



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

ÉTICA Y POLÍTICA A TRAVÉS DEL PENSAMIENTO DE NORBERTO BOBBIO

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN HUMANIDADES: ÉTICA

PRESENTA:

ELIZABETH FERNÁNDEZ ROJAS

TUTOR ACADÉMICO

DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA



NOVIEMBRE DE 2013

Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto de Estudios Sobre la Universidad
Posgrado en Humanidades



Con amor para mis padres Ángel y Rosario

Con amor para Ángel, Alondra y Vanesa.

Gracias Dr. Jorge
Gracias Dr. Noé H.
Gracias Dr. Adolfo
Gracias Dr. Rubén

Gracias a mi familia y amig@s por el apoyo brindado
Gracias a CONACyT
por el financiamiento para la realización de este proyecto

Índice

Introducción.....	III
-------------------	-----

Capítulo I

Estado y Política

1.1	Antecedentes de la sociedad políticamente organizada: Estado.....	24
1.2	Tipos de Estado.....	41
1.3	Formas de gobierno.....	53
1.3.1	Tipología de Platón.....	56
1.3.2	Tipología de Aristóteles.....	59
1.3.3	Tipología de Maquiavelo.....	60
1.3.4	Tipología de Hobbes.....	62
1.3.5	Tipología de Montesquieu.....	63
1.4	Política: diferenciación y conceptualización.....	66
1.5	El poder como objeto específico de la <i>Polis</i>	77

Capítulo II

Ética

2.1	¿Por qué fundamentar el pensar y el quehacer de la política desde una visión ética?.....	95
2.2	Legitimidad y legalidad como origen.....	107
2.3	Conducta social.....	114
2.4	Éticas con aplicabilidad en la <i>Polis</i>	124
2.5	Virtud para la conformación de la <i>Polis</i>	133
2.6	El hombre como fin.....	148

Capítulo III

Ética y Política

3.1	Vinculación entre la ética y política.....	155
3.1.1	Ética política.....	159
3.1.2	Ética del político.....	161
3.2	Conflicto entre ética y política.....	164
3.3	Disposición ético-política.....	169

3.4	Amoralidad y/o Inmoralidad de la política.....	171
3.5	Valores de la comunidad política.....	174
3.5.1	Justicia.....	175
3.5.2	Libertad.....	182
3.5.3	Igualdad.....	190
3.6	Democracia desde una perspectiva ética.....	197
Conclusiones.....		210
Bibliografía.....		220

Introducción

La complejidad de los escenarios sociales en esta época neoliberal, competencia de cada uno de los actores que se encuentran inmersos en mayor o menor medida en el seno de tal paradigma, resulta evidente hasta para el menos instruido, pues es claro que no es necesario ser un erudito en la materia para comprender la divergencia latente en el interés del consenso y compatibilidad en tanto correspondencia y/o aceptación de ideas; hablo de la dificultad que incorpora en sí, el empeño al compromiso para transigir en intersubjetividad, puesto que, para inscribirse en la comprensión mínima de la complejidad a la que se alude, basta tan sólo con pronunciarse como *el sí del propio sujeto* en la vorágine del universo de acción donde desarrolla sus actividades, es decir, en sociedad.

La afirmación anterior indudablemente anticipa la imposibilidad de que el sujeto que es uno mismo, pueda de alguna manera (obvio, con exclusión de la propia muerte), ausentarse de la delicada situación en que se encuentra implícito a causa de la formulación por sí de su propio actuar o, por tal formulación, producto del actuar de interpósita persona.

Ello, evidentemente, induce de manera sombría en dirección de una siguiente afirmación, la cual, vislumbra la evidencia de saberse imposibilitado de devenir continuamente en escenarios sociales repletos de imposibilidad, independientemente de las caracterizaciones conceptuales que queden implícitas en éstos, llámensele éticas, deontológicas, tecnológicas, económicas, culturales, regionales, subjetivas, interculturales o atávicas pero, más allá de todo, aquellas que implican los argumentos, exposiciones y experiencias de lo que es llamado o entendido por el término de política.

Ante tales argumentos no es vano, por ningún motivo, preguntarse ¿A qué se le llama política? ¿Qué implicaciones representa para el actor social

del mundo globalizado la comprensión de dicha categoría? ¿A caso sólo los políticos comprenden en realidad lo que significa política y, en dichos términos atienden el ejercicio de tal comprensión? O será que, por el evidente desenfreno, libertinaje y corrupción de las relaciones de los unos para con los otros en razón del escenario social de su competencia ¿Los políticos, en su mayoría, son los únicos entes que no saben o presumen no saber lo que la política significa en la amplitud incluyente de sus implicaciones?

De forma concreta momentáneamente general, se puede otorgar respuesta a la última interrogante en el interés de suavizar el señalamiento que se evidencia, aunque, es claro, que en ningún momento en el desarrollo del presente documento, se pretende ocultar o ignorar la naturaleza de su concepción, puesto que ello es lo que da forma al desarrollo de esta investigación. Recapitulando, manifiesto que es viable dar respuesta cuando se ha tenido una clara visión e instrucción de los conceptos que incorpora el *logos como palabra que expresa de sí en tanto conocimiento y dirección*, producto de los argumentos que delimitan y forjan el *ethos de toda formulación*.

En tal sentido se afirma que los políticos sí saben lo que significa la política, pero, la gran mayoría, obvian por conocimiento (o sin él) la amplitud de su comprensión, puesto que lo que problematiza, dificulta y genera el oprobio de su conceptualización y experiencia es, que no tienen conocimiento alguno de lo que la filosofía moral representa para la política; con ello me estoy refiriendo al significado y relevancia de la ética como modo de implicación en tanto sentido de responsabilidad.

Es así que la presente investigación nace de la inquietud de posibilitar alternativas de conceptualización que permitan el claro entendimiento del

significado, disposición y ejecución de aquello que incumbe a la política, sobre todo, en países como el nuestro en donde, ésta, es considerada por la gran mayoría de los actores sociales –incluida la muy pequeña cantidad de aquellos que, con una visión clara y digna, directamente la ejercitan– como una mera actividad que, más allá de procurar el bien común de y para sus diferentes actores y escenarios sociales, incentiva las prioridades eventuales de un también pequeño y servil para sus propios intereses, por sobre los de una totalidad.

Se ha señalado ya que la presente investigación nace de una inquietud, pero no se ha dicho, hasta el momento, de la proveniencia de tal inquietud. Ello es bastante sencillo de enunciar y, por ende, lo más delicado en tanto compromiso para asumir responsabilidad al afirmar, pero, acosta del riesgo y dificultad que implique mantener inicial y finalmente la seriedad y relevancia del discurso ante la gravedad del panorama que se desvela, éste, inherentemente queda al descubierto cuando se alude, tristemente, a la prontitud con que se puede constatar la realidad en el devenir de los escenarios de acción del individuo, como en los de su propio actuar.

¿Qué individuo no se ha preguntado en algún momento en razón de aquello justo o injusto en tanto su existencia y experiencia en la vida (adulto) en sociedad? ¿Será justa la instauración del poder o del ejercicio desmedido de éste? ¿Será justa la globalización? ¿Será justa la tecnología y el sentido de experiencia de ésta? ¿Será justa la universalidad de los derechos humanos? ¿Será justo el derecho al sufragio efectivo? ¿Será justa la abundancia o la marginación? ¿Será justa la urbanización? ¿Será justa la dotación de infraestructura? ¿Será justa la norma y su aplicación?

Quizás las preguntas deban cuestionar, específicamente, en dirección al interior de los escenarios de nuestra competencia ¿Será justo el pago de

impuestos o la exención de éstos? ¿Será justo el derecho a la vida? ¿Será justa la impartición de educación escolarizada? ¿Será justo el incremento mensual al importe de la gasolina? ¿Será justo el incremento de algunos centavos al precio de las tortillas? ¿Será justo que determinado funcionario del gobierno mexicano, como parte de su salario –o como ellos le refieren a éste: *dieta*–, reciba al año un monto superior a los \$ 3,000,000.00 (producto de aguinaldo, apoyos para asistencia legislativa, transporte (en razón del pago de gasolina y peaje), hospedaje, gestión distrital, exención del I.S.R., seguro de gastos médicos mayores, seguro de separación individualizado, entre otros que no son del todo claros), mientras que el salario mínimo asciende aproximadamente a los \$ 22,800.00 anuales?¹

¿Qué tan oportuno será preguntarse por temas de actualidad que involucran una relevancia y complejidad mayor, pero que, a su vez, acaparan la atención distrayéndola de otros asuntos de igual o mayor delicadeza? ¿Será justa la legalización de la marihuana en México?

Qué tan justo o injusto sea el trasfondo de las inquietudes plasmadas, dependerá mucho de la interpretación de éstas, de la perspectiva con que sean abordadas, de quién asuma posición ante dichas perspectivas, de la misma verdad, de la veracidad, de la inteligibilidad, de la rectitud, pero sobre todo, dependerá mucho, afirmaríala enteramente, de la disposición en tanto transigencia y mediación por parte de aquellas categorías, entes y entidades encargadas de la instauración y ejercicio del establecimiento de una sociedad ordenada: la política, los políticos y el Estado.

Ello y mucho más (en demérito de las sociedades y sus actores sociales) es tan sólo una parte del trasfondo que se exterioriza como

¹ Fuentes: *Diario crítico de México*, *diario hispanoamericano* en dirección electrónica: <http://mexico.diariocritico.com/noticia/prep/128-senadores/500-diputados/4002213> y SAT 2012 en dirección electrónica: http://www.sat.gob.mx/fiscal/decanu/150_24520.html (Consultado el 13 de agosto de 2012).

inquietud, cuando se presume el interés de incorporarse en el análisis y comprensión de categorías y conceptos que atañen a la política; tema que, sin duda, hoy día merece ser retomado y pensado en continuidad, en el interés de encontrar el adecuado nivel de confianza que permita vislumbrar formas de vida y convivencia diferentes, en las que no haya cabida para la negación de la comunión viable y comprobable entre los argumentos que deriven o devengan de aquello denominado ética y política.

Con ello se cree que se podrán alcanzar y presumir las fortalezas que debieran imperar, tal como determinados expositores de la filosofía clásica y contemporánea lo establecen, en una sociedad justa y democrática – entendiendo el sentido democrático que aquí se presume– que no sólo garantice el estado de derecho, sino que promulgue y dirija el esfuerzo de sus intereses en pro de nuevas formas de vida con un beneficio en común.

Es así que, desde el uso de un lenguaje asequible que permita el mayor entendimiento del discurso que se pretende, la metodología que se incorpora en la presente investigación, en el interés de alcanzar el grado de formalización de tal discurso en función de las inquietudes que se plasmaron, cobra forma desde el ejercicio hermenéutico de la visión del pensamiento del jurista-filósofo italiano Norberto Bobbio, pensamiento que, conjugado a su vez con la idea de ciertas filosofías de la escuela clásica y contemporánea, brinda la posibilidad de inscribirse al encuentro de una realidad latente de épocas anteriores que, amén de recluirse en los adentros de su temporalidad, surge inmanente en la noción de un específico determinado que parece encontrar respuesta en el acontecimiento de la competencia de nuestros días.

Referir la inclinación hacia el ejercicio hermenéutico de la filosofía bobbiana, ejemplifica el sentido de dirección para el esclarecimiento de la presunción a establecer; en otras palabras, la visión de Norberto Bobbio clarifica el interés mediático por los argumentos netamente políticos, pues ha quedado evidente en su producción bibliográfica, que su interés radicó, principalmente, en la distinción explícita de vivencias o eventos que, como impronta de *toda* experiencia, marcaron gran parte de su existencia: la primera y segunda guerra mundial, la guerra fría, la caída del muro del Berlín y, más “a sangre y fuego”, su propio encarcelamiento, motivado por promulgarse por la ejercitación de una ley justa en beneficio del ordenamiento de la sociedad.

La impotencia y las limitaciones frente a acciones injustas, amén de demeritar su experiencia, le permitieron a Bobbio desarrollar y formalizar la idea y exposición de su inclinación filosófica por conducto de la traducción de su pensamiento a los escenarios del ámbito político, por supuesto, en el interés continuo de la búsqueda y encuentro de alternativas en pro de la mejora de la actividad política de su país.

Su preocupación mayor se distinguió por el cuidado del otro como si se tratara de sí mismo, pues creyó que, de no promulgar por una sociedad con bienestar común incluyente de políticas y leyes justas, la inevitabilidad de la aniquilación del hombre por conducto de la tercera guerra mundial sería inminente.

Para muchos, Norberto Bobbio es catalogado como un idealista, pero, precisamente, tal diferenciación y calificativo de su filosofía y personalidad, fue lo que le permitió fuerza, prontitud y continuidad en la búsqueda de alternativas para modificar el concepto que se tenía o que se entendía por

política y, recuperar así, el valor del hombre por el hombre en el interés del desarrollo de una sociedad mejor.

Es en tal contexto y con los argumentos que se anticipan, a su vez, cobra forma la pretensión tangible y específica del presente documento, el cual, mantiene su discurso en la singularidad de sus tres apartados o capítulos, cuyas vertientes iniciales, en su primer apartado, se originan en tanto análisis y conceptualización de la sociedad políticamente organizada – me refiero al Estado– en la equivalencia de la diversidad de elementos en tanto visiones específicas de filosofías, como tipologías, que han esbozado de forma diferenciada los caracteres de su distinción.

Con ello, inicialmente, se pretenden distinguir los factores específicos que posibilitan el bienestar del individuo pero, siempre, partiendo desde el privilegio que concede la visión ética en relación directa con el argumento político en tanto que, en teoría –pero no en la praxis–, se autentifica y refleja en la idea del hombre que se promueve en sociedad.

Es en tales términos que se procura generar un direccionamiento, como un *de-volver* la vista hacia la ética, en el interés de la presunción de elevar el análisis de las bases conceptuales del argumento y quehacer político, el cual, visto desde dicha perspectiva, con certeza auxiliará en el entendimiento de su función y su correcta aplicación en el ser y el hacer del universo de acción del individuo, lo que posibilitará, con seguridad, una visión concreta del adecuado ejercicio de ésta, incluyente de la diversidad y diversificación de sus orígenes hasta la consideración actual de su proceder.

En este sentido se procura evidenciar de manera tácita, la dificultad con que el individuo se allega a los criterios de racionalidad para incursionar de forma prospectiva, en el universo de acción de la política, puesto que, se

aprecia evidente que si se adolece de una concepción clara de aquello denominado política, difícilmente se estará en posibilidad del acceso al proceder que toda sociedad anhela.

Es en tal contexto donde se visualiza la imposibilidad de conceptualización racional del actor político de nuestros días en relación con el derecho de formación profesional, en tanto competencia de su propio ejercicio, distorsionando –fundamentado muchas veces por sus propios intereses– el seguimiento y acción adecuados de *todo* proceder político y, en consecuencia, surge incontenible y de manera directa, la afectación al proceder y al quehacer del argumento ético.

Es aquí donde, con mayor intensidad, se anticipan los cuestionamientos en relación al papel que juega el Estado en el interés de la conformación de *toda* sociedad: ¿El establecimiento y origen del *orden* social es competencia directa del Estado o de los actores sociales involucrados? ¿Cuál es la relación auténtica entre la categoría que origina las mediaciones en el ámbito social y el Estado?

Es así como, en esta primera parte de la investigación que se presenta, se tratará de direccionar y concluir, en el sentido de observar que el Estado actual no cumple ya la función para la cual fue originado, puesto que, en la praxis, ha quedado evidente la práctica completamente distorsionada que da lugar a un sinfín de escenarios mayormente complejos, que rebasan, por mucho, las expectativas con las que los políticos pretenden subsanar o encubrir la problemática que le agobia.

En el interés de lo señalado, se conceptualizará en relación a la pérdida del derecho a la seguridad –como ejemplo específico de validez– a la que todo ciudadano es merecedor, obligación inherente de formulación y

distinción del Estado y sociedad; aspecto que, se cree, ha quedado anulado en gran medida, en virtud al desgaste al que ha estado sometido el Estado por conducto de los actores sociales políticos que se han empeñado en el ejercicio arbitrario y desmedido del poder.

Como afirmación se señala que será necesario, por tanto, establecer las formulaciones que mantendrán, en lo sucesivo, las condiciones propicias que repiensen el orden en el que deberá instaurarse el origen de un nuevo Estado incluyente que posibilite la recuperación del *poder auténtico*, es decir, del poder–en–común que permita la participación activa de los ciudadanos, así como la no limitación del concepto de política y, mucho menos, su acción, es decir, que no se le otorgue tratamiento a ésta como si fuera el plus exclusivo de los pseudo políticos.

Bobbio manifiesta como una de sus preocupaciones principales, precisamente, el actuar político, porque señala: “el poder se ha convertido en prepotencia”² y, si bien es cierto que los problemas políticos siempre han existido a lo largo de la historia en todos los tiempos, éstos resultan cada vez más mortíferos para el ser.

Se verá entonces en este primer apartado que, Estado y política, ambos términos, han estado presentes a lo largo de la historia y, quizás, seguirán presentes hasta el momento de su eclosión tal como lo muestran las diferentes formas de organización social hasta la constitución de la palabra y entidad Estado, los cuales, encuentran su auge en la obra presentada por Maquiavelo: *El Príncipe*, pero, al mismo tiempo dicha obra genera, en su interpretación, la completa distorsión del objetivo del mismo.

² Cfr. Bobbio, Norberto. *Autobiografía*, Taurus, Madrid, 1998, p. 100.

A partir de ahí, la denominación de Estado se caracteriza en su entendimiento, como una estructura de poder que se diversifica en diferentes tendencias e intereses que permean de forma mínima o nula al bienestar común; en dicho sentido, se caracteriza en términos de las conceptualizaciones y diferenciaciones de la política, las cuales, como ya se ha señalado, van desde su concepción clásica hasta la actual, siempre, en relación directa respecto al ejercicio del poder como eje central, puesto que, tal categoría –el poder–, incide como indicador determinante de la distorsión de su propia función al grado que, aquí, se cuestiona vehementemente sobre la pervivencia del Estado o de su aniquilación, sin que con ello se pretenda retornar al estado de naturaleza o, mejor dicho, a un estado de anarquía absoluta, quizás, más bien, direccionada.

Estar en tales supuestos entrañaría estar dispuesto a asumir las implicaciones de un retroceder completo que, tal vez, valdría la pena adjudicarse en razón del perjuicio generacional al que la política ha sometido al Estado o, más allá de ello, en términos prospectivos, promulgar por la posibilidad de transformar estratégicamente, en la idea de una ética política, la organización social denominada Estado.

A lo largo de la historia, el Estado ha tenido diferentes formas de estructurarse; Bobbio se remite a tal estructuración para mostrar la ideología que defiende cada uno de éstos, ya sea a partir de la lucha de clases, la democracia, la libertad, la paz social, entre otras. Cabe aclarar que no hay que confundir a los tipos de Estado con las formas de gobierno, pues estas últimas, se establecen a partir de la estructura de poder, lo que origina las diversas tipologías en las que se presentan las diferentes formas de gobierno, es decir, a partir del número de personas en las que se encuentra

o se deposita el poder y del cómo ejercen dicho poder para calificar la forma de gobierno –buena o mala– en base al interés.

Para finalizar el primer apartado de este tema de investigación, se conceptualiza sobre la idea de justicia en los términos del ejercicio del poder en dirección explícita de la *polis*. Se ha dicho ya, en reiteradas ocasiones, que uno de los factores que ha estado vigente en la vida política, siempre ha sido el poder y su ejercicio y, cuando hablo de poder, me refiero específicamente al político, porque, si bien es cierto que otros tipos de poder quedan implícitos en el ejercicio de la vida política de cualquier sociedad, la importancia de enunciar el poder político estriba en que éste, siempre desvirtúa su concepción transformándose categóricamente en dominación.

Ante lo dicho, acontece el pensamiento de Adela Cortina cuando alude a la denominada «ley del cansancio» a la que el sujeto está sometido, pero que, al mismo tiempo, muestra una realidad latente que puede ser modificada si se otorga otro sentido al poder; aquí se apela al que Paul Ricoeur determina como poder–en–común.

El segundo apartado o capítulo del presente documento inicia en el sentido de la comprensión de los argumentos incluyentes del campo que concierne a la ética, pero, sobre todo, en tanto formulaciones que la propician y del cómo ésta debe ser concebida en los términos del ejercicio y amplitud de los conceptos de incumbencia política.

En tal interés se precisa, que el autor en estudio no define concretamente lo que significa para él la ética, aunque en todos sus escritos se remite a ésta, situación por la cual se recurre a las filosofías del pensamiento clásico y contemporáneo en la utilidad de lograr entender, de manera específica, la forma y terminología en que Bobbio conceptualiza, a la

par que se logra ampliar el criterio de comprensión propio de su significación; es así que, en tal conocimiento, se podrán acotar e identificar los conceptos que fundamenten el ordenamiento específico al que, en teoría pero, mayormente en la praxis, deberá apegarse el quehacer de la política en su sentido original y no simplemente ordinario, pues se sabe de sobra que la ética más que un concepto, representa un modo de vida porque ésta es praxis y las acciones de todo ser son prácticas, de ahí la importancia de la educación como posible puente entre la teoría y la praxis.

