadoras. Se ha convertido en ocasión para cuestionar ciertas formas de concebir y ejercer la política. Abre la posibilidad, considerando las limitaciones y fallos anteriores, pero también las transformaciones que hoy sufre lo político, de pensar nuevas formas organizativas, en la radicalización de las banderas democráticas, y en nuevas formas del ejercicio de la ciudadanía. No deja de ser significativo que muchos de los movimientos de sesgo ciudadanizante jueguen con formas novedosas de articulación no sólo en su organización, sino también en su interlocución con instancias supranacionales, a fin de redimensionar sus iniciativas o dirimir sus conflictos.

Pese a los intentos por reducirlo a un fenómeno local y de escasa trascendencia, el movimiento zapatista es un ejemplo de cómo la ciudadanía puede ser resignificada y redimensionada, incorporando rezagos, promesas incumplidas, así como los nuevos escenarios que vienen transformando lo político: guerrilleros pacifistas con reivindicaciones que reclaman inclusión en calidad de derechos no de dádivas, exigencias de participar como colegisladores, y procesar abierta, pública y dialógicamente los conflictos, con lo cual buscan crear y afirmar la necesidad de una esfera pública, ensayando formas democráticas de organización hacia su interior, y promoviendo nuevas y numerosas formas de articulación con instancias supranacionales, muy a tono con la revolución massmediática. (Gutiérrez, 1999: 247-248, 252, 256)

El orden social

El orden social, entendido como los principios filosóficos, éticos, políticos y jurídicos, entre otros, que funcionan como pilares sobre los cuales se organiza la vida social con base en determinados fines considerados deseables es, como una manera de organizar el poder, causa formal de la sociedad que tiene como misión coordinar y regular los esfuerzos de sus miembros con el fin de procurar su propia finalidad: el bien común, de acuerdo con normas y reglas reconocidas como válidas por la colectividad. Es un esfuerzo colectivo de construir una comunidad de ciudadanos. Constituye la estructura de las relaciones sociales establecida que algunos prefieren llamar sistema.

El orden social no es inmovilidad, sino equilibrio de fuerzas producto de la capacidad del orden para integrar en su seno las fuerzas que traten de renovarlo, y de ese modo evoluciona y cambia sin dejar de ser él mismo. Dicho orden social responde a las características particulares de la colectividad humana de que se trate y de las condiciones espacio-temporales únicas en las que se desenvuelve. Las necesidades de la colectividad determinarán las normas que rijan las conductas individuales y colectivas de sus miembros. De ahí que desde distintos ángulos, espacios, tiempos y contextos, diferentes autores han interpretado, por supuesto, con conclusiones diferentes, la forma en que los hombres deben organizarse para vivir en sociedad.

Podemos citar como ejemplo dos autores contrapuestos: Aristóteles y Maquiavelo. Las ideas de Aristóteles se desarrollan (siglo IV a. c.) en el seno de la democracia griega estableciendo sus fundamentos para el orden social en su *Ética Nicomaquea*. Maquiavelo construye su pensamiento en una época en que el absolutismo comienza a ganar fuerza y adeptos en Europa. No busca la formación de ciudadanos modelo como Aristóteles, porque las decisiones son tomadas por un solo hombre: el monarca. El debate ha sido, y es hasta nuestros días, el encontrar la mejor manera de organizar la vida al interior de las colectividades humanas, garantizando la preservación de los valores que cada sociedad reconoce como primordiales (libertad, igualdad, equidad, justicia, etc.).

Castoriadis sustenta que en la sociedad hay un flujo perpetuo de representaciones, de afectos y de deseos indisociables, que adquiere un poder instituyente y que cabe contraponer, a lo ya instituido, al sentido que los seres humanos encuentran dado en una sociedad determinada. Desde esta

perspectiva, destaca el papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y cambio del orden de la sociedad.

Lo que une a la sociedad es la institución, es decir, las normas, los valores, el lenguaje y los procedimientos y métodos de hacer cosas y de hacer frente a las cosas. Entendida en sentido amplio, la noción de institución a veces designa la mayor parte de los hechos sociales que están organizados, se transmiten de una generación a otra y se imponen a los individuos. Toda la vida social puede remitirse a un conjunto de instituciones. (Dubet, 2006: 29)

Es la institución la que convierte a los seres humanos en individuos sociales, ya que somos fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad. De esta manera, la institución de la sociedad es la creación del individuo en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad. De esta forma, es la sociedad instituida la que determina las categorías esenciales de lo que pensamos, de cómo lo pensamos, y las referencias intelectuales con las que intentamos cambiar la sociedad.

Para Castoriadis, la forma instituida de pensar no establece un cierre de lo social, sino que es posible, individual y socialmente, cambiar ese pensamiento instituido en nosotros mediante la praxis. Esto lo lleva a plantearse el tema de la autonomía que fundamenta en el rechazo de la heteronomía del imaginario social dominante, que a menudo atribuye a la institución un origen extrasocial (Dios, la historia, la globalización, el mercado o las leyes). Lo esencial de la heteronomía y de la autonomía es, en el nivel individual, el dominio por un imaginario autonomizado, que se arrogó la función de definir para el sujeto tanto la realidad como su deseo y la posibilidad del sujeto de superarlo mediante la praxis.

Para él, un ser autónomo o una sociedad autónoma consiste en un ser que cuestiona su propia existencia y de sociedades que cuestionan su propia institución, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales. A partir de esta idea, ubica el contenido del proyecto revolucionario, como la búsqueda de una sociedad organizada y orientada hacia la autonomía de todos, es decir, crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten el acceso a la autonomía individual como la participación de todos en el poder. Todo proyecto de autonomía conlleva simultáneamente el intento de conquistar la libertad y la igualdad, no puede haber libertad sin igualdad ni viceversa. La autonomía exige distinguir entre la dimensión instituida y la instituyente. En la primera, la autonomía no es posible. La segunda nos lleva al terreno de la política a fin de ayudar a crear

la autonomía del sujeto, como proyecto necesariamente social y no meramente individual. Proyecto socio-histórico que sólo puede ser resuelto por la colectividad humana saliendo de su letargo y desplegando su capacidad creadora. (Malacalza, 2000: 37-40, 89, 99)

La participación democrática ciudadana demanda la existencia de una cultura política que privilegie los valores democráticos. Una genuina transición democrática se construye por el fomento y la promoción de valores y principios favorables a la democracia. Sin embargo, por cuestiones históricas que aquí no hay espacio para analizar, importantes agencias socializadoras de nuestra sociedad como la familia, la escuela, la iglesia, los medios masivos de comunicación, los partidos políticos, etc., cuya influencia es muy grande en la conformación de la cultura política de la población, han fomentado valores alejados de las prácticas democráticas. (Valdés, 1997: 9-10, 16)

El sistema educativo nacional tiene una responsabilidad en el fomento de una educación política para la democracia, sin embargo, con sus excepciones, no ha fomentado una educación que enseñe los fundamentos de la representación política democrática, que haga énfasis en el conocimiento de los derechos y las obligaciones públicas, en la discusión respetuosa, la crítica propositiva y el compromiso con la nación. (Valdés, 1997: 18-19) A veces, en lugar de educar para potenciar en el sujeto actitudes que lo lleven a maximizar su reflexividad, paradójicamente, desde la perspectiva de las instituciones, se trabaja con el sujeto de manera que interiorice lo instituido, lo que supone aceptar tal cual las instituciones existentes. (Malacalza, 2000: 89)

El poder político de la comunidad

Se denomina *potentia*, al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político. Este poder como *potentia*, se despliega como una red por todo el campo político, ocupándolo con una red de relaciones de fuerza con nodos, siendo cada actor político (cada ciudadano, cada representante, cada institución) un nodo (usando las categorías de Castells); se desarrolla en diversos niveles y esferas, y constituyen la esencia y fundamento de todo lo político. Podría decirse que lo político es el desarrollo del poder político en todos sus momentos.

El poder político de la comunidad deviene en real cuando se institucionaliza. Es decir, cuando pasa de un poder instituyente a un poder instituido (como sugiere Castoriadis). La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominamos la *postestas* (el poder institucionalizado). El paso de la *potentia* a la *potestas* comienza cuando la comunidad decide darse una organización. Cuando crea instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, y marca la aparición de la política. Cuando se habla de “ejercicio del poder”, significa que se lo actualiza en alguna de sus posibilidades institucionales. Una vez institucionalizada la *potestas*, comienza el ejercicio delegado del poder en manos de los representantes. Lo de delegado indica que el que ejerce el poder lo hace en nombre de la comunidad, como mediación.

El elegido para ejercer delegadamente el poder de la comunidad, debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de ésta; lo que se nos enseña desde Chiapas: “los que mandan deben mandar obedeciendo”, indica con precisión esta función de servicio del funcionario, del que desempeña los encargos de su oficio cumpliendo alguna función de una institución política. Cuando el político ejerce delegadamente el poder obediencial laborando por el bien general, se ennoblece a sí mismo. Como todo ser humano puede cometer errores, pero los puede subsanar con buena voluntad para cumplir honestamente sus responsabilidades, pero el político que siempre está efectuando actos corruptos e intenta ocultarlos, se niega a reconocer responsablemente el efecto negativo de sus actos. (Dussel, 2006: 27, 29-32, 36, 48, 109-110)

Cuando se usa el poder delegado para fines personales o de grupo, o de manera despótica o aparentemente legítima, esto constituye la fetichización del poder mediante la corrupción. Se trata de una violencia destructora de lo político como tal. Quienes ejercen el poder fetichizado, son aquellos gobernantes que “mandan mandando”, que dominan a los pueblos como si fueran sus patrones. Ejercen sádicamente el poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes, los no obedientes son objeto de represión. Son los burócratas que dan la espalda y oprimen a la comunidad política. El poder fetichizado, al no poder fundarse en la fuerza del pueblo, se apoya en grupos que violentamente someten al pueblo. Son gobernantes despóticos hacia abajo y sumisos y viles hacia arriba.

Lo que denominados el *fetichismo del poder* es la corrupción originaria de lo político, consiste en que el actor político (sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse “funcionario” sea presidente, gobernador, diputado, juez, policía, etc.) como la sede o la fuente del poder político. Por ejemplo, el Estado se afirma como soberano, última instancia del poder; esto sería el fetichismo del Estado y la corrupción de todos aquellos que pretendan ejercer el poder estatal así definido. Si los miembros del gobierno creen, por ejemplo, que ejercen el poder desde su autoridad autorreferida, es decir, referida a sí mismos, su poder se ha corrompido. Porque todo ejercicio del poder de toda institución (desde el presidente hasta el policía) o de toda función política, tiene como referencia primera y última el poder de la comunidad política o del pueblo en sentido estricto. Cortar la relación del ejercicio delegado del poder determinado de cada institución política con el poder político de la comunidad o del pueblo, corrompe el ejercicio del poder del representante en cualquier función.

La corrupción es doble: del gobernante que se cree sede soberana del poder y de la comunidad política que se lo permite, que se torna servil en vez de ser autora de la construcción de lo político. El representante corrompido puede usar un poder fetichizado por el placer de ejercer su voluntad, como prepotencia despótica, como sadismo contra sus enemigos, como apropiación indebida de bienes y riquezas. Lo peor no son los bienes mal habidos, sino el desvío de su atención como representante: del ejercicio obediencial del poder a favor de la comunidad se ha transformado en su esquilador, su parásito “chupasangre”. Toda lucha por sus propios intereses de un individuo, de una clase, de una élite, de una tribu, es corrupción política. (Dussel, 2006: 13-14, 35-39, 43-45)

La política actual no apunta al fortalecimiento del Estado ni al bien común, sino a intereses particulares. En este sentido, recuperar el Estado es darle autenticidad al mandato democrático, hacer que prevalezca el interés general sobre el particular en el contenido de la ley y en el actuar de la autoridad; darle claridad a los objetivos y transparencia al manejo de los recursos públicos, y algo muy importante, sentido de responsabilidad, justamente de lo que ha carecido la clase política hoy día (Berrueto, 2009: 2). Con frecuencia se olvida que le toca al político, como representante, la obligación de desarrollar la vida de todos los ciudadanos, en primer lugar

de aquellos que han sido puestos fuera de la posibilidad de satisfacer sus necesidades (Dussel, 2006: 103).

Si se quiere establecer como principio rector de la sociedad el interés colectivo y la participación popular, hay que organizar a la sociedad para que imponga al Estado asumir sus responsabilidades sociales y organizar la solidaridad entre los ciudadanos. Para que la coordinación y regulación de los esfuerzos individuales y colectivos de los miembros de la sociedad se produzca, es necesario establecer relaciones políticas de mando y obediencia, de deberes y derechos que revelen el orden imperante, la existencia de un poder en nombre de una finalidad social: la convivencia armónica entre los hombres.

La política representa la experiencia de compartir un “mundo común” por parte de una diversidad de sujetos. Como valor ético de la política, el diálogo se revela como práctica útil y necesaria para la convivencia democrática que se traduce en la posibilidad de encontrar puntos de acuerdo que permitan la coexistencia del consenso y del disenso. Permite la comprensión, la empatía y los acuerdos entre los actores políticos y entre éstos y la ciudadanía. En la medida en que existan canales para incorporar las demandas de la sociedad al ámbito institucional, la eficacia del diálogo puede derivar en la gestión y la toma de decisiones vinculantes para la sociedad.

La democracia es el régimen político que tiene mayor vocación por el diálogo que, como valor ético de la política, representa la capacidad de oponerse a cualquier tipo de dogmatismo por medio del intercambio de ideas y del ejercicio del espíritu crítico. En este sentido, representa una modalidad privilegiada de “hacer política”, importante en el mantenimiento de la coexistencia pacífica, pues el pluralismo y la tolerancia son condiciones básicas del diálogo, en el cual deben ser admitidos por principio todos los interlocutores en igualdad de dignidad y de derechos. (Baca, 1996: 12)

La libertad de pensamiento como las libertades civiles y políticas, deben ser conquistadas por los propios ciudadanos. La libertad permite al ciudadano actuar con autonomía eligiendo sin ataduras lo mejor. La libertad es la decisión tomada libremente por los ciudadanos, lo que hace posible, entre otras cosas, el poder y la dominación democráticamente legitimados. Pero Hannah Arendt nos dice que la libertad es un fenómeno esencialmente político, que no puede ser experimentado ni en el querer ni en el pensar, sino en el obrar, por lo que no puede prescindir de un espacio político construido expresamente para ese obrar (Beck, 2002: 175).

La acción política es estratégica, no meramente instrumental (como la acción técnica que transforma la naturaleza), ya que se dirige a otros sujetos humanos que como actores ofrecen resistencia o coadyuvan en la acción de unos y otros. Por ello, la voluntad consensual da a la acción colectiva poder de alcanzar los propósitos. El poder es voluntad consensual de la comunidad que exige obediencia de la autoridad. El consenso que une a las voluntades se puede alcanzar, pero nunca de manera perfecta. La acción de cada sector social tiene reivindicaciones particulares: el feminismo lucha por los derechos femeninos, un grupo lucha por evitar la discriminación, etc. La acción política debe estar muy atenta en observar, respetar e incluir, si es posible, el interés de cada uno de los grupos. (Dussel, 2006: 49-52)

La política es la articulación dinámica entre sujetos, prácticas sociales y proyectos, cuyo contenido específico es la lucha por darle una direccionalidad al desenvolvimiento sociohistórico, mediante la construcción de proyectos en el marco de opciones viables. Las exigencias del quehacer político están orientadas a captar el presente susceptible de potenciarse por las prácticas. Lo pertinente de este quehacer es determinar lo posible para convertirlo en viable y lo viable en realidades concretas. (Zemelman, 1989: 12, 29, 95)

La historia ha dejado atrás la antigua idea de que para impulsar el desarrollo o el cambio social, hay que primero tomar el poder estatal, luego transformar la sociedad. El nudo se encuentra en el reconocimiento de las opciones de construcción que sean viables, porque lo que importa es la potenciación del sujeto en los marcos de los espacios que ofrece el contexto, que tienen lugar en coyunturas que se suceden en el tiempo, en cuyos límites tienen lugar las prácticas de los hombres para construir realidades posibles. La importancia de los sujetos está precisamente en su capacidad para construir realidades, forjar nuevas circunstancias, lo que dependerá del reconocimiento de los espacios de posibilidades en los que los sujetos pueden ejercer su capacidad de despliegue, que son ocultados por la práctica del poder, lo que plantea la necesidad de develar los parámetros que bloquean la mirada para reconocer no una sino diversas opciones de construcción histórica. Lo que supone romper con los parámetros que doblan no solamente al pensamiento, sino a la sensibilidad, la imaginación y la voluntad para ser sujetos conscientes y protagónicos, de forma que nos destrabemos de los parámetros que inmovilizan el pensamiento. Enfrentar

quizá la tarea más difícil del pensamiento crítico como es “desarmar” la lógica del discurso hegemónico, o de la ideología dominante, a manera de mostrar las realidades ocultas y así crear las bases para organizar visiones diferentes de futuro, desde los puntos nodales desde los que se pueda hacer real la simple posibilidad de un devenir. (Zemelman, 2005: 109, 111, 113)

Conclusiones

Vivimos un momento histórico caracterizado por un desarrollo capitalista voraz, en el que el Estado moderno ha sido despojado de buena parte de sus poderes al “delegar” muchas de sus funciones económicas, sociales, políticas y culturales a las “fuerzas desreguladas” del mercado. Nuestra sociedad alimenta el egoísmo del hombre, su codicia de cosas, de poder, de prestigio. La creciente individualización impulsada por la expansión del mercado adquiere cada día mayor visibilidad. Las personas se liberan de la tutela de los valores, hábitos y lazos sociales heredados. El poder normativo de las tradiciones se diluye. La desvinculación de las pautas tradicionales conduce a la creación de nuevos vínculos más flexibles y móviles. En ausencia de referentes firmes, no es fácil para las personas orientarse en su vida y en el mundo. El futuro también suele ser encarado en una perspectiva individual. Son el diseño del propio proyecto de vida, los temores y anhelos que involucra su ejecución, lo que establece los horizontes de futuro. Las promesas del mañana se derivan más de las estrategias singulares que de algún proyecto colectivo. En consecuencia, cuesta visualizar el orden social como un proceso moldeado por la interacción social. Reina, además, cierto “presentismo”. La vida social parece agotarse en lo inmediato. Estamos en un mundo de referentes móviles y provisorios caracterizado por la contingencia. Al vivir en medio de la incertidumbre, los lazos de pertenencia y arraigo tienden a ser frágiles. El tiempo político se mueve en la tensión entre el cambio y la continuidad.

En esta situación, la política tiene dificultades en cumplir una de sus tareas tradicionales, fijar límites: delimitar el ámbito del mercado, de las conductas lícitas e ilícitas, etc. Los límites del espacio político se encuentran minados por “la lógica del mercado” que tiende a colonizar la actividad política. Enfrentamos una coyuntura en la que el desarrollo histórico apa-

renta tomar una dirección que descarta cualquier alternativa. Pareciera que la única perspectiva aparentemente integrada y con pretensiones de largo tiempo, es la que se identifica con el discurso empresarial,

En este contexto, hay un desencanto con la democracia, con los partidos y con los actores políticos que se han ganado a pulso el rechazo de la sociedad por su infidelidad a sus principios, por anteponer sus intereses, los de su partido y los de los amos a que sirven, a los de los ciudadanos que son sus verdaderos patrones; por su incapacidad y corrupción, por su doble moral, por la banalización que han hecho de la política. Esta desafección tiene que ver con las formas de hacer política, y los modos de hacer política derivan de los modos de pensar la política. La modernidad desune lo que la antigüedad griega había unido (moral y política), ya sea porque la moral se amuralla en la conciencia individual, o porque la política prescinde de la moral dando origen a lo que llamamos la moral sin política y la política sin moral.

Las instituciones se estructuran, desestructuran y reestructuran por la acción de los sujetos. De esta manera, a pesar del Estado de excepción, los efectos negativos del desarrollo del capitalismo pueden ser corregibles. El amoralismo se puede superar con un nuevo modo de hacer política, que la llene de sustancia moral sin la absorción de la política por la moral ni de la moral por la política, en una relación de interdependencia que conserve la autonomía específica de ambas. Aquí cobra relevancia la vigencia de la relación entre la ética y la política que hoy más que nunca requerimos. Lo anterior constituye una invitación a rescatar la moral y la política como instrumentos para la construcción deliberada del orden social.

Hará falta, sin embargo, ampliar la cobertura educativa y promover a través de la educación una cultura política que permita que los ciudadanos conquisten sus derechos fundamentales, para que el régimen democrático ofrezca un manejo institucional de la incertidumbre a través de la elaboración de un horizonte de futuro. Un pueblo ignorante es tierra abonada para la demagogia. Un pueblo educado sabrá distinguir entre un discurso serio y una prédica demagógica; sabrá elegir gobernantes honestos y no permitirá incompetentes ni corruptos.

Bibliografía

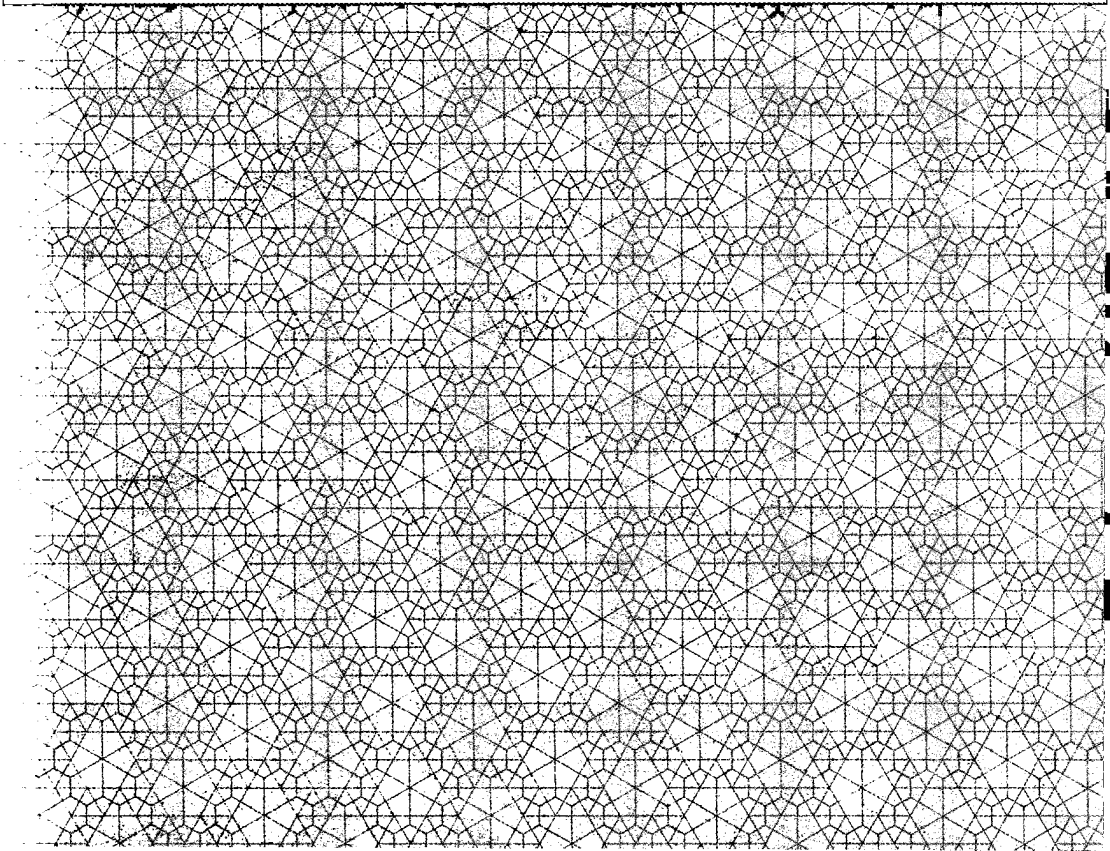
- AGAMBEN, Giorgio (2007). *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- ARAMAYO, Roberto (1999). "La disolución de la identidad moral en el sujeto político. Sus avatares en la historia de las ideas", en Mariflor Aguilar (Coord.) *Límites de la subjetividad*, México, Fontamara.
- BACA OLAMENDI, Laura (1996). *Diálogo y democracia*, México, Instituto Federal Electoral.
- BECK, Ulrich (2002). *Los hijos de la libertad*, México, FCE.
- BERRUETO, Federico (2009). "Los dueños del Estado", Guadalajara, Jalisco, México, *Diario Público* del 29 de marzo.
- CASTELLS, Manuel (1999). *La era de la información*, volumen III, México, Siglo XXI.
- COSÍO GAONA, Salvador (2009). "Más caro el caldo que las albóndigas", Guadalajara, Jalisco, México, *Diario Público* del 24 de octubre.
- DUBET, Francois (2006). *El declive de la institución*, Barcelona, Gedisa.
- DUSSEL, Enrique (2006). *Tesis de política*, México, CREFAL-Siglo XXI.
- FILGUEIRA, Fernando (2008). *Las metas del milenio*, Barcelona, Fundación carolina, www.fundacioncarolina.es/publicaciones/avancesinvestigacion-19k
- FREI, Betto (2009). *La despolitización de la política*. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=73506> Consultado el 15 de diciembre de 2009.
- FROMM, Erich (1993). *Ética y política*, Barcelona, Paidós.
- GUTIÉRREZ Castañeda, Griselda (1999). "Ciudadanización de la política", en Mariflor Aguilar.
- HUNTINGTON, Samuel (1994). *El orden político en las sociedades en cambio*, Buenos Aires, Paidós.
- LECHNER, Norbert (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago de Chile, LOM Ediciones.
- MAGALONI, Ana Laura (2009). "Un piso común de derechos", Guadalajara, Jalisco, México, *Diario Mural* del 24 de octubre.
- MALACALZA, Susana (2000). *La autonomía del sujeto*, Buenos Aires, Espacio Editorial.
- MARROQUÍN, Enrique (2006). *Otro mundo es posible*, Madrid, Publicaciones Claretianas.
- MENA, Carlos, Mariana Aylwin y Cristian Gazmori (1993). *La familia en Chile*, Santiago de Chile, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos.

- MEYER, Lorenzo (1998). *Fin de régimen y democracia incipiente*, México, Océano.
- RIBEIRO Ferreira, Manuel (2001). *Familia y política social*, Buenos Aires, Humanitas.
- RODRÍGUEZ, Jorge (1993). "Fundamento de las políticas públicas", en *La familia en Chile*, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, segunda edición, Santiago de Chile.
- RODRÍGUEZ, Pablo Esteban (2005). "Peligrosa humanidad", Buenos Aires, Diario *La Nación*, 25 de septiembre.
http://www.lanacion.com.ar/edicionimpresa/suplementos/cultura/nota.asp?_id741399
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (2007). *Ética y política*, México, UNAM-FCE.
- SOLANO Solano, Mario (1992). *Conciencia cotidiana y aparatos de hegemonía*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México.
- VALDEZ, Andrés (1997). *Viejas instituciones, nuevos valores: las paradojas de la cultura política en el México contemporáneo*, Guadalajara, Jalisco, México, Universidad de Guadalajara.
- VALDEZ Zepeda, Andrés (2002). "Salarios y poder público: un análisis de las remuneraciones de los gobernantes de primer nivel en México", Barcelona, Instituto Internacional de Gobernabilidad, *Boletín* número 128, noviembre.
http://www.iigov/dhial/dh28_05.htm Consultado en noviembre 10 de 2004.
- VIDAL, Vanesa (2005). "La herencia dialéctica de la Ilustración. Entrevista con Axel Honneth", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 26, España, Universidad de la Rioja. [Dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1959488](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1959488)
- ZEMELMAN, Hugo (1989). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas.
- ZEMELMAN, Hugo (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*, Barcelona, Anthropos.

Jesús Arturo Navarro Ramos

¿Mi reino no es de este mundo?

Una mirada a los deseos de las morales de
máximos para orientar la política



*También los legisladores cristianos y católicos
son Iglesia, y han de ser testigos del Evangelio
en su servicio político.*

MONS. FELIPE ARIZMENDI ESQUIVEL,
OBISPO DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS
Agencia Zenit, zs100130

Las palabras citadas en el epígrafe “*También los legisladores cristianos y católicos son Iglesia, y han de ser testigos del Evangelio en su servicio político*”, son el argumento central que justifica –*ad intra*– la acción política de la Iglesia católica romana, aunque hacia fuera el planteamiento presente diversas aristas.

El presente trabajo pretende mostrar tres cosas: que la preocupación de la Iglesia católica por la política tiene la justificación basada en la moral,¹ el papel de los laicos y la jerarquía en la acción política desde la posición de la resistencia, y presentar algunas acciones discursivas a las que recurre la Iglesia en México para orientar la política desde la moral de máximos. Para ello se recurre a dos casos que funcionan como ejemplos: los comunicados de prensa de la Conferencia del Episcopado Mexicano² y las acciones de algunos obispos en la diócesis de Guadalajara. Estos ejemplos son un recurso argumentativo que no pretenden agotar el tema, pero que adquieren relevancia por tratarse, en el primer caso, del órgano oficial de representación de los obispos católicos en México; y, en el segundo caso, su fuerza radica en que la arquidiócesis de Guadalajara se ha convertido en referente para el nombramiento de obispos en el país. Además de que las actividades de los obispos tapatíos aludidos permiten mostrar con claridad el modo de operar el modelo de resistencia que se menciona líneas adelante. Esto puede generar la impresión de que se habla de la religión en dos planos, pero dada la intención de este trabajo de mostrar que la frase evangélica “*mi Reino no es de este mundo*” está cargada de ambigüedad, y que cada sector de creyentes interpreta esta expresión de distinta forma, se ha considerado que esta vía puede ayudar a comprender las razones de fondo que explican el interés de la Iglesia en la política, que no son exclusivamente políticas.