En los términos de la comprensión, conceptualización e instauración del *ethos*, en este segundo apartado, se presume la intención del establecimiento de la comprensión de que, la ética, es mucho más que un simple código deontológico, mas bien, se garantiza como la posibilidad que tiene el ser o el hombre de comprender que cada acción que realiza manifiesta repercusión en los otros, aquellos que quizás ni siquiera se sabe que existen pero que están ahí.

Así se entenderá que la ética como rama de la filosofía, representa la práctica conceptual y explícita que permite al sujeto reflexionar antes de realizar las acciones que le posibilitan ser cada vez mejor persona y, en esa medida, diferenciar entre lo bueno y lo malo o, mejor dicho, entre lo que puede generar un ser en potencia y lo que frustra o limita un ser egoísta. Con tales argumentos se clarifica la idea posibilitadora del actuar frente a conductas completamente injustas a través de la denominada desobediencia civil, porque, en caso contrario, se fomenta la injusticia y con ello, la pérdida de las virtudes y, en tal sentido, el hombre queda reducido a mero objeto proclive de manipulación en la medida que pierde el carácter de su ser.

En tales términos se estará en posibilidad de cuestionar ¿Qué tan importante resulta la legitimidad y la legalidad dentro del campo político? Sin

duda, ambas categorías repercuten sobre manera en el comportamiento del hombre dentro de una sociedad, pero, sobre todo, en la obediencia o no de la normatividad, ya sea por convicción o por obligación; tales argumentos generan la denominada “desobediencia civil” que Bobbio propone como alternativa a las transgresiones por parte de una autoridad cuando se pretende exigir al ciudadano el cumplimiento de leyes injustas.

Aquí se manifiesta explícito el contraste y divergencia entre disciplinas: ética y política, por lo que resulta trascendente evidenciar cómo de una a otra posición existen diferencias relevantes en tanto modo de conceptualización a pesar de que, ambas, inciden en dirección del actor social, en la sociedad misma, en la toma de decisiones y en el sentido de responsabilidad, entre otras.

Desde la perspectiva y dirección del desarrollo de la presente investigación, en razón de la formación jurídica de quien escribe, se establece como declinación, en pro del argumento filosófico, puesto que se dejará en claro que la filosofía por conducto de la ética, evidencia su preocupación en el interés del comportamiento humano como *ser* y mantiene como finalidad, la búsqueda de nuevas alternativas que le permitan al hombre desarrollar sus capacidades para consigo mismo y con el otro; ello acotará que lo importante en dicha encomienda será, no dejar de reflexionar y de sospechar de lo ya dado, porque es falsa la existencia de verdades absolutas.

En este apartado resulta prescindible establecer las éticas que se encuentran dentro del campo de la *polis*, sin que con ello se pretenda aludir a la inexistencia de otras. Norberto Bobbio retoma de Weber la ética de la convicción o de los principios y la ética de los resultados, pues dentro del

campo de la política es importante valorar las diferentes alternativas que se presumen para alcanzar un determinado objetivo.

La problemática a enfrentar no resulta estéril, puesto que ello propicia mayores cuestionamientos de relevancia como aquel que pregunta ¿Cómo puede determinarse si el medio o los medios a utilizar para la consecución del fin deseado son los correctos? No es una interrogante vana, sino al contrario, ésta diversifica y complejiza en mayor medida el modo de abstracción y conceptualización pretendidos a la vez que *re-direcciona* la perspectiva propia en el sentido de la importancia y contemplación de las virtudes, tanto las intelectuales como las éticas, pues éstas permitirán orientar la conducta del hombre. Para reforzar la clasificación que el autor en estudio realiza, se adopta postura en tanto la comprensión de la conceptualización aristotélica de las virtudes, pues ésta otorga claridad específica en los términos de aquello a lo que tales virtudes hacen referencia.

Finalmente se señala que el sentido de disposición de los argumentos vertidos en este apartado, mantienen implicación directa en el interés de pronunciar que, por conducto de las virtudes, el hombre tiene la capacidad de encontrarse a sí mismo, siempre, a través de la existencia de los otros y, de esa manera, determinar que su caracterización y fundamento en la experiencia es cumplimentarse como un fin en sí mismo y no como un medio.

El tercer apartado y final de la presente investigación analiza y confronta, de forma específica, los argumentos, disposiciones y experiencia entre las categorías implícitas: ética y política. En este nivel de conceptualización se deja en claro que, ambas categorías, están destinadas a complementarse, aspecto que las imposibilita en su indiferencia o separación.

Ello deja en claro que, desde sus orígenes, estas dos disciplinas han estado unidas por conducto de la comunión de ideas, de sus conceptos, del sentido de responsabilidad que su ejercicio involucra, del deseo del bienestar común, de la aplicación de la ley justa, entre muchas otras, aunque la practica demuestre lo contrario; tal situación no indica que la separación o distanciamiento que las mantienen una ajena de la otra, sea el único camino de su ejercicio.

En dicho contexto se inducirá en el sentido de aseverar, que la posibilidad de cambiar la exposición y evidencia del proceder de los actos y acciones que implica la política en relación con el argumento ético, dependerá de la disposición de los miembros de la comunidad, pero, sobre todo, de los actores políticos involucrados; de ahí la necesidad de formular en los términos del establecimiento de una ética del político.

Esta disposición de eventos permitirá constituir una concordancia entre la teoría y la práctica, pues ha quedado patente en el común de los escenarios sociales que, con la conformación del Estado moderno la separación entre la ética y la política es cada día más evidente, no porque ese deba ser el tratamiento y encuentro de éstas, mas bien, porque el ejercicio desmedido de funciones, la instauración reiterada de políticas erróneas, la poca claridad de la retórica política y el encubrimiento en la magnitud del costo por ejercicio de la función política, entre otras, ha generado un claro desaceleramiento y apatía ciudadana para con la instauración de políticas, para con los políticos y para con el Estado mismo.

Es claro que en el escenario actual en que se desenvuelven los actores sociales, ninguno de éstos está exento de enfrentar problemas de índole ético en el devenir de la vida cotidiana, pero, suponiendo que lo anterior fuera posible, es más claro también, que todos los sujetos juzgan

éticamente las acciones de los demás y las situaciones que se van presentando en el mundo de la vida en el que todos nos encontramos inmersos.

Es en dichos términos donde se afirma, que es necesario retomar con seriedad los argumentos y acciones concernientes a la política, pero siempre, adoctrinados desde la perspectiva que fundamenta el crisol de la filosofía moral –ética– puesto que, estas dos disciplinas coinciden en que son normativas, es decir, el derecho es una parte del orden ético en cuanto que la justicia es una virtud y la ética trata de las virtudes.

Aquí se deja observar que el ideal ético sobre la perfección humana y sobre el sentido de la vida, decide en última instancia, el interés de la justicia que imparte el derecho. La fundamentación ética y la formulación crítica en el campo del derecho, son tareas convergentes que de ninguna manera se excluyen, la moral solamente existe en vinculación indisoluble con la condición de lo humano y, lo humano, está implícito en el universo de la normatividad.

La noción ética y la noción política, entrañan una necesidad dialéctica y un orden típico en una concatenación de normas imperativas por naturaleza. Pues es correcto afirmar que, un mundo sin normatividad ética y jurídica conforme a la justicia y a la razón, vendría a ser un mundo sin sentido y anárquico –no direccionado– con agudos excesos tendientes al desorden y la confusión. Pero el hombre debe convencerse de que su conciencia cívica tiene que ajustarse a todas las decisiones morales concretas que la norma jurídica contiene en su estructura y regularidad.

La política enriquecida por juicios y proposiciones verdaderas a través del discurso reflexivo, se fortalece por principios de orden ético y se convierte

en senda segura para la justicia, la que ilumina y refleja el acervo de atributos y virtudes de una nación y da sentido y fundamento para la construcción de un modo de vida. La justicia es la purificación de los valores, sin que jamás se despoje de su contenido moral implícito en la norma, todo esto, incluida la potestad de la autoridad legislativa, supone un marco, un cuerpo político denominado Estado que es la estructura jurídica de toda nación.

El derecho pretende garantizar la convivencia como resultado de la ordenación coactiva, el respeto por el supremo valor de la vida, procurar normativamente la seguridad jurídica, asegurar la paz y decretar las medidas necesarias para la realización del bien común, pues en eso estriba la esencia de lo jurídico, en la certeza y en la regularidad de su adecuada aplicación a fin de que cumpla con las finalidades que le son propias y que deben obtenerse por medio de una regularidad inviolable, de lo contrario, se aniquilan los valores éticos y jurídicos, dejando camino para introducir a la “política inmoral” –aquella carente de actos justos– al mismo tiempo que da cabida a la amoralidad de la política aniquilando completamente la condición moral del hombre.

Como parte final del último apartado, se enfatiza en conceptualizaciones que se cree, deben mantener una formulación práctica y expedita en el ejercicio y puesta en marcha de la experiencia política, tal es el caso de los valores que, sin duda, deben ser fomentados continuamente en toda sociedad: la justicia, la libertad e igualdad, dispuestas a manera de una trilogía –como aquí se propone, puesto que ello implica no separación o comparación sino, mas bien, complemento– y no en los términos de dualidad, como Bobbio usualmente acostumbra caracterizar.

Para cerrar el desarrollo estructural de la presente investigación, se establecen y determinan los parámetros de conceptualización en los términos de democracia, direccionada en el interés, por cierto, de la experiencia mexicana; ante ello se deja observar que en nuestro país, lejos de permitir la disposición y participación ciudadana en tanto régimen de gobierno democrático, se dispone la caracterización evidente en los términos de la promesa que impone el argumento de la mercadotécnica y del interés individual, sesgando por mucho –tal como Joaquín De Fiore manifestó, aunque no en el interés al que aquí se apela, aclaro– el espíritu de la *verdad* que hará a las personas –y a las instituciones– libres.

Cabe destacar, por último, que en sus orígenes la política nace vinculada a la ética, puesto que, ambas disciplinas son eminentemente prácticas y, por tanto, es imposible que exista separación, pero, cuando se pone en juego la perversidad y el poder, surge la dominación que encubre, como justificación, al egoísmo y al abuso de autoridad en los diferentes sectores de la sociedad. De ahí se deriva el saber que es imposible, también, que existan democracias absolutas, mas bien, su función resulta ser representativa e incluyente.

Partiendo desde la perspectiva de que los gobernantes de hoy serán los gobernados del mañana, se sugiere la reconsideración de la conducta humana desde sus fines y sus fundamentos, en el interés de implementar sistemas de justicia que distingan como principio básico e inalienable, el desarrollo del ser del actor social en conjunto con los intereses de la *polis* en pro del bien común.

Capítulo I

Estado y Política

1.1 Antecedentes de la sociedad políticamente organizada: Estado

Se considera al Estado como la organización política suprema de un pueblo. Desde tiempos remotos el hombre se organizó, primeramente, en sociedad para poder subsistir y, posteriormente, a medida que se desarrolla, sus necesidades crecen obligándolo a organizar su vida política, a través de uno de sus elementos esenciales denominado “Estado”; el cual debe entenderse aquí, no como una simple estructura social, sino como la posibilidad de organización –social– que garantice el desarrollo del ser humano, que es en última instancia, el fin que se ha perseguido; desafortunadamente, la praxis ha dejado ver una situación antagónica a dicho fin, que dista mucho de sus orígenes o bien, de la presunción de su pretensión.

En la mayoría de los casos se considera que la faceta previa al nacimiento de la sociedad civil es el estado de naturaleza, aunque se contempla que “...es una condición totalmente asocial, ya que aún la primera forma de vida social, la familia, no logra constituirse.”³ Lo anterior, depende de la concepción que se tenga de estado de naturaleza para poder coincidir en lo que Bobbio señala al considerar a tal estado como una forma asocial.

Inicialmente, se puede decir que es aquel donde un individuo no interactúa con otro individuo de su propia especie, es decir, está aislado; o bien, aquel en el que no se da propiamente la interacción y cada uno vela por sus propios intereses y, por lo tanto, cada sujeto ejerce su soberanía usando

³ Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 2008, p. 110.

el poder de la fuerza física; en otras palabras, se trata de una lucha frecuente en la que no existe un orden o una normatividad, porque no existe la aparente racionalidad del hombre, pero a medida que interactúa con el individuo inicia su vida social, aunque no propiamente como una comunidad, la cual, no se da, sino hasta que se constituye la familia en la que la autoridad soberana es el padre de tal familia, pero al no ver satisfechas sus necesidades, se recurre precisamente a la conformación del Estado.

Mientras algunos pensadores consideran que el Estado pervierte al estado de naturaleza primitiva, que no requiere de una organización social para su convivencia; y por otra parte, hay quienes consideran que, el Estado es el que le ha dado orden a la comunidad, porque el hombre no se puede regir por un estado de naturaleza salvaje, otorgando de este modo, una organización –independientemente de la forma de gobierno que se tenga–, orientada precisamente hacia el ordenamiento de todas las capacidades y fuerzas que tiene el individuo para poder vivir socialmente y, en consecuencia, si no hubiese este tipo de organización, el Estado no tendría razón de ser.

Ante ello, cabe señalar que no existe una sola conceptualización de lo que se entiende por estado de naturaleza. Para John Locke, el estado de naturaleza, "...es aquel estado en el que los hombres se hallan por naturaleza, un estado de perfecta libertad donde para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno..."⁴ este estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; es decir, todos los hombres son iguales e independientes y, por lo tanto, ninguno debe dañar al otro; sin embargo, al ser este un estado de perfecta igualdad en el que no hay superioridad ni

⁴ Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2010, p.10.

jurisdicción de uno sobre otro, parece ser que, aquel que ha sufrido un daño, puede castigar como considere pertinente, o bien, aquel que lo ha cometido podrá en esa medida ser castigado, con lo que queda claro que, tanto en el estado de naturaleza como en el Estado siempre existirá un castigo para aquel que infrinja las normas, aunque el grado o la forma de castigo pueda variar en ambos casos.

Aspecto por el que Locke señala: “Concedo sin reservas que el Gobierno Civil (*Civil Government*) ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa.”⁵ Aunque cabe mencionar, que el gobierno civil no sólo es juez de su propia causa, sino también, de la de sus súbditos, con la diferencia que en este caso no se cuestiona la forma en la que se juzga ya que ésta puede ser guiada por la razón o por las pasiones, en cuyo, caso se tendría que obedecer leyes injustas.

Aquí cabe hacer la diferenciación entre el estado de naturaleza y el estado de guerra que Locke resalta pero, sobre todo, para no etiquetar al estado de naturaleza como un estado de barbarie: “...el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia violencia y mutua destrucción...”⁶ Entonces, el estado de naturaleza es aquel en el que el hombre vive de acuerdo a la razón, y en el cual no existe un poder superior a diferencia del gobierno civil, en el que prevalece un juez común que dirime las controversias entre los hombres, pero lo anterior no garantiza que en ambos casos pueda producirse un estado de guerra, aunque resulta evidente que se genera en mayor medida en el estado de naturaleza.

⁵ Locke, John. *Op. Cit.*, p. 18.

⁶ *Ibidem*, p.24.

Entre las teorías denominadas idealistas del Estado –aunque en ellas no se contempla aún esta denominación– se encuentra la estructura de la ciudad ideal narrada por Platón en *la República*; menciona que la ciudad surge de la necesidad como consecuencia de un problema material que aqueja a los hombres por no ser autosuficientes, y esta ciudad, es en realidad, un conjunto de diversos artesanos que acuerdan intercambiar su productos.

De esta forma, Platón establece tres modelos de ciudad, la primera denominada *polis* sana y austera –a la que desde mi perspectiva él denomina la ciudad ideal, por no encontrar injusticia en ella–; esta ciudad surge, cuando cada uno de los individuos no resulta autosuficiente, sino que necesita más cosas que las que ellos mismos pueden allegarse, situación que los obliga a reunirse con muchos otros individuos en una única residencia para compartir y ayudarse mutuamente; a esta convivencia la denomina: ciudad.⁷ La instauración de esta ciudad, surgida por la incapacidad de autosuficiencia humana, es paulatina, pues en la conformación de la ciudad sana, las funciones vitales básicas de la ciudad están cubiertas, es decir, su casa, alimento y vestido; pues para eso precisamente se funda la ciudad, creando con ello una comunidad. Este modelo de ciudad no contempla esclavos, la ausencia se funda en que, si la ciudad se rige por el principio de especialización, cada persona tiene por naturaleza una función que depende de sus capacidades y no de un status social determinado, generando así una igualdad, pues cada uno realizará sus funciones de acuerdo a sus capacidades.

Así, el modelo se desliza hacia la creación de necesidades suntuarias que provocan un desequilibrio, y el consecuente paso al modelo de ciudad

⁷ Cfr. Platón. *La República*, Losada, Buenos Aires, 2005, 369b.

lujosa y enferma, que surge de la degeneración de los rasgos de la ciudad sana por el crecimiento exacerbado también denominada por Glaucón «ciudad de cerdos»,⁸ al ya no ser suficiente la ciudad sana, por las múltiples necesidades, la ciudad debe llenarse de esplendor y variedad de actividades que no están orientadas a lo necesario, a diferencia de la ciudad sana. Por último, la ciudad actual resultante de la evolución de la anterior que necesita ser más grande, no en un pequeño grupo sino en un ejército entero que salga y luche contra los atacantes para proteger toda la riqueza y a todos los habitantes.⁹

De lo anterior se puede apreciar que, se definen los diferentes tipos de ciudades de acuerdo a las necesidades que se deben satisfacer para subsistir pues, la primera, solamente se limita a satisfacer sus necesidades básicas, mientras que, las siguientes, tienden a satisfacer los placeres, cuyo efecto, es precisamente lo que degenera el fin de la ciudad, siempre que se lleven al extremo ya sea por exceso o por defecto.

Aristóteles, por su parte, considera a la *polis* o ciudad como la forma perfecta de sociedad civil, la cual, presentaba rasgos fundamentales entre los que se pueden mencionar una extensión territorial reducida, situación que permitía a sus miembros conocerse¹⁰ y, en consecuencia, tener una autonomía tanto política como económica; considera entonces que la ciudad es una cosa natural y, en esa medida, "...es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a las partes..."¹¹ lo que no necesariamente excluye que exista un precursor, puesto todas las cosas naturales son definidas por su función y por sus facultades, esto es lo que las hace ser lo que son, porque cada una de ellas por separado, no se

⁸ Cfr. *Ibidem*, 372d.

⁹ Cfr. *Ibidem*, 374ª.

¹⁰ Situación que en la actualidad resulta casi imposible.

¹¹ Aristóteles. *La Política*, Editorial Gredos, Madrid, 2004, 1253ª.

basta a sí misma para ser, puesto que se deben dar a la par por la voluntad de la acción humana.

Así pues, la primera comunidad es la casa –entendida como la unidad familiar–, dado que éste es el lugar en el que habitualmente habitan, precisamente, los miembros de una familia –hombre, mujer, hijos, esclavos¹² y los bienes– la cual, encuentra su origen en la satisfacción primordial de sus necesidades básicas; de ahí, se pasa a la primera comunidad de varias casas denominada aldea, en donde, su principal función es la de satisfacer aquellas necesidades que no fueron cubiertas por la casa y, por no cubrirlas en su totalidad de esta forma se tiene que conformar a la comunidad perfecta por varias aldeas, aspecto que origina la ciudad, y que se considera, posee el nivel más alto de autosuficiencia, precisamente, por surgir de las necesidades de la vida y de las relaciones de cada una de las comunidades, pues todas éstas se asocian con el propósito de procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida, subsiste precisamente para el vivir bien; de esta forma surge la comunidad política, que va a permitir al individuo desarrollarse. Es evidente, por tanto, que la ciudad es el fin de las comunidades anteriores y, que la naturaleza se descubre en su fin.

El término de sociedad civil, como expresión ligada al Estado, generalmente resulta recurrente del pensamiento marxista, en dicho contexto, se puede aludir a la siguiente consideración según Bobbio: “...Marx llama sociedad civil al conjunto de las relaciones económicas que constituyen la base material.”¹³ Sin embargo, de acuerdo con Bobbio, Marx solamente interpretó de manera parcial a Hegel, pues su postura es mucho más compleja; es decir, afirma que: “Como momento intermedio de la eticidad, pues entre la familia y el Estado, permite la construcción de un esquema

¹² Aunque cabe señalar que hoy en día esta figura no está contemplada, Platón tampoco la contempla así.