¹ Si bien para los estudiosos del tema puede ser un asunto menor y obvio, no podemos dar por supuesto que es así para todos, ya sean creyentes o no.

² En adelante CEM.

La intención de la Iglesia católica de incursionar en la política no es nueva; una mirada a la historia universal permite identificar al menos cuatro frentes históricos de este esfuerzo: la confrontación con la Iglesia de oriente y el movimiento de la reforma protestante, las discusiones con el poder político en turno en distintos países, la conducción del pueblo considerando que ha de orientarse por una moral de máximos que abarque todas las áreas de la vida, y la confrontación misional con los no creyentes.

El asunto de que *la Iglesia pretende imponer lo que considera valioso* ha sido abordado casi siempre –desde fuera de la institución eclesial–, bajo una lectura que insiste en la intención de la Iglesia de hacerse del poder político. Sin dejar de ser plausible esta lectura, existe una vía que no ha sido suficientemente explorada y que se refiere a la confrontación desde la perspectiva del modelo moral al presentarse como único.³ El presente trabajo explora la hipótesis de que una de las razones de la opción de la Iglesia por la política está fundamentada en la búsqueda de la imposición de una moral de máximos, que incluye la orientación de la política.

La preocupación política como expresión de una postura moral. El caso tapatío

La preocupación por la política casi siempre ha estado presente en la Iglesia. Dos ejemplos pueden ayudar a observarlo: el primero se refiere a los orígenes y el segundo al caso mexicano. A pesar de que en los orígenes de la Iglesia aparece como importante la idea de mantenerse al margen de lo político, esta idea no duró mucho tiempo. Pronto, el emperador tomó control de la Iglesia, lo que le permitió tomar una clara orientación de carácter

³ Si bien existen distintas orientaciones de la ética, incluso dentro de la Iglesia católica, éstas se distancian de las perspectivas emotivistas, procedimentales, formales y pragmáticas, para ubicarse en un modelo de racionalidad que privilegia una antropología teleológica donde Dios es el fin del hombre. Se trata de una ética finalista que, según el modo de argumentar las convicciones religiosas, puede derivar en una moral del deber, de tipo eudemonista o de carácter virtuoso. En este trabajo no se exploran estas cuestiones debido a que el ensayo no aborda esta intención, basta decir que en la confrontación que se registra entre los obispos y algunos que se oponen a la intervención de la Iglesia en política, se ignoran o no aparecen estos matices, y en ambos casos es posible reconocer la suposición de un modelo único de moral por parte de la Iglesia católica.

político al convertir al cristianismo en religión oficial del Estado romano. Sin embargo, los asuntos centrales propios de los datos del Evangelio que tienen una fuerte carga moral, continuaron presentes en los creyentes y las autoridades de la Iglesia.

Cuando se observa el caso mexicano –como segundo ejemplo del interés eclesial en la política– y el desarrollo de la Iglesia en este país, las cosas toman una perspectiva peculiar. La Iglesia católica en México tiene una historia complicada desde los inicios, pues se confrontó con el modo de ser de los indígenas y propuso una manera de pensar y mirar los valores. Esta confrontación le llevó a descalificar las prácticas religiosas indígenas, al grado de buscar la desaparición de cualquier vestigio de religiosidad indígena. Bajo esta experiencia es notable la práctica católica de construir sobre las ruinas de las pirámides y centros ceremoniales, nuevos templos, conventos y catedrales.

El acontecimiento de Guadalupe permitió suavizar esta discusión y en la mentalidad católica se interpretó como la integración de ambas visiones. Sin embargo las tensiones continuaron una vez que México obtiene la independencia. A partir del triunfo de los independentistas, aparece en la Constitución de 1824 el planteamiento que la nación mexicana es católica,⁴ y se desconoce la existencia de cualquier otro credo. Con ello se crea el primer punto de confrontación, pues el reconocimiento de una religión de Estado conduce al reconocimiento de su fuerza y a la justificación de su involucramiento en las decisiones políticas.

Los años posteriores a la firma de la independencia presentan la discusión entre liberales y conservadores; de manera casi natural la Iglesia apoya a los políticos de corte conservador. Uno y otro grupo viven las tensiones propias de la conformación de la naciente nación y en 1857 la redacción de la Constitución marca una distancia con el clero católico. Pero es en el gobierno de Benito Juárez cuando la confrontación pone en peligro incluso la existencia de México como país libre, pues los políticos conservadores, ahora devotos de un gobierno monárquico, apoyados por la Iglesia transforman al país en una monarquía. El triunfo de la República y la promulgación de las leyes de reforma se convierten en el enemigo a vencer por parte de la Iglesia.

⁴ Cfr. Constitución Federal del Estado Mexicano 1824, art 2.

Estos dos ejemplos, particularmente en este caso el desarrollo de la Iglesia católica presentado, es a mi juicio paradigmático pues se reconoce como una religión que vincula a los hombres con la divinidad, pero al mismo tiempo se define como una instancia interesada en una acción de sus miembros que ha de tener incidencia en la política. Esto lleva a concluir que a la Iglesia sí le interesa la política.

Y finalmente, no podía ser de otra manera, pues toda religión, en la medida que es creación social, tiene un proyecto político. De modo que no existe una sola institución que no sea política. El caso tapatío⁵ resulta importante para entender en México el modo de proceder de la Iglesia para incursionar en política, porque ha creado una estrategia bien definida para ello, comenzando por asuntos discursivos, mediáticos y de relaciones. En este sentido, el discurso oficial de la Iglesia católica no deja lugar a dudas: a la institución le interesa la política. El documento final del II Sínodo Diocesano⁶ –en el caso tapatío– dedica todo un capítulo para desarrollar la idea de política que tiene la institución. El interés por la política surge de varias fuentes:

En primer lugar de su comprensión de la vida social. En este sentido, aparece en el documento una preocupación en torno a cuatro asuntos: el auténtico patriotismo, la preocupación por el bien común, el perfeccionamiento de la democracia y el desarrollo integral de los pueblos. Todo lo anterior de acuerdo a los valores del Evangelio.⁷ Ya en el 4º Plan Pastoral, al analizar el contexto plantea: “En el aspecto político, está arraigada en la democracia liberal, la distinción entre política y religión, la separación entre Estado e Iglesia, la reducción de la religión al ámbito privado, el primado de la ley e igualdad de derechos.”⁸

⁵ Si bien se trata de una Iglesia local, el ejemplo de Guadalajara es importante para entender la dinámica religiosa en el país, particularmente a nivel de las élites dirigentes, pues la Iglesia tapatía tiene el mayor seminario de México y su influencia se extiende, en primer lugar, a la provincia eclesial del occidente del país, pero además a otras diócesis donde los obispos nombrados han sido seleccionados del clero tapatío. Si bien las tradiciones populares y la forma que adquiere el catolicismo popular es diferente según la región, no es así en el caso de la administración y orientación de las diócesis con obispos tapatíos.

⁶ *II Sínodo Diocesano para la nueva evangelización, Arquidiócesis de Guadalajara 1989-1995*, Ed. de la Arquidiócesis de Guadalajara, Guadalajara 2000, cap. 10 en adelante se citará II SD Gdl

⁷ *Idem*. Cfr. n. 405, p. 156.

⁸ *IV Plan Pastoral*, Arquidiócesis de Guadalajara, 2001. <http://arquidiocesisdgdl.org.mx/Documentos/IVPlan/capitulolll.php> n. 75 en adelante se citará IVPP 2001

La segunda fuente del interés de la Iglesia por la política viene dado por la comprensión de la acción del creyente, al afirmar que las cuestiones morales en torno a la vivencia de verdad adquieren una especial dimensión cuando se refieren a la vida política.⁹ En este sentido indica que los laicos no pueden dejar de lado el interés en la política, y plantea la necesidad de un plan de educación orientado por tres asuntos: educar para la percepción crítica, educar la capacidad de utilizar activa y creativamente los medios y su lenguaje, y finalmente, utilizar los símbolos culturales.¹⁰

La tercera fuente del interés en la política le viene a la Iglesia de su comprensión antropológica, que sostiene que la dimensión política es constitutiva del hombre. Esto le permitirá hacer una doble distinción: la llamada política en sentido amplio y la política partidista,¹¹ recurso con el que intenta desligarse o al menos matizar su opción política como tarea de los laicos.

Los laicos “no pueden dejar de lado el interés en la política”

A pesar de los elementos de distancia que históricamente existen en nuestro país desde la Reforma, la religión está enraizada en los esquemas de convivencia, en los rituales de sacralización de la vida y en los planteamientos morales. La religión católica está presente en la estructuración de la ciudad, pero sobre todo en las personas.

Dos asuntos de la expresión de la presencia religiosa del catolicismo en los laicos, que tiene resonancia en el campo político y social, se encuentra en los comunicadores y en los funcionarios públicos. El primer ejemplo de esta presencia se encuentra en la forma como algunos comunicadores laicos han asumido el discurso y *habitus* religioso, y que se encuentra en los comentarios que realizan durante la transmisión de los eventos religiosos, particularmente las misas, pues a diferencia de otros lugares, en la ZMG el comunicador se convierte, al transmitir en comentarista y reproductor del discurso religioso, interrumpiendo incluso el seguimiento de la ceremonia misma. El segundo ejemplo es el que se refiere a la presencia de los funcionarios en actos religiosos. Si bien anteriormente los funcionarios seguían

⁹ *Idem. Cfr.* n. 403, p. 155.

¹⁰ *Idem. Cfr.* n. 407, p. 156.

¹¹ *Idem. Cfr.* n. 408, 413.

siendo creyentes, la cuestión de la discreción en la expresión de su fe religiosa era notoria. Sin embargo, a partir de los últimos gobiernos, es evidente la cercanía de los funcionarios públicos con el arzobispo de Guadalajara. Por lo que se puede sostener que, aunque en el IV Plan Pastoral 2001 la Iglesia de Guadalajara se quejaba de la separación de la Iglesia y el Estado, y proponía la evangelización integral de la sociedad de nuestros días¹², a 9 años se puede constatar que la agenda social y las políticas públicas del gobierno están vinculadas a las obras y los intereses de la Iglesia católica, y que una buena parte del grupo de gobierno de Jalisco está vinculado a organismos de la Iglesia católica.

La resistencia como modelo político. Notas sobre la Iglesia tapatía y la CEM

El asunto de la Guerra Cristera es el mejor ejemplo de la primera mitad del siglo xx sobre el modo de hacer política de la Iglesia. En este modelo, los laicos son impulsados de distinta forma a defender el capital simbólico de la Iglesia, y los clérigos actúan como agentes que otorgan sentido a esta lucha. Se trata de un modelo de *resistencia-cercanía discreta* con el poder político, muy importante para la Iglesia que permanece en la actualidad, pero con distintas modalidades.

El siglo xx conoció la presencia de don José Francisco Orozco y Jiménez,¹³ un personaje polémico en el desarrollo del catolicismo en la región centro occidente. A este personaje le correspondió realizar una labor de resistencia durante el desarrollo del movimiento cristero. Orozco y Jiménez ejemplifica el modelo político de la resistencia. Su opción fue la resistencia activa en los medios de comunicación de la época y en la confrontación con los actores políticos del momento. Posteriormente, acceden al arzobispado el cardenal José Cardinal Garibi Rivera, cardenal José Salazar López y el cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo. Ellos se caracterizan por

¹² Cfr. IV, pp. 2001. n. 25.

¹³ Nace en Zamora, Mich., en 1864. Es un alumno brillante que es enviado a estudiar a Roma, posteriormente regresa a Michoacán, después a la Ciudad de México, a Chiapas y finalmente es trasladado a Guadalajara. Vive intensamente la etapa de la Guerra Cristera que le acarrea cinco exilios.

una relación discreta y en ocasiones precavida con los actores políticos de la época. Se trata del modelo *resistencia-cercanía discreta* con el gobierno. Los tres pastores mencionados tienen una preocupación pastoral con distintas características.¹⁴ Finalmente, y en la coyuntura del asesinato de Posadas, llega a Guadalajara Juan Sandoval Íñiguez.

De inmediato se alcanza a notar un ejercicio de la responsabilidad episcopal diferente a la de sus antecesores, aunque no muy distante de la de Juan Jesús Posadas. Una de sus decisiones fue la de continuar el II Sínodo Diocesano que termina en 1995 y que marca un nuevo estilo de trabajo, al plantear un marcado interés por la política. Se recupera el *modelo de resistencia*, pero ahora sin cercanía discreta con el poder político.

El modelo de resistencia se expresa en las decisiones de esta Iglesia particular, especialmente es notorio que al analizar los documentos del II SD 1989–1995, y del IV y V Plan Pastoral (2001 y 2008)¹⁵ encontramos posicionamientos políticos explícitos. Estos posicionamientos, en términos muy generales, plantean dos asuntos: una comprensión de la política y la idea de que la Iglesia está por encima de la política.

En primer término, existe una comprensión de la política como:

El conjunto de actividades, leyes, estructuras y organizaciones que ayudan a los gobernantes y a los ciudadanos de un país a ordenar todos los aspectos de la vida social hacia el compromiso por un desarrollo integral.¹⁶

En esta formulación destaca la intención de homogeneidad al pretender que –a pesar de reconocer la existencia de las diferencias políticas– el modelo sea uno solo. En segundo lugar, se otorga a la Iglesia un papel evaluador/sancionador y verificador de la política al plantear la política en sentido amplio:

¹⁴ La acción del cardenal Garibi está marcada por un particular interés en las devociones marianas y la reestructuración de la arquidiócesis. Destaca además su influencia en la formación del grupo de obispos de la primera mitad del siglo XX. Al cardenal Salazar le corresponde implementar las decisiones del Concilio y aunque no está de acuerdo con la TdL, permite su desarrollo en las CEB's. Por su parte, el cardenal Posadas tiene un marcado interés por desplazar la llamada TdL desde los años en que sustituyó a don Sergio Méndez Arceo en Cuernavaca, cuestión que implementa en Gdl al apoyar a los grupos de renovación.

¹⁵ Hay que recordar que los documentos aludidos surgen en el marco posterior a la reforma de 1992 del Art. 130 de la Constitución, que da reconocimiento a la personalidad de las Iglesias.

¹⁶ II SD Gdl, n. 408.

Es tarea que toca a todos los miembros de la Iglesia: obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, pues la Iglesia “debe discernir e iluminar, desde el Evangelio y su enseñanza social, las situaciones, los sistemas, las ideologías y la vida política.”¹⁷

Al establecer esta afirmación, la Iglesia se ubica por encima de la política como evaluadora, debido a que establece que debe discernir las ideologías y la vida política. El asunto es que, aunque conceptualmente la Iglesia no se reduce al grupo de los pastores, en la práctica los laicos no son voces autorizadas y no pueden hablar en nombre de la Iglesia, por lo que quienes disciernen “válidamente y con autoridad” son los pastores. Pero debido a la estructura piramidal de organización de la Iglesia, los que acaban expresando la voz autorizada son los obispos.

Finalmente, al aceptar que este discernimiento y evaluación de la política corresponde a la política en sentido amplio, la iglesia asume que tiene un compromiso político.¹⁸ Se puede decir que la comprensión específica de la eclesiología ha transitado del espacio cerrado y semioscuro, y el atrio del templo de los ejercicios arzobispales anteriores al actual, al espacio público representado por la incursión en los medios de comunicación, el diálogo frecuente con los actores políticos, la exposición de esta relación ante la población creyente, asumiendo un discurso de confrontación contra los actores políticos que, de acuerdo con su análisis, no siguen los valores que la institución eclesial plantea.

Estrategias comunicativas de la CEM desde el modelo de resistencia

La existencia del modelo de resistencia en la Iglesia católica en México adquiere diversos matices, uno de ellos se da en el terreno del lenguaje. En este caso, el lenguaje religioso se transforma en una expresión de preocupación por la política, y mediante él se busca posicionar un modelo de resistencia. Esto se constata cuando se revisa la documentación emitida por

¹⁷ II SD GdI, n. 410.

¹⁸ II SD GdI, n. 410. Del magisterio de la Iglesia podemos distinguir muy claramente dos acepciones de lo que se entiende por política y, por tanto, de compromiso político.

la Conferencia del Episcopado Mexicano. Un ejemplo a nivel nacional es la convocatoria a la consagración del país al Espíritu Santo el 20 de abril de 2009. En ella se plantea:

Creemos que el Espíritu de caridad unificará los distintos grupos dentro de la Iglesia, dará luz y generosidad a las familias cristianas para realizar su misión, iluminará a los responsables de la educación, moverá a llevar una vida económica según la enseñanza de la Iglesia sobre la justicia social, impulsará a muchos a la práctica de una actividad política en consonancia con las exigencias de la fraternidad humana y del amor cristiano y llevará a los religiosos y sacerdotes a vivir, en el gozo y gratitud al Señor, la entrega de su vocación, comprometidos más que nunca con la Iglesia en su verdadera renovación.¹⁹

Como se puede reconocer, la actividad política propuesta implica el reconocimiento de una acción política en sentido distinto.

Un recorrido por algunos de los comunicados de la misma Conferencia del Episcopado Mexicano permite mostrar que la Iglesia tiene un especial interés por la política desde el *modelo de resistencia* con matices de *cercanía discreta* o de *confrontación*, según convenga:

Uno: En el contexto de las elecciones federales de 2009, se emite el comunicado sobre fe y política que plantea: “La dimensión de fe y política es una de las ocho dimensiones de la Comisión Episcopal para la Pastoral Social. Su objetivo general es animar la nueva evangelización en el campo del compromiso político de los cristianos para la transformación de México a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia y del documento de Aparecida”.²⁰ Las intenciones de esta comisión son, entre otras: “Vinculación con los actores políticos, las organizaciones sociales y civiles y los funcionarios públicos correspondientes al quehacer y análisis político”, así como la “Participación permanente en espacios y foros de discusión de los asuntos políticos nacionales” y la “Elaboración de insumos sobre temas de la agenda política nacional e internacional para las Provincias Eclesiásticas”. Se trata de la expresión clara del interés por asuntos que rebasan el ámbito tradicional de la religión.

¹⁹ <http://www.cem.org.mx/prensa/comunicados-de-prensa/312-consagracion-de-mexico-al-espiritu-santo.html> (vi: 11 de enero 2010).

²⁰ <http://www.ceps-caritasmexico.org/2009/Elecciones2009/index.html>

Dos: Los temas que le interesan a la Iglesia cubren un amplio espectro, pues abarcan: la reforma fiscal, el asunto del petróleo, la devoción de los políticos,²¹ el espíritu de la democracia,²² las características de la democracia verdadera,²³ la madurez democrática,²⁴ la pobreza, el futuro,²⁵ los partidos políticos,²⁶ la educación para votar,²⁷ las reformas estructurales,²⁸ la libertad de expresión,²⁹ la violencia,³⁰ el castigo a los culpables de los problemas del país,³¹ las celebraciones patrias y la aprobación del nombramiento del procurador,³² el ejercicio de la autoridad,³³ la comunicación,³⁴ el desarrollo, la técnica y el progreso tecnológico,³⁵ la drogadicción.³⁶

Tres: Las razones de la incursión en política de la Iglesia se sostiene en el carácter de totalidad del pensamiento religioso que abarca todas las esferas de la vida; de este modo, los obispos reconocen que “el Magisterio de la Iglesia tiene la intención de ofrecer su propia contribución a la formación de la conciencia, no sólo de los creyentes, sino de aquellos que buscan la verdad y quieren escuchar argumentos que vienen de la fe y de la misma

²¹ *Idem*. Documentos de fe y política. Cfr. Comunicado de prensa CEM, miércoles, 2 de diciembre de 2009, 13:29.

²² Cfr. Comunicado de prensa CEM, lunes, 2 de marzo de 2009, 13:28 – Actualizado el jueves, 2 de julio de 2009, 13:18.

²³ Comunicado de prensa CEM, n. 167, 24 de abril de 2009.

²⁴ Comunicado de prensa CEM, n. 175, 6 de julio de 2009.

²⁵ <http://www.ceps-caritasmexico.org/2009/Elecciones2009/index.html>

²⁶ Comunicado Comunicación y Prensa CEM, lunes, 8 de junio de 2009, 14:04. Actualizado el jueves, 2 de julio de 2009, 12:43.

²⁷ Comunicado Comunicación y Prensa CEM, viernes, 12 de junio de 2009, 14:17. Actualizado el jueves, 2 de julio de 2009, 12:43.

²⁸ Comunicado Comunicación y Prensa CEM, jueves, 25 de junio de 2009, 13:38. Actualizado el jueves, 2 de julio de 2009, 12:42.

²⁹ Comunicado Comunicación y Prensa CEM, miércoles, 15 de julio de 2009, 15:02.

³⁰ Comunicado Comunicación y Prensa CEM, viernes, 17 de julio de 2009. 09:24. Actualizado el viernes, 24 de julio de 2009, 14:23.

³¹ Comunicado Comunicación y Prensa CEM, jueves, 23 de julio de 2009 10:39. Actualizado el jueves, 23 de julio de 2009, 12:23.

³² Comunicado Comunicación y Prensa CEM, viernes, 31 de julio de 2009, 14:48.

³³ Comunicado Comunicación y Prensa CEM, martes, 22 de septiembre de 2009, 14:20. Actualizado el martes, 22 de septiembre de 2009, 14:41.

³⁴ Comunicado Comunicación y Prensa CEM, viernes, 9 de octubre de 2009, 13:04. Actualizado el viernes, 9 de octubre de 2009, 13:05.

³⁵ Informe del Departamento de Comunicación del CELAM, viernes, 15 de enero de 2010, 18:07 (vi: www.celam.org.mx).

³⁶ Comunicado de la Arquidiócesis de Durango, publicado por la CEM, lunes, 18 de enero de 2010, 10:40. Actualizado el miércoles, 20 de enero de 2010, 10:27.

³⁷ Mons. José G. Martín Rábago, Comunicado de Prensa CEM, viernes, 22 de enero de 2010, 12:32.

razón.³⁷ Se trata de un esfuerzo por impulsar una manera de mirar la realidad y de operar sobre ella que se expresa bajo la consigna de contribuir a la formación de la conciencia, pero que no se dirige sólo a los creyentes sino a toda la sociedad.

En síntesis, si bien no se puede negar la pretensión de la Iglesia de incursionar en la orientación de la política de la nación mexicana, ha de reconocerse que el capital simbólico en juego por el que lucha la jerarquía de la Iglesia es la validación de opinión como orientadora de conciencias individuales, que ejerzan una política de corte cristiano. Ese capital simbólico no sólo se refiere a la opinión de carácter político, sino que se enmarca en el deseo que todos los habitantes de este país vivan una serie de principios que garanticen que es plenamente devoto de la fe cristiana. Se trata en el fondo de una lucha por el capital simbólico del poder moral de orientar la conciencia y la acción libre del ser humano.

Orientar la política desde las morales de máximos

En el horizonte de la ética existen al menos dos caminos que entran en conflicto desde su fundamentación: la vía de las morales de máximos y la de las morales de mínimos. Las morales de máximos se sostienen en el principio utópico, según el cual las acciones tienen como fin alcanzar la virtud, con lo que se garantiza el logro de la felicidad o el alcance de un estado de plenitud y de paz. Cuando este planteamiento se asume por las religiones, se genera una identificación entre la divinidad y la felicidad, o la divinidad y el bien supremo.

Las normas morales expresadas en código religiosos, que en su origen tienen una base histórica, son comprendidos en este esquema –de morales de máximos– como provenientes de la divinidad de donde toman su fuerza, sentido y fundamento. En contraposición, las morales de mínimos se sostienen en el acuerdo. Este cambio de sentido genera un desplazamiento del sujeto moral como creador de valores y normas –en las morales de mínimos–, para situar el origen de los mismos en la divinidad que ordena

³⁷ Comunicado de la Secretaría General CEM, martes, 19 de enero de 2010, 00:00. Actualizado el viernes, 22 de enero de 2010, 12:37.

el mundo. Este ordenamiento no sería tan complicado si fuese planteado como el que origina el demiurgo en la tradición griega, o en la tradición hindú, Brahma, Shiva y Vishnu, que actúan sobre el mundo en función de las leyes físicas con las cuales operan. A diferencia de estas tradiciones, la perspectiva judeocristiana, al partir de un dios personal que se involucra la historia de los sujetos, le otorga una fuerza enorme a la divinidad, pues el sujeto humano se sitúa en un plano de dependencia del Dios creador, incluso de normas.

Esto se complica más cuando el pensamiento religioso se institucionaliza dejando al margen la interpretación de los creyentes mayoritarios, para validar la lectura que realizan los responsables de las instituciones, que siempre forman una minoría de creyentes. Esta lectura de las normas morales, ahora transformadas en normas de tipo religioso, se encuentra en manos de un grupo sacerdotal que, si bien tiene su raíz en los creyentes mayoritarios, se separa para hacerse cargo de lo que se interpreta como las *cosas de Dios*, entre ellas, la política.

Una ventaja el proceso de institucionalización de las normas morales, ahora entendidas como religiosas, en el esquema de las morales de máximos, es la permanencia; pero paradójicamente ahí mismo está su debilidad, pues para lograr la permanencia la norma moral de carácter religioso queda determinada por las creencias e interpretaciones del grupo sacerdotal, con lo cual deja de adecuarse a las necesidades concretas, ignorando la base social e histórica que le dio origen.

Las morales de mínimos, en cambio, son nociones de carácter pragmático, tendientes a armonizar la convivencia entre los seres humanos desde una perspectiva acotada por el espacio y el tiempo, así como por el acuerdo, y, por lo tanto, mucho más humilde y menos pretenciosa que las morales de máximos. Las morales de mínimos surgen del acuerdo como forma de vivir la democracia y de reconocer la pluralidad. En contraposición con las morales de máximos, a las morales de mínimos no les preocupa ningún tipo de salvación, mucho menos el alcanzar la felicidad, por lo que su fundamentación no apela a la trascendencia sino a la inmanencia, en la que lo importante es la configuración de criterios que permitan la convivencia armónica basados en la idea de la justicia. Se trata de acuerdos que reconocen a cada uno de los sujetos que participan en su conformación voz para plantear aquello que se vuelve pertinente para convivir. Por lo tanto las morales de

mínimas construidas desde el acuerdo tienen como meta la búsqueda de la justicia, de la igualdad y del respeto de los derechos humanos.

El planteamiento de la Iglesia católica se inscribe en la perspectiva de la moral de máximos; de ahí su intención de abarcar todas las áreas de la vida y los caminos complicados de la política. La peculiaridad de este abordaje es el presentarse como una preocupación por la formación de la conciencia, como si el modelo de la moral de mínimos no lo hiciera.

Este deseo de la formación de la conciencia se operacionaliza de distintas formas, entre los que sobresalen la orientación religioso-política de las fiestas cívicas³⁸ con la intención de hablar del compromiso social y político de los cristianos. Una acción de mayor alcance es la creación de espacios virtuales de formación de la conciencia política, cursos sobre *sociedad, política y cristianismo*,³⁹ con la intención de “formar criterios objetivos respecto a temas prioritarios de la vida cívica como son el quehacer político y las decisiones que se dan en el marco de una democracia”,⁴⁰ o la creación de materiales que actúan como subsidio para talleres por la democracia.

Resulta particularmente importante destacar que la mayoría de las declaraciones y comunicados de prensa de los obispos no se refieren a asuntos tradicionalmente identificados como pertenecientes al ámbito religioso, sino a cuestiones que se conocen como del orden temporal; pero todos tienen el sello de interpretación de ser una sociedad en crisis.

Del discurso de la crisis de valores a la interpretación de esta crisis

El discurso de la Iglesia católica romana en México no es diferente en muchas de sus partes al de la Iglesia católica universal, particularmente en lo que se refiere a la vivencia de los valores. Resulta ya lugar común encontrar una descalificación por parte de los ministros de la Iglesia católica de las

³⁸ Cfr. José Luis Dibildox Martínez, obispo de Tampico, Circular No. 12/09 donde la fiesta de la Independencia en septiembre se organiza como un ejercicio de evangelización de la cultura.

³⁹ Curso desarrollado en la Universidad Pontificia de México del 20 de febrero al 8 de mayo de 2010.

⁴⁰ *Idem*. Cfr. Objetivo del curso.

formas de vida que las generaciones actuales tienen, y que se atribuyen a una crisis de valores. ¿Qué entiende la Iglesia católica por crisis de valores?

La revisión de los documentos emitidos por el Episcopado Mexicano en los últimos cinco años, muestra que la preocupación de la Iglesia católica, cuando se habla de crisis de valores, se refiere a un cambio en el modo de vivir al que no se le reconoce como cristiano. La sola revisión de los títulos de los documentos emitidos por la conferencia del Episcopado Mexicano muestra esta comprensión: el documento *Del encuentro con Jesucristo la solidaridad con todos*, que se redacta con motivo de las elecciones intentando orientar a los mexicanos a emitir un voto favorable a la perspectiva de la Iglesia, muestra en sí mismo una suposición: cuando se habla del encuentro con Jesucristo, en el extremo de este discurso se encuentra el desencuentro con Jesucristo; y cuando se insiste en la solidaridad con todos en el extremo se encuentra el argumento de que existe una solidaridad con algunos.

La crisis de valores mostrada en el título del citado documento estaría dada por el desencuentro con Jesucristo y su universo axiológico, así como por la solidaridad con algunos pocos. La cuestión no es decantarnos por una u otra versión, sino preguntarnos si es posible encontrar, en algún momento anterior a la preparación del citado documento, una vivencia de la moral cristiana que permitiera suponer el encuentro permanente con Jesucristo y la existencia de una solidaridad generalizada. Evidentemente, esto es imposible de sostener, pues las *buenas* prácticas morales de los católicos poco a poco se van distanciando de los discursos morales de los líderes religiosos, tal como lo muestra la encuesta nacional de la juventud del 2005 donde los jóvenes marcan una distancia con la perspectiva moral de la Iglesia, particularmente en cuatro ámbitos: la vivencia de la sexualidad, la orientación política, el compromiso social y la elección de actividades profesionales o laborales.

Lo anterior no impide la configuración de su discurso deslegitimador de aquellas cosas que parecen distanciar –según los obispos– al creyente del encuentro con Jesucristo, tales como los medios masivos de comunicación, el carácter relativista de la convivencia, el establecimiento de vínculos de tipo líquido, el escaso compromiso en términos sociales, políticos y espirituales. Por otro lado, un frente que mantuvo con enorme preocupación a las autoridades de la Iglesia, referido a la postura *new age*, y que tuvo enorme importancia a mediados de los años 90, y que llevó a emitir al arzobispo primado de México un documento que se conoce como “18 preguntas sobre la nueva

era”, y que además fue tema de discusión en el encuentro teológico internacional en Guadalajara en las mismas fechas, ha pasado a un segundo plano.

De acuerdo con una percepción moral que propone la perfección como ideal máximo, y la identificación con la divinidad entendida como sumo bien, la crisis de valores existe porque aparecen modelos de referencia distintos que se presentan como alternativas al modo de fe cristiana. La descalificación de estos modelos de referencia tienen su justificación en la suposición de que antes de que aparecieran tales modelos existía una sociedad homogénea que vivía una moral del mismo tipo.

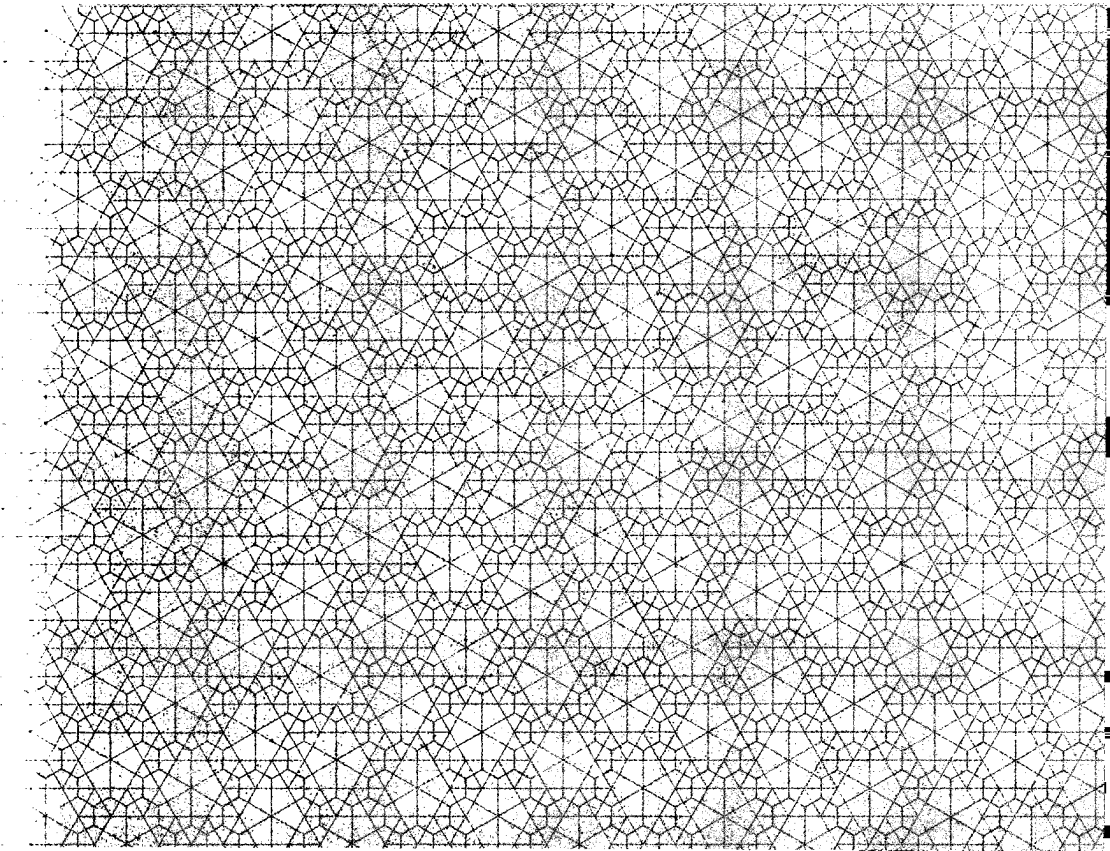
En conclusión se puede decir que los obispos han optado por interpretar la expresión “*Mi Reino no es de este mundo*”, en sentido claramente opuesto a la vinculación entre religión y política, y que la mirada de la Iglesia sobre los asuntos públicos surge del deseo violento de orientar la política desde su moral de máximos, dejando de lado la posibilidad de la diversidad, del pluralismo y de la convivencia creativa desde modos distintos de entender el mundo. En este modelo, la noción de perfección que moldea la moral cristiana del mundo occidental: “sean perfectos como el padre celestial es perfecto”, se ha convertido en un ideal desde el que se construyen otras nociones. A lo largo de la era cristiana, distintos personajes han construido sus sistemas morales orientados por esta noción de perfección, independientemente de cuál sea su referencia religiosa específica, de tal forma que el pensamiento cristiano se encuentra presente incluso en aquellos que no son confesionalmente creyentes. El problema es que la noción de perfección siempre es construida desde aquello que un determinado grupo social considera valioso, de tal suerte que podemos encontrar distintos estilos o modos de entender la perfección. De esta manera, aunque la pretensión de la moral cristiana ha sido la perfección, podemos decir que existe una diversidad de sentidos en torno al concepto con lo cual aparecen distintos modos de pensar la moral concreta, y por tanto la política, incluso desde dentro de la Iglesia católica, mucho más fuera de ella.

Bibliografía

- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, Documentos y comunicados de prensa.
www.cem.org.mx
- CORTINA, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.
- CORTINA, Adela. *Ética sin moral*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- GONZÁLEZ VALENCIA, Luis A. *Riquezas y desafíos de la posmodernidad al cristianismo*, Cuadernos Fe y Cultura, Iteso, México, 2009.
- GUARINGLIA, Osvaldo (ed), *Cuestiones morales*, Editorial Trotta, Madrid, 1996
- GUERRERO MARTÍNEZ, Luis. *¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad*, Editorial Plaza y Valdés, México, 2008.
- LARA, Francisco y Pedro Francés (eds) *Ética sin dogmas. Racionalidad, consecuencias y bienestar en el utilitarismo contemporáneo*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- MARDONES, José Ma. *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1993.
- II Sínodo Diocesano para la nueva evangelización, Arquidiócesis de Guadalajara 1989–1995*, Editorial de la Arq. de Gdl, Guadalajara, 2000.
- IV Plan Pastoral, Arquidiócesis de Guadalajara*, Editorial de la Arq. de Gdl, Guadalajara, 2001.

Juan Diego Ortiz Acosta

**Un acercamiento a la política local
desde el campo de la moral y la ética**
El caso del gobernador de Jalisco
y otros políticos afines



Una de las formas de abordar el complejo tema de la relación entre política y ética es a partir de hechos concretos que forman parte de la realidad. Es decir, los acontecimientos se presentan, y ése puede ser un punto de partida para analizar lo bueno o malo, lo justo o injusto, o lo correcto o incorrecto de las acciones políticas. De este modo, en las siguientes líneas se abordan una serie de hechos protagonizados por algunos políticos locales durante los años 2007, 2008 y 2009, particularmente del gobernador de Jalisco, Emilio González Márquez. Actos relacionados con la donación de millones de pesos a intereses privados, con el abuso del erario público en general, con insultos a la sociedad, con el amiguismo en el gabinete estatal, con ocultar información sobre asuntos de salud pública y con la creciente presencia política del clero tapatío. Los hechos provocaron en su momento polémicas y escándalos públicos, precisamente por la ausencia de moralidad y falta de ética. Desde el campo de la política se actuó, pero al margen de consideraciones de tipo moral o ético, razón por la cual se ponen sobre la mesa de la discusión las siguientes preguntas: ¿debe haber relación entre política y ética, entre política y moral?, ¿es posible la coincidencia entre esos campos del conocimiento?

El trabajo que a continuación se expone no pretende ser una evaluación moral y ética de los políticos locales durante su gestión, sino un acercamiento desde la moral y la ética al comportamiento político que tuvieron en algunos momentos de su gestión pública, particularmente aquellos en donde sus actos causaron controversia.

Primero, aclaremos conceptos

Antes de revisar los acontecimientos políticos que se dieron en Guadalajara, es preciso definir qué es la ética, la moral, lo bueno y la política, y muy particularmente cuál es su campo de acción. Para ello, se partirá de las definiciones que hace el distinguido filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los intelectuales que con mayor agudeza ha trabajado este tema en nuestro país. Para este pensador “la ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad” (Sánchez, 2002: 22). Explica que la ética no es la moral, por lo que no se le puede reducir a un conjunto de normas o prescripciones. En este sentido, señala que la ética tiene la misión de explicar la moral efectiva (la que en los hechos cotidianos manifiestan los individuos como actos propios, entre ellos los políticos), y es a través de ese estudio como la ética puede influir en la moral misma. Por otra parte, indica que la moral es un marco normativo que supone ciertos principios o reglas de conducta que regula las relaciones mutuas de los individuos, y entre éstos y la comunidad. Sánchez Vázquez hace el paralelismo de que la moral esta referida a una práctica moral, “vividá”, mientras que la ética es una teoría moral o “moral reflexiva”. En otras palabras, la moral se ocupa de problemas práctico-morales, mientras que la ética de problemas teóricos-morales.

Sobre el concepto de *bueno* se indica “que en nuestra época lo bueno sólo puede darse propiamente en la superación de la escisión entre individuos y comunidad, o en la conjugación de los intereses personales con los verdaderamente comunes o universales” (*Ibidem*: 145). Se afirma que el elemento central es superar las posiciones de un egoísmo individualista para pasar a una moral activa en relación con los demás. Nuestro autor precisa que lo bueno se da como contribución del individuo a una causa común: la transformación de las condiciones sociales en que se asienta la infelicidad de la mayoría.

En cuanto a la definición de la política, Sánchez Vázquez plantea que “la política comprende las relaciones entre grupos humanos (clases, partidos, pueblos o naciones). La política entraña asimismo la actividad de las clases o de los grupos sociales a través de sus organizaciones específicas, encaminada a consolidar, desarrollar, quebrantar o transformar el régimen político-social existente” (*Ibidem*: 80). Menciona que en la política se expresa abiertamente la actitud de los grupos con respecto a la conquista del poder o la conservación de éste. Establece que los sujetos de la acción

política son los individuos concretos, reales, “pero como miembros de un grupo social determinado (clase, partido, nación)”. Al actuar políticamente, los individuos defienden los intereses comunes del grupo social correspondiente. Por consiguiente, la actividad política rebasa el plano personal para situarse como una acción común o colectiva de un grupo.

De todo lo anterior se puede hacer la siguiente síntesis: la ética no es lo mismo que la moral. La ética explica y teoriza sobre el comportamiento moral de los individuos. La moral, por su parte, está referida a una serie de normas y principios que regulan la actuación de las personas en su relación con los demás y la comunidad a la que pertenece. Entretanto, lo bueno se presenta como una especie de contribución de la persona a una causa común relacionada con la transformación de las condiciones sociales en que se asienta la infelicidad de la mayoría. Mientras la política es una actividad de las clases y grupos sociales en relación con el orden establecido. Los políticos entonces defienden los intereses del grupo al que pertenecen.

Bajo estas directrices conceptuales se analiza una serie de acontecimientos, declaraciones y decisiones políticas de diversos actores locales, esto con la finalidad de aproximarnos a conocer qué tipo de relación existe entre la ética, la moral y la política en el contexto de esos hechos específicos. Para ello se enlista una serie de actos políticos que se presentaron en la Administración estatal. Los hechos son los siguientes:

Unos actos políticos controvertibles

- El gobernador de Jalisco (PAN) donó alrededor de 400 millones de pesos durante 2007 y 2008 para proyectos privados como la producción de telenovelas, construcción de un santuario cristero, organización de un torneo de golf, premios de música, ampliación de Expo Guadalajara, construcción de un palacio de la cultura y la realización de un encuentro estudiantil organizado por una televisora; a sabiendas que existen múltiples carencias sociales que demandan gasto gubernamental.
- El gobernador de Jalisco les “mentó la madre” públicamente, y en estado de ebriedad, a todos aquellos ciudadanos que se opusieron a la donación de 90 millones de pesos para la construcción del Santuario de los Mártires.

- El gobernador de Jalisco protagonizó, en plena contienda electoral de 2009, una campaña publicitaria en televisión sobre la supuesta intervención eficaz de su gobierno ante el problema de la influenza, cuando en ese tiempo la enfermedad registraba más de 400 casos en Jalisco y semanas había negado la existencia del problema en la entidad.
- El gobernador de Jalisco nombró como funcionarios estatales a personas que forman parte de su círculo de amistades, en dependencias como la Secretaría de Salud, la Procuraduría estatal, la Secretaría de Turismo, la Secretaría de Desarrollo Urbano, entre otras, cuando lo que demanda la sociedad es capacidad profesional, visión de Estado y honestidad de parte de los servidores públicos.
- El gobernador de Jalisco convocó a funcionarios de su gabinete a estudiar la *Biblia* en Casa Jalisco, esto a pesar de que en México constitucionalmente vivimos en un Estado laico.
- El ex secretario de Salud de Jalisco, Alfonso Gutiérrez Carranza, ocultó información sobre la magnitud del problema del dengue en la entidad y no fue capaz de actuar correctamente ante la influenza, y aún así, se aferró a su cargo como titular de Salud del estado?
- El gobernador de Jalisco removió de su cargo a Alfonso Gutiérrez Carranza (ex secretario de Salud), hasta que el dengue y la influenza ya estaban fuera de control y existía una presión pública para que el funcionario dejara su cargo.
- Fernando Guzmán, secretario de Gobierno estatal, los diputados locales y el alto clero tapatío impusieron la criminalización del aborto en Jalisco, a partir de la visión religiosa de la jerarquía católica, sin consultar a la ciudadanía y sin que haya habido debate parlamentario.
- Los gobernantes, funcionarios y diputados siguen teniendo sueldos privilegiados, cuando éstos en su mayoría no son auténticos servidores públicos y la inmensa masa de población trabajadora recibe salarios de miseria.
- Los diputados estatales siguen aprobando a su modo presupuestos que incrementan el gasto de los grupos parlamentarios, convirtiendo así al Congreso de Jalisco en uno de los más costosos del país y que en promedio sesiona sólo 150 días al año.
- En Jalisco hubo un gasto exorbitante en las pasadas campañas electorales de 2009, cuando existen cientos de escuelas en condiciones de-

plorables, cientos de jóvenes que no pueden estudiar alguna profesión y decenas de hospitales que no cuentan con medicamentos, camas y personal para dar un servicio digno y eficiente a la población.

- Desde las altas esferas del gobierno estatal se han impuesto proyectos como la presa Arcediano, la línea 2 del Macrobús, la presa el Zapotillo, la villa Panamericana y el puente atirantado sobre las avenidas López Mateos y Lázaro Cárdenas, a sabiendas que son inviables en términos ambientales y económicos, y tienen un marcado rechazo social?

El análisis de los actos políticos

Una vez planteados los actos de los políticos con relación a sus grupos partidistas, toca regresar a los planteamientos de Adolfo Sánchez Vázquez. En primer lugar se advierte que una buena parte de los hechos anteriores tienen que ver con actos personales que se inscriben en el campo de la política. Es decir, se trata de personajes de la vida política que han realizado hechos concretos, que han soltado declaraciones fuertes y que han tomado decisiones importantes a nombre de los grupos que representan. Ahora se trata de saber si ha habido una relación entre política y moral, y entre política y ética a partir de esos acontecimientos.

Está claro que tanto el gobernador como el ex secretario de Salud, el secretario de Gobierno, los diputados, los que fueron candidatos partidistas y el clero, actuaron en la esfera política representando y defendiendo los intereses de sus respectivos grupos. El objetivo de las acciones fue la conservación del poder, la conquista de éste o mantener el orden establecido. Aquí la política aparece como un campo muy específico sin relación con la moral. Sobre todo porque la actuación de nuestros políticos no tuvo principios o reglas de conducta en relación con la comunidad o intereses generales, como lo señala Sánchez Vázquez. Las prioridades de la acción política se centraron en el interés personal, en el interés privado del Gobierno, de los partidos, del Congreso y la institución eclesial, más no en el interés de la sociedad o en el bien común.

Ahora bien, citando a José Woldenberg (2007), quien en una entrevista se refiere a otro libro de Sánchez Vázquez, titulado *Ética y política*, señala que el filósofo le encuentra dos dimensiones a la política: una "ideológica", que

tiene que ver con los fines que se persiguen. Y otra “práctica-instrumental”, relacionada con los medios y las acciones a las que se recurre. En estas dos dimensiones de la política, Sánchez Vázquez también identifica el contenido moral de la misma. Woldenberg explica que nuestro autor encuentra la moral de la política en los fines que se persiguen, pero también en los medios que se utilizan. Para el caso que nos ocupa, el gobernador y los políticos afines absolutizaron o creyeron que los medios empleados en sus actos tenían legitimidad para alcanzar los fines pretendidos.

Consideraron que otorgar donativos privados traería consecuencias posteriores que beneficiarían a la sociedad. O que penalizando a las mujeres que abortan se terminará con el problema de salud pública, o que otorgándose salarios estratosféricos se acabaría con la corrupción, o que gastando dinero a caudales en las campañas electorales era beneficioso porque podrían ser elegidos los políticos que la sociedad estaba esperando. O bien, que teniendo amigos en el gabinete se contaba con un equipo de trabajo capaz de enfrentar asuntos como el dengue o la influenza. Cuando esto sucede, es decir, cuando se imponen los medios para alcanzar los fines sin mirar consecuencias, Sánchez Vázquez indica que la inmoralidad acaba por manchar a toda la política.

Woldenberg afirma que Sánchez Vázquez siempre ha tenido el afán de alertar y derrotar dos desviaciones de la política conocidas como pragmatismo y principismo. Y cita al filósofo: “mientras los primeros sólo tienen ojos para los resultados inmediatos [...] los segundos sólo miran la pureza de los principios”. Bajo este esquema, tenemos entonces en Jalisco una clase política altamente pragmática. Se priorizan los medios buscando un aparente bien, pero en el fondo buscan la conservación o la consecución de más poder. Finalmente, a lo que aspira Sánchez Vázquez, con sus elaboraciones teóricas, es que la política esté cargada de moral, moral que se encuentra tanto en los principios de la acción política, pero también en los medios que se emplean.

Por otra parte, también está claro que los actos individuales de nuestros políticos, en relación con sus grupos de interés, no fueron buenos como para considerarlos actos propiamente morales. Esto porque no hubo una conjugación de intereses personales con intereses comunes o de tipo universal, y no hubo, además, alguna contribución de los políticos a una causa común, general, que tendiera a abatir la infelicidad de la mayoría a través

de la transformación de las condiciones sociales. Como ya se dijo, los actos y las decisiones tomadas estuvieron en función de intereses de grupos, más no en la línea de buscar una profunda transformación social. ¿En qué puede ayudar a la transformación social el financiamiento de un torneo de golf, la construcción de un santuario de mártires, la grabación de dos tele-novelas insustanciales, que los grupos parlamentarios se asignen millones de pesos, que los políticos ganen sueldos estratosféricos, que los partidos gasten una fortuna en campaña, que el gobernador “miente” madres o que su administración estatal pretenda una línea 2 del Macrobus, construir una villa Panamericana o un puente atirantado que costará millones de pesos?

Al respecto, Sánchez Vázquez explica que el hombre por naturaleza es un ser social, razón por la cual tiene que desenvolverse siempre en el terreno individual y social, con su interés personal y colectivo. Esta cuestión conduce entonces a que la persona no puede dejar de actuar, “a la vez, moral y políticamente”. Dice que la moral y la política se hallan en una relación mutua. Asevera que el hombre no puede renunciar a la moral, ya que ésta responde a una necesidad social, y que la política también responde a una necesidad de tipo social. De ahí parte para asegurar que existe una necesidad de que ambas formas de conducta humana mantengan una relación estrecha, sin que ello implique que una tenga que absorber a la otra. Es decir, se pronuncia porque siempre haya una relación entre moral y política sin que implique la exclusión de alguno de los dos campos.

Sin embargo, pareciera que a los políticos jaliscienses no les importa esa relación mutua entre moral y política, porque, como ya se dijo, actuaron en función de los intereses de sus grupos, mas no de intereses comunes y universales para el contexto de la localidad. Con lo anterior, se desprende entonces que los actores involucrados en los hechos sólo hicieron política, pero desprovista de contenidos morales. Esto nos lleva a recordar a Maquiavelo, quien en su obra *El Príncipe* deja ver que la política no tiene porque estar ligada a intereses de tipo moral, ya que la política se ocupa exclusivamente de la consecución y conservación del poder con los medios que sean necesarios. Al respecto, conviene citar al pensador florentino, quien deja claro con sus máximas lo que deben hacer los gobernantes en aras de mantener o conquistar el poder. Algunas de sus citas son contundentes y tienen relación con los actos de nuestros políticos locales. Veamos algunas:

Un Príncipe prudente no debe observar la fe jurada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando hayan desaparecido las razones que le hicieron prometer.

Hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular. Los hombres son tan simples y de tal manera obedecen a las necesidades del momento, que aquel que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.

Está bien mostrarse piadoso, fiel, humano, recto y religioso, y asimismo serlo efectivamente; pero se debe estar dispuesto a irse al otro extremo si ello fuera necesario”.

“El Príncipe a menudo, para conservarse en el poder, se ve arrastrado a obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión.

Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal.

Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos. (Maquiavelo, 1978: 30-31)

Al analizar los acontecimientos locales y las máximas que están plasmadas en *El Príncipe*, pareciera entonces que en Casa Jalisco los gobernantes panistas no fueron convocados a estudiar la *Biblia*, sino a Maquiavelo. Hans Küng nos recuerda que “Maquiavelo convirtió el bien del Estado, más exactamente la conservación del poder, en regla y máxima de la actuación política” (Küng, 2000: 35). Luego agrega, citando a H. Münkler, que Maquiavelo universalizó la idea de la “conservación del Estado con todos los medios y a cualquier precio”, que equivale a la “eliminación de una moral fundada en la trascendencia de la política”. Esto es lo que está pasando en nuestra realidad, el derrumbamiento de toda moral y ética en relación con la política, y todo, a costa de conservar el poder a cualquier precio.

Ahora bien, a la luz de la ética, entendida ésta como una teoría que explica y esclarece realidades determinadas por actos “vivididos”, se puede generar una serie de reflexiones en relación a la actuación de nuestros políticos. Es decir, lo que toca ahora es poner en juego a la ética en la revisión del comportamiento político. En este sentido, a partir de los hechos expuestos con anterioridad y siguiendo el marco conceptual de Sánchez Vázquez, se pueden obtener ciertas deducciones que logran dar pista sobre dichas conductas. Para ello tomaremos como punto de referencia las prácticas del gobernador estatal (su práctica moral y su práctica política) y las prácticas

de otros políticos afines, como problemas teórico-morales para hacer un ejercicio de moral reflexiva.

Un primer asunto que resalta es que los actos de financiamiento de proyectos privados por parte del gobernador Emilio González Márquez, estuvieron dirigidos a favorecer a grupos de poder empresarial (Televisa, TV Azteca, MTV, Rato, Expo Guadalajara), del deporte de élite y al clero tapatío, es decir, a minorías de poder. Según la Comunidad Virtual de Periodistas, el gobierno estatal otorgó durante 2007 y 2008 más de 400 millones de pesos en donativos:

- Televisoras
- 45 mdp: Teletón 2007-2008
- 55 mdp: Espacio 2007
- 12 mdp: Telenovela Las tontas no van al cielo
- 3.5 mdp: Juguetón tv Azteca
- 4.1 mdp: Concurso Trece maravillas de México. tv Azteca
- 2.0 mdd: Torneo de Golf de Lorena Ochoa
- 102 mp: Telenovela Tengo todo excepto a ti. tv Azteca
- Empresarios
- 50 mdp: Expo Guadalajara (uno de los propietarios es el secretario de Turismo).
- 35 mdp: Flextronic (industria electrónica)
- 20 mdp: Radiodifusoras y Televisoras de Occidente (Rato)
- Clero tapatío
- 90 mdp: Santuario de los Mártires
- 30 mdp: Banco Diocesano de Alimentos (2008-2009)
- 1 mdp: Templo en Yahualica
- 800 mdp: Figuras navideñas donadas al Vaticano

Al financiar actividades privadas con recursos públicos, el gobernador supuestamente buscaba un aparente bien para la sociedad, pero más bien dejó en claro que quiso sacar provecho buscando respaldo político de esos grupos, desatendiendo necesidades apremiantes que tiene la sociedad jalisciense en muchos rubros. El mandatario optó por posicionarse más en esos círculos y ganar presencia e imagen, en lugar de resolver problemas sociales. Se puede aseverar que usó la política como un medio para asegurar más po-

der, en lugar de utilizar esta ciencia como un instrumento de servicio para la resolución de problemas inherentes a las mayorías. Según datos registrados por la prensa local y nacional, los donativos otorgados durante 2007 y 2008 ascendieron a más 400 millones de pesos. La pregunta obligada es ¿con ese dinero cuántas escuelas y centros de salud habrían podido equiparse para brindar un mejor servicio? O ¿a cuántos campesinos o pequeñas empresas se les pudo haber otorgado apoyos para la producción? En fin, las posibilidades de utilizar socialmente esos recursos son muchas.

Ahora bien, si analizamos otro hecho, como es el comportamiento que tuvo el propio mandatario estatal con relación al problema de la influenza, podemos decir que también hubo de por medio una supremacía de la voluntad particular en relación con fines políticos. Haber negado hasta el último momento la presencia de la enfermedad en el estado, y luego haber promovido una campaña televisiva afirmando que su gobierno había estado a la altura del problema, revela que la política ejercida tenía como principal propósito alejar la idea de que las autoridades estaban siendo ineptas ante semejante problema de salud pública. Sobre todo porque eran tiempos electorales y eso podría restarles fuerza ante la contienda que se avecinaba. En este punto toca abordar también el asunto relacionado con el ex secretario de Salud (Alfonso Gutiérrez Carranza), el cual fue muy cuestionado por la opinión pública por haber ocultado datos sobre el dengue, y porque además no mostró las capacidades suficientes para dirigir una dependencia tan importante para la entidad. A pesar de los reclamos públicos, el gobernador había decidido mantenerlo en su puesto; sin embargo, el dengue y la influenza se salieron de control y la presión llegó hasta la Cámara de Diputados federal, razón por la cual al final de cuentas Gutiérrez Carranza fue destituido de su cargo. De nuevo se antepuso el interés particular, pero ahora con el agravante de que el ex secretario de Salud forma parte del círculo de amistades del gobernador. Por consiguiente, el interés social resulta una cuestión secundaria, aún cuando está de por medio la salud de miles de personas.

Y qué decir de la “mentada de madre”, simple y sencillamente las palabras del gobernador lo dicen todo:

...Yo tengo poco de gobernador, pero a lo mejor ya se dieron cuenta que a mí lo que algunos poquitos dicen me vale madre, así de fácil, yo sé lo que se tiene que hacer en Jalisco...

...Señor cardenal, don Juan Sandoval, qué desmadre traemos. ¿Sí o no? Nos estamos haciendo famosos don Juan"... Digan lo que quieran, perdón señor cardenal, chinguen a su madre.

Este discurso lo pronunció durante el Banquete del Hambre el 23 de abril de 2008 y que se puede ver y escuchar por internet. Con esa joya de discurso el mandatario estatal demostró su desprecio hacia la sociedad, hacia la libertad de expresión, hacia los que no piensan como él. En pocas palabras, ejerció la violencia verbal como recurso ante su incapacidad de diálogo y convencimiento. Se manifestó intolerante y volvió a expresar su visión particular sobre un asunto que es eminentemente público. Reveló que su actuación estuvo desprovista de todo sentido moral y ético. Es probable que ese acto de violencia verbal le haya costado muchos votos a su partido en las elecciones locales de 2009.

Todo acto de violencia, dice Sánchez Vázquez (2007: 41), es injustificable moralmente, y se pregunta ¿cómo se podría justificar, desde el punto de vista moral, un acto en el que se trata de doblegar la voluntad del otro, atentando contra su autonomía y libertad? En este tópico asevera que no hay justificación moral de la violencia dada su perversidad intrínseca, en cuanto que entraña una relación de dominio o imposición de uno sobre otro. De este modo, las declaraciones de Emilio González Márquez, aún cuando se refiera a "algunos poquitos", son inmorales porque trató de imponer su voluntad sobre otros.

Aquí es importante citar a otro filósofo mexicano, Luis Villoro (2003: 263), quien dice que Rousseau advertía desde el siglo XVIII que los gobiernos pueden caer en un conflicto de tres voluntades:

1) "la voluntad propia del individuo que sólo tiende a su ventaja particular"; 2) la voluntad de los gobernantes como grupo que busca mantener sus privilegios; 3) la voluntad del pueblo soberano".