¹³ Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad: Por una teoría general de la política*, FCE, México, 1989, p. 49.

tríadico que se contrapone a los dos modelos diádicos anteriores, el aristotélico basado en la dicotomía familia/estado y el iusnaturalista basado en la dicotomía estado de naturaleza/sociedad civil.”¹⁴

Para la doctrina *iusnaturalista* se reconoce como *sociedad civil*, lo que actualmente se designa Estado; ello sería, entonces, como la antítesis al Estado de naturaleza. Ante tal argumentación, Bobbio encuentra similitud con la *societas naturalis* de Hobbes, la cual, *está* constituida por individuos hipotéticamente libres e iguales.¹⁵ Dícese entonces que, tal situación, manifiesta que el estado natural resulta aquel en donde los hombres conviven con la naturaleza y las leyes que les asigna, por medio de las cuales se rigen y, en todo caso, ante la posibilidad de incumplimiento, no existe un ser que imponga una determinada sanción y, en ese sentido, se encuentran propiamente en el estado de naturaleza.

Siguiendo el postulado *ius naturalista* al cual se remite Bobbio es a partir del pensamiento kantiano que se referencia lo siguiente: “El hombre debe salir del estado de naturaleza, en el que cada cual sigue los caprichos de su fantasía, y unirse con todos los demás [...] sometiéndose a una constricción externa públicamente legal...”¹⁶ En todo caso tendría que existir un apego al ordenamiento que permitiera la convivencia de individuos, pues se cree que, si su actuar no es regulado jurídicamente, cada cual podría manifestarse de acuerdo con sus necesidades sin importar el perjuicio para con el otro, lo que de alguna manera, necesariamente, obligaría a adherirse a dicho ordenamiento, para garantizar su seguridad y, a sí mismo, sus derechos que por condición son inherentes a él.

¹⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, p. 58.

En este sentido se puede argumentar que la sociedad civil, resultaría como la forma embrionaria del Estado, es decir, se estaría considerando el antecedente de la metamorfosis de éste y, en cuyo caso, dicha sociedad sería la forma menor del Estado; en palabras de Bobbio, la argumentación anterior quedaría explanada de la siguiente forma:

La sociedad civil hegeliana representa el primer momento de la formación del Estado, el Estado jurídico-administrativo, cuya tarea es la de regular las relaciones externas, mientras que el Estado propiamente dicho es el momento ético-político, cuya misión, es la de realizar la adhesión íntima del ciudadano a la totalidad de la que forma parte; tanto así que se podría llamar el Estado interno o interior.¹⁷

Como se puede apreciar, el Estado visto desde dicha perspectiva, cobrará formalidad, en tanto que la ética y la política encuentren su vínculo permanente.

Cabe citar, por otra parte, que el Estado tiene una doble función: una pretende regir la conducta del ciudadano y cuando éste transgrede el ordenamiento impuesto por el «soberano», tendrá como resultado consecuencias de carácter jurídico y, la otra, alude a la conformación ética, en cuya naturaleza se determina el carácter humano como social y no individual y, por lo tanto, se unifica en una sola persona. Se señala también, que la denominación a la que alude Hegel como *sociedad civil*, concierne al sentido tradicional de *societas civilis*, misma que es señalada por Aristóteles, “Al inicio de la Política indica la polis o ciudad, cuyo carácter de comunidad independiente y autosuficiente, ordenada con base en una constitución, ha

¹⁷ *Ibidem*, p. 53.

hecho que se le considerara durante siglos como el origen o el antecedente histórico del Estado.¹⁸

De lo anterior se deduce que, para Aristóteles, la sociedad civil era una sociedad natural al igual que la familia, pero ésta, resulta la primera posibilidad para transitar a una forma más acabada de la propia organización humana que se traduce directamente en Estado; es decir, ya no se determina al hombre en una situación primitiva o silvestre, sino que, su perspectiva organizativa ya no es la misma y, por lo tanto, su pensamiento tampoco, por lo que emerge con toda una estructura para su buen funcionamiento en beneficio de la propia organización.

Las teorías realistas son aquellas que consideran al Estado y, en general, a la esfera de las relaciones políticas, como pertenencias de dominio en donde, al parecer, se le atribuye a la política el sello imprescindible de poder, ahí encontramos a quien es considerado su máximo exponente: Maquiavelo a quien se le atribuye que introdujo la palabra italiana “*Stato*” (Estado), en donde dicha faceta se caracteriza por la aparición del Estado moderno, considerando que los Estados y soberanías que han tenido y siguen teniendo autoridad –dominio– sobre los hombres fueron y son las repúblicas y principados.

Ello no quiere decir que la palabra Estado, realmente haya sido introducida por Maquiavelo, sino que ésta, fue impuesta por la difusión y prestigio que se le dio a su gran obra: “*El Príncipe*”, pues existen diversas investigaciones al respecto sobre el uso de la palabra “Estado” en el lenguaje de los siglos XV y XVI, las cuales muestran que el paso del significado común del término status de “situación” a “Estado”, en el sentido moderno de

¹⁸ *Ibidem*, p. 56.

la palabra, ya se había dado con anterioridad a través de la separación del término clásico *status rei publicae*.¹⁹

Está claro, por tanto, que el término Estado sustituyó de manera gradual los diferentes términos que hacían referencia a la organización de un grupo de individuos, por ejemplo: *civitas*, *res publica*, entre otros, sobre un determinado territorio en virtud de un poder de mando, tan es así, que Jean Bodin, a finales del siglo XVI, intitula su obra política: “*De la república*”, mientras que, en el siglo XVII, Hobbes uso los términos de *civitas* para hacer alusión a la organización política.

De lo anterior se desprende que, efectivamente, Maquiavelo no introduce la palabra Estado pero, lo que sí es evidente, es que logra de esta palabra un uso común, sobre todo, porque la realidad ya sobrepasaba las pequeñas ciudades a las que se hacía referencia en las anteriores denominaciones, pues los ordenamientos políticos se extendían cada vez más, y la necesidad de disponer de un término de género que representara la situación real, se ve reflejado con la concepción que Maquiavelo da a las organizaciones políticas: “Estados”.

Por otra parte, para Rousseau, la más antigua de todas las asociaciones y la única natural es la familia, en consecuencia es considerada por éste como el primer modelo de sociedad política, realizando una analogía pues considera que el jefe es semejante al padre y, el pueblo, a los hijos, entonces, al ser todos por nacimiento iguales y libres sólo renuncian a su libertad a cambio de su utilidad.²⁰ En la familia, el amor del padre por sus hijos, le compensa por todos los cuidados que les dispensa, a diferencia del

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 86.

²⁰ Cfr. Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato Social o Principios de derecho político*, Editorial Tecnos, Madrid, 2007, pp. 4-5.

Estado, en el que el placer de mandar sustituye a ese amor que el jefe no siente por sus pueblos; bajo esta perspectiva remite a pensar que, únicamente se da este tipo de preocupación en la familia y, a medida que ésta se hace extensa, la preocupación por el bienestar del otro se desvanece y, en consecuencia, la sociedad natural se convierte en artificial, pues la finalidad de lo natural consiste, precisamente, en la armonía de todo aquello que lo integra.

En la actualidad se considera el hecho de que la palabra Estado no es un concepto universal, sino que, simplemente sirve para indicar y describir una forma de ordenamiento político sobre la base de presupuestos y motivos específicos de la historia y que, a partir de aquel momento, se ha extendido dejando a un lado sus condiciones originarias concretas de nacimiento. Es a partir de esta manera de percibirlo, que el Estado moderno aparece como una forma de organización del poder históricamente determinada y, en cuanto tal, caracterizada por una filiación que la hace peculiar y diferente de otras formas también históricamente determinadas, por lo que, en su interior, permanecen homogéneas en tanto organizaciones del poder.

La consideración de éste como elemento central de tales diferenciaciones, consiste en la progresiva centralización del poder por una instancia cada vez más amplia, que termina por comprender el ámbito entero de las relaciones políticas. De este proceso, basado a su vez en la afirmación concomitante del principio de la territorialidad de la obligación política y en la progresiva adquisición de la impersonalidad del mando político a través de la evolución del concepto *officium*, surgen los rasgos esenciales de una nueva forma de organización política denominada Estado moderno.

De acuerdo con Bobbio, la historia del nacimiento del Estado moderno, "...es lo que ha traducido Max Weber al carácter de la centralización, significado por el monopolio de la fuerza pública..."²¹ que resulta ser traducido por poder político, por lo que se entendería que el Estado no tiene límites, situación que nos lleva incluso a pensar que: "...el Estado es un mal necesario, pero es un mal. No se puede prescindir del Estado y, por tanto, se rechaza la anarquía, pero la esfera en la que se extiende el poder político debe ser reducido al mínimo."²²

Es claro que, frente a dicha contemplación el Estado no puede ser considerado como un mal necesario para que la sociedad este organizada o protegida, puesto que, hoy en día, la estructura gubernamental no cubre con las expectativas de su función creadora garante de la protección y seguridad para con los gobernados y, es ahí, donde la degeneración, la falta de credibilidad, entre otras acciones, parece dirigir hacia una anarquía direccionada, en términos de ordenamiento, se podría visualizar desde una perspectiva diferente que pueda prescindir de dicho ordenamiento como tal, posicionándose en un orden específico que logre cubrir las necesidades de la sociedad, por que el Estado, no puede ser considerado como un mal necesario, sino más bien, debería ser considerado como un bien necesario, porque cuando se le añade el calificativo de malo pareciera que se acepta algo negativo porque es la única posibilidad que tiene la sociedad.

En dicho sentido, existen diversas posturas contrarias a la que con anterioridad se describió, ejemplo de ello resulta que, siguiendo al autor en cuestión quien recupera de Marx, que "...el Estado no es un reino de la razón, sino de la fuerza; no es el reino del bien común, sino del interés parcial; no tiene como fin el bienestar de todos, sino de los que detentan el

²¹ Bobbio, Norberto y Nicolas Matteucci. *Diccionario de Política*, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 626.

²² Bobbio, Norberto. *El Futuro de la Democracia*, FCE, México, 1989, p. 95.

poder; no es la salida del estado de naturaleza, sino su continuación bajo otra forma...”²³ por lo que, entendido desde la perspectiva de Bobbio, Marx parece dar una concepción perversa de la naturaleza del Estado, sin embargo muestra una visión real en cuanto a su ejercicio, ya que en la teoría, en todo caso, parece ser una utopía que probablemente sea cierta, puesto que aquel Estado que fue concebido como una organización, mediante la cual brinda seguridad al hombre, parece mostrarse tal cual es en un horizonte palpable en todas las sociedades en donde lo más importante, es el bienestar de aquel grupo de individuos que ejercen la soberanía, mientras que, los ciudadanos quedan sometidos a los intereses de un grupo reducido, pues se considera que es la única forma en la que se puede brindar la seguridad al hombre, así como la única manera en la que se puede vivir en armonía.

Parecería que en el tiempo se ha consensuado que: “...el Estado es elevado a ente de razón, único en el que el hombre realiza plenamente su propia naturaleza como ser racional...”²⁴ por otra parte, se aprecia que la finalidad del hombre es la preservación de su propio ser a través del Estado, puesto que de otra forma prevalece la inseguridad y en todo caso, se es proclive de llegar a la aniquilación de sí mismo; mas al constituirse en organización propiamente acabada, puede otorgar la supervivencia del hombre en su actuar natural, y entonces, en el citado estado de naturaleza, el hombre no puede ser elevado a ente de razón, únicamente en el Estado puede manifestar dicha pretensión, sin embargo, la praxis nos ha dejado ver que no sólo en el Estado el hombre puede constituirse como tal.

Así, Bobbio remite al pensamiento de Kant quién alude que:“...la salida del estado de naturaleza es para el hombre algo más que el producto

²³ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, Antología, FCE, México, 2002, p. 75.

²⁴ *Ibidem*, p. 81.

de un cálculo de intereses, es un deber moral...”²⁵ afirmación en donde se manifiesta que la transición del Estado consiste, primordialmente, en asegurar la tranquilidad del ser, la posibilidad de estar no sólo en comunión consigo mismo, sino con el otro, y garantizar, de esta forma, su libertad, sin transgredir la de la propia sociedad; ello permite asimilar al Estado, no como una cuestión de poder en la que existen prioridades del individuo por encima de las entidades conformadoras de la sociedad, sino como la posibilidad de realización en comunidad.

Otra postura que recupera Bobbio es la de Weber quien señala: “...el Estado desaparecerá cuando ya no haya necesidad de un poder coercitivo que induzca a los individuos y grupos a obedecer las reglas que se precisan para una convivencia pacífica,”²⁶ por lo que, la posibilidad de retornar al estado de naturaleza, se encuentra básicamente en el actuar racional del hombre, lo que le proporcionará su propia libertad sin tener que hacer uso de la fuerza. Pero ¿Se puede asegurar una anarquía direccionada que permita la realización del hombre en su propio ser? Y de ser posible entonces ¿Cuál sería la finalidad del Estado: el poder de coacción o simplemente tendríamos que remitirnos a la racionalidad del hombre? Lo que induce a considerar la viabilidad de replantear la concepción de Estado moderno u ordenar al Estado desde una nueva forma Política en la que realmente exista un interés común entre gobernantes y gobernados.

De lo contrario, la función del Estado se limitaría a ejercer el uso de la fuerza tal como de Bobbio menciona: “...el Estado como detentador del poder de usar de manera exclusiva sobre un territorio determinado esa violencia, puede ser presentado como un ente diferente y distinto del

²⁵ *Ibidem*, p. 82.

²⁶ *Ibidem*, p. 95.

conjunto de normas jurídicas,²⁷ así la violencia, resulta justificación del Estado respecto de la monopolización del uso de la fuerza, pues nuevamente se manifiesta como el único capaz de ejercer la coacción de sus gobernados, traducida en el ejercicio del derecho, mismo que le permite garantizar la seguridad social a través de la coacción cuando una conducta perturba la paz de la sociedad.

Así resulta que: "...con el pacto de no agresión recíproca, los individuos abandonan el estado de naturaleza; con el pacto de obediencia a las reglas establecidas de común acuerdo, constituyen una sociedad civil..."²⁸ y en el estado de naturaleza el hombre es violento y, por tal motivo, es necesario que exista un poder común mediante el cual, se considera la única vía en la que se puede llegar a instituir el Estado, y las reglas, necesariamente deben ser las que están establecidas o bien, pueden crear nuevas de acuerdo con ese mismo pacto.

Pero ¿Qué pasa cuando el o los gobernantes son quienes infringen el pacto? Afirma Bobbio que, "El Estado moderno es resultado [...] de un lento e irreversible proceso de monopolización del uso de la fuerza..."²⁹ por lo que el único recurso del poder político se manifiesta idéntico e irreverente a través de la fuerza y, está, solamente puede ser ejercida por el Estado; parece ser que la aplicación de ésta es la única posibilidad para la solución de los conflictos entre dichas entidades por lo que resulta prescindible cuestionar, ¿A quién protege el Estado y contra qué? ¿Podría existir otra forma de organización diferente del Estado de gobierno que posibilite una anarquía? Pero, ¿Cómo se debe entender dicha anarquía?

²⁸ *Ibidem*, p. 251.

²⁹ *Ibidem*, p. 374.

Dicha anarquía no necesariamente debe entenderse como la ausencia de autoridad, es decir, completa desorganización y nulidad de leyes y reglamentos o carencia de poder; más bien, como una anarquía direccionada hacia el desvanecimiento de la utopía política prevalente, cimentada en lineamientos de razón debilitada* y no bajo la exclusión de la razón o del orden. En ésta posible forma de Estado habría una distorsión del mismo estado de naturaleza regido por la posibilitación racional, diferente de las realidades existentes y experimentada desde perspectivas que permitan el cumplimiento de dicha posibilidad o, en su defecto se estaría obligado a vivir bajo el régimen existente.

De esta manera puede pensarse el Estado como una estructura o forma de poder de dominio, dado que hoy en día, la propuesta experimentada resulta como todo acontecimiento que se enfrenta a las épocas del tiempo y de los procesos; ¡Obsoleta! Puesto que ya no cumple con las prescripciones que le han permitido su conformación, en dicho sentido, se podría pensar en tal anarquía no en el sentido literal de la palabra, sino en aquella posibilidad en la que el Estado sería el medio, a través del cual, se permita un orden y no como autoridad exclusivamente de la fuerza, puesto que bajo esta perspectiva, cumpliría cabalmente con su función.

Para Vico citado por Bobbio "...la lucha, el antagonismo, el conflicto, no deben considerarse como factores destructivos, sino, al contrario, deben interpretarse como momentos necesarios para el avance social."³⁰ Si se considera una lucha, es porque ambas partes –gobernantes-gobernados– no coinciden en cuanto a los fines que persiguen, situación que impediría el desarrollo de un consenso y generaría la constante disputa entre ellos.

³⁰ Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 124.

*La que no se encuentra exaltada por la propiedad que la fundamenta.

Indicativo de tal situación, los intereses que se inclinan hacia un lado mismos que, generalmente, inciden respecto de la clase política dominante, situación por la que, los gobernantes, consideran que el Estado no cumple con su función y exige de éste una renovación en donde se contemple el interés colectivo, sin importar que esto conlleve cambios.

Pero, ¿Cuál es el fundamento por el que se considera al Estado como un mal necesario? pues bien, si sólo tomamos en consideración al Estado desde el punto de vista de autoridad, es posible justificar la necesidad aunque sea ineficaz de fondo, ya que originalmente su razón de ser no es como autoridad, pues su prioridad es el bien común.

Una vez que se han referido algunas posturas respecto a la constitución de los Estados, considero conveniente remitir a los tres elementos constitutivos del Estado: pueblo o población, territorio y soberanía, también denominada gobierno. Así pues, se puede inferir que el Estado aquí, es una sociedad humana asentada de manera permanente dentro de un determinado territorio, sujeta a un poder soberano que se va a encargar de crear, definir y aplicar un orden jurídico impuesto por éste, que le va a permitir estructurar la sociedad con la finalidad de obtener el bien público.

El territorio se convierte en el límite de validez espacial del derecho del Estado en el sentido de que, las normas jurídicas emanadas del poder soberano, únicamente tendrán validez dentro de ese territorio. El pueblo se vuelve el límite de validez personal del derecho del Estado, en el sentido de que las normas jurídicas solamente valen, salvo casos excepcionales, para determinados sujetos que de tal manera, constituyen los ciudadanos del Estado "...así el sabio legislador no comienza por redactar leyes buenas en sí mismas, sino que antes examina si el pueblo al que las destina está apto

para recibirlas...”³¹ es decir, sus ordenamientos serán dirigidos únicamente para la sociedad para la que fueron creados.

Además, el territorio, como espacio geográfico, ha sido sin duda alguna, un factor importante para la conformación del Estado, pues es de éste de donde se han de alimentar los hombres que en él habitan, de ahí, que se considere a la ciudad como la comunidad perfecta cuando alcanza el nivel más alto de autosuficiencia, dado que “...existe entre ambas medidas una relación conveniente para dar al Estado su verdadera grandeza...”³² sin embargo, hoy en día, parece haber algunos Estados en donde la armonía entre territorio y pueblo, se ha visto desfasada puesto que resulta difícil integrar ambos elementos, para lo cual, se requiere una determinada entidad territorial que permita, precisamente, solventar la sustentación del Estado, establecer un poder –no bajo el aspecto de dominación– suficientemente fuerte, la creación de instituciones justas, ello va a permitir una consolidación íntegra; razón por la que se ven pocos Estados bien constituidos.

1.2 Tipos de Estado

Como he referido con anterioridad, se ha cuestionado sobre el origen y significado de la palabra Estado aún sin llegar a nuestros días, a determinar con exactitud el momento en que surge; lo que si resulta evidente es, que dicha categoría comienza a tener influencia a partir de la obra de Maquiavelo “*El Príncipe*”, sustituyendo o, incluso, unificando así los anteriores conceptos, para iniciar la contemplación de tal categoría como universal –aunque en la actualidad el término es usado simplemente para indicar y describir una forma de ordenamiento político, o bien, de una forma específica de poder–.

³¹ Rousseau, Jean-Jacques. Op. Cit., p. 49.

³² *Ibidem*, p. 54.

Más allá de la significación que se derivó de esta obra sobre tal concepto, se observa que presenta una forma desvirtuada pero apegada a una realidad, es decir, en el sentido en que se adquieren las denominadas repúblicas o principados, en donde, en la mayoría de los casos, se asumen a través del poder³³ en sus diferentes consideraciones. Como justificación de ello, Maquiavelo menciona que no es la única manera en la que se pueden mantener los Estados, pues para él, una parte fundamental para que se pueda conservar un Estado, es la aprobación del pueblo.

Bajo este esquema, cuando se hace alusión a la palabra Estado, lo primero que viene a la mente, es la referencia a aquella estructura con voluntad dominante, o bien, como un aparato ejecutivo; en la primera forma se encuentra el Estado en su aspecto personal y, en la segunda, se alude al aspecto instrumental. Pero los elementos que se toman en consideración para distinguir las formas de Estado son, principalmente, los relativos a las relaciones entre la organización política y la sociedad, o en cuanto a las finalidades que el poder político persigue, mismas que presentan una variación de acuerdo a las sociedades en las que se participa históricamente.