Villoro señala que las dos primeras pueden de hecho prevalecer sobre la tercera o aun presentarse como si fueran expresión de la voluntad general. Y remata diciendo: "el interés individual, de grupo o de clase se disfrazará

de interés común”. Cuando esto sucede, entonces la voluntad general se desvirtúa, deja de ser la expresión de la mayoría de voluntades particulares para convertirse en la voluntad exclusiva de gobernantes que interpretan a su modo el bien común. Es decir, nos topamos con hombres que, según ellos, son capaces de indicarnos el camino que conviene a todos. Por eso la donación de millones de pesos, la criminalización del aborto, la puesta en marcha de la línea 2 del Macrobús, entre otros muchos intereses privados.

Por otro lado, que el gobernador haya convocado a parte de su gabinete a estudiar la *Biblia* en Casa Jalisco, demuestra que siempre ha tenido la pretensión de asegurar una buena relación con el clero tapatío. Asimismo ha pretendido proyectar una falsa imagen de buen católico junto con su grupo de trabajo, ante una sociedad que se dice muy católica. Aparece de nuevo la idea maquiavélica de conservar el poder a costa de lo que sea, incluso el engaño y el uso de la religión. El fin justifica los medios aún cuando vivimos en un Estado laico.

Por todo lo dicho, se puede aseverar que la práctica moral y la práctica política del mandatario estatal tienden a proteger intereses personales y de grupo, privilegiando relaciones con élites determinadas (Televisa, consorcios empresariales, clero). Se enfoca a grupos de poder, por tanto, resultan ser prácticas poco éticas en la medida en que contravienen las funciones de su investidura como gobernador. Es decir, como mandatario de todos los jaliscienses que se supone busca el bien común como representante de los ciudadanos, de esa mayoría de voluntades particulares conocida como voluntad general. Asimismo, la falta de ética de sus acciones está dada porque mintió sobre un problema muy grave de salud pública, y porque recurrió a la violencia y la intolerancia al agredir verbalmente a la ciudadanía.

Desde el ejercicio reflexivo ético pueden ser rechazadas sus prácticas al contravenir los intereses comunes de la sociedad y pretender ganarse una imagen de buen católico ante las élites eclesiales y el pueblo de Jalisco. El cual, finalmente, no le creyó porque los resultados electorales de julio de 2009 le fueron totalmente adversos. El PAN perdió las cuatro alcaldías de la zona metropolitana de Guadalajara, incluida la capital jalisciense, además perdió la mayoría en el Congreso local. Pudiese pensarse que los jaliscienses también han considerado que las prácticas del gobernador han estado desprovistas de moral, y por ello, rechazaron con su voto las acciones de financiamiento de proyectos privados, la “mentada”, la irresponsabilidad

ante el dengue y la influenza y la imagen pretenciosa de querer ser un buen gobernante bajo el cobijo del clero tapatío, particularmente del cardenal Juan Sandoval Íñiguez.

En cuanto a los altos sueldos de los funcionarios y los gastos exorbitantes en los procesos electorales, no hay mucho que discernir. Son hechos claramente injustos, incorrectos y malos porque vivimos en un país donde la mitad de la población vive en pobreza y porque en Jalisco existen innumerables necesidades sociales insatisfechas. Además porque nuestros políticos, por lo general, son altamente ineficaces, corruptos y demagogos. Claro, en los partidos políticos y en los gobiernos hay excepciones que están tratando de recomponer la forma de hacer política y actúan en función de intereses sociales y no sólo de grupo. De acuerdo a Sánchez Vázquez, la moral y la política surgen de necesidades sociales, y, por ello, debe haber coincidencia entre los dos campos. Se trata, como él lo dice, de respetar ambos campos sin que ninguno subsuma al otro. Pero la verdad es que en nuestro medio predomina el interés particular y de grupo sobre el interés común. La política muchas veces tiene una racionalidad muy lejana a la racionalidad del acto moral, razón por la cual ahora los ciudadanos rechazan cualquier posibilidad de involucrarse en los asuntos partidistas. O sea, la política, que surge de necesidades sociales, es utilizada hoy para satisfacer intereses particulares. De ahí la difícil conexión entre los dos campos.

México, cada vez más corrupto

A propósito del tema sobre la relación de moral y política, conviene traer al caso el reporte anual correspondiente a 2009 sobre corrupción, que Transparencia Internacional (TI) realiza cada año en el mundo. Al respecto, los resultados para México no son nada favorables; por el contrario, hay una mayor percepción en la sociedad de que los políticos son cada vez más corruptos. Nuestro país ocupa el lugar 89 en corrupción de un total de 180 países que fueron estudiados. El país más corrupto resultó ser Somalia que ocupa el lugar 180. Mientras que la nación que tuvo menos percepción sobre corrupción fue Nueva Zelanda, ocupando el lugar número 1, que equivale a que los ciudadanos consideran que su gobierno es muy transparente y honesto en el manejo de los recursos públicos.

Según el estudio que dio a conocer TI en Berlín, Alemania, el índice de corrupción se mide del 0 al 10 y los resultados se obtienen aplicando una serie de encuestas con diferentes sectores de la sociedad. El 0 equivale al mayor grado de corrupción, mientras el 10 al menor índice de corrupción. México obtuvo un resultado de 3.3, es decir, se encuentra cerca del mayor grado de corrupción, lo que significa que hay un alto descrédito en la sociedad mexicana hacia los gobernantes por la manera en que se comportan en los asuntos públicos, particularmente con el manejo del presupuesto. En este sentido, no podemos dudar de que comportamientos como el del gobernador de Jalisco y los políticos afines, abonen a la percepción que tienen los mexicanos sobre sus autoridades.

Transparencia Internacional señala que con un uso transparente del dinero público se puede garantizar su manejo responsable, pero es ese, precisamente, el lado flaco de los gobernantes, los cuales han tenido la mala costumbre de manejar a su antojo y discrecionalmente el erario de la nación. Un último dato sobre el estudio de TI, es que México ocupaba el lugar 72 en el índice de percepción de la corrupción en 2008, hoy ocupamos el lugar 89, o sea, cada vez somos un país más corrupto, de acuerdo a la percepción de la gente. Esto demuestra que los ciudadanos ven que la política mexicana está desprovista de moral y ética, lo que confirma a su vez una frase escrita por Sergio Aguayo en un artículo publicado en el diario *Reforma*: “en México hay un abismo brutal entre política y ética”, y vaya que sí es brutal.

Las conclusiones

Por lo general, la política tiene una racionalidad muy lejana a la racionalidad del acto moral, razón por la cual ahora los ciudadanos rechazan cualquier posibilidad de involucrarse en los asuntos partidistas. O sea, la política, que surge de necesidades sociales, es utilizada hoy para satisfacer intereses particulares. De ahí la difícil conexión entre los dos campos.

Bajo esta premisa y el contexto que ha sido analizado, sería pretencioso querer concluir sobre un tema tan polémico e histórico como es la relación entre política y moral. Mejor es, para el propósito de este artículo, terminar con una cita de Hans Küng:

Al menos en la política no se puede ignorar que el poder, dada la condición ambivalente del hombre, no siempre ni en todas partes se ha ejercido bien, sino que con frecuencia se ha abusado de él. Por ello, han sido enormes, desde los más remotos tiempos, los esfuerzos de la humanidad por controlar el abuso del poder, sobre todo en lo que respecta a los detentadores del poder político (*Ibid*: 79).

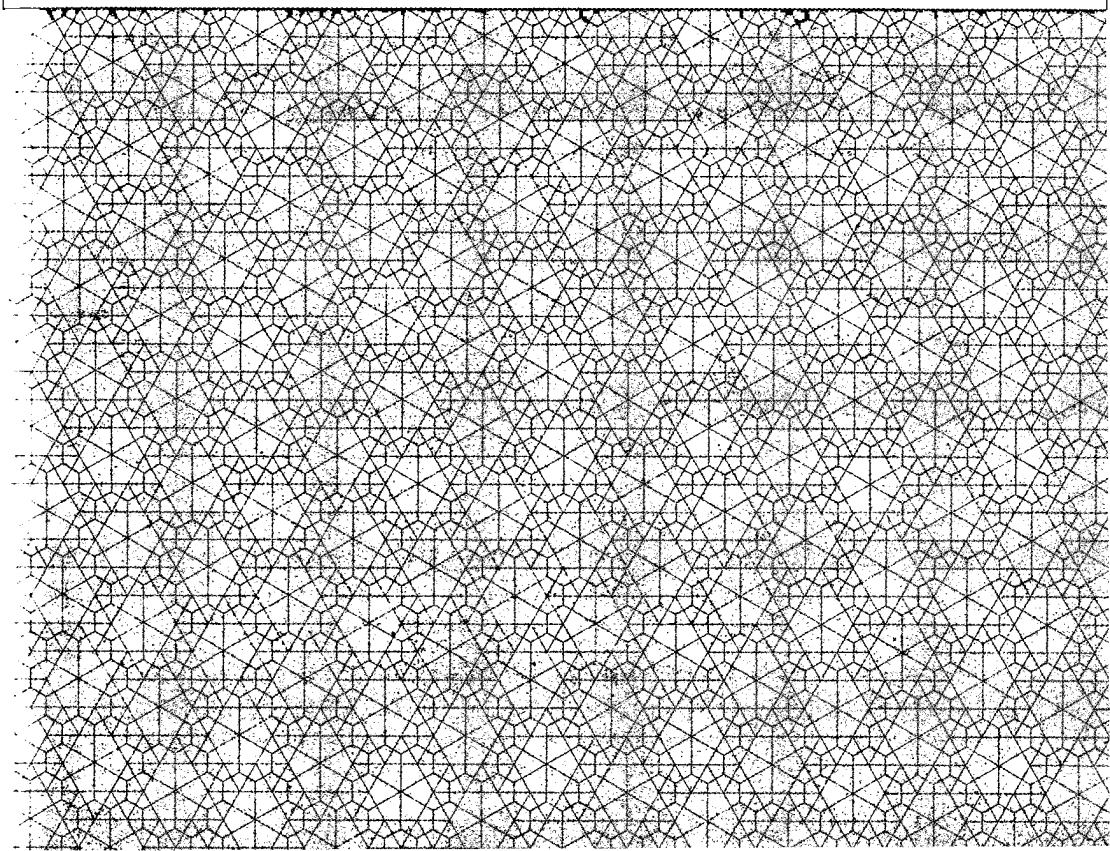
En esto ha estado la ética desde hace muchos años, como referente teórico que puede contribuir en reorientar el ejercicio de la política, y que, además, puede influir en la moral, en esa moral efectiva que practican los políticos. Para el caso de nuestros políticos locales, la mejor conclusión sobre sus actos morales ya la dieron los electores, éstos juzgaron con su voto en julio de 2009, y el resultado ya lo sabemos, una estrepitosa derrota de Acción Nacional en la zona metropolitana de Guadalajara y, en general, en Jalisco. Son contundentes las conclusiones; pareciera que los ciudadanos hacen caso omiso de las amoralidades políticas de sus gobernantes, pero no es así, tarde que temprano el voto es el único recurso con el que la sociedad castiga la falta de moral en la política.

Bibliografía

- ASOCIACIÓN MEXICANA DERECHO A LA INFORMACIÓN (2008). *Desgobierno y corrupción de Emilio González Márquez*. Comunidad Virtual de Periodistas. Fecha de consulta: 18 de noviembre de 2009. Dirección electrónica: www.periodistasenlinea.org.
- BOTELLO, Yoatzin (2009, 18 de noviembre). "Empeora México... en corrupción". *Mural*, portada.
- KÜNG, Hans (2002). *Una ética mundial para la economía y la política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1978). *El Príncipe*. México, D.F.: Porrúa.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2002). *Ética*. México, D.F.: Grijalbo.
- (2007). *Ética y política*, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- VILLORO, Luis (2003). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- WOLDENBERG, José (2007). "Ética y política". *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, núm. 46, diciembre de 2007. Universidad Nacional Autónoma de México. Fecha de consulta: 18 de noviembre de 2009. Dirección electrónica: www.revistadelauniversidad.unam.mx.

Heriberto Vega Villaseñor

Política hipotética
¿Es posible la conciliación entre
la ética y la política?



Preguntarse por la relación entre ética y política en estos tiempos parece ser un mero ejercicio de ocio en su sentido más favorable, pero también un ejercicio de ciencia ficción.¹ Pues resulta que la experiencia más cotidiana de la ciudadanía, ante una buena parte de los políticos actuales, es que efectivamente la ética se encuentra hipotecada, por no decir desaparecida, en el ejercicio ordinario de gobernar, que si bien no abarca todo el ámbito de la política, sí ocupa un lugar de dominio.

Para intentar dar una respuesta al planteamiento de una ética hipotecada en el ejercicio político y la pregunta por la conciliación entre ambas, en las páginas siguientes se hará una revisión de los orígenes etimológicos con el fin de determinar en qué consiste la ética y la política así como su posible conjunción. En seguida se expondrán dos propuestas: una para la constitución ética de la persona de Paul Ricoeur y otra sobre la forma cómo se puede atender la crisis y la corrupción en las sociedades actuales de Adela Cortina. Con este marco, en el último apartado se apuntan posibles respuestas a la pregunta inicial.

¹ Basta revisar las campañas políticas con las promesas mentirosas, las acusaciones falsas, las verdades a medias. Y en el ejercicio del poder: los discursos enmascaradores, las prácticas abusivas, la corrupción, el nepotismo, el amiguismo, la justificación tramposa.

Recurriendo a la etimología

No está demás, antes de entrar a la aplicación práctica, detenernos para revisar la etimología de las palabras *ética* y *política*. En este apartado seguiré el estudio de José Luis Aranguren (1968). La palabra *ética* viene del vocablo *êthos*, el cual tiene dos sentidos: uno como residencia, morada, lugar donde se habita, usado especialmente en poesía en referencia a los animales haciendo alusión a los sitios en donde eran criados y vivían, a sus pastos y lugares para guarecerse; por extensión se aplicó posteriormente este mismo sentido a los pueblos y a las personas en el sentido de su lugar de origen.

Un segundo sentido de la palabra *ética* es el de considerar ese lugar de origen en la misma persona, lo cual remite entonces a su modo de ser, o a su carácter. Xavier Zubiri (1999: 248) lo expresó así:

el vocablo *êthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra *ética*. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres, y, naturalmente, también lo moral. En realidad se podría traducir por ‘modo o forma de vida’ en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple ‘manera’.

Carácter debe entenderse no en un plano biológico como temperamento, sino como forma de vida que se va adquiriendo, apropiando, incorporando a lo largo de la vida. Ahora bien, en el sentido de la adquisición o apropiación cabe señalar que la palabra *êthos* viene de *éthos*, lo cual significa que el carácter se obtiene a través del hábito, que el *êthos* es algo adquirido por hábito. Por eso se podría decir que el *êthos* es como una segunda naturaleza. La palabra se liga de manera técnica con la expresión “hexis” (modo de ser que uno posee, talante, posesión). Si bien el *êthos* es adquirido por hábito, no es menos cierto que los hábitos se crean por repetición de actos iguales, incluso los hábitos constituyen el “principio intrínseco de los actos”. (Aquino, 2000: I, II. q.49 y q. 51)

Así tenemos dos variantes en la acepción de *êthos*: por una parte se le ve como el “principio” de los actos, y por otra como el “resultado” de los mismos. Entonces *êthos* es al mismo tiempo el carácter que se acuña o imprime por hábito, y es también, por medio del hábito, fuente de los actos. Existe un círculo entre *êthos*–hábitos–actos. El latín tiene una sola palabra

que pretende traducir tanto *êthos* como *éthos*, es la palabra *mos*. “Mos” significa como *êthos*, modo de ser o carácter, y éste se adquiere por hábito; pero también significa costumbre y ocasionalmente, sentimientos.

Con este breve análisis queda dicho que, según la etimología griega, la obra moral de la persona consiste en la adquisición de un modo de ser, y éste se va logra y afirma de forma gradual, por lo que podrían señalarse diferentes niveles de apropiación. Según Aranguren, el más bajo sería el del *pathos*, “el de los sentimientos que son ciertamente míos, pero tal vez pasajeros y, de cualquier modo, escasamente dependientes de mi voluntad”; (Aranguren, 1968: 28) un siguiente nivel podría ser las *costumbres*, pues implican un grado mayor de posesión; el *carácter* ocupa una posición y posesión mayor, pues “constituye una impresión de rasgos en la persona misma: el carácter es la personalidad que hemos conquistado a través de la vida, lo que hemos hecho de nosotros mismos, viviendo”. (Aranguren, 1968: 28)

Puesto así, este carácter o modo de ser del que una persona se va apropiando tiene una cierta ambigüedad, pues imprime carácter tanto un hábito, por decir bueno, como uno malo, que llamaríamos vicio. Por convención se ha aplicado la expresión ética para las llamadas virtudes o hábitos buenos.

Ya en este primer momento cabe la pregunta, ¿cuál es el modo de ser común de nuestros políticos actuales?, ¿en dónde se adquiere ese modo de ser?, ¿cómo es su apropiación? O dicho en términos más llanos, ¿cuáles son los hábitos más destacados de nuestros políticos?, ¿y a qué tipo de actos conducen esos hábitos? Las respuestas no resultan del todo halagüeñas. Pero un paso más implica el que esas mismas preguntas apliquen para toda la ciudadanía, podríamos obtener de ahí suficientes líneas de reflexión.

La palabra *política* viene del griego *polis* (Mateos, 1988) que significa ciudad y se aplica a aquello que es relativo al orden y gobierno de la ciudad. Uniendo ambos vocablos, tendríamos que una ética política sería el carácter o modo de ser que se va apropiando una persona para contribuir, construir o generar el orden y gobierno de la ciudad. Como en todo, cabrían matices para determinar lo que se entiende por orden y gobierno.

Ética como cuidado de sí mismo, de los demás y de las instituciones

Hace algunos años, Paul Ricoeur escribió un artículo en donde hace un planteamiento interesante acerca de la ética, un paso más allá de lo propuesta hecha por el personalismo de Emmanuel Mounier. Ricoeur define el *ethos* como “deseo de una vida realizada –con y para los otros– en instituciones justas”; (Ricoeur, 1990: 98) para él estos tres elementos tiene una importancia en igualdad para la constitución ética de la persona. Cada uno tiene un desglose: el deseo de una vida realizada se entiende como “estima de sí mismo”; la expresión “con y para los otros” expresa la solicitud por los demás, o dicho de otra forma: el cuidado de los demás que mueve en la búsqueda de la igualdad moral y se expresa claramente en la amistad; finalmente se busca vivir en instituciones justas, que traduce como la *maximización de la parte más débil* o bien la preocupación por el más desfavorecido.

En resumen, el cuidado de sí se traduce en estima de sí mismo; las relaciones interpersonales poseen el emblema de la amistad, y las relaciones institucionales incluyen el ideal de la justicia, entendida como atención al más débil o desfavorecido. Adicionalmente, Ricoeur (1990) señala cuatro capas o estratos de lo que él denomina una “hermenéutica de la persona”: lenguaje, acción, narración y vida ética; que se traducirían en persona hablante, persona agente, persona narradora y persona responsable. Sin entrar en mayor detalle, lo seleccionado da pie para expresar un contenido de lo ético o de ese modo de ser del que uno se va apropiando.

Según este marco, el modo de ser del que uno se va apropiando consiste en alcanzar la estima de sí mismo, la solicitud para con el otro y, por último, instituciones justas. Y esta apropiación pasa primero por el lenguaje, posteriormente por los actos, y finalmente en la narrativa, para dar como resultado al hombre ético u hombre responsable como señala el mismo Ricoeur.

Cabe ahora nuevamente el cuestionamiento: ¿quiénes son nuestros políticos?, ¿cuál es su talante?, ¿cómo se van formando para el ejercicio de la política?, ¿en dónde se forman?, ¿quién los forma?, ¿cuál es su lenguaje?, ¿cómo son sus acciones?, ¿en qué consiste la narración de su trayectoria?, ¿cómo es su vida ética?, ¿realmente van forjando en ellos un cuidado de

sí, un cuidado de los otros y el deseo de instituciones justas? Como señalé antes, parece que eso está lejos de la realidad que experimentamos.

En el año 2000, con el cambio de partido hubo la expectativa de que vendría realmente el cambio, pero quedó en el olvido, que seguirían siendo los mismos personajes de la vida pública quienes asumirían las tareas de gobernar, que no iban a llegar políticos diferentes, quizá de las comunidades indígenas más participativas o bien de otros lugares como de algunos países del norte de Europa, que presumen de mayor honestidad y diligencia. Sino que los escaños en la Cámara de Diputados y en la Cámara de Senadores así como los otros puestos de elección y de la alta burocracia gubernamental, serían ocupados por los de siempre: los que están aliados a las grandes empresas nacionales o transnacionales, los que representan los intereses de pequeños grupos privilegiados, los que responden solamente a los intereses más depredadores del país.

En este cuadro, la propuesta de Ricoeur recobra vigencia ya que remite a lo más profundo de la persona y a sus orígenes, pues la estima de sí, la solicitud por los demás y la búsqueda de instituciones justas se forja desde la infancia. Y eso significa, entre otras cosas, revisar críticamente nuestras instituciones de socialización, de manera especial la familia, la escuela, los medios de comunicación, las instituciones propiamente políticas, etcétera.

Uno de los retos sería generar ambientes donde se forjen personas con un talante ético integral, que aprendan a integrar el cuidado de sí mismos, con el cuidado de los otros y el compromiso de construir instituciones justas. Habrá que superar una formación para el ámbito privado o local, y apostar por propuestas formativas que tengan impacto en lo público. En la propuesta de Adela Cortina se pueden encontrar pistas para concretar más cómo avanzar hacia una irrupción de la ética en el ámbito político.

La corrupción: cambio de los bienes internos por los externos

Adela Cortina analiza los síntomas de la moral en nuestra sociedad y señala que hay una salud precaria en las democracias liberales. Los componentes de este mal son la corrupción y la crisis de valores. Sin embargo, Cortina

considera que es necesario comprender bien lo que se quiere expresar con estas afirmaciones. De ahí la explicación que ofrece acerca de lo que entiende por corrupción y crisis, así como la precisión para no confundir la ética con una serie de valores morales. A su vez, indica la necesidad de que la felicidad esté presente en el ideal ético, pues gracias a ella las personas estarán altas de moral. (Cortina, 1995)

Para Adela Cortina es importante “estar en forma” para el quehacer ético, pues tener moral alta es “haber adquirido, mediante actividad, la actitud necesaria, la predisposición adecuada para enfrentar los retos vitales con altura humana”. Respecto del síntoma denominado crisis, Cortina precisa que no es lo mismo que estar muerto, sino que la crisis es el momento previo en que se abre la posibilidad de mejorar o morir. Por ello, cabe pensar que una sociedad corrompida lo que requiere es un tratamiento para poder reanimarse. Sí, reanimar, es decir, devolver a quien la está perdiendo, el ánimo o el espíritu. Y respecto de la crisis, lo que conviene es una reflexión profunda sobre su naturaleza propia tanto como de sus causas, para procurar encaminarla hacia el crecimiento y no hacia la extinción.

Cortina es contundente en indicar que los planteamientos éticos deben tener un sentido de realidad, así que ante una sociedad corrompida, como muchas veces hemos diagnosticado a la mexicana,² lo que se puede decir es que se ha ido perdiendo “la sustancia” que le es propia. Por ello, la tarea consiste en inquirir cuáles son las causas por las que eso ha sucedido y proponer soluciones específicas, conscientes e intencionales.

De particular interés resulta el proceso que Cortina expone para explicar cómo se corrompen las actividades sociales. Propone una distinción entre los bienes internos y los externos de cualquier actividad social. Para ello, cita a A. MacIntyre, para quien

...una actividad social es una actividad cooperativa que se caracteriza por alcanzar unos bienes que son internos a ella misma y ninguna otra puede proporcionar. Estos

² En los inicios del año 2010 se hace un recuento de que el crimen organizado ha asesinado una persona cada hora del 2009; con los cambios de administración, en varios municipios se presentan las denuncias de vaciamiento de arcas, de malversación de fondos, de personajes que cobraron nómina en distintas dependencias sin presentarse nunca a trabajar; se nombra magistrado de la Suprema Corte de Justicia a un abogado de los bancos en el caso del Fobaproa, en un proceso de simulación. Eso sólo por mencionar algunos datos.

bienes son precisamente los que le dan sentido de perseguir un fin que le es propio, y además cualquier actividad humana social necesita ser aceptada en la sociedad en que se desarrolla, necesita estar socialmente legitimada. (Cortina, 1995: 25)

Al tenor de estos presupuestos, Cortina indica que las distintas actividades e instituciones se corrompen cuando quienes son participantes en ellas no las valoran en sí mismas, ya que no aprecian el bien interno que se busca con ellas, un bien que les proporciona sentido, especificidad y precisamente legitimidad social. Más bien son realizadas en función exclusiva de los bienes externos que, a través de ellas, (actividades e instituciones) se pueden conseguir. Y estos bienes externos son: las ventajas económicas (dinero), las ventajas sociales (prestigio) y el poder.

Se da la denominación de bienes externos porque no son los que le dan sentido a las actividades, pero se puedan obtener al realizarlas; se trata de bienes comunes a la mayor parte de las actividades, pero no sirven para especificarlas, para distinguirlas unas de otras; ahí están ya los señalados por Cortina: dinero, prestigio o el poder.

La corrupción es un cambio de los bienes internos por los externos, al grado de considerar como mala la conducta de quien sí busca los medios internos. En el caso de la política, el bien interno, señala Cortina, es el bien común, pero en una sociedad corrupta lo que se busca es más bien el dinero, el prestigio y el poder, a través ya sea del cohecho, el nepotismo o el peculado. La descalificación de quien obra, según los bienes internos, indica el mayor o menor nivel de desmoralización o desánimo en una sociedad.

En una sociedad desmoralizada, entre otros efectos, hay muchas personas que quedan marginadas. Esto lo expresa casi en corolarios: si en la política no está el propósito del bien común, si en la empresa no se busca satisfacer las necesidades de los seres humanos, si en la actividad de informar no anhela la veracidad para lograr ciudadanos mejor informados y con datos firmes para opinar, si en la atención médica no hay una atención esmerada para bien de los pacientes, y si eso mismo se puede expresar de muchas de las actividades sociales, el número de personas que quedan en los márgenes es muy alto. No hay derecho para que eso suceda.

Pero el punto candente de descomposición de una sociedad se manifiesta cuando una persona común comienza a tener envidia de quienes practican acciones corruptas y les gustaría estar en su lugar. Este nivel signi-

fica que se ha perdido la sensibilidad ante el mal, así como la capacidad de indignación. Y si no se acusa enojo por la falta de dignidad, en la corrupción se acaban las razones para exigir justicia.

Cabe pensar que en nuestra sociedad política terminan operando una serie de reglas no escritas, pero sí conocidas por todo, que exaltan la corrupción, que mutan impunemente los bienes internos por los externos. Tal es el caso de la expresada en el dicho: “el que no transa no avanza”.³ Otra regla es el amiguismo o el “ser influyente”⁴ o bien la que se expresa como “hecha la ley, hecha la trampa”.⁵ Una más tiene que ver con los cierres de gestión y es el famoso “año de Hidalgo...”⁶

Y el peligro mayor no es que esas reglas operen sino que quienes las siguen se muestren como modelos sociales, como personas “respetables”, que tienen derecho de aparecer en los medios, de tomar decisiones que nos afectan a todos y que acaban imponiendo unas reglas en la sociedad que favorecen sólo a sus intereses y a los de sus grupos. En otro extremo está también la delincuencia organizada que, por medios abiertamente ilegales, logran beneficios equivalentes a los señalados. El asunto es que este tipo de comportamientos se vuelven envidiables para muchos por los beneficios que se alcanzan, independientemente de cómo se lograron.

En congruencia con el razonamiento de Adela Cortina, la recuperación del nivel ético tiene que pasar por hacer un ejercicio casi de recuerdo de aquello que constituye los bienes internos de cada actividad social, así como señalar cuáles son los recursos que se requieren para alcanzarlo. Y este ejercicio se hace en el contexto de sociedades que se ubican en lo que Kohlberg llama “moral postconvencional”, con la exigencia de no dar por justa una norma si no existe la disposición para consentirla por parte de cuantos se ven afectados por ella, de haber tenido participación equitativa

³ Lo que significa que para tener logros en la vida hay que hacer trampa, abusar de los demás, usar los medios no legales.

⁴ El amiguismo significa que uno obtiene beneficios por ser amigo de un personaje que tiene un posición de poder en el gobierno, con lo cual siente que puede influir para que la ley o las reglas puedan ser violadas y no ser alcanzado por las sanciones que eso provocaría.

⁵ Con esta frase se señala un modo de proceder que implica una relativización radical del estado de derecho y de la práctica jurídica: las leyes son para violarse, y el arte está en encontrar los resquicios para que eso sea posible sin sufrir las consecuencias.

⁶ Se refiere a la mala práctica de que el último año de gestión de una administración pública se saquean los recursos materiales y monetarios a manera de despedida, en ese sentido se descalifica a “quien deja algo”.

en un diálogo sobre ella y en donde las razones para aceptarla es que hay un convencimiento pleno de que esa norma cubre intereses universales y no de algún grupo o particular. (Kohlberg, 1992)

¿Es posible conciliar la ética con la política?

Según el recorrido propuesto al recurrir a la etimología, a la propuesta de Ricoeur y a la de Adela Cortina, conviene volver a la pregunta inicial y responder si acaso es posible conciliar la ética con la política en el contexto de la sociedad mexicana de inicios del siglo XXI. Ambiente polarizado desde las elecciones del 2006 y en cierta medida de hartazgo ante las acciones de los políticos de profesión amparados en las estructuras partidistas.

Si la ética supone un modo de ser que se va apropiando, un talante que conforma la propia persona, entonces una primera tarea sería asegurar las condiciones y los medios sociales para que todos puedan adquirirlo. Pero para ello tenemos que ponernos de acuerdo antes en el tipo de normas que queremos que nos rijan como ciudadanos en la lógica postconvencional. De ahí la urgencia de apostar por el fortalecimiento de la ciudadanía que nos conduzca a generar cauces de participación que superen el espacio de los partidos políticos y los medios al servicio casi exclusivo de los grupos dominantes.

Pero en el ambiente actual parece irreconciliable la ética con la política, pues la corrupción resulta campar libremente por nuestras calles, porque las personas en general acusan un olvido de lo que significa y cómo se vive la estima de sí, la solicitud por los demás y el deseo por instituciones justas en sentido de atención prioritaria al menos favorecido. El afán del dinero, del prestigio, del poder, a cambio de traicionar los bienes internos de las actividades sociales, se han convertido en algo cotidiano, casi natural y aceptado. Y es cierto que, ante este ambiente, la respuesta que asoma sería el pesimismo, la risa triste o bien la apelación a los ideales que, al parecer tan lejanos acaban consumando la apatía y el desencanto. Sin embargo, queda el recurso posible de la acción que comienza en lo pequeño, quizá en lo oculto, pero que tiene intención de alcanzar el nivel de lo público. Comienza en la familia, pero escala a los grupos de los barrios y colonias o los grupos organizados en torno a diversas causas y que son capaces de establecer redes de colaboración ante temas comunes.

En el ámbito social hay exigencias que se deben cumplir, como el hecho de que los políticos de profesión sean auditados continuamente en sus funciones y en uso de los recursos públicos, además de integrar en las legislaciones la obligación de rendición de cuentas, el referéndum, el plebiscito y el derecho de participación ciudadana en los puestos de elección popular fuera del marco partidista. En otro ámbito está la regulación de los medios desde códigos éticos construidos por consenso ciudadano, la obligación de la contribución tributaria de las grandes empresas y en las transacciones en los grandes mercados financieros, es decir, eliminar la exención de impuestos para algunos privilegiados. Estas son algunas acciones en las que los ciudadanos necesitamos involucrarnos si acaso queremos que la ética se concilie con la política.

Aunque en algunas de las referencias anteriores parece que se resalta el individualismo, en la realidad la conciliación entre la ética y la política tiene que darse, en primer lugar, en la dimensión sociocultural y de ahí a la esfera individual, tal como propone Vygotsky⁷ para los procesos de adquisición de aprendizajes. Con esto se afirma la primacía del ámbito social sobre el individual.

¿Por qué lo social en primer plano sobre lo individual? Porque, como se ha expuesto, el talante ético es un modo de ser del que alguien se va apropiando. Ahora bien, la apropiación de algo supone un proceso de atracción por parte de ese algo. Y aquí está lo problemático: ¿quién le asigna carácter de apetecible a algo? Pues todo indica que son los otros quienes desde pequeños nos enseñan a sentir apetito por algo que se determina como apetecible. Es decir, como propone René Girard, citado por James Alison (1999), que aprendemos a apetecer o desear por imitación, primero vemos en el mundo social lo que se desea o apece y luego lo trasladamos al mundo individual.

En consecuencia, la conformación de un modo de ser ético no se logra por el mero esfuerzo individual, aunque no se anula, es más una construcción y un proceso social en el que hay involucramientos y sumas individua-

⁷ Vygotsky dice: "En el desarrollo cultural del niño, toda función aparece dos veces: primero, en el ámbito social, y más tarde, en el ámbito individual; primero entre personas (interpsicológica) y después en el interior del propio niño (intrapicológica). Esto puede aplicarse igualmente a la atención voluntaria, a la memoria lógica y a la formación de conceptos. Todas las funciones superiores se originan como relaciones entre seres humanos". (Vygotsky, 1979: 94)

les, pero para conformar un cierto *ethos social* que conforme igualmente un modo de ejercer la acción política y, a vez, ese modo nuevo de ejercer la política confirme el nuevo *ethos social*. Ahí estaría la re conceptualización del círculo ethos-hábitos-actos:

El reto no es poco y por ello la apuesta necesita tener una convicción firme y una esperanza activa y realista. Giles Lipovetsky, quien parece no creer que sea posible superar del todo el individualismo, sugiere pasar al menos de uno irresponsable u otro responsable. Y propone la rehabilitación de la inteligencia ética que significa moderar los intereses personales y la asunción de compromisos razonables que procuren equilibrio entre los polos que nos confrontan día a día: eficacia y equidad, beneficio e interés de los asalariados, respeto al individuo y bien colectivo, presente y futuro, libertad y solidaridad. (Lipovetsky, 2005)

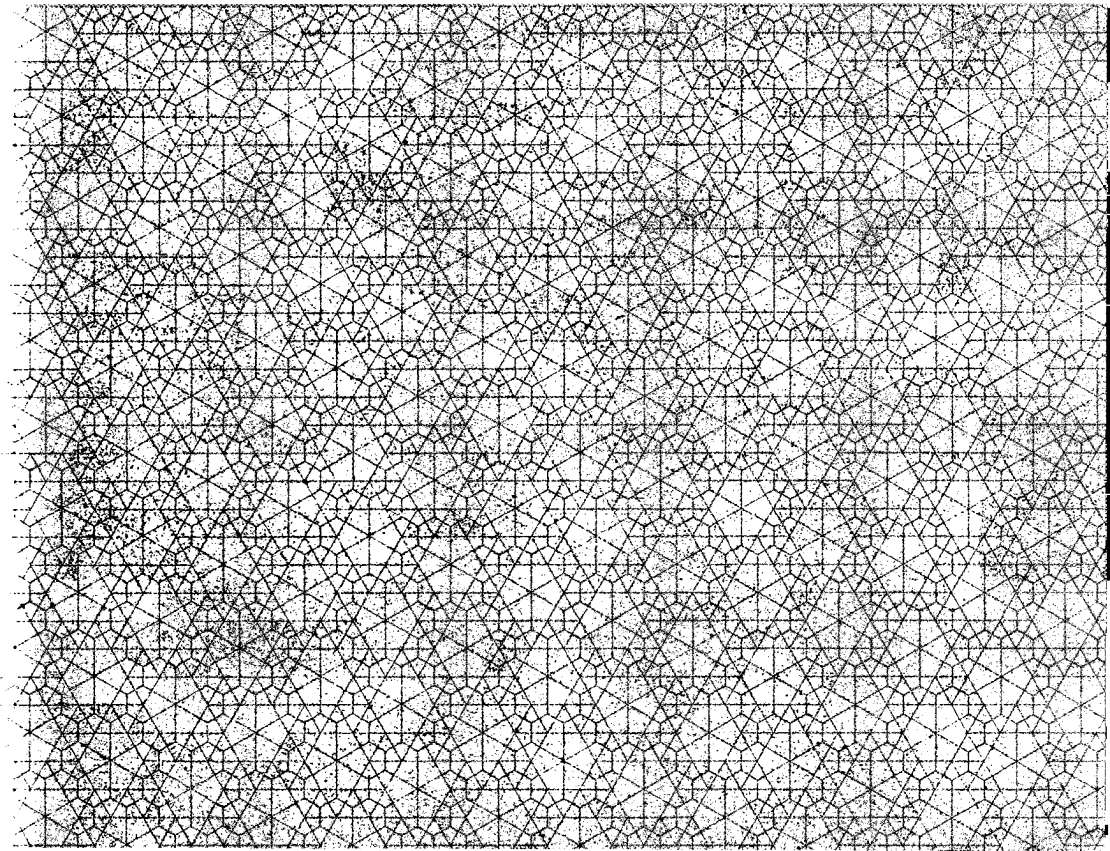
En los tiempos que corren hay situaciones de suficiente alarma para hacernos una y otra vez la pregunta ética en el ejercicio de la política. Lo que en este texto se propone a la reflexión no es sino un aporte para que en cada rincón y circunstancia se revisen cuáles son los mejores medios para conciliar la ética y la política. No se busca la respuesta única, pero si el ejercicio de preguntar y responder, de cuestionar e imaginar, de desenmascarar y proponer las mejores formas para hacer la construcción amable e incluyente de nuestra “ciudad”, de manera que vayamos eliminando los males que generan dolor, marginación y sufrimiento a las personas de nuestro mundo.

Bibliografía

- Alison, J. (1999). *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*. Barcelona: Herder.
- AQUINO, T. d. (2000). *Summa Teológica*. Madrid: BAC.
- ARANGUREN, J. L. (1968). *Ética* (4ª Ed.). Madrid, España: Selecta de Revista de Occidente, Cortina, A. (1995). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- KOHLBERG, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- LIPOVETSKY, G. (2005). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama.
- MATEOS, A. (1988). *Etimologías griegas del español*. México: Editorial Esfinge.
- RICOEUR, P. (1990). *Aproches de la personne. Esprit* (Núm. 160), pp. 97-115 .
- YGOTSKY, L. S. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Grijalbo.
- ZUBIRI, X. (1999). *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Miguel Agustín Romero Morett

Filosofía y descomposición social
Un acercamiento desde la incertidumbre,
el diálogo y el valor



La intención

Las sociedades locales de nuestro país pero también, desde una amplia visión, las sociedades latinoamericanas, cada una de ellas en sus especificidades regionales, han estado atravesando por el fenómeno de la descomposición social, lo que a todos preocupa porque en la vivencia cotidiana pareciera que nuestro país se cae en pedazos ante la complejidad y abundancia de problemas de todo tipo. Esta preocupación, así simplemente dicha, no pasa de los puramente descriptivo, pero el verdadero interés reflexivo se sitúa en la ausencia del análisis filosófico al que de diversas maneras todos estamos convocados, con el objeto de efectuar un acercamiento con extrañeza y una hermenéutica de los hechos y de los datos. Como parte medular de dicho análisis, figura la dimensión dialógica de la descomposición social, la construcción social de los valores y el gran y verdadero beneficiario de la edificación de una sociedad justa, el hombre y la colectividad. Es decir, que detrás de la comprensión de la descomposición de las sociedades figura un análisis fenomenológico, hermenéutico, axiológico y político-filosófico que debe asumirse. De acuerdo a estos enfoques el objetivo del presente trabajo consiste en efectuar un acercamiento problematizador que abra horizontes de significado y apoya la toma de postura y el compromiso personal. Para abordar el tema me valdré de un enfoque interdisciplinar, ahí donde diversos autores y posturas han sido convocados a participar en el esclarecimiento de la descomposición social.

El detonante

El presente acercamiento parte de la contundencia de los problemas sociales cotidianos y de las insuficientes reflexiones teóricas que ayuden a comprenderlos, interpretarlos e intervenirlos, pero no figura la intención de efectuar una apología de la desventura ni compartir una visión de catástrofe, por más que siempre existe un detonante centrado en la evidencia contundente de la realidad. El detonante de la cavilación es la semiótica de la marginación que figura en el rostro de cualquiera de nuestros indígenas y de nuestros pobres urbanos, convertidos en forzados precarios de las grandes ciudades. Como afirma un autor

La descomposición social conduce a un estado de precariedad, es decir, a un estado fuera de toda filiación, de identidad, vocación, proyecto. La descomposición social es la *derección*: un estado de extremo abandono, de extrema soledad. Es la expresión de Cristo en la cruz: <Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Se trata de un concepto empleado por los existencialistas para referirse a la condición humana de «ser arrojado» lo que consiste en ser en el mundo sin encontrarse en él como en la propia casa, e incluso sin haber sido invitado: sin apelación, sin socorro, sin justificación. La *derección* es como una soledad metafísica: es la soledad del hombre sin Dios y sin un lugar asignado. (Comte-Sponville:2003).

Esta condición es la soledad de la indígena niña-madre que con su hijo envuelto en el rebozo aguarda que los conductores de vehículos le extiendan una moneda. La *derección* es lo opuesto, lo lejos, lo muy lejos del *carpe diem*, de Horacio, del «goza el presente» incluyendo no sólo lo material o sensual, sino los placeres perdurables, los del espíritu.

Signos múltiples de la descomposición social

La descomposición social se expresa en la proliferación del comercio informal en el centro de la ciudad de México, de Bogotá o de cualquier ciudad del mundo. Se expresa en los abismos sociales e intelectuales; también en el narcotráfico y en las dificultades o resistencias gubernamentales para atajar los flujos de capital y el tráfico de armamento. Y en la violencia en

todas sus formas: delictiva, familiar, de género, simbólica, de exclusión de oportunidades, de cancelación de todo proyecto de vida. Hoy, en las grandes ciudades vivimos en cotos dentro de cotos, en ciudades cerradas, en espacios públicos cancelados o bien no apropiados por la gente. La descomposición también se manifiesta en el desdibujamiento de las líneas ideológicas de los partidos y de las acciones y políticas erráticas de gobierno y en el regreso a los fundamentalismos religiosos, excluyentes y que asumen poseer la verdad total de una vez y para siempre. Junto a ello resalta la petulancia grosera del poder y la frontera insalvable entre poderes y pueblo, así como la impotencia y deficiencia del Estado para cumplir sus funciones, lo que puede convertirse en el estado fallido, el que no realiza su tarea, que es la seguridad, la protección, la norma, la vigilancia y el impulso al bienestar colectivo. Igualmente, el desaliento social, que permea a todo y a todos, particularmente a los jóvenes, convocados a una exclusión integral y a la cancelación originaria de un proyecto de vida es un indicador grave de la descomposición social, cuya expresión es un malestar soterrado y de pronóstico reservado.

Signos de la descomposición social en lo educativo y en los pueblos latinoamericanos

Desde la óptica de las universidades y de los educadores participa la falta de sentido de la educación formal que se entrega a los jóvenes. Educar ¿para qué? La pregunta importa pues en la educación configura el destino que los pueblos quieren edificar, su vocación histórica, su prospectiva como pueblo elegido, tal como aquél que asume que “Dios ha escogido al pueblo de Israel, entre los otros pueblos, para hacer de él su propio pueblo. Esta elección de Dios se ha manifestado sobre todo en dos circunstancias [...]: la elección del pueblo, incluso antes de su existencia histórica, en la persona de Abraham y de su posteridad (Gén 12, 1-3; 22, 15-18; 26,4; Is 41,8; Neh 9, 7) y la elección del pueblo en el momento de la salida de Egipto por medio de Moisés, llamado por Dios a esta misión liberadora (Ex 3, 7-10; Dt 6, 21-23; Sal 105, 26)”. Para bien o para mal, el pueblo judío ha asumido esta elección, pero claro está que no todos los pueblos se asumen como elegidos, sino que otros se asumen como fallidos. ¿Son los nuestros, los grandes pueblos

latinoamericanos, pueblos fallidos, es decir, pueblos que viven en países individualizados, fragmentados y fuera de toda solidaridad? ¿Son los nuestros pueblos sin una Alianza y sin obligación de una fidelidad recíproca? O bien, ¿son pueblos carentes de un Moisés, por más que la nuestra sea una historia de caudillos? Si es así, entonces enfrentamos la imposibilidad de crear un universo real y simbólico común, única posibilidad de asumirnos en contextos de respeto, dignidad y autovalía.

Este supuesto cancelaría de golpe el linaje histórico común que en ciertas circunstancias asumimos y presumimos y en otras ocultamos. ¿Se da en nuestros pueblos una confusión simbólica y lingüística? Si así fuera, entonces deberíamos tener cuidado, pues en la posesividad de las cargas simbólicas, históricas y lingüísticas figura la identidad y la vocación de las personas, los grupos humanos y las naciones. Con la descomposición simbólica se deriva la descomposición de las conciencias y de ahí a las guerras media un paso. Algo aún peor consiste en asumirnos como pueblos que enfrentan un hado, un *fatum* o un destino fatal e inevitable y que, como en el caso de Edipo hagamos lo que hagamos terminaremos enceguecidos y errantes. Nadie individualmente admitiría tan cosa, pues nadie está dispuesto a cancelar su libre arbitrio y su voluntad; por ello reconocer en un cierto imaginario colectivo que somos un pueblo fallido es verdaderamente contradictorio, y aún así se expresa claramente en el desaliento y el escepticismo generalizados.

La descomposición social en el pensamiento

También la descomposición social se expresa en la descomposición del pensamiento, como puede expresarse en los diálogos de sordos entre gobernantes del más alto nivel, en las dificultades de comprensión de textos profundos por parte de los estudiantes; o en las dificultades de análisis e interpretación de los acontecimientos sociales; o en la ausencia de un espíritu crítico, analítico; o en la primacía del pensamiento dogmático de todo tipo, no sólo de carácter religioso, del pensamiento único. Particularmente el regreso al pensamiento único y simplificador, excluyente por definición, inspirado y avalado por el derecho divino, que obliga a que la realidad entera se ajuste a un modelo no terrenal, pero redactado por hombres, ha generado

polarizaciones sociales donde la moral de alcoba se convierte en el tema central de toda cavilación pública y problema fundamental. Pensamiento que siempre encuentra alianzas y libertadores y que, como resultado de una insistencia histórica, se cuela hasta la conciencia de las masas y toma como prisionero al cuerpo. ¿Cómo este pensamiento único se traduce en una descomposición social? Justamente en la polarización de posturas y en el extravío de la plataforma de los intereses colectivos que deben ser el referente de todo diálogo y de toda toma de decisiones.

El concepto de descomposición

Después de lo dicho queda en claro que descomponer es estropear cualquier mecanismo, separar o aislar las diferentes partes que forman un compuesto, indisponer los ánimos, hacer que se pierda la amistad, la confianza o la buena correspondencia; es desordenar, desarreglar, desbaratar, corromperse, entrar o hallarse en estado de putrefacción. La descomposición social es la corrupción, la separación, la desarticulación de las partes del todo social o una malfunción. Todo eso es lo que vivimos en nuestras sociedades, de diversas maneras y con diferentes grados de complejidades y en diversos ámbitos: simbólico, axiológico, dialógico, conceptual.

Como intentos de clarificación de este fenómeno, quiero proponer algunas cavilaciones.

1. La descomposición social es histórica y cíclica y obliga a una ética de la finitud

Efectivamente, todos los pueblos la han vivido, particularmente los imperios y los pueblos sometidos a ellos. Como paralelo a ella siempre se presenta una descomposición moral y simbólica y una lucha sin victoria contra fuerzas nuevas y opuestas. Pensemos, por ejemplo, en el imperio romano y en las cargas simbólicas del cristianismo que acabaron por trastocar los valores tradicionales de aquél. Pensemos igualmente en la fuerte crítica de Nietzsche a los valores morales cristianos en su noción de transvaloración de todos los

valores. Hoy, a nuestros pueblos ha tocado vivir una descomposición social que, no por histórica, debemos aceptar y asumir acrítica y pasivamente. Por el contrario, es un imperativo conservar la memoria histórica, es decir...

La facultad que poseen los seres humanos para instalarse en sus situaciones, es su trayecto espacio temporal (pasado, presente, futuro), es decir, por la memoria nos desplazamos en el tiempo y en el espacio, por la memoria nos relacionamos con los demás, ausentes o presentes. (Mèlich, 2006: 62)

Esta noción de memoria, en su sencillez, es propuesta por Mèlich como parte de su *Ética de la finitud* y viene muy bien al presente propósito de cavilar en torno a la descomposición de nuestras sociedades porque el imperativo que se sigue de ella es una antropología y una ética que interpele el universo incierto en el que vivimos. El mismo autor afirma que “hay ética porque para los seres humanos resulta ineludible tanto la imprevisibilidad como la ambigüedad. A menudo se cree que la ética sufre en condiciones de incertidumbre, pero para una ética de la finitud es justamente lo contrario” y sigue diciendo que si viviésemos el mundo cartesiano de la claridad y la distinción, entonces “la ética no sería inútil, sino imposible”. (Mèlich, 2006: 58)

Siguiendo la lógica de su pensamiento, la ética lo es en su calidad “relacional”, es decir, una ética que no se conforma en el aislamiento sino en la relación con otros. Y recuerda que en el caso de la novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, “antes de la aparición de Viernes la ética era imposible. (Mèlich, 2006: 63)

¿A qué viene esta recuperación de esta idea? (del pensamiento de Mèlich)
A que las condiciones de nuestras sociedades reclaman que la memoria histórica, que no ha sido memoria de justicia y felicidad, debe mantenerse como orientación obligada de políticas públicas y a que cada crisis profunda se vive como una crisis nueva, sin el linaje de la desventura. La cavilación igualmente obedece a que debemos reformular el marco moral justamente en la perspectiva del otro, del precario, de la contingencia contundente. Y a que las éticas metafísicas se han quedado en modelos impolutos que ni interpelan ni interpretan la realidad de los problemas sociales, ni admiten cuestionamiento alguno, y que tampoco inciden en los comportamientos, los valores y las conciencias.

2. La descomposición social hace crisis en el ámbito de los valores

Nadie duda de que la descomposición social sea, fundamentalmente, una descomposición axiológica, aunque se convierta en una descomposición estructural sin que aparezca ningún responsable o culpable, pues lo estructural es tierra de nadie y cobertura de toda perversión. La misma fuente de la moralidad, que queda muy en claro en la historia del pensamiento, ha quedado difuminada. ¿Radica dicha fuente en la naturaleza instintiva de cuño biológico, en la razón humana, en el contrato social o en la revelación divina? ¿Podemos hablar, en cualquier caso, de valores universales o bien, de valores que dependen de cada cultura, de cada sociedad, de cada situación histórica y geográfica? ¿Es la descomposición estructural de la sociedad una implicación de alguna de las fuentes de la moralidad?

Para consuelo nuestro, en América Latina solemos afirmar que la corrupción es un mal universal, como si careciera de remedio y al mismo tiempo asumimos simultáneamente dos de las fuentes enunciadas: la biológico-genética y la cultural. No es el caso cavilar sobre la primera opción a causa de que no tendría posibilidad afirmar que el hombre es perverso por naturaleza, aunque Hobbes y la Iglesia católica lo sostendrían. En cambio, la cultura constituye un escenario de dilucidación de la descomposición axiológica más cercano, en la medida que los valores se aprehenden, viven, pierden y trastocan en el interior de los grupos, de las organizaciones y las sociedades.

El tema de los valores es controversial y se han vuelto objeto de sospecha porque en su referencia encuentra cobijo el pensamiento fundamentalista, pero su sentido primigenio, el de lo que es socialmente valioso, nos remite a su significado de satisfacción de necesidades para la subsistencia, como el valor de uso; pero nos remite también al valor de cambio, es decir, aquello “que no está en función de las necesidades que cubre, sino en función de lo cuesta encontrarlo o fabricarlo, pero especialmente en función del deseo y de la demanda”. (Etxeberría, 2002: 48) Este autor rescata el pensamiento kantiano que afirma que “hay cosas que tienen un precio y otras que tienen una dignidad. Lo que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; puede ser medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; lo que tiene dignidad está por encima de todo precio y merece respeto, existe como fin en sí...” (Etxeberría, 2002: 49) Así, continúa señalando:

“Kant viene a distinguir el ámbito del valor mercantil y el ámbito del «valor absoluto» integrado precisamente por los seres humanos en su condición de tales”. (Etxeberria, 2002: 49)

Así, concluimos que el valor absoluto es el hombre, fuente del deber y del respeto. Junto a ello, este autor recuerda que, siguiendo la ética material de los valores, “que todo valor engendra deber y que todo deber procede de un valor”. (Etxeberria, 2001:49) Su reflexión y el rescate del pensamiento moral kantiano son oportunos en la medida que el fenómeno de la descomposición social puede comprenderse como una confusión en el centro de lo que es apetecible, de lo que figura como modelo de acción; ya no es más el hombre el referente del valor, sino todo lo accesorio, pero sobre todo lo antihumano. Se ha gestado lo que, en palabras de Nietzsche, es una transvaloración de todos los valores. Junto a ello importa reconocer que la dinámica entre valor y deber constituye un camino de ida y vuelta que debe traducirse en estrategias y líneas de acción, es decir, que la conciencia del valor obliga a actuar en consecuencia. No es así lo que ha venido ocurriendo en la descomposición social, pues, o se ha perdido la significación del acto moral o bien el valor ha perdido toda su apetencia natural.

Lo que es humano es eminentemente simbólico, por lo que podemos asumir que los valores se estructuran en sistemas, que a su vez se identifican como una organización de creencias acerca de modos de conducta preferentes, donde cada uno de ellos tiene un lugar de privilegio relativo. Así, los cambios históricos pueden asumirse como una reestructuración de las prioridades de comportamiento. Los sistemas de valores son relativamente estables a lo largo del tiempo, aunque parece que los lapsos se acortan a causa de los cambios en cascada de todo lo demás, incluido el conocimiento. En la cortedad de la estabilidad tienen lugar las transvaloraciones axiológicas. Así, en el contexto de la política, las alianzas entre partidos priorizan el alcance del poder sobre toda convicción ideológica, siguiendo la lógica intersubjetiva de *A puerta cerrada*, la obra de teatro de Jean Paul Sastre, donde Garcin se confabula con Estelle para agredir a Inés, después de la confabulación con Inés, para agredir a Estelle, en una vivencia que Sastre resume: “Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los otros”. (Sastre, 1984: 135) Las alianzas políticas acomodaticias son el infierno, son la descomposición social.

3. La sociedad líquida como metáfora de la descomposición social.

Este mundo incierto, de valores trastocados y de alianzas gratuitas, cuya posibilidad es la ética de la finitud, adquiere una dimensión social desde la reflexión de Zygmunt Bauman, autor de su propuesta centrada en la Vida Líquida. Dice el fundador de esta postura que “la sociedad moderna líquida es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas”, y en donde “los activos se convierten en pasivos y las capacidades en discapacidades en un abrir y cerrar de ojos” y la previsión del futuro es una práctica arriesgada y engañosa. (Bauman, 2007: 9)

Siendo así, nuestras sociedades están entrampadas entre la carencia de una memoria histórica que asume cada crisis como inusitada, y que “enfatisa en todo momento el olvidar, el borrar, el dejar y el reemplazar”, (y más contundentemente, el trastocar), y el engaño de todo pronóstico por más que poseamos datos duros. En el medio vivimos el incierto y la finitud. Afirma Bauman que existe una cúpula que juega, disfruta y genera la incertidumbre y que no teme destruir lo que crea, pues en ello siempre alcanza altas ganancias. Afirma también que la masa de otros jugadores no puede darse ese lujo de estar en movimiento porque carece de recursos para el juego, pero que tampoco tienen la opción de no intentarlo. Afirma, junto a ello, que la indolencia de que se acusa con ligereza inaudita, a las masas de precarios, no es una realidad elegida, sino forzada. Diríamos, recordando el pensamiento kantiano previamente esbozado, que el hombre ha dejado de ser el valor referencial básico.

Debemos recordar que los gobernantes de nuestros países apuestan a que olvidamos las crisis previas y a que tampoco poseemos elementos para formular pronósticos del futuro. Apuestan, en suma a que estamos suspendidos entre un segundo y otro. En el medio, el signo es el dispendio de recursos y de talento humano. Apuestan, a la vez, en nuestro olvido a lo que un autor, Fernando Marcelo de la Cuadra ha denominado gobernabilidad hipertrofiada, para referirse a una paradoja que para nuestros propósitos analíticos bien explica la descomposición social, el énfasis desproporcionado del funcionamiento de las instituciones democráticas como garantía de paz social, como si la creación de complicados sistemas normativos, la

exageración discursiva sobre democracia, los costos financieros descomunales de los comicios electorales en algunos países como México, fuesen necesarios para garantizar la paz social, la viabilidad de una sociedad y la gestación de un futuro fecundo.

Lo que puedo apreciar es un resultado contraproducente de la gobernabilidad hipertofada, una gran desconfianza en todo. Se insiste porque se duda. Se insiste en la democracia porque nadie cree en ella; se insiste en la justicia y la legalidad como si mediante el discurso se pudiera difuminar el hecho penoso de la injusticia y la ilegalidad. Se insiste en la gobernabilidad como si las instituciones políticas y de gobierno no hubiesen sido sobrepasadas por las demandas de la población, sobre todo por la población precaria. Se insiste, finalmente, como si lo estructural fuese la fuente de todo el mal y las estructuras no hubiesen sido hechas por los ciudadanos.

4. La caída de los referentes y la descomposición social

Otra manera de explicar la descomposición social consiste en la caída de los referentes históricos, es decir, de los sistemas de creencias, de sus fantasías y realidades constatadas empíricamente, a las que una cultura se remite para edificar sus cosmovisiones. En la historia humana han sido referentes importantes, Dios, el hombre, el arte, la ciencia, la virtud, el bien, el valor. Tomemos el ejemplo del mundo homérico, en el cual todo se explica por la voluntad veleidosa de los dioses, como los triunfos, las derrotas, la ira de los hombres, la valentía súbita e inexplicable de los cobardes, los premios y castigos a los que los mortales se vuelven merecedores, los fenómenos naturales y las reacciones de los animales. Tal como relata Homero, en la carrera entre Diómedes y Eumelao, éste, pese a ser el mejor dotado y con la mejor cuadra, perdió a causa de la intervención de Palas Atenea, protector del primero. De la misma manera, en otro tiempo, en el Medioevo, Dios fue el referente de toda filosofía, de toda historia y de toda cultura.

En nuestro tiempo, los medios de comunicación, la tecnología y los ordenadores conforman el referente de nuestro incipiente siglo. Sin embargo, ¿cuál es hoy el referente de nuestras sociedades? ¿Es la democracia, tan cubierta de calificativos, tan carente de diálogo entre los agentes del poder, tan lejana de las necesidades de la masa de precarios? ¿Son los valores tradi-

cionales de la justicia, la libertad, el derecho? ¿Sobre qué podemos cimentar nuestras políticas públicas, nuestras autonomías universitarias, nuestros proyectos personales de vida, nuestros modelos de convivencia ciudadana, nuestras expectativas de un futuro cierto, no líquido, no veleidoso y a la vez, más humano que divino?