Las formas o tipos de Estado son aquellas maneras que éste presenta al estructurar sus elementos constitutivos, es decir, la forma que adopta el todo de la organización social denominada Estado. Además de los elementos constitutivos que lo conforman: territorio, población y gobierno, también se consideran como elementos, aunque complementarios: la soberanía, orden jurídico y los fines.

En virtud de ello, resulta fundamental para el presente, referir los tipos de Estado que en el devenir histórico y en las diferentes culturas se han hecho presentes, los que en algunos casos han permanecido vigentes en

³³ En el sentido de dominación, es decir un poder-sobre.

tiempo y espacio, pero que, en la actualidad, generalmente ya no manifiestan vigencia alguna, al menos, en cuanto a su apariencia ideológica; otros han incluso trascendido, puesto que su principal idea incide en recuperar aspectos positivos de sus diferencias fundamentales, cuya finalidad estriba, en concebir una nueva concepción que resulte favorable para aquello que constituye el Estado. Cabe señalar, como observación adicional, que aquí sólo se recupera la visión histórica a la que alude el autor analizado, por lo que, iniciare, señalando los diferentes tipos de concebir al Estado.

1.- Bobbio considera que un Estado que tiene un peso relevante en la historia es el marxista, por considerarlo:

como el conjunto de las instituciones políticas, en que se concentra la máxima fuerza imponible y disponible en una determinada sociedad, pura y simplemente como una superestructura respecto a la sociedad prestatal [...] y en cuanto superestructura, destinado a desaparecer a su vez en la futura sociedad sin clases.³⁴

Desde tal perspectiva, el Estado se realiza como superestructura, pero en el sentido de la posibilidad en la que se organiza todo el aparato gubernamental para satisfacer los intereses de la referida clase dominante.

Sin embargo, hoy en día, en donde no existe una lucha de clases en cuanto tal, sin que con ello se pretenda decir que sólo hay una clase; no necesariamente se identifica extinción alguna del Estado, es decir, el Estado no sólo se puede circunscribir a la lucha de clases, sino, más bien, en la posibilidad de lograr una armonía entre la sociedad, las instituciones previas al Estado y el entre él mismo; dado que, ante la inexistencia de una lucha de clases, la sociedad actual no resulta ser producto de ello, aunque, efectivamente, permanece bajo la autoridad o el dominio de éste.

³⁴ Bobbio, Norberto. *Ni con Marx ni contra Marx*, FCE, México, 2001, p. 137

Lo anterior abre espacio para la reflexión en el sentido que, cuando se considera al Estado como forma autoritaria de gobierno en donde fundamentalmente se enfrentan las dos clases predominantes -la del proletariado y la burguesía referenciadas sobre la concepción marxista- se mantiene la relación dominante y dominado; razón por la cual, Bobbio recupera que: “para Marx el Estado siempre es una dictadura, por lo que no importa el cómo se gobierna, al tiempo que crece la importancia de quién gobierna.”³⁵

Con lo anterior se puede apreciar que, desde el punto de vista de Marx, el Estado en cuanto tal es dictadura, independiente de la forma de gobierno y, desde el punto de vista del proletariado, es un aparato coercitivo; en razón de lo señalado, convendría cuestionarse ¿Si todos los Estados son coercitivos? La respuesta, con toda seguridad sería afirmativa, al menos, en tanto a la coerción legal se refiere, puesto que, todo ordenamiento en dichos términos y en caso de incumplimiento, impone una sanción, ello, con la finalidad de establecer una determinada actitud en términos de responsabilidad al hombre en la sociedad.

Por el contrario, para la burguesía, el Estado consiste en la abolición de todas las libertades y garantías de la democracia, lo cual, lo inscribe directamente en el sistema político denominado dictadura, pero ¿Qué tipo de dictadura se manifiesta en cada Estado que la ostenta (en sentido expedito o encubierto) que la misma, al parecer, se amolda para depender del sujeto que se encuentre en el poder y, mejor aún (para dicho sujeto), que tal dictadura manifiesta en actuar independiente y diferente de la forma de gobierno que se encuentra establecida? Pero si toda forma de Estado representa una dictadura ¿A qué orientación corresponde la dictadura, como

³⁵ *Ibidem*, p. 33.

tipo de Estado? Es claro que el Estado no se puede concebir de una sola manera, dado que, dicho régimen político, no necesariamente corresponde a los Estados. Bajo tal perspectiva se entiende que sólo en el tipo de Estado concebido por Marx, el término dictadura determina validez y, a su vez, se traduce en una forma de opresión.

Ante tal panorama, no resulta inútil cuestionarse ¿Qué pasaría si en el Estado concebido por Marx el proletariado fuese la clase dominante? Finalmente, existiría también la opresión a las demás clases, por lo que no deja de observarse que, el poder, implica realmente dominio, porque sin importar que clase sea la que domina, es evidente que siempre habrá supresión de una clase sobre la otra. Ello es a lo que Marx denomina dictadura del proletariado.

Pero será que ¿Necesariamente debe existir una lucha de clases para que pueda existir el Estado? Es importante señalar, por principio de cuentas, que para que exista una desaparición del Estado, se debe vivir en una sociedad de iguales, es decir, retornar al estado de naturaleza, se trataría simplemente de una nueva forma de convivencia y, en dicho Estado, todos individuos serían iguales y no habría lucha de clases que traducir al escenario político para discernir sobre su concepción anacrónica que, en todo caso, ya no tendría nada que ver con el Estado moderno pues: “todo movimiento histórico debe llegar a su degeneración para que se desarrollen las fuerzas destinadas a eliminarlo y a crear uno nuevo.”³⁶

En definitiva resulta cierta tal afirmación, puesto que, es claro, que reconocer el final de los eventos en el devenir histórico, otorga la facultad de posicionarse en la finitud de aquello que ha concluido, situación que viabiliza

³⁶ *Ibidem*, p. 125.

de manera inmediata la posibilidad de acontecer como idea explícita en la conformación de nuevos universos de acción del propio Estado, Estado que, sin duda, muestra la faceta del agotamiento absoluto no reconocido por las fuerzas “intelectuales” que lo posibilitan, situación acontecida en el escenario social actual, que impide la fundamentación ideológica ideal.

2.-Otro tipo de Estado en el que Bobbio enfatiza, se da a partir de una distinción dual: la liberal y la democrática. Considera que: “...un gobierno democrático no genera forzosamente un Estado liberal: incluso el Estado liberal clásico hoy está en crisis por el avance progresivo de la democratización, producto de la ampliación gradual del sufragio hasta llegar al sufragio universal.”³⁷ Si se trata de concebir cómo se debe entender al Estado Liberal, ello resulta a partir de visualizarlo como la entidad con poderes y funciones limitadas, en el cual, el poder se encuentra en manos no sólo de unos, sino de todos.

En el ámbito democrático, parte del desarrollo de democratización, es representado por la aspiración de que el sufragio alcance su máximo, mientras que, para el Estado Liberal, el sufragio universal tiene una connotación negativa que lo pone en crisis y que viene a ser una especie de peligro, por lo que, entre un Estado y otro, hay identificación e incompatibilidad; lo anterior, en razón de la connotación positiva y negativa expresada, pero cabe preguntar entonces ¿Qué pasa con el Estado liberal en el sentido de la determinación de su funcionamiento, su estructura y, bajo qué principios se establece? ¿En qué casos resulta un peligro para el Estado liberal la democracia o viceversa? Puesto que, es evidente, que existe un cierto antagonismo entre ambos, al menos, respecto del sufragio al someterlo a crisis. Y si ello resultara una afirmación de peso ¿Qué tipo de libertad

³⁷ Bobbio, Norberto. *Liberalismo y Democracia*, FCE, México, 1989, p. 7.

existe en el Estado liberal que impide la posibilidad de abrirse al sufragio universal?

Se considera que el Estado Liberal nace de una continúa y progresiva erosión del poder absoluto del monarca, para justificarse como el resultado de un acuerdo entre individuos libres, que convienen en establecer los vínculos estrictamente necesarios para una convivencia pacífica, pero sobre todo duradera, de lo que se deduce, que no sólo el liberalismo es compatible con la democracia, sino que, la democracia, puede ser considerada como el desarrollo natural del Estado liberal, siempre y cuando se tome en consideración a la democracia como soberanía popular y no desde el punto de vista de su ideal igualitario.

La soberanía popular se hace posible mediante la participación ciudadana directa e indirecta en la toma de decisiones colectivas, participación que debe tornarse con responsabilidad; por lo que resulta menester señalar, que en el momento de la formación del Estado liberal, la participación del electorado estaba restringida únicamente al propietario y, es por ello, que se considera que los Estados liberales son incompatibles con los Estados democráticos, aunque, actualmente, se puede concebir que "...el método democrático es necesario para salvaguardar los derechos fundamentales de la persona que son la base del Estado liberal..."³⁸ mismos derechos que deben ser suficientes y necesarios para el correcto funcionamiento de la democracia.

En dicho sentido, la participación ciudadana mediante el ejercicio del sufragio puede ser considerada como la correcta y eficaz facultad del poder político, es decir, el poder de influir en la toma de decisiones colectivas siempre y cuando se realice de manera libre –sin coacción ni

³⁸ *Ibidem*, p.46.

condicionamientos—, así, se puede diferenciar que: “...la elección por aclamación no es democrática, es la más radical antítesis de la elección democrática...”³⁹ en otras palabras, la aclamación no es una elección, es una investidura, por lo que el jefe que ha recibido tal investidura en el momento mismo en que le es otorgada, queda desvinculado de todo mandato y responde sólo ante sí mismo y ante su misión, por lo que, siguiendo las reglas del juego, para ser considerada democrática una elección, debe ser resultado de los votos expresados por cada uno de los electores con independencia los unos y de los otros, es decir, de la elección y voluntad libre en la toma de decisiones.

Así, en la aclamación se expresa el sentimiento, el estado de ánimo, la reacción inmediata, las pasiones puramente emotivas de la multitud en la que el hombre aislado se funde como parte de un todo que trasciende a sí misma. La elección para ser democrática debe estar regulada de forma tal, que permita la expresión del disenso y, por eso, la regla de las decisiones democráticas es la regla de la mayoría, no la de la unanimidad. Un sistema de organización democrática asume una connotación democrática cuando abre la posibilidad de que, el ciudadano, pueda elegir con las propuestas, el beneficio del pueblo, de esta forma, todas las libertades que constituyen la esencia del Estado liberal, fungen como presupuestos necesarios para que la participación ciudadana sea real y no simulada.

Lo anterior, siguiendo a Bobbio, nos llevaría a considerar que “...en el campo del derecho público el ideal al cual tiende el Estado moderno es el Estado democrático...”⁴⁰ que se funda en el principio de autonomía, entendiendo Bobbio por autonomía, aquellos imperativos en los cuales, la misma persona es quien establece la norma y quien la ejecuta, por lo que,

³⁹ Bobbio, Norberto. *Autobiografía*, p. 222.

⁴⁰ Bobbio, Norberto. *Teoría General del Derecho*, Temis, Bogotá, 2007, p. 58.

bajo este supuesto de autonomía, los ciudadanos son quienes se encargan de establecer las normas y de cumplirlas, puesto que, resultaría contradictorio, que quienes las han establecido sean quienes las infrinjan; no así en el caso del principio heterónomo, pues en éste, quien dicta y quien ejecuta la norma, son diversas personas, por lo tanto, para que el principio de autonomía se cumpla en un Estado democrático, se tendría que entrelazar con los derechos de libertad.

En la actualidad se puede detectar que, en la mayoría de los países democráticos, donde se protegen los derechos del hombre, a su vez, se violentan –aunque teóricamente los Estados democráticos deberían garantizar los derechos de éste pero, en muchos casos, no es así– sin embargo, no es de sorprender pues resulta evidente que, en los Estados totalitarios, se violentan estos de manera exacerbada dado que no hay posibilidad de enaltecerlos mínimamente porque estos quedan sujetos íntimamente al poder y a la decisión del soberano.

Entonces, la parte fundamental dentro de los Estados democráticos es aquello que refiere a los derechos humanos relacionados con el multiculturalismo, ahí suele suceder, que no sólo se violentan los derechos del hombre, sino aun, los derechos de aquellos pueblos en los que debiera existir respeto por tal multiculturalismo, puesto que, determinadas acciones, parecen no ser contrarias a los derechos humanos y, consiguientemente, son fomentadas. Por lo que la pregunta en términos de derechos humanos seguiría en pie ¿Existe una compatibilidad entre liberalismo y democracia? La respuesta resulta compleja, pero de acuerdo con lo manifestado, en ambas ideologías se respetan los citados derechos, por lo cual, se puede mencionar que existe una similitud, aunque, al parecer, la ideología democrática resulta mucho más plural. Ante la evidencia y a pesar de todas

las heterogeneidades del tan reverenciado «derecho a la diferencia», existe una base moral común a la que el presente momento histórico no está dispuesto a renunciar en modo alguno y, que a su vez, justifica el deber de respetar las diferencias.

En tal sentido, cabe bien por toda referencia citar a Adela Cortina quien sobre lo dicho argumenta:

a la altura de nuestro tiempo, la base de la cultura que se va extendiendo de forma imparable, hasta el punto de poder considerarse como sustento universal para legitimar y deslegitimar instituciones nacionales e internacionales, es el reconocimiento de la libertad del hombre y sus derechos, el techo de cualquier argumentación práctica continúa siendo aquella afirmación kantiana: «El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin».⁴¹

3.-Otro tipo de Estado al que Bobbio alude es el que plantea Hobbes, para quién el Estado es: "...como la forma racional de la existencia social del hombre, en cuanto garante del orden y de la paz social, que es el único interés que todos los individuos vivientes en sociedad tienen en común."⁴² De acuerdo con esta concepción, se deja entrever como conducto posibilitador por el que los individuos conforman la sociedad en la que se inscriben, ello, en el interés de allegarse de los medios de que disponen para alcanzar los fines que, como sociedad se proponen y, en consecuencia, se delimita de igual forma, el cómo pueden lograrlos; considerando para ello que, el mejor medio, es a través de la organización denominada Estado, quién, según tal argumentación, le brindará a la misma sociedad la seguridad que necesita.

⁴¹ Cortina, Adela. *Ética Mínima, Introducción a la Filosofía Práctica*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 35-36.

⁴² Bobbio, Norberto. *Ni con Marx ni contra Marx*, p.134.

Actualmente se puede hablar de la forma de Estado racional que autentifica lo considerado por Hobbes.

Thomas Hobbes –en su obra *Leviatán*– considera que la multitud unida en un pacto de cada hombre con los demás, en una persona se denomina Estado, en latín *civitas* y, el titular de esta personalidad es el Soberano. El poder soberano se alcanza por dos conductos, el primero, por la fuerza natural o actos de guerra al que le denomina Estado por adquisición y, el segundo, cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de que serán protegidos por estos contra todos los demás, denominando a este último, Estado político o Estado por Institución.⁴³

4.- Para Humboldt, citado por Norberto Bobbio, el Estado “...no es un fin en sí mismo sino solamente un medio para la formación del hombre...”⁴⁴ entonces sería que, el Estado es la organización a través de la cual, el hombre se asocia para su formación,⁴⁵ permitiéndole consolidarse no de manera individual o institucional, formalidad en la que los ciudadanos estén subordinados a lo que el Estado persigue, sino como sociedad que le permita esa formación, es decir, el Estado es una forma de organización que no tiene un fin en sí mismo, aunque si bien es considerado como medio, lo que resulta evidente es que su fin es en sí mismo y esa, es la razón determinante, por la que al parecer, vivimos en una sociedad que contribuye a la realización del hombre, pues el hombre es un fin que se forma en un medio que es el Estado.

⁴³ Cfr. Hobbes, Thomas. *Leviatán*, FCE, México, 2011, p. 141.

⁴⁴ Bobbio, Norberto. *Liberalismo y Democracia*, p. 26.

⁴⁵ Cabría con toda certeza en esta parte, cuestionar ¿Cuáles son los tipos de formación observada y en qué consiste dicha formación y hasta donde encuentra su superación o sus límites?

Cabe señalar que no necesariamente se tiene que corresponder a un Estado determinado –puede bien ser un Estado liberal o uno democrático– o, bien, puede ser cualquiera, sin embargo, en la actualidad, el Estado en el que el hombre actúa y se dinamiza resulta totalmente contrario; ante ello ¿Cómo se podría entender y determinar el medio implementado por Humboldt? Porque podría pensarse que es mejor vivir en un Estado de anarquía comprendida y delimitada -que con probabilidad resultaría, tal vez, mejor-, que en un Estado como en el actual, puesto que Bobbio cita con razón: “hoy solo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos.”⁴⁶

Lo anterior resulta ser indiscutible, pues los Estados totalitarios no protegen los derechos del hombre, porque una de sus finalidades, no es la de proteger los intereses del ser humano, para éstos, lo más importante es mantener el poder y no solo mantenerlo, sino también, garantizar su permanencia; lo anterior, parece estar fincado en una concepción netamente maquiavélica.

5.- Por último se señala al Estado absolutista, el cual de acuerdo con nuestro autor se da mediante un doble proceso paralelo de concentración y centralización del poder sobre un determinado territorio, entendiéndose por concentración, el proceso a través del cual los poderes ejercen la soberanía, mientras que por centralización se le denomina al proceso de eliminación o de desautorización de ordenamientos jurídicos inferiores.⁴⁷ En este estado la sociedad es absorbida completamente por el mismo; es un Estado, sin opinión pública, es decir, la única opinión es la del soberano, de ahí que se

⁴⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁷ Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad*, pp. 160-161.

considere que los derechos de los ciudadanos son anulados, porque lo más importante es el Estado.

Ahora bien, es claro que los diferentes tipos o formas de Estado nos muestran la poca o mucha participación de los ciudadanos en el interés de su conformación y, de esto, dependerá la clasificación que se le asigne, pero lo más importante, desde una visión personal, resulta ser la población, de ahí que, en los últimos años, el Estado democrático sea el protagonista de la política porque es una forma en la que la sociedad, es considerada en su totalidad, como la expresión de la voluntad general y en la que su libertad le será garantizada –o eso es lo que se pretende–. Pero el Estado democrático, al menos en un país como el nuestro, ha perdido credibilidad día con día, porque se ha tergiversado su función: de garante a opresor de libertades en el que, la única posibilidad de respeto, es mediante ordenamientos jurídicos que implican a la ciudadanía sometimiento. Lo anterior queda evidente con lo que Habermas señala:

Pues «el principio de los Estados modernos tiene la tremenda fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se convierta en el extremo autónomo de la particularidad personal y de retrotraerlo simultáneamente a la unidad sustancial y así no mantener a la vez ésta sino en aquel principio... En los Estados antiguos el fin subjetivo coincidía por entero con la voluntad del Estado, en cambio en los tiempos modernos reclamamos el derecho a tener nuestra propia visión de las cosas, nuestro propio querer y conciencia... »⁴⁸

1.3 Formas de gobierno

Antes de incidir en la clasificación de las formas de gobierno, resulta pertinente señalar que la acepción *forma de gobierno* y *Estado*, no representan en ningún momento la misma significación. La *Teoría General*

⁴⁸ Habermas, Jünger. *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid. 1998, p.43.

del Estado, como su designación lo refiere, distingue las formas de gobierno de los tipos de Estado. Las formas de gobierno toman en cuenta la estructura de poder y las relaciones entre los diversos órganos a los que la Constitución asigna dicho ejercicio (del poder); los tipos de Estado consideran, en mayor medida, las relaciones de clase, las relaciones entre el sistema de poder, la sociedad subyacente, las ideologías y los fines de carácter histórico y sociológico.

Por su parte, la sociedad es considerada como la forma más acabada de organización de la vida colectiva, lo que significa que existen varias maneras de dar forma a esta organización, según los lugares y el tiempo. Ahora bien, las formas de gobierno comprenden dos aspectos: descriptivo y prescriptivo. El primero, se basa en una clasificación de los diversos tipos de constitución política, éste, considera como las primeras grandes clasificaciones de las formas de gobierno a las de Platón y las de Aristóteles, basado precisamente, en la cuestión histórica de las ciudades griegas. El otro, se plantea a partir de un criterio de selección que puede variar de autor en autor, ello permitirá emitir un juicio o juicios de valor referente a las formas de gobierno descritas y permitirá, en determinado momento, clasificarlas de buenas, malas, mejores o peores, de acuerdo al aspecto valorativo que se le asigne.

Las diversas formas de gobierno no constituyen únicamente distintas formas de organizar la vida política de un grupo social, sino que, también, representan estadios o momentos diferentes y sucesivos del proceso histórico. Las tipologías –señala Bobbio– pueden emplearse de dos modos: al primero, lo denomina “sistemático”, tipología que tiene lugar cuando se utiliza para dar orden a los datos recopilados y, el segundo, axiológico, es el modo que se le da a la tipología cuando es empleada para establecer entre

los tipos o las clases ordenadas sistemáticamente un cierto orden de preferencia, cuyo fin tiene como resultado, representar una actitud de aprobación o desaprobación.