5. La descomposición social: el escepticismo total

Como un signo de un gran dramatismo práctico y como resultado de la caída de los referentes históricos, de la hipergobernabilidad, de la sociedad líquida, de la ética de la finitud, del olvido de la memoria histórica, de la incertidumbre, de la transvaloración de los valores, enfrentamos un escepticismo total que, no con poca dosis de humorismo involuntario, suele expresarse mediante encuestas abiertas a la opinión pública, como encuestas de credibilidad, en donde figura el gobierno, el ejército, el sistema judicial, la policía, la Iglesia. De cualquier manera, con lo que topamos por esa vía y por la vía de la cotidianidad es que no creemos en nada: ni en la política, ni en la democracia, ni en la honestidad gubernamental, ni en el liderazgo de los líderes morales, ni en la utilidad económica de la educación. Topamos con el desaliento y la duda como formas sociales de vida. Es en esta situación cuando experimentamos la necesidad de volver a los absolutos morales, a los ejes de coordenadas de comportamientos donde quede en claro la diferencia entre valores y antivalores. En el momento del escepticismo queremos efectuar una nueva transvaloración de los valores, para recuperar el lugar de privilegio de la dignidad humana.

6. La filosofía como petulancia intelectual y lingüística

¿Tenemos en la reflexión filosófica y ética alguna alternativa de intervención ante la crisis de descomposición social? Pierre Hadot, filósofo francés y autor de *¿Qué cosa es la filosofía antigua?* y *Los ejercicios espirituales y la filosofía antigua*, afirmó que “la tarea de la filosofía es sencilla y discreta. No nos dejemos llevar por la hinchazón solemne de la afectación”. Y siguió diciendo...

Yo creo con toda sinceridad que nuestra tarea –la más urgente y difícil hoy día es, como dijo Goethe «aprender a creer en la sencillez». ¿No sería el caso que la lección más importante que nos puedan proporcionar los filósofos de la antigüedad es que la filosofía no es la construcción complicada, pretenciosa y artificiosa de un sistema de discurso erudito, sino la transformación de nuestra percepción y de nuestra vida?

En una reflexión en paralelo, Leonardo Boff, teólogo brasileño, formado con el rigor del pensamiento alemán y expulsado por el entonces inquisidor de la Iglesia de Roma, cardenal Ratzinger, expresaba su desencanto con la teología erudita. Esto lo relata José M. Castillo en una entrevista que, junto con Juan A. Estrada, hicieron al disidente. A la letra dice:

...un saber que, cuando Leonardo Boff llegó a Brasil, concretamente a las zonas más pobres y deprimidas de la inmensa selva amazónica, no le sirvió para dar la respuesta adecuada que necesitaban, de forma apremiante, las gentes de aquellas tierras que se debatían (y se siguen debatiendo) entre la vida y la muerte, la dignidad o la indignidad, la esperanza o la desesperación. A partir de aquel momento, Boff comprendió que la teología erudita y técnica de matriz europea, con toda la verdad que acumula, no servía para responder a los problemas que hoy tiene la gran mayoría de la humanidad. ¿Qué hizo entonces? Muy sencillo, ponerse a escuchar el grito inarticulado de los últimos de este mundo, que son, según las fiables estimaciones del Banco Mundial, unos 1,100 millones de personas, que viven hoy en día en condiciones de extrema pobreza. (Castillo y Estrada, 2006: 4, 5)

Como puede apreciarse, tanto la filosofía como la teología de occidente tienen como una misma fuente el pensamiento alemán y, en ambos casos, al decir de Hadot y de Boff, son insuficientes para aprehender la realidad existencial humana. Ambos proponen una idea afín, la del diálogo y la de la escucha. En la interpretación de José M. Castillo: “Escuchar no es saber que existen tantos seres humanos tan inmensamente desgraciados. Escuchar es integrar en la propia vida el sufrimiento del otro. Y para ello, situarse donde vive el otro”. Este situarse significa mirar la realidad desde el lugar donde los precarios la ven, para comprender el dolor y la marginación.

Por su parte, Hadot propone que la génesis de la filosofía fue la forma de vida a la que las diversas corrientes de pensamiento y sus correspondientes

autores proponían a los jóvenes aristócratas atenienses. Para ello, desarrolló la idea de que la teoría y la práctica filosófica consistieron en una serie de ejercicios espirituales, como la preparación para la muerte y la supresión del deseo para cancelar el dolor. De manera especial, insistió en el diálogo y la dialéctica como ejercicios socráticos y platónicos, por medio de los cuales los jóvenes eran preparados para su participación en la vida de la *polis*. El diálogo tenía el propósito de alcanzar la verdad. El diálogo político es la alternativa para la recomposición social.

Este diálogo debe tener la intención honesta de identificar el quejido de la precariedad en sus dimensiones históricas y estructurales. Los filósofos han sido gestores de la dinámica dialéctica y dialógica en la historia del pensamiento y de la intervención en la realidad. Para hacer eficaz un diálogo nuevo con la realidad colectiva y con los indicadores de la descomposición social, es necesario olvidar la sofisticidad del discurso privilegiado y excluyente al que Hadot enjuiciaba. Es necesario recuperar el viejo y siempre nuevo reclamo de la fenomenología de volver a las cosas mismas. Volver al hombre como referente primero y obligado, para lo cual debemos acceder a él con la mirada de extrañeza del niño, del filósofo principiante. Es necesario, igualmente, trascender el nivel de la superficialidad para ahondar en la descripción densa, en el secreto nouménico, en la carga de significado y sentido de la vida cotidiana; es necesario desentrañar la causalidad histórica de la semiótica de lo precario.

Justamente esta semiótica de lo precario y de la derelicción deberá inspirar la ética de la finitud, en la medida que la referencia al otro y a la reconstrucción de su dignidad humana, se convierte en la fuente del acto moral. Si pensamos en el otro entonces se agotan las posibilidades del pensamiento único y excluyente, se edifican nuevos universos de significado, salvaguardamos el escepticismo y la incertidumbre y nos asumimos como un pueblo abierto al pensamiento y a los proyectos comunes.

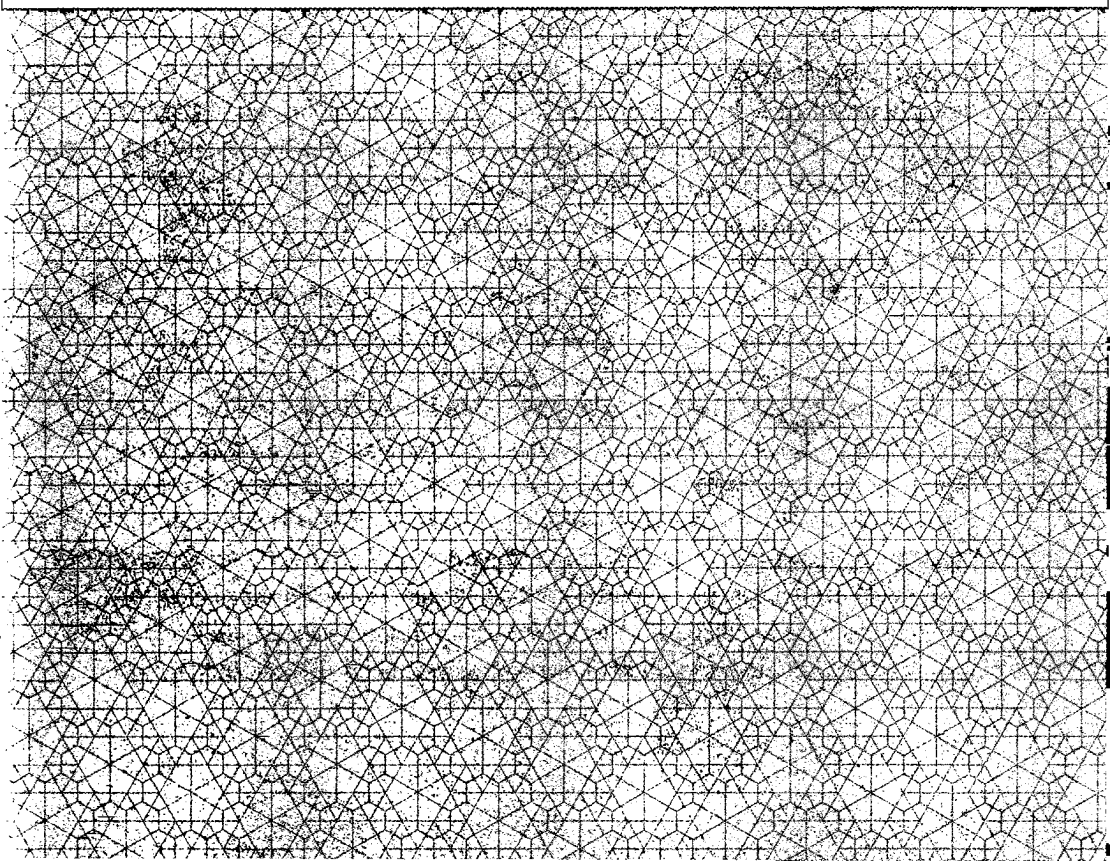
Pero, sobre todo, es necesario que las ciencias sociales, las humanidades; y en particular la filosofía, se asuman como caminos de ida y vuelta, caminos fecundos de interpelación del hombre con el hombre, como el primero de los ejercicios espirituales, como los griegos de antaño. En ello debemos comprometernos.

Bibliografía

- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vida líquida*. Paidós, Barcelona, Estado y Sociedad 143.
- CASTILLO, José M y Estrada, Juan A. (2006). *El intelectual y su memoria*. Leonardo Boff. *El precio de la libertad*. Editorial de la Universidad de Granada, Granada.
- COMTE-SPONVILLE, André. (2003). *Diccionario filosófico*. Paidós, Barcelona, Contextos.
- DE LA CUADRA, Fernando Marcelo. *Conflicto social e hipergobernabilidad y participación ciudadana. Un análisis de la "revolución de los pingüinos"*. Revista Académica de la Universidad Bolivariana núm. 16. <http://www.revistapoliscl/polisfinal/16/dela.htm>
- ETXEBERRÍA, Xavier. (2003). *Ética de las profesiones*. Bilbao, Centros Universitarios de la Compañía de Jesús.
- HADOT, Pierre (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, México.
- MÈLICH, Juan-Carles (2006). *Transformaciones. Tres ensayos de filosofía de la educación*. Miño y Dávila, Argentina.
- SARTRE, Jean Paul (1987). *La puta respetuosa. A puerta cerrada*. México, Alianza-Losada.
- VON ALLMEN, Jean-Jacques (1973). *Vocabulario bíblico*, ed. Marova, Madrid.

Sergio Padilla Moreno

La ética en la política: razones de un fracaso en el caso mexicano



Un ideal al que no terminamos por llegar

En las charlas de café, en las cartas a los medios de comunicación y en muchos otros espacios colectivos, la percepción ciudadana respecto a la acción de la clase política es de decepción y crítica ante las constantes y cotidianas muestras de corrupción, falta de transparencia y opacidad en la instauración de políticas públicas en los tres niveles de gobierno. Los incipientes cambios y avances democráticos han permitido mayor circulación de la información pública, por lo que las acciones de los políticos están más expuestas al escrutinio popular. Pero, por otra parte, da la impresión que los ciudadanos se alejan cada vez más del espacio público (*res publica*) y propician actitudes y prácticas que terminan por alimentar lo que cuestionan y critican. Como hipótesis central de este ensayo se plantea que la corrupción, la falta de transparencia y opacidad no es un asunto sólo de la clase política, sino de una ciudadanía que lo permite y fomenta, a causa del rezago educativo en México que afecta las posibilidades de reflexión, cuestionamiento crítico, fundamentación teórica y posibilidades formales de diálogo.

A modo de contextualizar el problema de la falta de ética en la política, en primera instancia haremos un breve recorrido histórico por el reciente proceso de la apertura democrática en México, misma que, se pensó, traería un cambio de fondo y forma en el ejercicio de la política en el país. Posteriormente, hablaremos de la percepción ciudadana actual respecto al modo como se hace y se vive la política, donde nos daremos cuenta que hay un fuerte desencanto hacia la misma, pero donde se vislumbran pocos deseos de implementar acciones de cambio y corrección del rumbo de las cosas. En la parte final, haremos algunos acercamientos teóricos de varios pensadores de lo político, para iluminar desde sus planteamientos el estado de la cuestión. La hipótesis central de este ensayo es relacionar la falta de vivencia ética en la construcción del espacio público, tanto desde la clase gobernante como desde los ciudadanos, a causa de la falta de claridad sobre

el quehacer e implicaciones de la política, así como de las pobres condiciones que en sí existen para posibilitar dicha claridad. En otras palabras, la falta de ética en la política es un reto para el sistema educativo mexicano, algo que está mucho más allá de códigos, buenas intenciones y leyes que fomenten la transparencia o que inhiban la corrupción.

Breve recorrido histórico

Los mexicanos adultos de este país recordaremos que, no hace muchas décadas, cuando el horizonte de la política era dominado exclusivamente por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el poder omnímodo del presidente de la República, la corrupción –en todas sus manifestaciones, formas y estilos– era parte de nuestro modo de ser, de nuestra cultura cotidiana, de las lógicas más naturales de relación entre ciudadanos y autoridades. La “mordida”, la “mochada”, el “año de Hidalgo”, eran términos y prácticas comunes y corrientes. La “lógica” de esta “ilógica” fueron magistralmente retratados por Jorge Ibarguengoitia en su *Ley de Herodes y otros cuentos* publicados en 1967, es decir, en vísperas de la primera crisis del sistema posrevolucionario, resuelta autoritariamente en los trágicos acontecimientos de la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco.

A pesar de la violencia de 1968, las voces que clamaban por apertura del régimen continuaron, por lo que en la década de los setentas, el autoritario y todavía estable sistema priísta permitió diversos cambios en las reglas del juego, y abrió el acceso de voces de oposición bajo el esquema de partidos políticos, dando lugar a su representación –siempre desde una tolerancia controlada– en los órganos legislativos federal y locales. Ante este proceso incipiente de liberalización política, y en el contexto de la grave crisis económica de los años ochenta, la coalición política dominante, –detentora del *statu quo* político y que algunos denominaron “familia revolucionaria”–, comenzó a resentir ciertas fracturas y mostrar signos de inestabilidad. El complejo proceso de los comicios de 1988 suscitó una participación ciudadana hasta entonces inédita en México, pero pasó a la historia por haberse consumado el más grande fraude electoral, y en el que se dejó entrever un régimen que presentaba evidentes signos de debilidad. La conciencia ciudadana comenzaría a presionar para que el sistema político abriera las

puertas a una efectiva democratización y liberalización política. El germen de la democracia pasó la prueba crítica del embate autoritario del régimen, la esperanza ciudadana por un cambio en las reglas del juego político no murió con el fraude electoral.

Sin embargo, los acontecimientos políticos posteriores a 1988 demostraron que muchos sectores sociales y ciudadanos entraron en una etapa de desilusión ante el desgaste de la utopía democratizadora y la realidad autoritaria e ilegítima del régimen. Paralelamente, se presentaron no pocos conflictos al interno de las fuerzas de oposición que contendieron en dichas elecciones. Esta persistencia del régimen se explica, en parte, por la todavía fortaleza de las estructuras corporativas y autoritarias que lo configuraban, y también, por el incipiente reacomodo de las fuerzas políticas emergentes, además de los primeros balbuceos de una participación ciudadana organizada que buscaba la democratización del sistema político. En 1989, el régimen reconoció el primer triunfo de un partido de oposición: el PAN ganó las elecciones para gobernador en Baja California.

Durante el mandato presidencial de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), el régimen mostró notables signos de recomposición, mediante estrategias políticas –sin llegar a perder el tamiz autoritario– que le permitieron conducir al país hacia un nuevo modelo económico de marcado carácter neoliberal, cobijado por algunos significativos avances en la maltrecha economía mexicana. Sin embargo, en el ya mítico año de 1994, el levantamiento zapatista en Chiapas, junto al asesinato del candidato oficial Luis Donald Colosio, y la demoledora crisis económica que tuvo que enfrentar desde el inicio de su mandato el presidente Ernesto Zedillo (1994-2000), llevaron al régimen a su más grande y demoledora crisis. Los signos de los tiempos indicaban que el sistema priísta, incólume desde los tiempos posrevolucionarios, y que se había ganado el calificativo de la “dictadura perfecta”, estaba dando sus últimos estertores. En amplios sectores ciudadanos se abría la posibilidad de quebrar el régimen autoritario y, con ello, las cuasi culturales prácticas de corrupción de amplia gama de la clase política priísta.

El proceso electoral del año 2000 significó la transición hacia una reconfiguración democrática del sistema político mexicano. El inobjetable triunfo del candidato panista Vicente Fox con el 42.52% de los votos, muy lejos del 36.11% del candidato oficial del PRI, abrió la esperanza hacia un

pluralismo político parlamentario, un presidente con contrapesos, así como la posibilidad de una sana y transparente competencia política, garantizada por árbitros electorales imparciales. Sin embargo, muy pronto el nuevo sistema político demostró que estaba muy lejos de romper con las arraigadas prácticas corruptas del pasado. A mitad del primer sexenio de oposición ya se hablaba de la “desilusión” de muchos ciudadanos que votaron por el “cambio”. Historia similar se vivía en las entidades federativas y municipios que habían logrado cambio de color en el partido gobernante. La transición se tiñó de desilusión.

Las competidas elecciones del año 2006 pusieron a la nueva coalición dominante, resultante de la transición, en búsqueda e implementación de estrategias que cerraran las posibilidades de triunfo del candidato de la izquierda. Ante la amenaza de la pérdida del poder por parte del régimen autodenominado del “cambio”, la operación política de éste le llevó a establecer alianzas con cuestionables líderes sindicales, influyentes y siempre privilegiados grupos empresariales, además de otras fuerzas para garantizar el refrendo en el poder, no importando que la estrategia se centrara en la tristemente célebre “guerra sucia”. El mismo presidente Fox, en opinión de no pocos analistas, puso la elección al borde del entredicho legal, por sus varias y reiteradas violaciones a algunas disposiciones de la ley electoral. Al final de cuentas y “haiga sido como haiga sido”, según expresión de Felipe Calderón, candidato vencedor, el régimen tuvo continuidad pero con pobre legitimidad y teniendo que enfrentar serios conflictos.

La ruptura del autoritario y hegemónico régimen priísta, y el arribo de otros partidos, tanto a la presidencia de la República, como al gobierno del Distrito Federal y a las gubernaturas de diversos estados y municipios, cambió muchas de las reglas del juego en la arena de la política: los medios de comunicación lograron mayor libertad de expresión, la participación ciudadana en el espacio público se hizo evidente, las voces críticas hacia las autoridades lograron hacerse escuchar. Sin embargo, una vez recorridos varios años de transición en todas esas instancias de gobierno, muchas reglas del juego no escritas del viejo régimen no fueron desmontados sino que sus inercias siguen introyectadas en la conciencia de muchos ciudadanos y gobernantes de oposición que accedieron al poder. Es noticia de todos los días las prácticas más arraigadas de corrupción a todo nivel y de todos los partidos políticos: sueldos y prebendas desorbitados de los servidores

públicos, influyentismo, decisiones autoritarias, contubernios de las autoridades en diversos proyectos que benefician a unos cuantos y afectan a las mayorías, un sistema legal de desigual aplicación, impunidad, coalición con el crimen organizado, pertinaz falta de transparencia, creciente cultura de la piratería y un largo etcétera.

Detrás de todo el proceso de apertura –pero de todavía muy lejana consolidación–, de la democracia en México, ha estado el trabajo de muchos ciudadanos que, a través de partidos políticos, organismos civiles, organizaciones no gubernamentales, sindicatos, medios de comunicación, organizaciones vecinales, o simplemente siendo hombres y mujeres de a pie, lograron pacientemente la apertura del sistema político mexicano; pero, según lo dicho anteriormente, hay muchas reglas del juego que sostienen la corrupción y que nos hacen uno de los países de media tabla en el índice respectivo en varios estudios con ese fin, como el que elabora la reconocida firma *Transparency International*.

Si bien hay estudios muy serios y profundos que han investigado, desde las ciencias políticas y sociales, el complejo proceso de apertura y cambio del político mexicano, una pregunta salta a la vista: ¿por qué la corrupción sigue imperando en la compleja construcción y configuración de la vida pública del país? ¿Es un asunto que compete solamente a la clase política o tiene que ver la misma ciudadanía? ¿Es un problema que se resolverá con la promulgación de códigos de ética y promesas electorales de honestidad y transparencia? ¿Se puede hablar de avances en la erradicación de las prácticas de corrupción, cuando cotidianamente se conocen más casos –impunes en su mayoría– en los diversos niveles de gobierno a lo largo y ancho del país? ¿Acaso la fuerza política de los ciudadanos sólo logró cambios en los colores de los partidos, pero no en las añejas y anquilosadas prácticas de corrupción? ¿Dónde quedaron los sueños democratizadores que movilizaron a miles de ciudadanos para lograr, desde diversos grados de participación en la arena de la política, cambios que parecían utópicos?

Percepción ciudadana sobre el estado de la cuestión

A modo de radiografía de lo que provoca este estado de cosas en México, y que pueden ser un punto de partida para entender este complejo fenómeno que, como país nos tiene estancados, son los datos de la Cuarta Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas (2008). Entre los principales resultados se constata lo siguiente:¹

- Uno de cada dos ciudadanos mexicanos cree que México vive en una democracia, y uno de cada tres dijo estar insatisfecho con la misma.
- Cerca de la mitad de los entrevistados opinaron que en México estamos más cerca de un gobierno que se impone, que de uno que consulta.
- La gran mayoría de los ciudadanos considera que en el país las personas respetan la ley.
- El 60% de los ciudadanos dijo tener poco o nada de interés en la política. Lo anterior puede estar vinculado a que alrededor de la mitad de los ciudadanos dijeron estar de acuerdo con que “la política es a veces tan complicada que las personas como usted no entienden lo que sucede”, y con que “a las personas del gobierno no les interesa mucho lo que las personas como usted piensan”. También puede estar asociado al hecho de que tres de cada cuatro ciudadanos opina que lo que los diputados y senadores toman más en cuenta al elaborar las leyes son sus propios intereses o los de sus partidos.
- Más del 70% de los ciudadanos dijo haber votado en las elecciones presidenciales de 2006, federales de 2003, presidenciales de 2000 o en las elecciones del gobernador de su entidad.
- El porcentaje de mexicanos que confían en las instituciones es relativamente bajo.
- Las instituciones que gozan de mayor confianza son la Iglesia (72 por ciento), el ejército (67%) y el IFE (66%).
- Los gobernadores de los estados y el presidente de la República gozan de la confianza de más de la mitad de los encuestados.
- Las instituciones que registraron los menores porcentajes de confianza fueron los sindicatos, la policía y los partidos políticos.

¹ <http://www.encup.gob.mx/encup/index.php?page=cuarta-encup-resultados>

Los resultados de la ENCUP ponen de manifiesto varias cosas que pudieran plantearse como elementos que merece un análisis muy profundo para entender el problema de la persistencia de la corrupción, así como la falta de presencia y consolidación de los valores fundamentales en los que se sostiene la democracia y la sana construcción de la vida pública del país:

- Por una parte, se refleja el actual desencanto, o en términos de la encuesta: nada, poca o alguna satisfacción de los mexicanos respecto a la actual democracia en México (82%). Ante la falta de satisfacción democrática en el país, los ciudadanos no han tenido más remedio que aceptar y sortear los intrínquilos burocráticos ante la falta espacios efectivos de participación respecto a las decisiones de las instancias de gobierno.
- Al parecer, al ciudadano le queda claro que la democracia no se reduce a la simple participación electoral, sino que tiene implicaciones mucho más amplias. Desde aquí se puede entender la baja confianza que tiene hacia las instituciones, que se supone son las que configuran y hacen operativa la vida pública del país. Sin embargo, parece que el asunto se queda en la simple queja, pues sólo el 34% de los encuestados dijo tener *mucho o algo* de interés en la política, dato que contrasta con el 44% del promedio mundial. Sólo el 8% de los encuestados dijo haber participado en manifestaciones pacíficas. Como se puede ver, estos datos son contundentes, respecto al desinterés por participar más allá de una jornada electoral que llevó al 77% de los encuestados a las urnas en 2006.
- A pesar de los logros conseguidos en los procesos de transición política, los niveles de confianza de los ciudadanos, respecto a sus autoridades en todos los órdenes de gobierno, son relativamente bajos. Llama la atención la constante desconfianza hacia los partidos políticos: tan sólo un 3.9% dice confiar mucho en ellos, siendo que estos órganos son pilares del sistema político de nuestro país. Aunque también otros actores políticos gozan de poca confianza, tal es el caso de los sindicatos, los empresarios, el sistema judicial y las cámaras legislativas federales.
- Un rubro que también llama la atención es la percepción ciudadana de que en México está “más cerca de un gobierno que se impone, que de uno que consulta”, signo inequívoco del divorcio vigente entre los ciudadanos y la clase política; hecho no poco grave a pesar de los avances democráticos que ha tendido el país.

En medio de este panorama surge la pregunta por la ética en la política mexicana; más concretamente por la falta de ética en los políticos, por una parte, y por otra, la grave claudicación ciudadana por defender y procurar sus logros conseguidos en el proceso democratizador que tanto trabajo, tiempo y esfuerzos costaron construir. Todo parece indicar que los ciudadanos ya se acostumbraron a lo que, al parecer, fue un típico ejemplo de gatopardismo: todo cambió para seguir igual.

¿Ha sido falta de referencias éticas explícitas lo que ha conducido a no pocos actores políticos a seguir operando desde esquemas de los viejos esquemas de corrupción? ¿La solución sería que los cuadros políticos prometieran, como de hecho lo hacen en un acto que sólo queda en el protocolo, respetar la ley, los derechos ciudadanos y los valores fundamentales de la ética aplicada a la vida pública? Al parecer esto no basta. Cuando el Partido Acción Nacional se consolidó como una de las fuerzas políticas más importante en el país, refrendaron públicamente el hecho de ser un partido heredero de los altos ideales de personas que lucharon pacientemente, y contra toda esperanza, por la apertura y democratización del régimen político. No bastando lo anterior, a través de sendos actos públicos a lo largo y ancho del país, los miembros de dicho partido que ocupaban cargos públicos, estuvieron refrendando el *Código de ética de los servidores públicos* para “servir con honestidad y valores”.² En los hechos, muchos de los principios de dicho código han sido letra muerta, con lo que se demuestra que la corrupción de los actores políticos no ha sido falta de referencias, así sean de principios máximos y mínimos, imperativos categóricos u oráculos divinos.

Por otra parte, es necesario ahondar en las dinámicas en las que han entrado los ciudadanos, tanto en su dimensión de gobernados, como de protagonistas y agentes activos en la construcción del espacio de lo público (*res publica*), ya que, al parecer, han doblado las manos en el proceso de consolidación democrática y valores políticos, y han vuelto a aceptar, tácitamente, las nuevas reglas dictadas por la nueva coalición dominante.

² Cfr. <http://www.panjal.org.mx/PaginaNew/SintesisDeHoy/Revistas/mayo%202007.pdf>

La relación entre política y ética: planteamientos para su intelección

Para destrabar la aporía política en la que parece se ha sumido el complejo problema de la relación entre la ética y la política, quiero establecer dos variables fundamentales dentro de la hipótesis planteada al inicio de este ensayo:

1. Antes que preguntarnos por la ética en la política, habría que preguntarnos si los miembros de la clase política, así como los ciudadanos en general, tenemos claridad sobre qué es la política. En este aspecto se plantea que la falta de un comportamiento apegado a los principios éticos que deben regular la praxis política es directamente proporcional a la falta de conciencia de lo que es la política, sus alcances, sus límites y sus posibilidades. Primero habría que preguntarnos por la política y después por la ética aplicada a la misma.
2. El hecho de preguntarnos por la esencia misma de la política y, en consecuencia, de la ética aplicada a este terreno, conlleva la necesidad de pensar, de dialogar, de debatir en el terreno de las ideas. La cuestión que se plantea aquí es que, tanto la clase política como los ciudadanos en este país, no hemos desarrollado suficientemente la capacidad de pensar reflexiva y sólidamente, con apertura, rigor y método. Por experiencia personal, muchos extranjeros perciben que en México pesan más los factores afectivos y emotivos –lo cual en ciertos ámbitos puede ser algo muy valioso–, que los factores racionales. Esta dificultad que habría que ahondar en sus causas, pues se puede hablar de cuestiones educativas o culturales, incide directamente en la falta de claridad de los alcances de la política y de sus implicaciones éticas, tanto para la clase política, los servidores públicos y los ciudadanos ¿Cómo esperar que la mayoría de los ciudadanos que presentan un enorme rezago educativo estén en condiciones de defender sus derechos políticos y participar, conscientemente y no como “acarreados” de ciertos intereses políticos en la construcción del espacio público.

Pareciera que en el caso mexicano se aplica la tesis del “mal banal”, propuesta por Arendt cuando analizó el caso de los autores materiales de las atrocidades nazis en el Holocausto: dentro de la condición humana, el

mal se va infiltrando en el individuo, no por causa de una conciencia moral perversa, sino como la internalización irreflexiva de las reglas de juego del sistema. Aplicándolo a nuestra reflexión: se asume que la corrupción es parte del sistema, si queremos avanzar dentro de él es necesario rendirse a las reglas no escritas, fomentando la alimentación sistemática de dicho sistema corruptivo. En este proceso participan tanto ciudadanos que lo permiten y lo propician, como gobernantes que lo fomentan.