De esta manera se conciben las tipologías clásicas de las formas de gobierno aunque, siguiendo a Bobbio, refiere que las tipologías pueden partir de la discusión señalada por Herótodo en sus Historias, situación por la que recupera las opiniones representadas por tres personajes persas: Otanes, Megabyzo y Darío, y en donde cada uno de ellos se presenta como defensor de una de las tres formas de gobierno:

Para Otanes, (a quien se le considera como un partidario del gobierno popular): el gobierno del pueblo lleva en primer lugar el más bello de los nombres, *isonomía* (igualdad de derechos políticos): y en segundo lugar, nada hace de aquellas cosas que un monarca hace. Pues por sorteo se ejercen los cargos públicos, los magistrados son obligados a rendir cuentas del ejercicio del poder, toda decisión es sometida al voto popular. Propongo, pues, que nosotros rechacemos la monarquía para dar el poder al pueblo; pues todo es posible para el mayor número.

Megabyzo (defensor de la aristocracia): Lo que Otanes dijo para abolir la monarquía, eso también queda dicho por mí; pero lo que aconsejaba: conferir el poder al pueblo, se ha apartado de la mejor opinión, pues nada hay más obtuso y prepotente que una multitud inepta. Y ciertamente, de ninguna manera es aceptable que unos hombres, huyendo de la insolencia de un tirano, caiga en la insolencia de un irresponsable populacho. Pues si aquel hace algo, lo hace dándose cuenta; pero a éste ni siquiera le es posible darse cuenta. [...] Así pues, válganse de la democracia aquellos que piensan hacer daño a los persas; pero nosotros, habiendo elegido a un grupo de los mejores hombres, invistamos a éstos con el poder, ya que en ellos estaremos nosotros mismos y es natural que de los mejores hombres sean las mejores decisiones.

Darío (simpatizante de la monarquía): Lo que dijo Megabyzo acerca del gobierno popular me parece haberlo dicho correctamente, no así lo concerniente a la oligarquía. Pues propuestas tres cosas y siendo todas muy buenas en principio, es decir, la mejor democracia, la mejor oligarquía y la mejor monarquía, afirmo ésta es muy superior. Pues nada mejor podría aparecer que un solo hombre, el mejor; ya que, utilizando tal criterio, administraría intachablemente al pueblo; así también se mantendrían más en silencio los planes políticos contra los hombres malévolos.⁴⁹

De lo anterior se puede deducir, que cada uno de los personajes citados por Bobbio defiende la postura en la que encuentra o, incluso, podría afirmar que es aquella en la que ve reflejada sus aspiraciones; lo que resulta evidente es, que se trata de defender y postular como la mejor forma de gobierno a aquella que representan, exponiendo lo negativo de las otras formas de gobierno y no lo positivo, pues, dentro de lo que cada uno argumenta, logran convencer que es la mejor forma de gobierno y, sin duda lo es, pues en ninguna forma de gobierno se pretende el sometimiento sino todo lo contrario.

1.3.1 Tipología de Platón

Para Bobbio, el dialogo de la República es una descripción de lo que Platón considera como una república ideal, la cual, tiene como fin la realización de la justicia, entendiendo por justicia, la atribución que a cada cual le compete de acuerdo con las propias aptitudes que pueda desarrollar. Platón presenta a su república como una composición armónica en la que participan tres clases de hombres: los gobernantes –filósofos–, los guerreros y los que se dedican a los trabajos productivos, sin embargo, también señala, que dicha ciudad describe el momento en que constituye, precisamente, en república, la cual, no cree que exista en la tierra, pero posiblemente este

⁴⁹ Bobbio, Norberto. *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 16.

erigida como modelo en el cielo para quien quiera verla y, al verla, la funde en su interior;⁵⁰ con ello queda claro que Platón reconoce que habla de una ciudad utópica, en el sentido de que no se requiere que posea existencia concreta, sino que sirva como modelo y aspiración para los hombres que habitan una ciudad.

Para Platón hay cinco tipos de organizaciones políticas, cuatro de las constituciones corruptas que éste examina son, en orden decreciente: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía; sin embargo, las dos formas tradicionales (monarquía y aristocracia) son atribuidas a la constitución ideal, tal y como manifiesta en su obra *la República*: “Te explico –dije– que éste que hemos expuesto sería un único tipo de organización política, pero puede ser llamada de dos maneras, pues si un único hombre sobresaliente surge entre los gobernantes, sería denominado monarquía, pero si hay más, aristocracia.”⁵¹ Platón denomina buena a esta última ciudad y a su organización, así como al hombre asociado a ella, mientras que considera a las otras cuatro malas, en cuanto a la administración y a la conformación del alma de los individuos, realizando una analogía al respecto, contempla que, si son cinco las formas de las ciudades serán cinco las estructuras del alma de los individuos.

Así, el hombre similar a la aristocracia –entendida en sentido etimológico como gobierno de los mejores (*áristoi*), trata de un *desideratum* que se identifica con la ciudad purificada, regida por el rey filósofo– es el hombre bueno y justo. Al amante del éxito y el honor que surge en la organización política espartana, la denomina timocracia o timarquía, pues

⁵⁰ Cfr. Platón. Op. Cit., 592b.

⁵¹ *Ibidem*, 445d.

ambos términos se construyen sobre la noción de timé, “honra” para señalar que ese sistema político pone este valor por sobre todo el resto.

Mientras que Oligarquía es considerada como la organización política que surge de la riqueza, en la cual, los pobres no tienen la posibilidad de participar de manera activa en el poder. Este tipo de ciudad no es una sola, sino dos: una de ricos y otra de pobres, que viven conspirando siempre unos contra otros, ya que, mientras que una engendra el libertinaje, el ocio y la sublevación, la otra, el servilismo y la malicia junto con la sublevación; pues el dinero deviene por exceso o por defecto; ello es considerado por Platón como una de las fuentes de corrupción más recurrentes.

“La democracia, nace cuando los pobres tras alcanzar la victoria eliminan a determinados enemigos y destierran a otros, así, con criterio igualitario, comparten con el resto el gobierno y los cargos públicos, y en general, estos cargos son en razón del resultado de sorteos.”⁵² En la democracia son libres y la ciudad está llena de libertad y licencia de palabra, además de existir la potestad de hacer lo que se quiera. De la misma manera que la oligarquía, surge la democracia, y de ésta surge la tiranía, así, del deseo insaciable del bien por el que se define la democracia, termina por aniquilarla, puesto que, hacer algo en exceso suele producir una reacción contraria. Según lo descrito, la democracia está conformada por tres agrupaciones: el primero es el grupo de los zánganos, que crece, precisamente, a causa de la libertad; el segundo, es la de los ricos, y el tercer grupo es el pueblo, mismo al que se le considera como el más grande y más relevante de la democracia.

En dichos términos, de la democracia se pasa a la tiranía; insisto, Platón se remite al mito sobre el Templo de Zeus Liceo en Arcadia: “El que

⁵² *Ibidem*, 557^a.

cuenta que quién prueba vísceras humanas descuartizadas entre las de otras víctimas necesariamente se convierte en lobo”⁵³. Así, el tirano debe ir deshaciéndose de todos aquellos que le impidan conservar su poder, por lo que el pueblo, al huir de la esclavitud de los libres, cae en el despotismo. Cabe señalar que el punto central de lo descrito, es que los vicios representados no son ni estructurales, ni intrínsecos al sistema político, al contrario de lo que sucede en el resto de los sistemas que caen por sus propias fallas, sino producto de la imposibilidad general humana de regirse completamente por el orden inteligible.

1.3.2 Tipología de Aristóteles

Según Aristóteles –en la *Política*–, señala que un régimen político es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y, especialmente, de la que tiene el poder soberano, y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad y, ese gobierno, es el régimen⁵⁴ entonces, puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y, gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo o pocos o la mayoría.

En esta tipología se toman en consideración dos elementos fundamentales: el quién gobierna y el cómo gobierna. Si se contempla el quién, se clasificará según el poder del gobierno, es decir, si reside en una sola persona (*monarquía*), en pocas personas (*aristocracia*) o en muchas (*politia*), y si se toma en cuenta el cómo, las formas derivadas pueden ser consideradas como buenas o malas, las cuales permitirán distinguir, a su vez, tres constituciones rectas con base en el número de gobernantes: monarquía o gobierno de uno, aristocracia o gobierno de pocos y república; de igual forma, se pueden contemplar tres desviaciones inherentes a éstas constituciones: de la monarquía, la tiranía; de la aristocracia, la oligarquía; y

⁵³ *Ibidem*, 565e.

⁵⁴ Cfr. Aristóteles. *La Política*, 1278b.

de la república, la democracia (que es el nombre que Aristóteles le asigna a la forma buena del gobierno de muchos).⁵⁵

Cabe señalar que, Aristóteles, basa su distinción en el interés común o individual, es decir, las formas buenas son aquellas en las que los gobernantes ejercen el poder, teniendo en consideración el interés público, por el contrario, considera formas malas a aquellas en donde se da el poder en las que el gobernante toma en consideración el interés puramente individual.

1.3.3 Tipología de Maquiavelo

En el Príncipe, Maquiavelo reduce las formas de gobierno a dos: monarquía y república, disponiendo en el género de las repúblicas tanto a las aristocráticas, como a las democráticas, obviamente, con base en la consideración de que la diferencia esencial está entre el gobierno de uno solo –de una persona física– y el gobierno de una asamblea –de un cuerpo colectivo– puesto que es menos relevante (tal diferencia) cuando se da entre una asamblea de notables y una asamblea popular, porque ambas, en oposición de la monarquía, donde la voluntad de uno solo es ley, deben adoptar algunas reglas como lo es el principio de mayoría para llegar a la formación de la voluntad colectiva.⁵⁶

Lo anterior queda claro cuando se remite directamente a la fuente: “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados.”⁵⁷ De ahí se observa, que la diferencia en cuestión continúa siendo cuantitativa, pues los Estados están regidos por uno o varios dominios, sin embargo, cabe señalar que dicha condición de cantidad: *varios*, puede hacer referencia tanto a

⁵⁵ Cfr. Bobbio, Norberto. *Teoría de las formas de Gobierno en la historia del pensamiento político*, pp. 34-35.

⁵⁶ Cfr. Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad: Por una Teoría General de la Política*, pp. 144-145.

⁵⁷ Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*, Alianza, Editorial, Salamanca, 2010, p. 37.

pocos, como a muchos, lo que permite que en tanto diferencias, en el ámbito de las repúblicas, se distingan las aristocracias y las democracias, es decir, el poder radica en la voluntad de uno solo al que denomina principados y, si el poder reside en la voluntad colectiva, ya sea en un colegio o en una asamblea, se denomina república. De acuerdo con Maquiavelo, ningún Estado puede vivir ordenadamente sino con verdadera monarquía o verdadera república, porque todo régimen intermedio es defectuoso.

Ahora bien, el cambio del principado a la república radica en la naturaleza misma de la voluntad, es decir, en el caso de la transición de la república aristocrática a la república democrática, existe en juego la formación de una voluntad colectiva que se fundamenta en el sentido de respetar las reglas del procedimiento establecido en tanto voluntad de la mayoría o la voluntad de una persona.

Los principados son hereditarios o nuevos. Los primeros, son aquellos en donde impera el linaje, puesto que es suficiente con respetar el orden de sus antepasados, contrario a los principados nuevos, que son aquellos en los que el poder lo ostenta quién antes de conquistarlo no era príncipe. En cuanto a los príncipes nuevos se distinguen cuatro especies, que quedan determinados por la forma en la que se obtuvo el poder.⁵⁸

- Por virtud, entendida, como la capacidad personal de dominar los acontecimientos y de realizar el fin deseado incluso recurriendo a cualquier medio.
- Por fortuna, entiende el curso de los eventos que no dependen de la voluntad humana.

⁵⁸ Cfr. Bobbio, Norberto. *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, pp. 69-70.

- Por maldad, esta se obtiene mediante crímenes y encuentra correspondencia con la figura del tirano –también es considerado como príncipe–. Y.
- Por el consenso de los ciudadanos.

Para Maquiavelo la historia es una permanente manifestación de lo mismo, coincidente con la máxima perfección y virtud, y con el descenso hacia el máximo grado posible de degeneración, de desorden, corrupción y vileza. Lo anterior, porque considera que el hombre tiene una naturaleza y pasiones constantes determinantes de su acción, entre las que se pueden mencionar: la ambición, la envidia, la impaciencia, entre otras, mismas que originan un movimiento determinado de las relaciones humanas que escapan a su propio control, generando con ello, principalmente, desorden y corrupción, porque las causas siempre son las mismas; dicho desorden puede ser evitado a través del orden estatal, que garantiza una organización de la convivencia humana, mismo al que denomina: Estado.⁵⁹

1.3.4 Tipología de Hobbes

Bobbio relaciona dicha tipología directamente con la de Bodino, pues considera que, al igual que este último, no acepta dos de las tesis que han caracterizado durante siglos la teoría de las formas de gobierno respecto de la distinción entre formas buenas y malas, incluyendo la del gobierno mixto; así mismo, ambos consideran que el poder soberano es absoluto, si no lo es, no es soberano, puesto que ello representa una de las características fundamentales para corresponder a dicha constitución. La otra, es la de ser indivisible.

Una vez distinguido lo anterior, Hobbes señala que la divergencia de gobierno consiste en la diferencia del soberano o de la persona

⁵⁹ Cfr. Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*, p. 22.

representativa de todos y cada uno en la multitud. Cuando el representante es un solo hombre, entonces el gobierno se denomina monarquía; cuando se trata de una asamblea de todos independientemente de cuantos quieren concurrir en ella, precisamente, se denomina democracia o, también, se le llama gobierno popular. Aristocracia alude al hecho de que la asamblea sea de una parte solamente. En dicho orden establecido, quienes están descontentos con la monarquía, la denominan tiranía; con la aristocracia, la denominan oligarquía; y con la democracia, la llaman anarquía.⁶⁰

La diferencia entre estos tres géneros de gobierno no radica en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, fin para el cual fueron instituidos. Comparando la monarquía con las dos formas de gobierno señaladas, se puede observar que, quién personifica la persona del pueblo, es uno de los elementos de la asamblea representativa, mismo que sustenta, también, su propia representación natural y aun cuando su personalidad política procure por el interés común, no obstante, más o no menos cuidadosamente, por el particular beneficio de sí mismo, de sus familiares y de sus parientes y amigos. En la mayor parte de los casos, el interés público viene a entremezclarse con el privado, porque las pasiones de los hombres son, por lo común, más potentes que su razón.⁶¹

1.3.5 Tipología de Montesquieu

Se puede señalar que, una vez más, la tipología de las formas de gobierno adquiere una gran importancia para la comprensión del uso sistemático para la evaluación descriptiva e interpretativa de la historia de la fenomenología social en tanto uso histórico. De acuerdo con Bobbio, lo que cambia en Montesquieu, es el contenido de la tipología que ya no

⁶⁰ Cfr. Hobbes, Thomas. *Leviatán*, p. 151.

⁶¹ Cfr. Bobbio, Norberto. *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 153.

corresponde ni a la clásica –es decir a la tripartición con base en el “quién” y el “cómo”–, ni a la maquiavélica, que se refiere a la bipartición en principados y repúblicas. Ésta regresa a una tricotomía: monarquía, república y despotismo, diferenciándose en el sentido de que combina la distinción analítica de Maquiavelo con la axiológica tradicional, en cuanto define el despotismo como el gobierno de uno solo, pero “sin leyes ni frenos”, es decir, como la forma degenerada de la monarquía, agregando el criterio con base en los diferentes resortes (*ressorts*) que inducen a los sujetos a obedecer: el honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas, y el miedo en el despotismo.⁶²

De aquí se desprende la correspondencia de tres especies de gobiernos:

El republicano: representa aquel en que todo el pueblo o, parte de él, tiene el poder supremo; éste abarca tanto a la aristocracia, como a la democracia, es decir, la diferencia fundamental con respecto al sujeto del poder soberano, está entre el gobierno de uno –aristocracia– y el de más de uno –democracia–. El monárquico: donde uno solo gobierna pero con sujeción a leyes fijas y preestablecidas. El gobierno despótico: que es el poder de uno solo pero sin leyes ni frenos, pues arrastra a todo y a todos contra su voluntad y caprichos. La definición antes mencionada, se establece en los mismos términos que la tiranía, sobre todo, con la *tiranía ex parte exercitii*, que es el gobierno sin leyes ni frenos.

Lo que Bobbio critica a Montesquieu, es el hecho de combinar dos criterios diferentes: por una parte, el de los sujetos del poder soberano, que es el que le permite distinguir la monarquía de la república; por la otra, el

⁶² Cfr. Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad: Por una Teoría General de la Política*, p. 144.

⁶² Cfr. *Idem*.

modo de gobernar, que consiste en diferenciar la monarquía del despotismo. Cabe apuntar que el autor *Del espíritu de las leyes*, prefiere la monarquía.

Resulta importante señalar que, la tradicional relación entre la monarquía y la república, en los últimos años, ha cambiado completamente pues el gran Estado territorial moderno nace y se consolida como Estado monárquico; es el *regnum* no contrapuesto a la *res publica* sino a las *civitas*. La primera república –posterior a la Romana– nace en un territorio vasto, me refiero a la República Federal de las Trece Colonias Americanas. Aquí se da una Constitución que es concebida a imagen y semejanza de una constitución monárquica en donde el Jefe de Estado no es hereditario, sino electivo.

Una vez que se han difundido progresivamente los gobiernos caracterizados por la distinción entre el poder del gobierno, propiamente dicho, y el poder legislativo, el único criterio adecuado de distinción, se ha tornado en aquel que pone en evidencia la diferente relación entre los dos poderes, independientemente del hecho de que el titular de uno de los poderes sea un rey o un presidente de la república; de tal manera que “república”, adquiere un nuevo significado que ya no es el de Estado en general y tampoco el de gobierno asambleario contrapuesto al gobierno de uno solo, sino que es el de una forma de gobierno que tiene una estructura interna.

La teoría y la práctica de la democracia tenían que romper los estrechos límites de la polis, pese a la extraordinaria influencia de la Grecia clásica en el desarrollo de la democracia. Las modernas ideas e instituciones democráticas han sido plasmadas por muchos otros factores, entre los que se puede mencionar: la tradición republicana, el surgimiento del gobierno

representativo y ciertas conclusiones derivadas de la creencia de igualdad política.⁶³

Hoy en día resulta menester cuestionar, si la democracia se inscribe ya en el medio social como aforismo o continúa siendo el propósito que aún nos falta por alcanzar. Lo que es seguro, es que en torno a ésta existe una diversidad de contradicciones, puesto que el término ha sido empleado generalmente para designar una específica forma de gobierno, es decir, una forma que por su conducto, posibilita el ejercicio del poder político.

En nuestros días, la democracia es considerada como la mejor forma de gobierno, es la deseada por muchos porque es la forma que permite accesibilidad a la mayor parte de los ciudadanos o, al menos, es como se define en las diferentes tipologías; lo que queda claro, es que cada uno de los intelectuales dependiendo de su perspectiva y modo de interpretación señalará como buena (s) o mala (s) las diferentes formas de gobierno, aunado a ello, también influirán en su clasificación, los acontecimientos que surgieron en su época, mismos que les permitieron, precisamente, emitir juicios de valor para su clasificación, pero sobre todo, para obtener su validez en un determinado momento y espacio, trascendiendo así su pensamiento y permitiendo conocer las diferentes épocas en las que tomaron parte.

1.4 Política: diferenciación y conceptualización

En la actualidad cuando nos preguntamos ¿Qué es Política? Nos remitimos, exclusivamente a la palabra –y señalo palabra, porque pareciera que la política es a lo único a lo que se circunscribe– con la que se describe, incluso, con cierto malestar, la actividad que realizan los políticos, entendiendo por político a la persona que tiene una ideología, generalmente

⁶³ Cfr. Dahl, Robert A. *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 34- 35.

manipulada, que le permite satisfacer sus propios intereses, sin que con ello se pretenda generalizar o señalar, en el sentido de que es su única y específica conceptualización.

Así, Bobbio señala que “...entre todas las actividades la que mejor revela la irracionalidad de la historia es la política...”⁶⁴ lo anterior, deja patente que la política se considerada como el vinculo posibilitador para obtener el poder a través de diversos medios, entre los que se diferencian: la guerra (en todas sus facetas), traducida ésta como un acontecimiento político dominado por los intereses, de ahí, que no sea considerada como un hecho ético, pues ante ello la paz es imposible y, ante la negativa de acuerdos racionales, basados en el consenso, la fuerza se torna necesaria generando violencia exacerbada en las instituciones que rigen la sociedad humana y, por lo tanto, la vinculación entre la ética y la política se muestra inalcanzable, teniendo, al parecer, como única vía para la solución de conflictos, la recurrencia, en un sentido u otro, a la guerra como hecho político. Surge también en cuanto justificación de cierto modo de entender la política y de hacerla una ideología que impera en el actuar político, no como una misma voluntad individual en su profunda racionalidad, que deriva de la concorde voluntad de todas las clases, sino de la irracionalidad de uno solo.

En tal contexto resulta importante para incursionar en el tema indicado entender, o bien, conocer las diferentes concepciones que incorpora dicho concepto pero, sobre todo, cuando al mismo se le adhiere la dimensión filosófica, la cual, por su naturaleza, resulta capaz de profundizar en los principios que a dicha consideración concierne.

⁶⁴ Bobbio, Norberto. *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, FCE, México. 1989, p.180.

En tal sentido, Norberto Bobbio afirma que: "...depende la política que se haga, depende del momento y de los principios que se defiendan."⁶⁵ Afirmación que deja patente que la concepción varía de acuerdo a la postura del individuo o a los principios éticos que cada hombre concibe sobre su actuar en el mundo, pero sobre todo, a la postura en la que se participa en el tiempo en el que se desarrolla para con los otros y, en consecuencia, con el fin que persigue en un determinado espacio y momento, pues desde tiempos remotos ha existido una concepción tergiversada de lo que significa política, ya que, generalmente, se le impone un concepto peyorativo bastante distanciado, por cierto, de lo que fue el concepto clásico –griego–.

Pero no únicamente se toman en consideración los principios sino también los fines; al respecto Bobbio señala que: "los fines de la política son tantos como metas un grupo organizado se propone, según el tiempo y las circunstancias."⁶⁶ De tal forma que, lo que se puede decir respecto al fin de la política es que, si el poder político es considerado en razón del monopolio de la fuerza, tanto el poder supremo de un determinado grupo social como los fines perseguidos por los actos de los políticos, son los fines que en un tiempo y espacio determinado se consideran adecuados. Entonces, si se toma en consideración lo anterior, se tiene que no existen principios, ni fines establecidos, ni permanentes de la política, pues al tiempo que las sociedades cambian, el fin de la política también; sin embargo, a mi juicio, considero que el fin, independientemente del que sea, siempre debe ser un fin en sí mismo sin importar la época histórica de que se trate.

El término política, de acuerdo con Bobbio, nos ha llegado por influencia de la gran obra de Aristóteles *Política*, misma obra que considera se debe entender como el primer tratado sobre la naturaleza, funciones y

⁶⁵ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, p. 49.

⁶⁶ Bobbio, Norberto. *Teoría General de la Política*, Trotta, Madrid, 2003, p. 183.

partes del Estado, y sobre las diferentes formas de gobierno, principalmente en el sentido de arte o ciencia de gobierno.⁶⁷ Así, en un principio, los griegos entendieron que la *Polis* tenía como fundamento ontológico la naturaleza humana, pues es en la *Polis*, el lugar en el que el hombre va a ejercer y desarrollar sus capacidades, situación por la cual, le asignan al término política un sentido eminentemente moral. De ahí que las normas relativas al arte del Estado y del gobierno tuvieran para ellos carácter estrictamente moral; de tal manera que la finalidad del arte político, de acuerdo con Aristóteles, consistía en buscar la esencia de la felicidad, que es el mayor bien del hombre, y define esa felicidad, como una actividad del alma conforme con la virtud, pues su verdadera naturaleza consiste en el ejercicio de las virtudes en el contexto de la convivencia ciudadana, considerando como la más alta de las virtudes a la justicia –la que se detallara con profundidad más adelante–, por lo cual, el sentido del Estado radicaba en ser la realización y encarnación de esa misma virtud –de la justicia–. Por su parte Hobbes señala:

La felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *súmmum bonum* (bien supremo) [...] la felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior [...]. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino a asegurar una vida feliz.⁶⁸

Todo ello mediante cualidades del género humano que permiten vivir en común una vida pacífica y armoniosa.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁸ Hobbes, Thomás. *Leviatán*, p.79.

Ahora bien, el término política a través de la historia, se ha utilizado, principalmente, para hacer referencia a las obras dedicadas al estudio de aquella esfera de la actividad humana que se refiere a las cosas del Estado, mas tarde –en la edad moderna–, se empleó normalmente para referirse a la actividad o conjunto de actividades que, de alguna forma, tiene como punto de referencia a la “polis”, es decir, al Estado.⁶⁹ Cabe aclarar que, originalmente, en el pensamiento griego, la política no depende de la concepción individual sino de la condición del deber ser y el andar de la conducta humana hacia el desarrollo del bien común; no precisamente como aquella forma de ejercicio del poder –como más adelante se verá–. Ante tal argumento Bobbio explica –respecto a su concepción de la polis– “cuando Aristóteles al inicio de la política dice que el hombre es un animal político, pretende decir que el hombre no puede vivir más que en sociedad a diferencia de otros animales.”⁷⁰ La polis es más que la forma de vida entre gobernantes y gobernados, es la posibilidad de edificar el desarrollo del ciudadano.

El hombre es un ser que se interrelaciona y se organiza con otros individuos de su propia especie para obtener beneficios y, no solamente, para efectos de la supervivencia, como en el caso de la organización de algunas especies animales,⁷¹ sino que va más allá de la simple supervivencia fisiológica, que le permita acceder a su objetivo por conducto del bien común, actitud racional que, en otros seres, no existe, misma en la que radica su vivencia, dado que ningún hombre es individualmente suficiente y, por tanto, el individuo es incapaz de realizarse aisladamente. Pero además, Aristóteles

⁶⁹ Cfr. Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, pp.70-71.

⁷⁰ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, p. 140.

⁷¹ Casi todos los animales tienen alguna especie de organización social. Muchas de las relaciones sociales entre los seres vivos tienen que ver con la supervivencia, ya sea el comer o ser comidos. Algunas especies animales se agrupan o trabajan con el fin de sumar sus esfuerzos y defenderse, mientras otros trabajan juntos, generalmente con ventaja para todos. Un ejemplo lo constituyen las hormigas, que conviven en colonias y se encuentran modificadas por su adaptación a una vida social.

menciona que: la razón por la cual el hombre es un ser social, es porque tiene *palabra*, y no voz, porque, esta última es un signo que expresa dolor y placer, no así la palabra que manifiesta lo conveniente y lo perjudicial, lo que le permite poseer el sentido del bien y del mal.⁷²

La *palabra* es el modo de realización del ser humano, pues el hombre se construye a través de la *palabra* y es, mediante ésta, que alcanza a diferenciar lo conveniente de lo inconveniente, así como lo que es moralmente justo de lo que no lo es; para reforzar esta idea me remito Eduardo Nicol quién afirma:

El hombre, como ser de la expresión, es por ello mismo el ser de la verdad. Es legítimo afirmar, por consiguiente, que en la verdad estamos siempre: la verdad es forma de la existencia humana. El simple diálogo más elemental implica ya la verdad; la intercomunicación sólo es posible sobre la base de una realidad que se haga patente, como realidad común, mediante la palabra [...] la palabra atestigua la existencia de lo real. Hay diálogo: luego hay seguridad en el ser.⁷³

Por lo que para alcanzar dicha racionalidad –política–, se requiere necesariamente recuperar una concepción política de aquello que encuentre su fundamento en una acción común, pero sobre todo de la palabra propia del hombre capaz de reconocer el carácter integrador de la acción política en cuanto configuradora de una filosofía moral. Así, probablemente se considerará al bien común, en cuya consecución reside la justicia como virtud, que permite a cada ser encontrar en sí mismo la realización proporcionalmente igualitaria de ese bien común.

Sin embargo hay posturas contrarias que el mismo Bobbio señala, como lo es la de Hobbes para quién: “«...el hombre no está hecho por

⁷² Cfr. Aristóteles. *la Política*, 1253ª.

⁷³ Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*, FCE, México, 1989, p.183.

naturaleza para asociarse, pero se adapta por educación». ⁷⁴ Aquí valdría la pena cuestionar como se debe entender la educación a la que hace referencia Hobbes, para ello, me remitiré al significado de educación que proviene del latín *educere* “guiar, conducir” o *educare* “formar, instruir”; ⁷⁵ el cual puede ser definido como proceso de socialización formal de los individuos de una sociedad que se concretiza con el contrato social.

Ahora bien, el concepto de educación no se limita únicamente a la instrucción como aprendizaje o capacitación en determinadas áreas del conocimiento, la educación es más que eso, porque permite al hombre conocerse en todo su ser pues el hombre, es un ser en potencia que se forma dentro de una sociedad, que se educa dentro de ésta, por lo cual, resulta menester recuperar a Antonio Caso citado por Noé H. Esquivel al afirmar: “...el hombre se forma sólo socialmente, no hay posibilidad de solipsismo en la educación; por ello, hemos de pensar en la educación como *con-formación*. El hombre se *con-forma* en y con otros.” ⁷⁶

La educación del hombre se perfecciona en la sociedad a través de cada una de sus vivencias, en el proceso de formación en la convivencia con los otros le permiten al hombre conocerse, de otra forma, resulta vana la educación, pues no se puede educar sin compartir; la educación le permite al hombre perfeccionarse y construirse dentro de la polis, pues si se parte “sobre la base de que educar es *educar-se* y formar es *formar-se*...” ⁷⁷ el hombre es el único responsable de su propia educación.

⁷⁴ Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*, Plaza & Janes, Barcelona, 1991, p. 209.

⁷⁵ Wikipedia. La enciclopedia libre. Dirección electrónica: <http://es.wikipedia.org/wiki/Educaci%C3%B3n> (Consultado el 15 de Mayo de 2011 a las 16:00 hrs.).

⁷⁶ Esquivel Estrada, Noé H. *La universidad Humanista. ¿Utopía alcanzable?*, Universidad Autónoma del Estado De México, México, 2008, p.102.

⁷⁷ *Ibidem*, p.105.

Hobbes citado por Bobbio, parte del individuo asocial del estado de naturaleza que vive en la continua sospecha de que los demás le engañan y que no respetan las leyes naturales por el temor de que las transgredan antes que él, situación por la cual, el hombre no es un ser social, pero se transforma en un ser social por educación o, mejor dicho, para obtener su seguridad; sin embargo, de acuerdo con Bobbio, son diferentes formas de concebir al ser, visto desde esta perspectiva, Hobbes antagoniza con el pensamiento Aristotélico, para quien el hombre es, por naturaleza, un ser social, mismo que tiende a vivir en sociedad, es decir, hecho para vivir en una polis, pues el solitario es, en todo caso, para Aristóteles un desgraciado.

Desde mi perspectiva, cuando Aristóteles se refiere al solitario y Hobbes al individuo asocial, hacen referencia a aquel individuo que no permite adentrarse al mundo social, no porque no requiera de una convivencia, sino porque no permite “una nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro [...] de múltiples formas atestigua que lo Otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido.”⁷⁸

Con el paso del tiempo cambió la visión para entender a la política, de tal manera que se vinculó de forma muy estrecha con el poder, razón por la cual, fue concebida como lucha, oposición o disyunción. En tal contexto tuvo mayor injerencia la obra de Maquiavelo, sin embargo, injerencia bastante distorsionada por cierto. Situación por la que se define que: “...la política es aquella esfera de las relaciones humanas en las que se ejerce la voluntad del poder, aunque lo que ejercen es su poder no el de los otros, es para bien...”⁷⁹ argumento que se refleja en las facciones políticas cuando se

⁷⁸ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2008, p. 365.

⁷⁹ Bobbio, Norberto. *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 71.

considera que el poder que se ejerce y al que se someten los gobernantes es por el bien común, mientras que, el de sus adversarios, es aquel que únicamente vela por intereses partidarios; de ahí que en las contiendas políticas siempre se trate o, se pretenda persuadir que el contrario, es el que no tiene la facultad para ejercer el poder y, en caso de tenerla únicamente velara por intereses particulares. Generando con ello, un demérito no sólo del adversario, sino del poder y del concepto de la actividad política.

Bobbio, por su parte, añade que no se trata de rechazar la política, pues lo que pretende es trascenderla continuamente, ya que su función es indispensable –con lo cual coincido– pues la política es la que permite la realización del individuo, pero siempre, en el sentido de una política entendida desde su concepción griega; no como lo que se ha señalado, en razón a las políticas en las que se pretende enaltecer la única ideología de un partido para el cual, el bien es aquel en donde cuentan únicamente sus propios intereses. Por lo anterior Bobbio afirma: “creo firmemente en una política de la cultura, es decir, en una política de los intelectuales en cuanto tales, distinta de la política ordinaria.”⁸⁰

Pues considera que la política de la cultura no es fácil, dado que conlleva un gran esfuerzo practicarla todos los días, sobre todo, por la diversidad de planos en los que sitúan los fines de la cultura referente a los de la política, así las convocatorias que tratan de reunir al mayor número de ciudadanos, representan actos y acciones de la denominada política ordinaria, puesto que, como actos propios de ésta, no tienen en cuenta el desequilibrio de las fuerzas.

Mientras que, por política de la cultura, se entiende una política capaz de perdurar al tiempo, pero con el fin de transformación de acuerdo a las

⁸⁰ *Ibidem*, p. 55.

necesidades de la sociedad y consiste en la búsqueda de nuevos modelos de relaciones humanas, considerada como descubridora de nuevas dimensiones de la vida social, pero, sobre todo, de fomentar la práctica de la virtud; ésta es contemplada por Bobbio como la política de los intelectuales, aunque, agregaría, no sólo de los intelectuales sino de los ciudadanos comprometidos con la sociedad, pues se entiende como la actividad dirigida a la formación y transformación de la vida de los hombres. En tal contexto se considera relevante el pensamiento de Habermas cuando señala:

...la autonomía política es un fin en sí que nadie puede realizar por sí sólo, es decir, persiguiendo privadamente sus propios intereses, sino sólo puede realizarse por todos en común por la vía de una praxis intersubjetiva compartida. La posición jurídica del ciudadano se constituye mediante una red de relaciones igualitarias de reconocimiento recíproco. Exige de cada uno el adoptar perspectivas de participante en primera persona del plural y no sólo la perspectiva de observador, de un observador o actor que se orienta en cada caso por su propio éxito.⁸¹

Bobbio, en su discurso, manifiesta la existencia de otras posturas del tipo político, mismas que evidencia en el interés de presentar la diversidad de opiniones que se orientan bajo el criterio individual y de otros intereses que pervierten dicha acepción; es decir, intereses partidarios y privilegiados. Independientemente de las diferenciaciones concebidas queda claro que, si se recupera la noción de política originaria, existe la posibilidad de construir un Estado bajo la prioridad de la política y no del Estado misma que se identifica a partir del ejercicio del poder (dominante-dominado) precedida por la factibilidad de arribar a una forma diferente en donde la pretensión primordial, estribaría en reencontrar el concepto de política implementado en la antigüedad.

⁸¹ Habermas, Jürgen. Op. Cit., p.627.

Sin embargo, aclaro, ello no aplica para toda la política, puesto que la concepción política de Maquiavel, se manifiesta en todo caso, como un atentado contra la noción original del término y su concepción, mismo que queda reflejado en su pensamiento donde refiere, "...Procure pues un príncipe ganar y conservar el Estado, que los medios siempre serán considerados honorables y loados por todos, [...] El fin justifica los medios..."⁸² cabe aclarar que la frase: "el fin justifica los medios" no se encuentra de manera literal en el texto, aunque ésta siempre se le atribuye a Maquiavelo; en otras palabras, esto afirmaba que todas las acciones que realice el Estado serán justificadas con la finalidad de la continuidad del mismo y, en todo caso, dirigida a los intereses de los particulares y de aquel que ejerce el poder, para obtener los resultados que beneficien a una parte o a la totalidad de la sociedad.

Norberto Bobbio señala que la idea de política, se traduce en un espectáculo al afirmar: "En sentido real el ponerse la máscara transforma al agente en un actor, el teatro es un escenario, la acción política en una representación..."⁸³ es decir, existe una completa analogía entre uno y otro, en la política, se facilitan los argumentos que realmente evidencian una simple y, a veces, prosaica representación, mientras que, en el teatro, una persona representa o escenifica lo que pretende del evento.

Lo que es palpable en el escenario, es diferente en algunos casos respecto a lo que resulta en la realidad o, mejor aún, es ajeno a lo que se es como individuo y lo que se piensa como actor, porque su actuar natural es diferente al representado. Entonces, no es en vano caracterizar a la política actual como representación teatral -teatral de bajo nivel cultural- pues ésta resulta, simplemente, un montaje de caracterizaciones en el escenario social,

⁸² Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, Antología, p. 145.

⁸³ *Ibidem*, p. 297.

que no tiene realidad alguna; en todo caso, lo ideal y sumamente productivo sería, si se remitiera dicha analogía en tanto concepción de teatro griego o clásico, donde las escenificaciones correspondían, verdaderamente, al evento propio de la realidad.

Lo que resulta evidente es que, en la política actual, existe una racionalidad instrumental a través, precisamente, de la manipulación ideológica y no como debería ser, es decir, una racionalidad comunicativa, con lo anterior no se pretende renunciar a la política como acción colectiva, sino renunciar a la violencia en todas sus facetas como medio de hacer o justificar la política. Esto significa, superar la distinción tradicional entre ética y política, entre moral individual y moral de grupo, entre ética de la intención y ética de la responsabilidad; pues una es parte de la otra, pero, sobre todo, añade Bobbio: "...cuando la política sea entendida, no como la actividad dirigida al interés propio, sino al bien común; no solamente al vivir, sino, como decía Aristóteles, al vivir bien..."⁸⁴ el horizonte del universo político y la justicia por el poder, aplicado al bien de todos, cobrará sin duda alguna su verdadero sentido.

1.5. El poder como objeto específico de la *Polis*

Comenzaré por citar, en su acepción más general, qué es el poder. Se considera que la "palabra poder designa la capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos; y puede ser referida ya sea a individuos o grupos humanos como objetos o fenómenos de la naturaleza."⁸⁵ Entendido en sentido específicamente social –esto es, en relación con la vida del hombre en sociedad– el poder se precisa y se convierte en la capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre, en poder del hombre sobre el

⁸⁴ Bobbio, Norberto. *El Futuro de la Democracia*, p. 63.

⁸⁵ Bobbio, Norberto y Nicolas Matteucci. *Diccionario de Política*, p. 1217.

hombre y, en consecuencia, el hombre no solamente es el sujeto sino que se convierte en el objeto del poder social.

En dicho sentido, se puede definir el poder como una relación entre dos sujetos, de los cuales, uno impone al otro su voluntad y el otro obedece y, en la que el dominio, generalmente, no tiene un fin en sí mismo, sino que resulta ser un medio a través del cual se pretende obtener una ventaja, entre las que se encuentra, principalmente, el dominio de un sujeto frente al otro, es decir, una relación de subordinación, es decir:

Desde la Antigüedad, el tema de la política ha estado vinculado con el tema de las diversas formas de poder del hombre. Del griego *cratos*, fuerza, potencia y *arquía*, autoridad, nacen los nombres de las antiguas formas de gobierno que todavía se usan hoy, como “aristocracia” “democracia”, “plutocracia”, “monarquía”, “oligarquía”, “diarquía” y todas las palabras que han sido acuñadas para designar formas de poder político (“fisiocracia”, “burocracia”, “partidocracia”, “poliarquía”, exarquía”, etc.).⁸⁶

De lo anterior se puede deducir que, en la política, independientemente de la forma de gobierno, siempre se encuentra inmerso el poder tal y como se ha señalado con anterioridad, aunque la diferencia estriba en el número de personas en las que éste se deposita. Ahora bien, existen varias formas de poder del hombre sobre el hombre; por lo que sólo me referiré a una de tantas, es decir, al poder político. Esta relación de poder se expresa en infinidad de formas en las que se reconocen fórmulas típicas del lenguaje político.

El fundamento del carácter político y de todo aquello que pueda ostentar dicho calificativo es la *polis*, en efecto, el poder político es completamente político por ser el poder, precisamente, de la *polis*, que

⁸⁶ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, p.135.

resulta de una comunidad, es decir, el que se ejerce al interior de la *polis*, definida por el propio Aristóteles como comunidad autosuficiente que se ha adoptado para distinguir estas tres formas de poder, de acuerdo con quién lo ejerce: “el paternal en provecho de los hijos, el patronal para ventaja del amo, el político en atención de ambas partes, que es el llamado «bien común» (*bonum commune*).”⁸⁷ Como se evidencia, la relación política es una de las muchas formas de relación de poder existentes entre los hombres, ya sea por la función que desempeña, los medios de que se sirve y el fin que se persigue. Con respecto al fin específico de la política, desde la antigüedad se ha afirmado, que resulta ser el bien común, entendido como bien de la comunidad, diferente del bien personal de los individuos que la componen.