Desarrollemos un poco cada variable

1. ¿Qué se entiende por política y, en consecuencia, por la ética?

Para entender la esencia de la política tenemos que ir más allá de la simple definición de enciclopedia, ya que se trata de uno de los conceptos más diversamente entendidos que existen. El ámbito de lo que abarca esta noción es multifacética, por lo tanto, es una realidad muy compleja de definir. Se le ha visto como arte de lo posible o como ciencia; el enfoque desde que unos la han entendido es a partir de la noción de poder, mientras que para otros es una realidad más administrativa.³ El concepto mismo de la política o, para decirlo más propiamente, de lo político, ha acompañado el desarrollo mismo del pensamiento en Occidente. De todo ese abanico de aproximaciones he escogido dos que son antagónicas entre sí y una tercera que demuestra lo amplio del espectro conceptual.

Hannah Arendt (1906-1975) es una de las voces más reconocidas de la teoría política contemporánea; fue ella quien, desde la perspectiva del Dr. César Cansino, “en todo momento, rechazó que el hombre debe desaparecer para hacer lugar al Hombre, al género humano. En este sentido, la existencia excede siempre a la esencia, y el hombre existe sólo como pluralidad y en la pluralidad. Convive. Por ello también, sólo en la política, en el poder compartido, en el compromiso, su existencia se vuelve auténtica.”⁴ La pensadora de origen judío definió que “la política se basa en el hecho de la pluralidad

³ Cfr. Borja Rodrigo, *Enciclopedia de la Política*, FCE, México, 1997, pp. 766 y 767.

⁴ César Cansino, *Historia de las ideas políticas*, Ed. Cepcom, 1998 p. 141.

de los hombres [...] La política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos”.⁵ Desde esta definición se entiende que la política existe cuando se toma en cuenta al hombre concreto, en su situación histórica concreta y que vive en una comunidad concreta, abarcando lo nacional, lo local y lo vecinal; el ejercicio del poder compartido en el espacio público, mediante la participación comunitaria en las decisiones que afectan a todos, es la garantía de la actualización concreta de la existencia humana. Para Arendt, la deliberación mediante la primacía de la palabra es esencial en la política, alejándose así de planteamientos donde la política sólo para eruditos o para individuos que buscan arribar o mantener posiciones de poder.

Según comenta Cansino, el pensamiento de Arendt fue “incomprendido, rechazado por radical o especulativo. Sin embargo, por vía de los hechos no puede ser ya ignorada. Arendt nos permite repensar la política, llenarla de nuevos contenidos, refundarla desde la existencia individual, desde la diferencia y la convivencia”.⁶

Otra aproximación conceptual de política que vale la pena considerar simplemente como punto de referencia y que se encuentra en las antípodas respecto al planteamiento anterior, es el elaborado por el teórico político alemán Carl Schmitt (1888–1985), el cual, si bien es un autor señalado como ideólogo del nazismo, en su conceptualización de la política tiene algunos puntos de contacto con la praxis cotidiana en el ámbito de lo público en México. Para él, lo esencial en la política se basa en la relación “amigo-enemigo”. Enemigo, en sentido político, no es un adversario privado, sino público, es decir, es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por su existencia, por sus valores, por sus intereses. “Todo enfrentamiento religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos”.⁷ Los actuales, aunque pobres, debates en torno al aborto, el matrimonio entre personas con preferencias homosexuales, entre otros, es ejemplo vivo de esta conceptualización y práctica de lo político.

⁵ Hannah Arendt *¿Qué es la política?*, Paidós 1997, p. 45.

⁶ César Cansino, p. 141.

⁷ Véase Carl Schmitt *El concepto de lo político*, Folios, 1985.

Una definición más a proponer es la que plantea José Ma. Mardones, quien hizo un acercamiento al concepto desde las perspectivas o concepción que se tenga de hombre y sociedad; de alguna manera ratifica las consecuencias prácticas de asumir los principios de las visiones de Arendt o de Schmit: “Como sucede con todo lo importante, la realidad política está atravesada por la polémica. La idea que se defienda acerca de la política estará estrechamente vinculada a la concepción que se tenga del hombre y de la sociedad. Si la sociedad es vista como un campo de tensión y conflicto, lógicamente la política se nos mostrará desde esta perspectiva; pero si, en cambio, la visión incide en el aspecto del orden y la paz, entonces la política será un estabilizador social. Estas dos visiones antagónicas de la política recorren el pensamiento occidental desde sus orígenes. Y conviene tenerlo muy claro para mejor entender muchas de las controversias de nuestro tiempo y de los diversos posicionamientos respecto al compromiso político.”⁸

De aquí podemos plantear que la concepción ética del ejercicio de la política tiene como eje y fundamento el concepto que el político, el gobernante y el ciudadano tengan sobre esta noción. La política misma se ve en medio del conflicto respecto a su fundamento y razón de ser. Como vimos, unos la plantean desde un método deductivo, es decir, a partir de principios, muchas veces de carácter teleológico y que el hombre está obligado a obedecer. De aquí se engancha la ética de los códigos revelados, de los principios de carácter universal y cuya observancia no está sujeta a casuísticas; es la ética que impone “desde arriba” la autoridad simbólica del sistema y que son los que detentan el poder. Otros plantean la política como un medio de construcción del espacio de lo público, de la cosa pública (*res publica*), misma que es compartida por seres humanos diversos y plurales. Es la política que se hace desde el diálogo, la concertación, la deliberación, se construye “desde abajo”. La ética consecuente con esta noción de política tiene que ver con el problema del hacer humano en cuanto humano, hecho que no se hace en lo abstracto, a partir de principios que luego tienen que ser deducidos, sino desde lo concreto y el contexto de la historia, tratando de encontrar los principios y convicciones de manera deductiva. Dice Leonardo Boff:

⁸ Mardones, José Ma., *Fey política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Sal Terrae, España, 1993, p. 21

“Cuando el otro irrumpe delante de mí, nace la ética. Porque el otro me exige una actitud práctica, o de acogida, de indiferencia o de rechazo. El otro significa una propuesta que pide una respuesta con responsabilidad.”⁹

2. La urgente necesidad de aprender a pensar la política y la ética

Si el planteamiento de la primera variable pide un ejercicio reflexivo, metódico, dialogante y fundamentado sobre el ser y quehacer de la política y la ética, la segunda variable va al hecho mismo de revisar la posibilidad de que haya condiciones de hacer dicho ejercicio. Un grave problema en México, que se refleja en múltiples ámbitos, es el rezago educativo que arrastramos desde hace décadas y que incide en el desarrollo de las habilidades propias del ejercicio de pensar, esa maravillosa pero, al parecer, poco desarrollada capacidad de ir más allá de simplemente aceptar un conjunto de reglas impuestas desde fuera. Hannah Arendt se pregunta si “nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar? ¿Hay coincidencia entre la incapacidad para pensar y el fracaso desastroso de lo que comúnmente denominamos conciencia?”¹⁰

La respuesta que da Arendt a tales cuestiones es contundente: “Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener.”¹¹

El problema, entonces, de la relación entre política y ética, antes incluso de lo planteado en la primera variable, tiene su raíz en el problema de la incapacidad de pensar de la mayoría de los políticos, gobernantes y ciudadanos; se escucha fuerte pero es la realidad. La praxis cotidiana en el ámbito de la política federal, local, municipal, e incluso, vecinal, nos arroja demasiados ejemplos.

Aquí llegamos a punto clave en las discusiones que se puedan hacer respecto a la relación entre política y ética. Siguiendo a Arendt: “En términos kantianos, para prevenir el mal se necesitaría la filosofía, el ejercicio

⁹ <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=022>

¹⁰ Arendt, Hannah *De la historia a la acción*, Paidós, p. 110

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

de la razón como facultad de pensamiento [...] no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandado o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva y dogmática definición de lo que está bien y lo que está mal”.¹²

En términos prácticos para fundamentar la hipótesis central de este ensayo, es necesario decir que la conexión y mutua implicación entre la política y la ética, tiene que partir, en primera instancia, de un sólido ejercicio de pensamiento. Arendt propone a Sócrates como modelo de alguien que enseñó a pensar, conduciendo así su propuesta a la cuestión de la educación. Leonardo Boff recuerda las palabras de Paulo Freire: “No es la educación la que va a cambiar el mundo. La educación va a cambiar a las personas que van a cambiar el mundo”.¹³

Conclusión y prospectiva

A partir de lo anterior, podemos vislumbrar que la falta de claridad que se tiene en México respecto a la política, a causa del grave rezago educativo material y de la falta de desarrollo de actitudes que faciliten y permitan el ejercicio de pensar, se refleja en una gran mayoría que no se interesa por la construcción activa y consciente del espacio público, lo cual es causa de la falta de participación, desinformación, prejuicios y fobias, siento esto caldo de cultivo propicio para las múltiples prácticas de corrupción y opacidad en la que estamos todos inmiscuidos ya sea activa o pasivamente, sosteniendo inconscientemente el “mal banal” del multifacético laste de la corrupción.

Queda propuesto para la reflexión el postulado de que la evidente falta de ética en la vida política del país es un problema bilateral, es decir, imputable tanto a gobernantes como a ciudadanos, así como la consideración que las implicaciones de solución competen a múltiples actores: sistema educativo, medios de comunicación, ONG's, entorno familiar, etcétera. Sin embargo, siguiendo algunas de las tesis planteadas a lo largo de esta reflexión, habría que preguntarnos si la coalición dominante que articula el actual sistema está en condiciones de permitir un nuevo modo de hacer las

¹² Ibid. P. 117

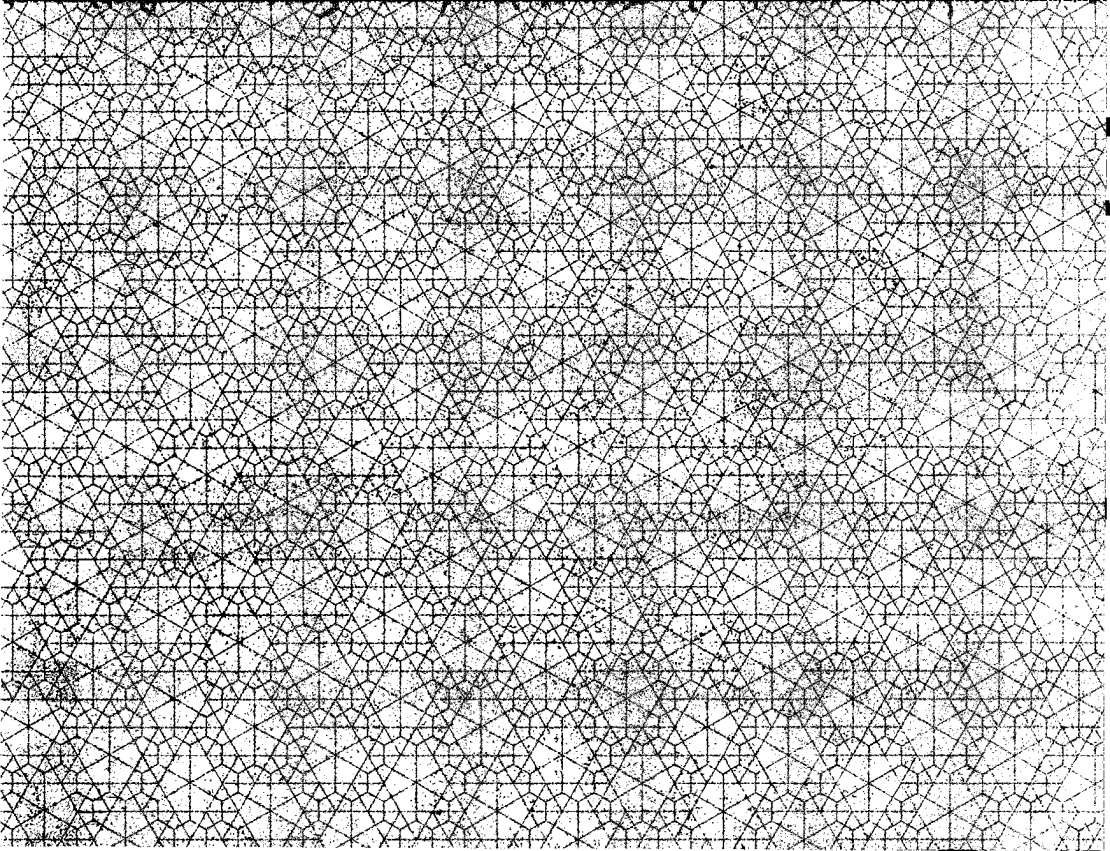
¹³ <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=362>

cosas. Al parecer no; es entonces que entra en escena el enorme potencial de la ciudadanía, cuyo poder soberano reconocido en la Constitución en la categoría de pueblo, fue capaz de lograr serios avances democráticos que, hoy en día, están en riesgo de colapsar por refugiarse al cobijo de un sistema totalitario que garantice ciertos mínimos. El momento que vivimos en México es muy serio y decisivo. Los avances políticos, hechos desde la ciudadanía, que permitieron una mayor vida democrática en el país, son solamente un paso de los muchos que habrá que dar para consolidar la democracia en México, aunque, insisto, de momento parece que estamos en un estado de inmovilidad e instalación, potencialmente regresivo hacia los autoritarismos del pasado.

En el marco de estos coloquios, que nos permiten reflexionar desde nuestro quehacer educativo, se pone en evidencia el papel que juegan las universidades no sólo en la formación de las personas que tienen aspiraciones políticas o que detentan un cargo público, sino de todos los ciudadanos que tenemos la responsabilidad de construir y humanizar el ámbito de lo público. Si claudicamos a este reto y responsabilidad, seguiremos sumidos como país en la más abyecta y lamentable corrupción, no siendo así congruentes con nuestra potencialidad de humanización.

Fabián Acosta Rico

El conservadurismo en México
Ideas políticas y fines morales que
sustentan su ideología



*El bien que deseo para mi familia es el mismo que
quiero para todos los mexicanos.*

JOSÉ ANTONIO URQUIZA.

Fundador y mártir del Sinarquismo

Para Roberto Blancarte, el conservadurismo, como postura política y fenómeno cultural, surge a la manera de una reacción contraria u opuesta que orquestaron los sectores sociales más reticentes a los cambios; fue su manera de responder al avance de la modernidad. Este autor afirma que el conservadurismo debe entenderse precisamente como una reacción al *individualismo*, el *racionalismo* y el *liberalismo* defendidos por los impulsores de la Reforma protestante, la Ilustración, la Revolución francesa y las demás revoluciones burguesas del siglo XIX.

Fuerzas e instituciones (como la Iglesia y la aristocracia) de marcada raíz tradicional, herederas de un pasado cuyo punto de partida era la Edad Media, se opusieron a las nuevas ideas que, desde un humanismo laico, abogaban por la formación de la conciencia individual y defendían la libertad de pensamiento. (Blancarte, 2005: 199)

El viejo modelo *teocéntrico*¹ perdió credibilidad ante los progresos de una ciencia cada vez más racional y experimental; el hombre reapareció como un ser capaz de comprender por sí solo su mundo (es decir, sin ayuda o inspiración divina) y de dominar la naturaleza por medio de la ciencia y la técnica. Pasamos en pocos siglos del *antropocentrismo* renacentistas, con sus motivaciones estéticas, al *logocentrismo* (del racionalismo filosófico) que redujo la esencia del hombre a su racionalidad y le confirió a dicha racionalidad la capacidad de responder a todas las preguntas y necesidades de los seres humanos.

El tren de este desarrollo intelectual y progreso material prometía la edificación de un tipo inédito de sociedad cuyo soberano, o “rey absoluto” sería la razón y la conciencia individual; una sociedad laica despejada de todo los fanatismos, supersticiones y dogmatismos religiosos del pasado. Para los pensadores de la Ilustración, y posteriormente para los revolucionarios

¹ Entendido como la concepción teológico-filosófica que ubica a Dios el centro del universo y le reconoce como el eje que marca o determina el devenir cósmico, tanto en lo trascendente (el cielo) como en lo inmanente (la tierra).

franceses, la política y la ciencia debían deslindarse de la religión; sin el lastre dogmático e irracional de la religión, la ciencia y la religión progresarían y harían posible el nacimiento de un individuo nuevo: más libre, consciente y dueño de sí mismo; emancipado de Dios y de las viejas tradiciones.

La Iglesia reaccionó a las que calificó de seducciones luciferinas (o, si se prefiere, titánicas). Resultaba difícil negar que la *moral cristiana*, y en general la *doctrina* de la Iglesia, ayudaron a forjar la civilización occidental. Dada su importancia, el *espíritu cristiano* que moldeó conciencias, creó instituciones y sembró tradiciones no podía, por el capricho de unos pocos pensadores (por muy ilustrados, revolucionarios o progresistas que fueran) ser echado al olvido o tratado como si fuera una enfermedad atávica de la que los pueblos debían curarse. Como dice Blancarte, la separación de la esfera religiosa de la política generaría, según la Iglesia, corrupción e inmoralidad en la sociedad.

Para Blancarte, las amenazas de una modernidad desmoralizante y laicista (de paso anticristiana) suscitaron la reacción de los católicos; y los mexicanos no fueron la excepción. Los reaccionarios mexicanos estructuraron, a su manera y con sus limitaciones (intelectuales y materiales), su resistencia al avance de la Ilustración y de las ideas progresistas. Su armería intelectual, la que les proveyó de consignas y advertencias, fue el Concilio de Trento.

Del Concilio emanaron las ideas de un nuevo conservadurismo católico que maduró y tomó cuerpo para convertirse en el ideario que inspiró y movilizó a intelectuales, políticos y a católicos comprometidos. El arquitecto de esta contrarrevolución intelectual fue Pío IX a través de sus encíclicas *Syllabus* y *Quanta Cura*. (Blancarte, 2005: 202)

Blancarte no llega al extremo de afirmar que el conservadurismo mexicano del siglo XIX era básicamente clerical; pero sí encuentra en la religión católica y en la Iglesia a dos de sus más claros inspiradores. Un planteamiento distinto, y a la vez complementario al de Blancarte, acerca del viejo conservadurismo mexicano, lo presenta Josefina Zoraida Vázquez en su ensayo: *Centralistas, conservadores y monarquistas*.

Zoraida nos previene de un error muy común en la historiografía decimonónica de México: tomar como sinónimos los términos *centralismo* y *conservadurismo*. El *centralismo mexicano*, como corriente política, más que conservador le viene mejor la etiqueta de *liberalismo centralista*.

Los centralistas consideraban al federalismo como una verdadera “caja de Pandora” abierta irresponsablemente por los constituyentes de 1824. Preveían que la aplicación del modelo de nación federalista ocasionaría la desarticulación del país al darle demasiada autonomía y libertad a los *estados*. Para evitar este peligro, latente en toda joven nación, la solución era desaparecer los *estados* (como entidades autónomas y soberanas) y dejarles su lugar a los *departamentos*. Sobre los *departamentos*, los poderes centrales tendrían un mayor control y vigilancia. Uno de los principales objetivos de los centralistas era consolidar una autoridad política central que gobernara ciudadanos y no estados (Vázquez, 1999: 117).

Como lo demuestra Josefina Vázquez, hasta las primeras cuatro décadas del siglo XIX, los problemas de orden religioso o moral, como la libertad de conciencia, no figuraban como puntos de controversia entre los dos bandos que luchaban por el dominio del Estado: el federalista y el centralista. Ambas facciones políticas aceptaban a la fe católica como religión de Estado.

Josefina Vázquez advierte el error de una historia bosquejada en blanco y negro. Fácil y simplista resulta calificar de conservador a todo personaje clerical y de liberal al que simpatizó con la secularización. El estudio desapasionado e imparcial del siglo XIX mexicano demuestra la estrechez e imprecisión de estos dos motes o etiquetas. Políticos y pensadores de la época cambiaban fácilmente de bando, según las circunstancias, pues la mayoría de ellos no profesaban una ideología cerrada u ortodoxa.

Los miembros de la élite intelectual o política eran, regularmente, de ideas mixtas y fluctuantes; como ejemplo tenemos a Valentín Gómez Farías: fervoroso católico y a la vez liberal ejemplar que, en vida, pasó por varias militancias: iturbidista, federalista, yorkino, imparcial, radical y finalmente puro.

Desde el trono de San Pedro se lanzaban voces de alerta acerca del proceso de secularización detonado por la modernidad. Ante ellas, los centralistas dieron claras muestras de despreocupación. Pero, antes de abordar este punto, bosquejemos el problema. Fue Pío IX quien señaló los vicios morales a los que conducía el individualismo; entre ellos, el egoísmo seguido de la insolidaridad o el desinterés por los problemas y males ajenos.

El individualismo tenía como matrices históricas el Protestantismo y la Revolución francesa. El Protestantismo, y más en particular el Luteranismo, enseñaba que las acciones humanas no eran lo bastante meritorias ni menos

trascendentes como para ganar, gracias a ellas, el favor o el castigo de Dios. De tal suerte que la salvación dependía de la fe y no de las buenas acciones.

La ética, por tanto, se convertía en un asunto social y personal deslindado de la teología. Se le dejaba el camino libre al pragmatismo, como juez de la conducta humana; portarse bien resultaba útil más no meritorio, en términos espirituales. Las sociedades, para funcionar bien, requerían de normas morales; las almas para alcanzar la salvación sólo necesitaban de la gracia de Dios; y para alcanzarla basta la fe. La moral se volvió un asunto social, al menos para los protestantes y después para los liberales; la contraparte de éstos, los católicos radicales, siguieron rechazando toda moral laica o carente de fundamentos religiosos, de igual forma criticaban la fractura o divorcio entre política y ética.

Por otro lado, los protestantes descartaban también toda mediación entre Dios y el hombre; en lo individual, cada persona, con la guía de las Sagradas Escrituras, podía evaluar su conducta; rindiéndole cuentas únicamente a Dios. Las ideas de la Revolución francesa, y antes las ilustradas, incitaban a dar el siguiente paso hacia una moral totalmente laica y de fundamentos racionales; ese segundo paso consistía en dejar la Biblia y confiar exclusivamente en la razón como guía moral.

La esencia que compartimos todos los hombres, el común denominador de nuestra especie, reside en nuestra capacidad racional; ella nos hacía iguales. De ser hijos de Dios, transitamos al *estatus* más humanista, de *seres de razón*. La sociedad, y con ellas todas las instituciones: incluido el Estado y la Iglesia, debía respetar la integridad y libertad de todo hombre y ponerse a su servicio.

Desde este nuevo humanismo, cada hombre como *ser de razón*, y no como creación de un ser divino, es valioso e importante porque reproduce subjetivamente las cualidades universales de lo humano; cualidades sintetizadas en ese *hombre abstracto*, de naturaleza puramente racional, construido por la filosofía cartesiana (la *res cogita* concebida por René Descartes).

Retomando el tema del conservadurismo en México, los centralistas daban muestras de no estar preocupados porque estas ideas “inmorales” (el humanismo racionalista, el laicismo, el individualismo y el liberalismo) hubiesen aún seducido a los mexicanos de principios del siglo XIX. La Iglesia aún gozaba de prestigio social y la moral cristiana no tenía competidor. Asumiendo la óptica de los centralistas, la esfera política, más que la social era escenario de lucha entre la tradición y la modernidad. El individualismo,

con todos sus vicios morales, parecía replicarse en el modelo federalista. Así como el liberalismo social abogaba por la autonomía del individuo y por su libertad; casi en los mismos términos, el federalismo planteaba la instauración de una república de estados autónomos y libres.

La invasión de los Estados Unidos, en 1847, dejó una mácula histórica sobre la Iglesia. Antonio López de Santa Anna le solicitó dinero al alto clero; su mala reputación le cerró el crédito eclesiástico. En plena intervención estalló en la capital el pronunciamiento de los *polkos*; se acusó a la Iglesia de instigar la rebeldía, apátrida, de estos jóvenes adinerados. La Iglesia fue difamada y su prestigio moral vino a menos. Personajes como Miguel Lerdo de Tejada y José María Iglesias emprendieron una cruzada, casi cátera, por moralizar al clero y a la sociedad mexicana. Para estos pensadores liberales, el clero, en su afán de dominar al pueblo, lo mantenía inmerso en la ignorancia y en la superstición; culpaban a la Iglesia de la decadencia moral de la nación mexicana. No atacaban al dogma o la fe sino a los malos sacerdotes.

Se abrió un nuevo frente: el moral. Los conservadores les tomaron la estafeta a los centralistas; los partidarios del conservadurismo buscaron impedir que las ideas y valores liberales subvirtieran el orden social; cuya estructura estaba apuntalada por las tradiciones, la moral y la fe cristiano católica. Con la misma simulación que los liberales, los conservadores no se asumían como servidores del clero, sino como sus aliados en la defensa del catolicismo como esencia de la mexicanidad.

Para Josefina Vázquez, el conservadurismo como tal, con todas sus letras, tiene un año de nacimiento; surge como corriente de pensamiento y de acción política por una serie de circunstancias históricas precisas. También para ella ese momento clave fue la guerra contra los Estados Unidos. Ante el despojo, la ruina y la humillación dejados por una guerra que se perdió, en parte, por la falta de unidad e identidad nacional, algunos “notables” mexicanos (pertenecientes a la “gente bien”) sintieron que ya era hora de dejar la indefinición doctrinal y, sin más aplazamientos, se decidieron por una ideología igualmente moral y política: el conservadurismo. Para ellos, el centralismo había demostrado su ineficacia y las opciones federalistas y liberales no resultaban mejores.

En esta coyuntura histórica, Lucas Alamán creyó encontrar en el pensamiento de Edmund Burke una veta de ideas que podrían servir para darle un mejor rumbo a la nación. En 1849 fundó el Partido Conservador junto

con su órgano de difusión el periódico *El Universal*. Andrés Lira (citado por Josefina Vázquez) asegura que Alamán no sólo retomó las ideas Burke para apuntalar doctrinariamente al Partido Conservador, además, se inspiró en el modelo francés instituido por la Constitución de 1852 y consolidado por Luis Napoleón III. (Vázquez, 1999: 124)

A diferencia del estudioso del conservadurismo mexicano, Alfonso Noriega, quien no fue capaz de hacer el deslinde ideológico entre centralista y conservadores, Josefina Vázquez logra comprender sus diferencias partiendo del análisis histórico.

Sin negar el parentesco ideológico y la continuidad histórica entre centralistas y conservadores, también sostengo la idea de la diferencia y el deslinde entre estas dos corrientes políticas y le añado la precisión antes expuestas: los conservadores, a diferencia de los centralistas, constaron e intentaron frenar el avance de una moral laica que amenazaba sus intereses de clase y prometía subvertir el orden social heredado.

Noriega no advierte esta diferencia entre centralistas y conservadores. En su libro: *Pensamiento conservador y conservadurismo mexicano* afirma que el conservadurismo como gobierno y teoría política existió en México por muy breve tiempo: de la promulgación de la Constitución de 1836, pasando por la Ley fundamental de 1843 y de allí hasta la instauración y caída del Segundo Imperio, en 1867 (Noriega, 1993: 290). Por otro lado, a la hora de definir a los conservadores, Noriega incurre en ciertas descalificaciones: los tacha de haber sido una facción política despreocupada de los asuntos políticos, sociales y económicos en su afán de alcanzar el poder. Añade que, igual que los conservadores europeos, fueron defensores a ultranza del derecho de propiedad y de los privilegios de la clase pudiente; se definieron, además, como enemigos de la democracia y partidarios de gobiernos de corte oligárquico. Para Noriega, el término conservador les venía bien a los seguidores de Alamán; pues él los definía como:

[...] enemigos de las reformas revolucionarias, más aún si éstas se llevan a cabo en forma violenta; y partidarios, precisamente, de conservar un orden político ideal, fincado en ciertos postulados básicos y, por último, matiz muy importante, abiertos –en apariencia–, a los cambios y transformaciones progresistas; pero, siempre que éstos se efectúen sin procedimientos revolucionarios y se respeten –se conserven– los postulados básicos del orden político ideal [...]. (Noriega, 1993: 291)

Conforme discurre en su estudio del conservadurismo mexicano, Noriega va dejando de lado las desacreditaciones y le permite a los propios conservadores expresarse. Con este propósito, cita un folleto que se publicó en el mes de septiembre de 1855, rotulado: *El Partido Conservador*. Otra cita de este mismo folleto sintetiza los puntos básicos del pensamiento conservador de la época; en los que encontramos las semillas ideológicas de los futuros brotes del conservadurismo mexicano. Aquí la cita:

Las ideas conservadoras de la religión, de la familia, de la propiedad, y el gobierno de los más capacitados y como consecuencia indispensables, de la paz pública, de la felicidad individual y colectiva y de la independencia nacional, son las que constituyen el espíritu de gobierno y este espíritu es absolutamente necesario que exista en todos los países, aun cuando sean puramente democráticas las instituciones políticas vigentes. (Noriega, 1993: 291).

Durante el Porfiriato sobrevivió una vertiente o facción del conservadurismo mexicano a la que pertenecieron los católicos liberales. Este grupo supo aprovechar el clima de tolerancia y reconciliación política impuesto por el régimen; apoyó y colaboró con el dictador Porfirio Díaz. Contentos de que se le permitiera, simuladamente, profesar sus creencias, estos neoconservadores centraron su atención y praxis en preservar la paz y las buenas costumbres. Los centralistas perdieron la batalla en el frente político; los conservadores fueron derrotados en este terreno también y en el militar; pero lograron replegarse y siguieron dando la batalla en sus dos últimas trincheras: la cívico-social (o moral) y la educativa.