Ahora bien, Bobbio señala: “La distinción entre bien común (*bonum commune*) y bien de los individuos (*bonum proprium*), es la que entre otras cosas, desde Aristóteles se emplea para diferenciar las formas de gobierno buenas de las malas: el buen gobierno es el que se preocupan por el bien común; el malo se inclina al bien propio, que se vale del poder para satisfacer intereses personales...”⁸⁸ últimas que, hoy en día, parecen perseguir todas las formas de gobierno. El poder político cuyo medio específico es la fuerza, es en toda sociedad de desiguales, el poder supremo –soberano–; es decir, el poder al cual todos los demás están, de alguna manera, subordinados.

A aquí resulta importante remitirse a Locke en su obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, quien menciona que para entender el poder político, es necesario remitirnos a su origen, considerando que es el estado en el que los hombres se hallan por naturaleza. Y es este un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Ibidem*, p. 137.

posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. También considera como un estado de igualdad, aquel en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y en donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás; es decir, esta igualdad natural entre los hombres como algo tan evidente en sí mismo y tan incuestionable, que hace de ello el fundamento de esa obligación que tienen los hombres de amarse mutuamente.⁸⁹

Sin embargo, el poder coactivo es siempre, en efecto, aquel al que recurre todo grupo social en última instancia, o como *extrema ratio*, para defenderse de los ataques externos, o para impedir, con la disgregación del grupo, la propia eliminación,⁹⁰ por lo que el poder implica sometimiento de aquellos sobre los que se ejerce.

Bobbio en su discurso, manifiesta la existencia de distintas posturas del tipo político, que se evidencian en el interés de presentar la diversidad de opiniones que se orientan bajo el criterio individual y de otros intereses que pervierten la política; es decir, intereses de poder –partidarios y privilegiados–. Independientemente de las diferenciaciones concebidas, queda claro que, si se recupera la noción de política en su génesis, existe la posibilidad de construir un Estado bajo la prioridad de la política y no del Estado –la cual se identifica a partir del ejercicio del poder–, precedido por la factibilidad de arribar a una forma diferente, en donde la pretensión primordial, estribaría en reencontrar el concepto de política implementado en la antigüedad, en la que el poder se encuentra determinado de una manera diferente al poder de dominación.

⁸⁹ Cfr. Locke, John. *Op. Cit.*, p. 19.

⁹⁰ Cfr. Bobbio, Norberto y Nicolas Matteucci. *Diccionario de Política*, p. 1242.

El poder como objeto específico de la política, al incidir en la dimensión de la filosofía moral, inserta su sello de individualidad causando, de esta manera, importantes distorsiones y generando la separación entre ambas, de tal forma que la divergencia se observa mayor en el contexto de la política que prevalece en países como el nuestro. Sin embargo, es una realidad que estos procesos de deterioro deben ser examinados y encauzados a través de mediaciones circunscritas por el quehacer de la ética, en el sentido, quizás de evitar, en mayor medida, el resquebrajamiento de la armonía social. Desafortunadamente resulta evidente que, si se registran semejantes acontecimientos, no es simplemente por la ambigüedad de la ideología política, más bien, porque el Estado ha dejado de ofrecer respuestas satisfactorias para los diferentes segmentos de la sociedad.

Ante tal situación parece una idea imperante que se plasma en todos los quehaceres de la vida, aquella que indica que el actor social, es y ésta marcado por el criterio del dominio y de la manipulación del ejercicio del poder; se está tan familiarizado con esta forma que su permisibilidad parece por defecto en tanto que el gobierno se circunscribe al ejercicio del poder, de tal manera que todos aquellos que se encuentren ante una situación similar, su única posibilidad, al parecer, es la de la sumisión, pues resulta la propia sociedad quien lo ha permitido, porque se cree o, al menos, es lo que se ha hecho creer, que se debe permanecer bajo el criterio de la dominación, es decir, de un ejercicio de poder que, además se legitima, bajo el criterio de gobierno –como autoridad– que permite el dominio de los gobernantes y, consiguientemente, la sociedad está destinada a obedecer. Cabe por tanto señalar, que ambas concepciones difieren de manera radical en sus objetivos.

Al respecto señala Bobbio que: “el campo en el que se ejerce la acción política es la lucha, en última instancia siempre violenta y cruenta...”⁹¹ por lo que considera que el mejor método, es el dialogo; la antítesis entre violencia y dialogo corresponde al enfrentamiento histórico entre dos voluntades que son: la voluntad del poder y la buena voluntad, dado que, si se vuelve la vista a la historia antigua, se podrá dudar de que ha estado dominada por la voluntad del poder, pero esto no significa que el sujeto se tenga que conformar y continuar en esa misma línea escribiendo la historia, pues, de seguir así, el sujeto que asuma el poder total puede hoy desencadenar devastaciones aludiendo a su propia voluntad de poder, pues el único límite que la ciencia moderna reconoce es el que deriva del poder de los propios instrumentos.

Ante tal situación, siguiendo a C. Díaz, señala Adela Cortina: “esta pereza de la razón ética no suele beneficiar a los débiles, sino a los poderosos [...], en relación con lo que llama la «ley del cansancio» a la que parece someternos el sentimiento de impotencia para transformar las cosas...”⁹² Ahora la pregunta sería ¿Es viable la legitimación de ese poder de autoridad, de ejercer la fuerza, que atenta contra los intereses de la sociedad? No existe certeza de conocimiento, pero una razón es latente, porque cuando no se modifique y diversifique la concepción que se tiene de poder tanto de los gobernantes como de los gobernados, siempre se ejercerá un poder de dominación, dado que la relación de poder en común es fundamental dentro del campo político.

En la actualidad, uno de los autores que resulta sumamente atractivo y que permite otorgar otro sentido al poder, diferente al hasta ahora señalado, incluso por el propio Bobbio, puesto que resulta ser la otra cara del poder

⁹¹ Bobbio, Norberto. *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, p. 171.

⁹² Nota al Pie. Cortina, Adela. *Ética Mínima, Introducción a la Filosofía Práctica*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 35.

que no se oculta con la finalidad de limitar el concepto, mas bien, se trata de un poder que genera la disponibilidad de construir, de desarrollar las potencialidades del hombre, es decir, de un poder que humaniza; me refiero a Paul Ricoeur, quien señala:

La ocasión de la violencia, para no hablar de viraje hacia la violencia, reside en el poder ejercido sobre una voluntad [...] Vista la extrema ambigüedad del término «poder», es importante distinguir la expresión «poder-sobre» de otros dos usos del término «poder» al que hemos recurrido en los estudios anteriores. Hemos llamado poder de hacer, o poder de obrar, a la capacidad que tiene un agente de constituirse en autor de su acción, con todas las dificultades y aporías adyacentes. Hemos llamado también poder-en-común a la capacidad que tienen los miembros de una comunidad histórica de ejercer, de modo indivisible, su querer-vivir-juntos, y hemos distinguido cuidadosamente este poder-vivir-en-común de la relación de dominación en la que se instala la violencia política [...] El poder-sobre, injertado en la disimetría inicial entre lo que uno hace y lo que se hace al otro [...] puede considerarse como la ocasión por excelencia del mal de violencia.⁹³

Siguiendo a Bobbio, éste menciona que los elementos que caracterizan al poder político son: la exclusividad, la universalidad y la inclusividad. La exclusividad en el uso de la fuerza, es respecto a todos los demás grupos que actúan en un determinado contexto social, ya que ésta es considerada como el resultado de un proceso que se desarrolla en toda sociedad organizada para la monopolización de la posesión y del uso de los medios, con lo que resulta posible ejercer la coacción física. Este proceso de monopolización se produce, simultáneamente, con el de criminalización y penalización de todos los actos de violencia no realizados por las personas autorizadas por los detentadores y beneficiarios de este poder; sin embargo, el hecho de recurrir a la fuerza, sea el elemento distintivo del poder político

⁹³ Ricoeur, Paul. *Op. Cit.*, pp. 233-234.

frente a las otras formas de poder, no quiere decir que el poder político se resuelve en el uso de la fuerza, porque cualquier grupo social capaz de emplearla, incluso con cierta continuidad, no ejerce un poder político, más bien ésta es característica de cualquier poder que se ejerce, ejemplo de ello resulta, el poder de los medios de comunicación, del desarrollo tecnológico, entre otros y, no precisamente, del poder de marginación.

En términos de poder, Bobbio entiende por universalidad la capacidad que poseen los detentadores del poder político, de adoptar decisiones “legítimas y efectivamente operativas” para toda la colectividad, sobre la distribución y el destino de los recursos, mientras por inclusividad, se entiende la posibilidad de intervenir imperativamente en todas las posibles esferas de actividad de los miembros del grupo, dirigiéndolas hacia un fin deseado o apartándolo de un fin no deseado, sirviéndose como instrumento del orden jurídico.

Así se llega a la conclusión de que: “...si el fin de la política (y no del hombre político maquiavélico) fuera realmente el poder por el poder, la política no serviría para nada.”⁹⁴ Porque la política originariamente –concepto griego– no es violencia, porque si eso fuera la política, existiría la disminución de la capacidad del poder de hacer del otro y tampoco existiría la capacidad del querer vivir-juntos al que hace referencia Ricoeur.

La definición de política como poder por el poder, siguiendo a Bobbio, deriva de la confusión entre el concepto de poder y el de potencia, puesto que, entre los fines de la política, también se incluye el de la potencia del Estado, pero una cosa es una política de potencia y otra el poder por el poder, dado que, la potencia, no es más que uno de los fines posibles de la política y que, razonablemente, solo algunos Estados pueden perseguir,

⁹⁴ Bobbio, Norberto. *Teoría General de la Política*, p. 186.

puesto que se da cuando se toma en consideración la relación del Estado propio con los demás.

Mientras que, el poder por el poder, es la forma degenerada del ejercicio de cualquier forma de poder, que puede tener por sujeto tanto a quién lo ejerce –con mayúsculas–, es decir, el poder político, como a quién ejerce un pequeño poder, ya que se considera que el poder, como fin de sí mismo, es característico de la política y se encuentra en el hombre político maquiavélico. En el Estado moderno “el proceso de legalización del poder también ha involucrado al poder político propiamente dicho (o sea, gobierno y parlamento), aquel poder político que los teóricos de las monarquías absolutas habían definido *legibus solutus*.”⁹⁵

El proceso de legalización de los poderes inferiores, representa la primera fase de la formación del Estado moderno –burocrático, que se contempla como la manera racional de ejercer el poder–, pero también, comprende el proceso de constitucionalización, el cual es definido o entendido por Bobbio como el proceso de legalización de los poderes superiores del poder político, por lo tanto, el proceso antes mencionado, de los poderes tanto inferiores y superiores, es lo que se ha considerado como un estado de derecho.

Por lo tanto, la legalización se considera como una de las manifestaciones mediante la cual, se puede captar el proceso de racionalización del Estado moderno, mismo que transforma el poder tradicional en legal-racional, pues la legalización es el medio, a través del cual, el poder se racionaliza y cuya función, permitirá hacer lo máximo posible para que la acción del funcionario y la del ciudadano, pueda ser alcanzada con el mayor número de posibilidad.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 164-165.

Bajo el esquema de ejercer racionalmente el poder "...la tendencia del Estado moderno hacia la organización burocrática, ley esencialmente antidemocrática del poder..."⁹⁶ el Estado moderno ha crecido no sólo en dimensiones, sino también, en funciones, por lo tanto, al incrementarse las funciones, también crece el aparato burocrático, es decir, el Estado se convierte en un aparato jerárquico y no democrático, en el que el poder va en forma descendente y no ascendente, teniendo como resultado que, al crecer el proceso de democratización, crece también el proceso de burocratización, al último se le considera como una consecuencia del primero, de ahí la complejidad.

En la época moderna la burocracia asume un papel de suma importancia, sobre todo, por la connotación peyorativa, conceptualizándolo como un ente que existe únicamente para beneficio de sí mismo porque como ya se distinguió, existe un poder de dominación, y no, precisamente, como un aspecto positivo en el que se entiende a la burocracia, como aquella forma de organización que realza la precisión, la velocidad, la claridad, la regularidad, la exactitud y la eficiencia, misma que se pretende sea conseguida a través de la división prefijada de las tareas, sin embargo, lo que se pretende es, además, entender a la burocracia como la tentativa de establecer diversos mecanismos e instituciones que le permitan obtener decisiones en beneficio de la colectividad.

Ahora bien, siguiendo las diferentes posturas retomo a Tocqueville, citado por Bobbio donde señala: "el poder siempre es nefasto, no importa que sea real o popular, el problema político por excelencia es el que se refiere no tanto a quien detenta el poder sino a la manera de limitarlo y

⁹⁶ Bobbio, Norberto. *¿Qué Socialismo?*, Plaza& Juanes, Barcelona, 1986, p. 90.

controlarlo”,⁹⁷ aunque cabe aclarar, que el poder se le otorga al Estado como una manera de asegurar el orden, la seguridad y protección de los gobernados, sin embargo, el problema se suscita cuando se involucra la individualidad de quién detenta el poder, pues a pesar de existir diversos mecanismos que lo limitan y controlan, independientemente de la forma de gobierno, el poder en sí, se vuelve irresponsable y con la facultad de satisfacer, únicamente, los intereses de los involucrados, es decir, de aquellos que lo detentan y que los hace abarcadores de toda autoridad; pues, de acuerdo con Hobbes: “el mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento de una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado...”⁹⁸

En la actualidad “...se debe señalar que la participación en el voto puede ser considerado como el correcto y eficaz ejercicio de un poder político...”⁹⁹ por lo que, bajo esta perspectiva, el poder puede entenderse como la capacidad del ciudadano de elegir o influir libremente en los resultados, o bien, como la capacidad del Estado para manipular a la realización de determinados actos que le permitan establecer reglas que debe cumplir la sociedad, pero entonces ¿Hasta qué punto puede manifestarse la libertad de la participación ciudadana con el sufragio, para traducir éste, como ejercicio de un poder político? ¿Cómo hacer para que, realmente, el ejercicio del sufragio constituya una forma de participación política que justifique y legitime el poder de los elegidos? Por lo que “«poder político» es definido, con una fórmula que ha venido a ser ya clásica, como «el poder organizado» de una clase para la opresión de otro.”¹⁰⁰ Lo anterior desde una perspectiva en base al Manifiesto del Partido Comunista.

⁹⁷ Bobbio, Norberto. *Liberalismo y Democracia*, pp. 64-65.

⁹⁸ Hobbes, Tomas. *Leviatán*, p. 69.

⁹⁹ Bobbio, Norberto. *Liberalismo y Democracia*, p. 47.

¹⁰⁰ Bobbio, Norberto. *Ni con Marx ni contra Marx*, p. 140.

En la mayoría de los casos, si no es que en todos, Marx hace referencia a la burguesía, pues considera a ésta como la clase dominante en la que los individuos hacen valer sus intereses, pero siempre por encima de la clase dominada; en este caso, el proletariado es sometido por la burguesía y, en tal sentido, es como hoy en día se ha considerado a la política, es decir, como el simple ejercicio del poder político en el cual, quien avasalla es el Estado, sin importar que los gobernantes se opriman para beneficio sólo de una élite.

Hoy la Teoría Política distingue sustancialmente dos formas de control social: la influencia y el poder, entendiendo por influencia, el modo de control que determina la acción del otro incidiendo en su elección; mientras que, por poder, se entiende el modo de control que determina el comportamiento del otro, colocándolo en la imposibilidad de obrar de otra manera,¹⁰¹ es decir, es la habilidad de ejercer poder sobre alguien, ya sea sobre un individuo o, sobre un determinado grupo; ahora bien, si trasladamos esta influencia al campo político, ésta se encuentra reflejada en el ejercicio del poder, porque, finalmente, la influencia no deja de ser una forma de poder, sobre todo, cuando se pretende que el individuo actúe de determinada forma y de acuerdo a sus intereses y a su voluntad.

Dentro de la sociedad, la influencia se presenta en las relaciones intersubjetivas, situación que resulta evidente precisamente en los cambios de actitud que muestran a quienes va dirigida y en la medida de estos es como se puede apreciar el grado de influencia o de poder que se ha ejercido; generalmente quién detenta ese tipo de poder es el soberano, aunque, cabe señalar, que no es exclusivo de este sino que trasciende, incluso, a aquellos grupos de poder o elites –partidos políticos– que pueden influenciar a

¹⁰¹ Cfr. Bobbio, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 146.

determinados sectores de la población, que en muchos casos mantienen una lucha constante por el poder político, razón por la que estos últimos estarían ejerciendo el medio de control denominado influencia, no así el Estado o soberano, porque lo que ejerce, es un poder en el que determina y establece el comportamiento del otro a través de los diversos ordenamientos jurídicos, pues "...en efecto el soberano está encargado de realizar el fin que es la paz y defensa común, se comprende que ha de tener poder para usar tales medios, en la forma que él considere son más adecuados para su propósito..."¹⁰² lo que es interpretado en la praxis que, al dejar tal libertad para usar los medios para un propósito en común, se manipule para uno individual.

¿Cuántos tipos de violencia pueden ejercer quienes detentan el poder y cuáles son las formas a través de las cuales se puede ejercer? Ante tal argumento, Bobbio afirma que: "...no existe sólo la violencia física, pero sólo ella es la que distingue a la guerra de otras formas de ejercicio del poder del hombre sobre el hombre."¹⁰³

"El poder carismático, a diferencia de los otros dos, es el producto de las grandes crisis históricas, mientras que los poderes legal y tradicional representan los tiempos largos de la historia."¹⁰⁴ En la actualidad, el dominio carismático en la actividad política se ha acrecentado, lo cual, nos traduce a constantes crisis históricas que, en algunos casos, resultan peligrosas para los gobernantes, pues todo depende del individuo o individuos que gozan de tal don pero que, finalmente la aportación al sistema es mínima o nula.

Existen dos sentidos respecto a la soberanía del Estado y, por lo tanto, se dice que: "... el Estado tiene dos caras, una dirigida a su propio

¹⁰² Hobbes, Tomás. *Leviatán*, p. 147.

¹⁰³ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, p. 316.

¹⁰⁴ Bobbio, Norberto. *El Futuro de la Democracia*, p. 135.

interior, donde las relaciones de dominio se desarrollan entre aquellos que ostentan el poder de emitir y hacer respetar normas vinculantes; y los destinatarios de estas normas, la otra dirigida al exterior, donde las relaciones de dominio se desarrollan entre el Estado y los otros Estados”.¹⁰⁵

Pero ¿Qué se entiende por soberanía? Generalmente se atribuye al poder soberano, y éste, es entendido como un poder supremo; es decir, el poder que está por encima de todos los poderes sociales y es el que se va a manifestar dentro del Estado; el cual tiene lugar, precisamente, en la comunidad política, por lo tanto, se considera a la soberanía interna, cuando el Estado hace referencia a su calidad de poder rector supremo de los intereses de la comunidad política formada por un Estado concreto.

Entonces se dan dos niveles, uno superior y otro inferior en el que, el supremo es el Estado que somete a los gobernantes, mientras que, en la soberanía exterior se da la relación entre un Estado soberano y otro Estado soberano del mismo nivel, se considera que, en este ámbito, no hay poder supremo, es decir, el nivel de los Estado es igual, de lo anterior se desprende que, si hacemos alusión a la soberanía exterior las relaciones son de igual nivel; sin embargo, considero que se da de tal forma que, es precisamente, en este supuesto, donde se hace uso de la fuerza ya sea física o económica para obtener el poder absoluto, que es lo que vendría incorporar el poder por el poder, de lo cual, se desprende el sometimiento de algunos Estados y, en este caso, no hay soberanía al interior, porque el que ordena no es el Estado, sino aquel que lo ha conquistado.

Pero además, el poder también es considerado como absoluto, entendiendo por este “...que el poder soberano para ser tal debe ser *legibus solutus*, es decir, debe estar desligado de la obligación de obedecer a las

¹⁰⁵ Bobbio, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, p. 198.

leyes positivas, o sea, a las dadas por sus predecesores y a las que él produjo en tiempos anteriores.”¹⁰⁶ El Estado es absoluto, no en el sentido que se ha dado en la praxis del poder ilimitado en el que, no es sujeto de obediencia y, en consecuencia, no existe la posibilidad de limitarlo; pues bien, debe entenderse absoluto en cuanto a que resulta incongruente el hecho de crear leyes en las que el mismo se someta y, es en este acto, donde se considera absoluto, es decir, soberano, por tanto, resulta contradictorio que si es creador no se puede ordenar a sí mismo.

Sin embargo, depende de la forma de gobierno que se tenga y de la divisibilidad del poder que su constitución establece, dado que, en algunos casos, el poder se divide en ejecutivo, legislativo y judicial, los cuales, en conjunto, serían el Estado, pero cada uno de ellos actúa de manera independiente y entonces uno es el límite del otro, lo que va a impedir el abuso del poder. Lo anterior, en el supuesto de las democracias o, lo que es considerado como gobierno mixto –que para algunos pensadores puede crear una inestabilidad– pues es diferente en cada una de las formas de gobierno e, incluso el poder, puede ser considerado como indivisible o divisible.

Por otra parte Bobbio, citando a Hobbes “...el poder soberano es absoluto; si no lo es, no es soberano.”¹⁰⁷ De acuerdo con Hobbes, el poder no tiene límites ni siquiera en el caso de las leyes positivas, porque bien, estas fueron creadas para ser obedecidas por los ciudadanos o gobernantes y, en el caso de no cumplir con las mismas, el Estado en su calidad de soberano, hace uso de la fuerza como soberano absoluto, por lo tanto, de acuerdo con esta concepción, se deja la posibilidad en manos de quién detenta o ejerce el poder, dejándole el arbitrio de encausar el mismo en favor

¹⁰⁶ Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 81.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 95.

de la comunidad, es decir, en aquel que se limita a sí mismo, porque no tiene la necesidad de llegar al abuso como consecuencia de satisfacer sus necesidades y no así de la sociedad.

Consiguientemente, Hobbes establece una relación directa entre lo que es el poder y el Estado absoluto, aunque, en este caso, el poder está directamente conectado con la monarquía o el monarca, a modo tal que, ahí es en donde encuentra justificación la obediencia de todas las leyes y todos los mandatos; porque el poder del gobernante no puede atentar contra el bien común ya que, es el bien absoluto del gobernante, quien define y quien norma las cuestiones de bien para ese pueblo o esa forma de gobierno.

Además se considera que: "...para que no se abuse del poder es necesario que, como la naturaleza misma de las cosas, el poder frene al poder."¹⁰⁸ Lo anterior puede ser posible cuando existe distribución del poder, como es el caso del gobierno mixto, en el que la distribución se encuentra en el ejecutivo, legislativo y judicial, pero siempre y cuando cada uno de los poderes, efectivamente, estén deslindados uno del otro, lo que va a permitir la libertad en cuanto a su actuación, es decir, cada uno de ellos va a realizar su función sin intervenir en la otra; por lo tanto, su poder se encuentra limitado, pues ninguna de las partes puede exceder su competencia, lo que permite prevenir el abuso del poder a diferencia, por ejemplo, del despotismo, pues en este caso, el poder se encuentra concentrado en una sola persona y, por lo cual, la posibilidad de abusar del poder es mayor, sin que con esto se pretenda decir que es el único que abusa del poder, pues el fin de la soberanía, en cualquier sentido, es como se ha señalado es la defensa común.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 136.

Conviene indicar que, el concepto de poder, también ha sido tergiversado para justificar el actuar en favor de los intereses de aquellos que lo ostentan, por lo que resulta importante remitirse a Paul Ricoeur, quien retoma de Hannah Arendt: "...el poder únicamente existe en la medida en que el querer vivir y actuar en común subsiste dentro de una comunidad histórica, mismo que encuentra similitud con la expresión de poder más importante de la praxis aristotélica que no crea nada fuera de sí misma, sino que se da como fin su propia conservación, su estabilidad y su durabilidad."¹⁰⁹

Contrario, precisamente, a lo que se percibe en los últimos años, en donde la actividad política ha tratado de borrar aquella idea que imperaba en el pensamiento Aristotélico, quedando, únicamente, el concepto en el que el poder es sinónimo de dominación, pero cabe aclarar, que no de un poder de dominación en común, sino de aquella forma de dominación en la que, su finalidad es la de satisfacer intereses personales, pues "...el poder, cuando es incontrolado, puede degenerar, y que contra las posibles degeneraciones del poder hay que predisponer, remedios , levantar barreras, erigir eficaces defensas, como el control democrático, la protección de algunas libertades civiles, *in primis*, la de expresar la propia opinión, una agonística pluralidad de las fuerzas sociales y de sus organizaciones..."¹¹⁰

Es claro que toda la historia del pensamiento político está denominada por esta divergencia pero, sobre todo, por su evidente degeneración. La tradición precedente había distinguido las formas buenas de las formas malas, basándose en el hecho de que, quienes se hallaban en el poder, gobernaban para el bien común o para el bien propio, incluso se considera que, los problemas fundamentales de toda teoría política habían sido siempre

¹⁰⁹ Ricoeur, Paul. *Op. Cit.*, p. 279.

¹¹⁰ Bobbio, Norberto. *¿Qué Socialismo?*, p. 72.

dos: el problema del quién gobierna que sirve de base para las tres famosas formas de gobierno: de uno, pocos o muchos; y el problema de cómo, puesto que, a la clasificación meramente descriptiva de las formas de gobierno, se le había superpuesto la prescriptiva de las formas buenas y de las malas, situación que podía ser determinada de acuerdo a quienes se hallan en el poder; si estos gobernaban para el bien de todos o para el bien propio. El bien no es algo que se yuxtapone, pues la naturaleza de las cosas implica su propio fin y, ese fin, es el bien.

Capítulo II

Ética

2.1 ¿Por qué fundamentar el pensar y el quehacer de la política desde una visión ética?

La política, como ya se ha señalado previamente, se ha tornado individualista merced a la praxis de aquellos que la ejercitan, situación por la que resulta importante confrontarla desde una perspectiva ética; ética que no pretende remitir al sujeto en dirección de un código de principios en donde se indique, como formula, un determinado comportamiento que tenga carácter vinculatorio para los miembros del grupo para el cual fue creado.

Hablar de ética, hoy en día, en el contexto social inevitablemente parece conducirnos a una forma singular y característica de determinado moralismo, por lo que, para entender su significado y los conceptos a los que ésta alude, conviene señalar y diferenciar que en el griego antiguo existían dos palabras: *êthos* y *éthos*, cuyos sentidos, aunque mutuamente vinculados, no son del todo equivalentes: *êthos* se puede interpretar como “carácter”, que tiene que ver con la capacidad dinámica y creadora de nuevas formas de acción que marcan la personalidad humana, formulación que permite retornar a la ética como conformación del ser humano;¹¹¹ mientras que *éthos* representa el sentido de “hábito”, es decir, cuando se califica determinada conducta de buena o mala, moral o inmoral, ética o contrario a ella, de acuerdo con un determinado código o conjunto de normas que se han considerado, generalmente, como aceptadas para una determinada sociedad.

¹¹¹ Cfr. Nota al pie en Esquivel Estrada, Noé H. *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica*, Editorial Torres Asociados, México, 2008, p. 11.

Otro de los problemas, con los que se enfrenta la ética, resulta ser el que se perfila desde un punto de vista técnico-filosófico con la moral; ambas categorizaciones, no tienen idéntico significado, aunque, generalmente, suelen usarse como sinónimos, pues se considera que a la ética le concierne lo relativo a lo bueno o lo malo respecto de la conducta humana, pues “la filosofía, incluso en su vertiente ética, no tiene como misión dirigir directamente la conducta, porque esta tarea compete a la moral...”¹¹² lo que sí resulta evidente es el nexo que tienen entre sí, resultado de lo anterior, es que, del paso de la moral a la ética existe la implicación de un nivel reflexivo, pero sobre todo, de una reflexión filosófica que es lo que marca la diferencia entre una y otra.

Tal vez este sea el motivo por el que Adela Cortina denomina a la ética: filosofía moral como “moral pensada”, pues la considera infinitamente respetuosa de la «moral vivida»; intenta reflexionar hasta donde le lleve la constitutiva moralidad del hombre, el que, por naturaleza, es político y está abierto a sí por la misma naturaleza a la trascendencia.

Ninguna pregunta sobre la vida buena, sobre lo correcto o sobre lo legítimo, puede serle ajena a la filosofía práctica, porque está entrañada en la estructura moral del hombre como filosofía práctica,¹¹³ pues su quehacer ético consiste en que los hombres crezcan en el sentido de conocerse a sí mismos y, dicha reflexión, los posibilita a preocuparse del bien y no sólo del bien propio, sino del de los otros, ello contribuye para alcanzar el bien en sociedad a través del bien real en la cotidianidad de la vida –intersubjetiva– que se configura por la praxis.

¹¹² Cortina, Adela. *Ética Mínima, Introducción a la Filosofía Práctica*, p. 44.

¹¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 22.

Si se trata de la *Ética Nicomáquea* –aristotélica–, se está ante una ética de la virtud, entendiendo que la virtud ética dirige hacia las cualidades permanentes del alma humana, mismas que se traducen en las acciones que realiza el individuo y que se adquieren mediante el hábito. La virtud humana es la felicidad, pues ésta es una actividad del alma, no del cuerpo; situación por la cual, resulta evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, para el caso: los atributos de la ciudad.¹¹⁴ Adela Cortina por su parte recupera el pensamiento de Aristóteles para señalar:

Entiendo por ética siguiendo la caracterización presentada por Aristóteles en el libro VI de la *ética a Nicomaco*, un «saber de lo práctico» frente al objeto de la ciencia, consistente en aquello «que no puede ser de otra manera» (1139b 20-21), el saber práctico recae sobre cosas que pueden ser de otra manera, frente al objeto del arte –la producción– el saber práctico se presenta como «disposición racional apropiada para la acción» (1140a 3-5), para aquella acción que es fin en sí misma por su propia bondad.¹¹⁵

De esta forma, la racionalidad política debe ser entendida como racionalidad práctica, es decir, como la acción racional orientada o encaminada hacia el bien común en beneficio de la colectividad puesto que “...es acción común, cuya racionalidad no es una autónoma legalidad objetiva, sino una racionalidad práctica, de la misma naturaleza que la racionalidad de la acción individual, pues la acción común y su racionalidad constituyen el marco que hace posible la acción individual y su racionalidad.”¹¹⁶

La vida humana por antonomasia es acción y, son las acciones de esta vida, las que permiten la accesibilidad para ser feliz o no, pues toda acción y decisión es un fin, el cual será reconocido como el bien realizable.

¹¹⁴ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1102^a.

¹¹⁵ Cortina, Adela. *Ética Mínima, Introducción a la Filosofía Práctica*, p. 61.

¹¹⁶ Cruz Prado, Alfredo. *Ethos y Polis. Bases para una Filosofía Política*, EUNSA, Navarra, 2006, p. 87.

Pero no todos los fines dirigen hacia la felicidad y, aquí cabe aclarar que, únicamente los fines en sí mismos, traducen hacia tal destino y no aquellos que buscamos a causa de otras cosas. Aristóteles señala que el bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente, entendiendo como bien, aquello hacia lo que las cosas tienden, por lo que la felicidad es un bien que elegimos por sí mismo y no por otro, puesto que, cuando el individuo lo posee, se vuelve independiente: se tiene lo perfecto y suficiente cuando se realizan acciones en sí mismas, es decir, acciones razonables, dado que la función propia del hombre es una actividad del alma.

Y es que “todo ser humano es un fin en sí mismo que no puede ser tratado como un simple medio, es decir que la vida política, [...] tiene que estar al servicio de eso que es un fin [...] lo que podríamos llamar el principio ético de no instrumentalización.”¹¹⁷ Se deduce, concretamente, que el ser humano no es aquello de lo cual el otro se puede servir para conseguir un objetivo determinado, a decir: el poder; sin embargo, en la política actual, el ser humano se vuelve objeto de la misma política.

Bobbio retoma de Gobetti la concepción ética de la política, ahí, menciona que existe “...la convicción de que la acción está regulada por los principios nacidos de un esfuerzo consciente.”¹¹⁸ Situación que remite a entender, que la acción política es reflexionada y, dicha reflexión, es lo que le permite –a la política– estar inmersa en el campo ético. Lo contrario es la política pragmática, sustentada en intereses personales o de grupo, basados en criterios de conveniencia y oportunidad en donde, el éxito se mide por el logro del propósito ligado a la obtención del poder y la riqueza; situación que

¹¹⁷ Cortina, Adela y Conill, Jesús. *Democracia participativa y Sociedad Civil. Una ética empresarial*, Ed. Siglo del Hombre, Bogotá, 1998, p. 126.

¹¹⁸ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y La Política*, Antología, p.18.

prevalece en el universo de acción política actual, ello genera un ser egoísta y, por supuesto, distanciado completamente del mundo ético y moral.

Resulta importante hacer notar ciertas cualidades que Bobbio resalta en el sentido del deber para con los otros: “el deber de respetar a los demás, la superación del egoísmo personal. Aceptar al otro. La tolerancia con los demás. El deber fundamental es darse cuenta de que vivimos con otros...”¹¹⁹ aquí no se trata de buscar el bien de todos por encima del bien individual o a la inversa, puesto que, cuando se hace referencia al bien común, se interpreta al bien de aquellos que desean vivir en común –incluso, aunque no lo desearan, es la única posibilidad de vida, pues no se puede vivir en completa soledad, porque cuando me refiero a vivir en común no sólo contemplo al otro sino también a lo otro– ello significa, vivir sin ser dominado ni en dominar al otro o a lo otro.

Con formas similares a las de Bobbio, recuperó el pensamiento de Adela Cortina quien señala que: “una acción interesada es moralmente correcta cuando lo que se está buscando no es únicamente el interés egoísta sino un interés [...] universalizable...”¹²⁰ es decir, no se puede negar que los individuos buscan un interés personal, pero también el interés común; con esto se pretende buscar el interés individual a través del de la colectividad, pues, en teoría, se supone como acertado alejarse del ser egoísta, dado que se debe pensar en el otro porque la existencia del hombre siempre debe estar inmersa en dicho sentido por su condición de ser sociable, dado que se comparte no sólo el lenguaje sino todo aquello que se encuentra a su alrededor. Aquí se da por entendido que la forma de conocerme es a través del otro y lo otro, es decir, a través del diálogo que posibilita entender e

¹¹⁹ Bobbio, Norberto y Viroli, Mauricio. *Diálogo en Torno a la República*, Tusquets Editores, Madrid, 2002, p. 42.

¹²⁰ Cortina, Adela y Conill Jesús. *Democracia participativa y Sociedad Civil. Una ética empresarial*, p. 39.

interpretarse a sí mismo y, a su vez, los otros podrán interpretarse y entenderse mutuamente; me estoy refiriendo a la alteridad.

Bobbio entiende que "...la reflexión sobre la naturaleza de la actividad política se inició en la Grecia antigua al ser considerada como una técnica, como una forma de la acción constructiva (*el poiéin*), y por la comparación de este arte con otras formas de arte en las que requiere para su buen éxito una capacidad específica."¹²¹ Ello consiste, precisamente, en el producto de la acción humana para crear a través del conocimiento y transformar su ser.

Sin embargo, Adela Cortina considera que "hoy en día el eje de la reflexión ética se ha desplazado nuevamente, en cuanto que no se reduce a la felicidad o al deber, sino que intenta conjugar ambos por medio del diálogo."¹²² Aunque contempla que sigue siendo un elemento de la moralidad, la autonomía de la persona que encuentra su realización a través de diálogos intersubjetivos, sobre todo, en el ámbito político, pues ello le permitirá una relación individuo-sociedad, en donde no resulta lógico que se pretenda que el individuo pueda acceder al bien común, sino que éste se logrará a través del consenso y del diálogo intersubjetivo de una comunidad. De tal forma que, si me remito al origen la diferencia entre la ética y la política resultará evidentemente clara.

La ética tiene por objeto el análisis de las diferentes virtudes de lo que merece ser llamado bien; la ética es, pues, reflexión sobre la vida buena del ser humano, considerado como individuo –no como individualidad–. La política, por su parte, tiene por objeto la vida del hombre en la *polis*, el análisis de las constituciones, de las leyes y regímenes que los hombres se

¹²¹ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y La Política, Antología*, pp.164-165.

¹²² Cortina, Adela. *Ética Mínima, Introducción a la Filosofía Práctica*, p. 40.

han dado en su vida en común, es decir, el objeto de la política es la comunidad buena de los hombres asociados.

Entonces, la reflexión Aristotélica sobre la educación y sobre las leyes de la Ciudad-Estado es, por así decirlo, el ámbito de intersección entre el mundo de lo ético y el mundo de lo político. Ética, paideia y praxis política constituyen un todo cuyas partes sólo son separables metodológicamente por análisis –no porque estén unas aisladas de las otras o por que sean incompatibles como actualmente se ha creído–; situación que le permite a Bobbio señalar: “...la ética de la política quiere decir que la política antes de ser acción, es educación.”¹²³

Pues como se ha mencionado anteriormente, la acción es la actividad que realiza el hombre y ésta, para que sea una actividad del alma, necesariamente debe tener un fin en sí mismo, puesto que es sabido que se pueden elegir cosas por otras y no por sí mismas; situación por la que, desde una visión personal, comparto con Bobbio que, en la política –y no sólo en esta ciencia, sino en todas– se tiene que educar para que las acciones tiendan a lo bueno, dado que, no basta saber de política, sino que se necesita también de la vivencia para poder conocerse y conocer al otro a través del dialogo intersubjetivo, pues no es posible alcanzar tal conocimiento sino experimentando a través de la teoría, por lo que resulta indispensable la praxis, porque cuando se ejerce la acción es cuando existe la posibilidad de que el individuo sea lo que es.

Emilio Lledó señala que para que el hombre pueda realmente saber de los objetos, necesita ese fluido que, dentro del mismo hombre, permite articular lo vivido y convertir el «hecho» que cada instante del tiempo nos presenta, en un *plethos*, es decir, en un conglomerado donde se integra cada

¹²³ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y La Política, Antología*, p.18.

«ahora» en una totalidad. Eso es a lo que Aristóteles llama experiencia. Éste considera que es la memoria la que permite esa «ampliación» de lo vivido, tener la posibilidad de recordar las experiencias vividas y es el lenguaje el que permite entrelazar en la individualidad la colectividad; por ello señala que, una filosofía práctica, es decir, una ética, deberá, necesariamente, partir de la experiencia que el lenguaje transmite cuando los hombres expresan en sus acciones o en su «praxis», determinados principios que los denominan, orientan y justifican en su actuar en sociedad.¹²⁴

En tal concepto aristotélico de política (que es en lo sustancial, el concepto griego no pervertido), se puede traducir a la fórmula siguiente: “la política es la ética de la vida colectiva...”¹²⁵ razón por la que, insisto, la relación entre la política y la ética es de complemento, pues sólo así se logrará una armonía social.

A todo ello convendría cuestionar, dado que existe una diversidad de éticas ¿A qué ética se estaría haciendo referencia? Y en dicha respuesta, entonces ¿Cuál le correspondería a la política? Sin mayores preámbulos se podría mencionar: *la política como ética de grupo*. En donde, el criterio de la ética de la convicción, se emplea habitualmente para juzgar acciones individuales, mientras que el criterio de la ética de la responsabilidad se emplea generalmente para justificar acciones de grupo.

En este sentido, remitiéndose al pensamiento de Bobbio cuando manifiesta que la política es la razón del Estado, entendida como el conjunto de principios y de normas, de acuerdo a los cuales, las acciones que no serían justificadas si las cumpliera un único individuo son, no sólo justificadas, sino en algunos casos, exaltadas y glorificadas si las realizara un

¹²⁴ Cfr. Emilio, Lledó. “Aristóteles y la Ética de la «Polis». en Camps, Victoria. *Historia de la Ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 2002, p. 137.

¹²⁵ Fernández Buey, Francisco. *Ética y Filosofía Política*, Bellaterra, Barcelona, 2000, p. 20.

príncipe o cualquiera que ejerce el poder en nombre del Estado,¹²⁶ entonces, la moral es la razón del individuo; de ahí que se considere que la “razón del Estado”, es, precisamente, una ética de grupo, en donde ésta se puede diferir de un Estado a otro de acuerdo con su propia ética de grupo, entendido, en otras palabras, como una ética que responde a la misma lógica de la razón de Estado, que sería la equivalente a la lógica de un grupo y no a la de un individuo que ejerce el poder.

Sin embargo, parece cobrar gran actualidad en la política contemporánea la necesidad de analizar la relación con la ética en un contexto en donde los niveles de perversión, falta de credibilidad, entre otros, han aumentado de forma exorbitante –no solamente en México, sino, incluso, en diferentes países del mundo–, pues hoy, los temas incluyen, inherentemente, apelar a una ética que permita la posibilidad de frenar el poder individualista con el que parece moverse la política, pero sobre todo los actores políticos.

Siguiendo a Bobbio reconoce como “...propósito de la acción política la salvación de la patria, el interés general o el bien común (opuesto a la salud del gobernante, a los intereses particularistas, al bien personal) el juicio ya no apropiado de los medios sino sobre la bondad del fin, es un verdadero y propio juicio moral...”¹²⁷ lo que significa que aún teniendo en cuenta las razones específicas de la acción política, la llamada “razón del Estado” (por la que se han justificado diversidad de acciones para la obtención del poder) implica acciones de esta naturaleza que, de ninguna manera, se sustraen – como cualquier otra acción libre o presuntamente libre del hombre– al juicio de lo lícito o lo ilícito, cuya consistencia siempre resulta de competencia del juicio moral; puesto que resulta prescindible el fin antes que los medios, pues

¹²⁶ Cfr