En la época posrevolucionaria, como veremos al abordar el trabajo de Nora Pérez-Rayón, emergió del pensamiento social católico dos vertientes. Una de ellas, la *derecha radical*, renunció al activismo político directo (es decir, a la formación de un partido político o a la postulación de candidatos a un puesto de representación popular) y se concentró en la lucha a favor de los valores cristianos; siendo una de sus principales trincheras la defensa de la institución familiar.

La otra, a la que Nora Pérez califica de ultraderechista, tomó el camino de la crítica a la Revolución. Estos ultraderechistas insisten en la amenaza de una conspiración masónico-comunista que desembocará en una nueva revolución que acabará con la propiedad privada, subvertirá el orden social

natural (los peores moral e intelectualmente asumirán el poder) y liquidará la soberanía nacional.

El conservadurismo mexicano subsiste en los nuevos movimientos derechistas, aunque sus militantes recelen o nieguen cualquier filiación moral con el viejo conservadurismo decimonónico. Una última cita que Noriega rescata del mencionado folleto nos ayuda a demostrar el velado carácter elitista que ostentó el Partido Conservador:

Se nos dirá que entre nosotros las ideas conservadoras hallan el principal guarismo de sus prosélitos, en las clases que se llaman privilegiadas, como el clero, el ejército y los propietarios: pero, sobre que tal causa sería insuficiente para excluir del gobierno a dichas clases, que tienen para gobernar el mismo derecho que las otras, puesto que forman un parte, no despreciable, de la gran masa de la nación, veamos cómo el elemento democrático por sí solo no es capaz de consolidar el gobierno republicano. (Noriega, 1993: 299)

Es oportuno mencionar que, salvo algunas organizaciones derechistas como la Unión Popular (de Anacleto González Flores) o el Sinarquismo, la derecha mexicana ha mantenido ese carácter elitista; por ejemplo, partidos como Acción Nacional se definen a sí mismos como partidos de cuadros y no de masas; es decir, que le apuesta a la calidad y formación de sus escasos militantes y no a la reclutamiento masivo.

La redefinición del conservadurismo durante el porfiriato y el surgimiento de la derecha mexicana

Resulta casi una obviedad el afirmar que el conservadurismo, como fuerza y movimiento político, declinó casi hasta la extinción después de la caída del Segundo Imperio. En su libro, *Miramón, el Hombre*, el historiador José Fuentes Mares menciona un pasaje de la vida Concepción Lombardo (esposa del joven Macabeo) que ilustra esta idea con cierto corte dramático. Mares refiere que tras regresar a México, en 1896, Concepción, viuda de Miramón, se enteró de que en el panteón de San Fernando, los restos de

quien en vida fuera su marido, descansaban a lado de la tumba de Benito Juárez (su enemigo). Tomó aquello como una afrenta y decidió reubicarlos a la catedral de Puebla:

Al sepelio concurren unos cuantos familiares y amigos íntimos, entre otros el general Santiago Blanco, defensor de la ciudad de México en los días del sitio que le impuso Porfirio Díaz, y al fin afortunado porque salvo la epidermis. Al terminar la ceremonia abrazó Blanco a Concha, y le prodigó palabras muy mexicanas de consuelo. “Crea usted, Conchita, que la muerte del General ha sido una gran pérdida para el partido conservador.” Para un partido conservador sin militancia al morir el más osado de sus capitanes. “Todos ustedes han quedado enterrados en esa tumba”, contesto la señora de Miramón. (Mares, 1978: 262)

Copiando un poco el singular estilo de Mares, podemos decir que el conservadurismo no quedó liquidado por completo y como el Fénix se levantó de sus cenizas. Sigue siendo un problema sin resolver el referente de si existió o no continuidad entre el conservadurismo decimonónico y los movimientos políticos católicos y derechistas posteriores. En su ensayo: *Conservadores e intransigentes en la época de Porfirio Díaz*, Manuel Ceballos Ramírez sugiere que estos nuevos grupos de corte clerical y derechista (como los Operarios Guadalupanos o el propio Partido Católico Nacional) nacieron y surgieron inspirados por las viejas propuestas y consignas de los conservadores y tradicionalistas; pero las adaptaron a las nuevas circunstancias nacionales. (Ceballos, 2005: 124).

Para Ceballos quizás la generación anterior de pensadores conservadores se extinguió sin pasar directamente la estafeta; pero otros, los católicos militantes surgidos en el seno de los sindicatos confesionales, la recogieron; retomaron, más que las ideas, los ideales de los discípulos de Alamán y los entremezclaron con los principios de la doctrina social católica. Pero la transición del conservadurismo decimonónico a la derecha mexicana contemporánea no fue sencilla. Los viejos conservadores y los nuevos católicos militantes abrazaron, durante los treinta años de dictadura e incluso después, credos políticos muy distintos.

Ceballos emplea el término de *intransigentes* para referirse a los católicos que empezaban soñar con la restauración de la tutela eclesiástica en un mundo secular; o que por lo menos veían posible que los valores cristianos

volvieron a ser los rectores de la conciencia colectiva. Ceballos menciona tres inspiradores de esta corriente, a la que ya no se podría calificar de conservadora, y explica brevemente sus objetivos o perspectivas:

A nivel teórico surgieron los restauradores inspirados en Joseph de Maistre, los conciliadores, en Charles de Montalambert, y los utopistas en Felicité de Lamennais. Para los restauradores no hubo más camino que intentar recuperar los valores del antiguo régimen y para los conciliadores, pretender un nuevo entendimiento con los diversos liberalismos nacionales. Para los utópicos el problema fue más hondo y mayores las posibilidades. Fueron estos quienes en la primera mitad del siglo XIX pensaron en un nuevo nacimiento de la humanidad y en un nuevo entendimiento entre el hombre y el Cristianismo. (Ceballos, 2005: 125)

En México, los *conciliadores* estaban representados por los católicos liberales que, como su nombre lo dice, aceptaban el liberalismo y se adaptaban a un régimen secular moderado que mantenía la paz y ciertos niveles de prosperidad (la dictadura de Porfirio Díaz); como los viejos conservadores, le temían a los cambios radicales y más a una confrontación con la autoridad política, legítimamente constituida (el dictador).

Las dos restantes quedaban enmarcadas dentro de la corriente de los *intransigentes católicos*. Para Ceballos, estos católicos regresaron a las viejas ideas políticas de Tomas de Aquino para oponerlas al liberalismo triunfante y al socialismo alternativo. (Ceballos, 2005: 125) Será el papa León XIII quien le dará uniformidad y apuntalamiento doctrinal a los *intransigentes* con documentos y encíclicas que ponían al día la filosofía política de Aquino, y de paso intentaban darle solución a los problemas generados por el liberalismo social y el modelo industrial.

En su encíclica, *Graves de Communi* (1901), a esta tercera vía, o corriente política surgida en el seno de la Iglesia, León XIII la bautizó con el nombre de *Democracia cristiana*; pero, como dice Ceballos, se le conoció, comúnmente como *Catolicismo social*. En anteriores encíclicas, el Papá fue perfilando las ideas de la también llamada *Doctrina social de la Iglesia*; las mencionadas por Ceballos son:

Aeterni Patris (1879) sobre la renovación de la teología y la vuelta a Santo Tomás de Aquino y a San Agustín; *Immortable Dei* (1884) sobre el Estado cristiano; y *Rerum Novarum* (1891) que sintetizó el pensamiento y el proyecto social católico para el mundo moderno. (Ceballos, 2005: 126)

El *catolicismo político*, de comienzos del siglo xx, del que emergerá la derecha católica, apenas estaba en proceso de asimilar la *Doctrina social de la Iglesia* y lo hacía partiendo de una tradición conservadora que pervivía como anhelo y recuerdo. Para Ceballos, el catolicismo político tenía fracturas y sufrió posteriores divisiones; nuestro autor identifica y clasifica a los grupos emanados del *catolicismo político* con base a sus ideas y estrategias. Es de la idea que ni la *Rerum Novarum* consiguió sanar la ya conocida división entre *católicos liberales* y *católicos intransigentes*; los primeros abogaban por el entendimiento y la obediencia al régimen; los segundos escribían ideas contestatarias y radicales, que apuntaba a una reedificación total de la sociedad bajo los cimientos del cristianismo.

Ceballos nos advierte que, entre estos últimos, los *católicos intransigentes*, también había facciones o grupos; identifica principalmente tres: los *tradicionalistas*, los *sociales* y los *demócratas*. Entre ellos existieron muchas similitudes: ultramontanismo, corporativismo social, moralismo económico, jerarquización de las sociedad; pero también marcadas diferencias, como lo menciona Ceballos:

[...] los tradicionalistas generalmente eran monarquistas; los sociales eran simpatizantes de éstos, pero también se acercaban tanto a sus correligionarios como a sus opositores liberales, al defender una representatividad restringida por el voto censitario y proponer la tutela de las llamadas “clases superiores” sobre la masa popular. Por último, los demócratas cristianos intentaban romper la rígida estructura jerárquica de la sociedad y abrirla a la participación popular igualitaria y proporcional. (Ceballos, 2005: 127)

Ceballos no se inventó el concepto de *intransigentes* con que hace alusión a la facción político católica que, a finales del Porfiriato, luchaba por una restauración de la sociedad sustentada en las verdades y valores de la fe católica.

Como lo comenta Roberto J. Blancarte, en otro de sus ensayos, *La doctrina social del episcopado católico mexicano*, el término lo rescatan Émile Poulat y Jean Mayeu de la Italia de fines del siglo XIX, donde su uso era común, y lo aplican para conceptualizar una actitud de reconocimiento y defensa de la jerarquía y liderazgo del Papa; no sólo durante esa época, sino también en el siglo XX (Blancarte, 1996: 26).

Los católicos *intransigentes* creen y luchan por el resurgimiento de la cristiandad en el seno de la sociedad moderna. A diferencia de los filósofos católicos personalistas, como Jacques Maritain, quien habla de una continuidad genealógica entre cristianismo, liberalismo y comunismo; los *intransigentes*, por el contrario, cultivan la intolerancia emparentada con el *fundamentalismo* y el *integrismo* y mantienen una postura *integral, social y romana*, como lo explica Jean Marie Mayeur (citado por Blancarte).

Ven en el Papa a la cabeza y corazón de la catolicidad. No están dispuestos, como los personalistas, a transigir con el liberalismo y la modernidad; por el contrario, ven en ellos a sus enemigos a vencer. En las filas de los *católicos intransigentes* sobran hombres y mujeres sacrificados que no dan tregua a su afán de reconstruir, moral e íntegramente, a la sociedad bajo los cimientos de la *Doctrina católica*.

Por último, los *intransigentes* le han dado resonancia a las verdades y valores católicos en los foros públicos y en los ámbitos privados; son estos católicos los primeros en dar su opinión sobre en debates sobre la legalización de la droga, la despenalización del aborto o los matrimonios entre homosexuales. También su lucha es una reacción ante los problemas sociales, políticos y económicos desencadenados por el liberalismo y la modernidad; reacción que conlleva una gran movilización de las fuerzas católicas (Ídem). Mayeur (citado por Blancarte) enlista una serie de particularidades que describen y definen a estos intransigentes católicos; afirma que su rechazo radical a la modernidad se traduce en los terrenos sociales como:

[...] rechazo del individualismo, organicismo, defensa de la familia, sueña de la alianza del pueblo y del clero contra los notables, corporativismo, descentralización, hostilidad contra el orden establecido, aquel de los bien pensantes de los conservadores, búsqueda de una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo, antindustrialismo, anticapitalismo, con un tinte de antisemitismo (*Ibid.* 27)

Como lo describen los autores citados por Blancarte, en los principios que animan el actuar político de los intransigentes católicos hay reminiscencias y desencuentros con el viejo conservadurismo. Los puntos de encuentro serían, entre otros, el histórico rechazo al individualismo y la modernidad, su preocupación por las enfermedades morales que amenazan, a su entender, con llevar a la sociedad a su descomposición y muerte. Por otro lado, a diferencia de los conservadores de antaño, en estos católicos hay un rechazo por la élite, “por los notables y los bien pensantes”, y se ponen de lado del pueblo al que pretenden encauzar por la senda de un cristianismo social alternativo al socialismo y al comunismo.

Para Blancarte, el catolicismo social hizo su aparición en México en el siglo XIX y desde entonces, entre reveses y avances, ha prevalecido dentro de la Iglesia y al interior de los grupos y organizaciones de inspiración católica: inspiró la formación del Partido Católico Nacional (PCN), animó el levantamiento cristero y, en cierta medida, impulsó o motivó el surgimiento de movimientos como el Sinarquismo. Como dice el propio Blancarte, el catolicismo social es incluso consonante con la teología de la liberación.

Como primeras conclusiones, podemos decir que para autores como Vázquez el conservadurismo en México fue ganando gradualmente definición doctrinal, que logró finalmente en el pensamiento de Lucas Alamán; posteriormente, como refiere Ceballos y el propio Noriega, el conservadurismo entró en una etapa de invernación tras la caída del Segundo Imperio. Es en este periodo que las fuerzas católicas empiezan a olvidarse del conservadurismo, pues cifran sus esperanzas en la nueva doctrina social de la Iglesia y aparece el catolicismo intransigente; el cual es la matriz de la derecha católica mexicana.

El título del ensayo de Nora Pérez-Rayón E. y de Mario Alejandro Carrillo, *De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico*, nos señala las dos vertientes políticas seguidas por el catolicismo militantes en las últimas décadas. Nora-Rayón comienza definiendo a estas dos corrientes: la *derecha radical* y la *ultraderecha*. La *derecha radical* es:

[...] en gran medida “reformista”; constituida como organización intermedia, busca incidir dentro del orden establecido para modificarlo. Los canales a través de los cuales ejerce su acción son principalmente institucionales, ya sea dentro de la esfera gubernamental o del ámbito de la sociedad civil. Organización como

Pro-Vida, la Unión Nacional de Padres de Familia, Asociación Nacional Cívica Femenina, entre otras, pertenecen a este grupo (Pérez-Rayón, 1996: 113).

Por sus estrategias, y no tanto por sus ideas y metas, la *derecha radical* guarda ciertas semejanzas con los católicos liberales de la época del Porfiriato; como ellos, no buscan la confrontación con las autoridades constituidas, no cuestionan su legitimidad, ni realizan ningún tipo de proselitismo político, aunque, sin duda, simpatizan y coinciden ideológicamente con fuerzas políticas de corte conservador o derechistas, como el Partido Acción Nacional o la Unión Nacional Sinarquista.

En muchos aspectos, la *ultraderecha* es cercana o coincidente con el *catolicismo intransigente* y bastaría algo de investigación para encontrar entre ambas corrientes cierta continuidad histórica y generacional. De la *ultraderecha* comenta la autora que:

[...] tiene en cambio una posición anti-sistema; constituida como facción, busca destruir el orden establecido para proceder a su refutación, o a la restauración del orden pasado. Este sector actúa al margen de cualquier intermediación institucional. Entidades como Guía, Yunque, Flama, Nueva Guardia, Falanges Tradicionalistas Mejicanas, además de otras corresponden a esta clasificación (*Ídem.*).

Abundando en su descripción, Pérez-Rayón señala que la *derecha radical* justifica y argumenta su pensar y hacer apelando a la ciencia y a la moral; aunque también acuden a corrientes filosóficas afines a la fe católica, como el *Personalismo*, el *Humanismo* y el *Neotomismo*. En el discurso de la *derecha radical* sobran las alusiones al *orden natural*; se le atribuye la facultad de potenciar el desarrollo óptimo (normal, correcto, natural...) de la Familia y del ser Humano; todo lo que atente contra dicho orden y, por ende, contra la institución familiar y el ser de la persona debe ser denunciado y rechazado.

En este sentido, los partidarios de esta corriente trabajan en despertar la conciencia social o de prevenirla de los peligros de una modernidad, pervertida por el individualismo y el hedonismo. Para lograr este objetivo, canalizan considerables recursos en “buena propaganda”, es decir, tipo moralizante y, por otro lado, también buscan influir directamente en la educación particular y privada. Sobre este punto se puede mencionar cómo estas organizaciones no han desistido en su demanda de que sea

reformado el artículo tercero, de la Constitución mexicana, apelando al derecho (casi natural) que tienen los padres a decidir los valores e ideas que deben formar a sus hijos.

No están por un *fundamentalismo* o *integrismo* que recele de todo progreso tecnológico; pero sí exigen que el empleo de las nuevas tecnologías de la información sea instrumental y supeditado a la directriz de una moral celosa de la dignidad del hombre, y preocupada por el desarrollo integral de las familias. Por ejemplo, la *derecha radical* no critica a la televisión como lo que es en sí, un instrumento de recepción y emisión; en cambio, cuestiona (en ocasiones con voz de inquisidor) la calidad moral de muchos programas televisivos. Su discurso está centrado o enfocado en la familia como célula fundamental de la sociedad; ella engendra y forma a la persona; la sociedad, en su globalidad o conjunto, es la sumatoria de todas y cada una de estas sociedades domesticas. El Estado debe servir y proteger a las familias.

Con independencia del modelo político que lo informe y organice, el Estado de velar porque existan las condiciones que le faciliten a las familias, y a sus integrantes, su desarrollo óptimo en todos los aspectos: económico, profesional y, sobre todo, moral y espiritual (Pérez-Rayón, 1996: 117). Para sustentar estas afirmaciones, Pérez-Rayón se remite, en buena medida, a los artículos de la revista *Cumbre*, órgano de difusión de la Unión Nacional de Padres de Familia.

Como ya lo mencionamos, es precisamente la educación uno de los principales frentes de batalla de la derecha radical. Al igual que los católicos intransigentes de la época de Lázaro Cárdenas, están a favor de la educación religiosa; pero, a diferencia de éstos, quieren que ésta se haga extensiva a las escuelas públicas. Encuentran serias deficiencias formativas o morales en la educación impartida por el Estado; lamentan que en las aulas no se eduque en valores; y denuncian que los profesores enseñen, a niños y jóvenes, sobre su sexualidad con un desenfado, a su entender, seudocientífico.

De allí, que la derechistas radicales sean insistentes en una reforma educativa que le apueste a la enseñanza de los “verdaderos valores”. Para la *derecha radial* la crisis moral que atraviesa la sociedad tiene, entre sus muchas causas, la ausencia de una buena formación moral y ética en las presentes generaciones.

Pérez-Rayón menciona otras causas de dicha crisis enunciadas por la *derecha radical* entre ellas estarían: 1) una legislación que no sólo ignora

a la familia como institución social, sino que frecuentemente lesiona sus derechos; 2) la transmisión de anti-valores a través de los medios de comunicación la cual fomentan el hedonismo y el materialismo; 3) el olvido de los principios éticos y morales; 4) la crisis de identidad nacional principalmente entre los jóvenes; 5) la revolución sexual; 6) la liberación femenina... (Pérez-Rayón, 1996:117).

La *ultraderecha católica* ha sido menos exitosa en la defensa y divulgación de sus ideas, como lo afirma Pérez-Rayón; a esta corriente la conforman unos pocos intelectuales y grupos reducidos en su número y de duración intermitente (aparecen de la nada y de la nada desaparecen).

La *ultraderecha* practica un revisionismo histórico que pone de cabeza el panteón nacional y mundial; los héroes reaparecen en la historiografía de ultraderecha como traidores y los traidores como los verdaderos héroes; puede citarse aquí un clásico de esta literatura ultraderechista: *Las grandes traiciones de Juárez*, de Celerino Salmerón o el también célebre libro, entre los ultraderechistas mexicanos, *América peligra*, del que puede calificarse del historiador y pensador más representativo de esta corriente: Salvador Borrego.

El hilo conductor de estas obras, y de la historiografía ultraderechista en general, es la existencia de una gran conspiración judío-masónica, comunista... tramada por un poder oculto que pretende acabar con la Iglesia católica, y con el cristianismo, por medio de una revolución mundial en cuya preparación, estos poderes ocultos han invertido varias centurias haciéndola avanzar por medio de pequeñas revoluciones (entre la Revolución Mexicana).

Como dice Pérez-Rayón, la *ultraderecha* tiene una visión del pasado mexicano de corte hispanista, antiindigenista, católica, antiliberal, y se nutre de las obras de autores conservadores como Lucas Alamán, Mariano Cuevas y José Vasconcelos. Tienen idealizado el mundo medieval cristiano y la Colonia; en su nostalgia por el pasado, los ultraderechistas voltean hacia la Nueva España; encuentra en ella un ejemplo de buen gobierno, paz, civilización y de grandeza económica (Pérez-Rayón, 1996: 127). De la Guerra de Independencia, destacan la labor de Agustín de Iturbide, el "Libertador" y verdadero forjador de la patria. Como el propio Iturbide lo apuntó en su *Plan de las tres garantías*, los ultraderechistas mexicanos afirman que la religión católica le ha dado unidad e identidad a la nación mexicana; y es a través de ella que México podrá salvarse del caos.

En resumen, desde el siglo XIX hasta el siglo XXI, el conservadurismo y la derecha mexicana han intentado pelear en dos frentes a la vez, el político y el cívico-moral. Cuando los católicos militantes han logrado hacerse del poder, han intentado, desde la cúspide del Estado, aplicar su planes de asepsia y mejoramiento moral del pueblo; cuando han sido oposición, desde el frente cívico moral, han luchado por moralizar el estado, y la política, denunciando y combatiendo ideología e ideas, a su criterio, inmorales como el individualismo y la materialismo.

Las convicciones y aspiraciones de los católicos militantes se han definido y modificado al ritmo o compás de su suerte política; pero más allá de los avatares del poder, siempre han creído en el binomio política-moral.

Bibliografía

- AGUILAR Rubén. Zermeño, Guillermo (1992). *El Sinarquismo y la Iglesia en México*. Universidad Iberoamericana. México.
- BENOIST, Alain (1982). *La Nueva Derecha. Una respuesta clara, profunda e inteligente*. Planeta, España.
- BLANCARTE, Roberto J. (2005). *Las fuentes del conservadurismo mexicano*. En *Los rostros del conservadurismo mexicano*. Publicaciones de la Casa Chata, México.
- BLANCARTE, Roberto J. (1996). "La doctrina social del Episcopado católico mexicano". En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel. 2005 *Conservadores e intransigentes en la época de Porfirio Díaz*. En *Los rostros del conservadurismo mexicano*. Publicaciones de la Casa Chata, México.
- DELGADO Álvaro (2003). *El Yunque: La ultraderecha en el poder*. Plaza Janés, México.
- GONZÁLEZ Ruiz, Edgar (2002). *Los Abascal: Conservadores a ultranza*. Grijalbo, México.
- MARES Fuentes, José (1978). *Miramón, el Hombre*. Contrapuntos. México.
- MEYER, Jean (1991). *Historia de los Cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. Vuelta, México.
- MORAN Quiroz, Rodolfo (compilador) (1990). *La política y el Cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*. UdeG, México.
- NORIEGA, Alfonso (1993). *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*. Tomo II. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- PÉREZ-RAYÓN E. Nora. 1996 *De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico*. En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. Fondo de Cultura Económica. México.
- RODRÍGUEZ Araujo, Octavio (2004). *Derecha y ultraderecha en el mundo*. Siglo XXI, México.
- SABINE, George H. (2004). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México.

- SORDO CEDEÑO, Reynaldo (1999). "El pensamiento conservador del Partido Centralista en los años treinta del siglo XIX mexicano". En *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*. Humberto Morales y William Fowler (coordinadores). Benemérita Universidad de Puebla. México.
- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (1999). "Centralistas, conservadores y monarquistas". En *El conservadurismo Mexicano en el siglo XIX (1810-1910)*. Humberto Morales y William Fowler (coordinadores). Benemérita Universidad de Puebla. México.

Coordinadores y autores

Juan Diego Ortiz Acosta

Doctor en Cooperación e Intervención Social por la Universidad de Oviedo, España, maestro en Filosofía, profesor en la maestría en Gestión y Desarrollo Social y en la licenciatura en Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Director del Centro de Estudios de Religión y Sociedad del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus áreas de interés académico son las religiones, el desarrollo social y la filosofía latinoamericana.

Jesús Arturo Navarro Ramos

Maestro en Educación por la Universidad La Salle Guadalajara y estudios de espiritualidad en la Escuela Franciscana de Espiritualidad y el Instituto de Filosofía Franciscano, licenciado en Filosofía por Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA) y licenciado en Educación con especialidad en ciencias sociales por la Normal Superior Nueva Galicia. Académico del Centro de Formación Humana en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Sus áreas de investigación son la interrelación entre ética y religión, iglesias católicas nacionales y pluralismo religioso.

Autores

Jaime Antonio Preciado Coronado

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de París III. Profesor de los departamentos de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, Políticos y de Gobierno, y de Estudios Internacionales, de la Universidad de Guadalajara. Miembro del doctorado en Estudios Científicos Sociales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) (2004-2007), donde es profesor invitado. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores, co-director de la *Revista Espiral* y colaborador del periódico *Público*. Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (2007-2009).

Jorge Narro Monroy

Maestro en Política y Gestión Pública y licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Profesor numerario de la misma universidad, adscrito al Centro de Formación Humana. Consejero en el Consejo Local del IFE en Jalisco durante los procesos electorales de 1997, 2000 y 2003.

Julián Molina Zambrano

Maestro en Filosofía por la Universidad de Nantes, Francia, y licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Profesor de filosofía en la Universidad de Guadalajara, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA). Ha escrito varios artículos, sobresale “La noción de libertad en el *Émile* de J.-J. Rousseau”, en *El saber filosófico. Sociedad y ciencia*, Siglo XXI Editores, México, 2007.

Juan Francisco Hernández Gallegos

Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y licenciado en Filosofía por Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), tiene estudios de filosofía y teología en el Instituto Franciscano de Filosofía y en el Teologado Franciscano de Monterrey. Académico del Centro de Formación Humana en el ITESO. Su línea de investigación es el análisis de la ética y la religión desde la perspectiva de la hermenéutica analógica.

Antonio Sandoval Ávila

Maestro en Sociología de la Educación y doctor en Ciencias Políticas y Sociales. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Médico cirujano con especialidad en Ginecología. Su línea de investigación es familia y sociedad. Es autor de varios artículos y libros.

Heriberto Vega Villaseñor

Maestro en Ciencias de la Educación por el Instituto Superior de Investigación y Docencia, especialista en estrategias de aprendizaje; tiene estudios en ciencias religiosas por la Escuela Normal Queretana y licenciado en Educación Media y Superior con especialidad en ciencias sociales por la Escuela Normal Superior FEP. Académico del Centro Universitario Ignaciano del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

Miguel Agustín Romero Morett

Doctor y maestro en Educación, licenciado en Filosofía, profesor de carrera adscrito al Departamento de Filosofía, profesor de la maestría en Estudios Filosóficos y miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad, de la Universidad de Guadalajara. Ha sido jefe y coordinador de carrera del mismo departamento. Sus áreas de producción intelectual son los estudios de religión, el desarrollo de habilidades filosóficas, los estudios en educación y la investigación en filosofía.

Sergio Padilla Moreno

Maestro en Política y Gestión Pública por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y licenciado en Contaduría por la Universidad Panamericana. Profesor del área de humanidades en el ITESO. Ha sido columnista en temas de cultura musical en los periódicos *Público* y *Mural*, actualmente colabora en la revista *Magis*.

Fabián Acosta Rico

Licenciado y maestro en Filosofía, estudiante del doctorado en Ciencias Sociales en el Ciesas de Occidente. Es jefe del Departamento de Investigación y Divulgación del Archivo Histórico de Jalisco; imparte varias asignaturas en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara relacionadas con la historia y las religiones. Es autor de varios libros, entre ellos destacan: *Obra y situación del gran benefactor de la Nueva Galicia Fray Antonio Alcalde* y *El pensamiento Político de José Vasconcelos*.

Coordinación editorial
Sayri Karp Mitastein

Producción y corrección
Jorge Orendáin Caldera

Coordinación de diseño
Edgardo López Martínez

Diseño de interiores
Sol Ortega Ruelas

Diseño de portada
López. Diseño y Comunicación Visual

Fotografía de portada
Gabriel Rodríguez de Alba

Formación
López. Diseño y Comunicación Visual

Ética y política. Ruptura o afinidad en un país convulso

Se terminó de imprimir en Noviembre 2010

en Editorial Pandora S.A. de C.V.

Caña 3657, La Nogalera 44470 Guadalajara, Jalisco.

Se tiraron 500 ejemplares

Ética y política

Ruptura o afinidad en un país convulso

Esta obra colectiva analiza la difícil relación entre ética y política, tema que ha sido tratado a través de los siglos por innumerables filósofos, políticos y sociólogos, pero que, sin embargo, no pierde vigencia dado lo relevante que sigue siendo pensar y formular aproximaciones para que el ejercicio del poder político no esté desprovisto de valoraciones éticas y morales. Desafortunadamente, el realismo político de hoy nos indica, como en los tiempos del propio Maquiavelo, que la política ha perdido todo sentido de servicio y de conciliación de intereses, para convertirse en un mero instrumento de poder para satisfacer intereses particulares.

Los autores analizan con inteligencia este complicado asunto tomando una postura determinante sobre la imperiosa necesidad de hacer coincidir la praxis política con la praxis moral, todo en vías de ponerle freno a los excesos del poder y de reivindicar a la política como un instrumento para la búsqueda del bien común y la consolidación de la democracia, sin que ello signifique ningún tipo de moralismo, sino bajo la convicción de que la política debe proveerse de principios que guíen sus medios y fines. De este modo, el tema es abordado desde diferentes ópticas y con un tono crítico, dando como resultado una obra por demás relevante que aporta una visión profunda e histórica sobre el devenir de esa relación rupturista entre ética y política.



**Universidad
de Guadalajara**



EDITORIAL
UNIVERSITARIA



**Centro
Universitario
de la Costa Sur**



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara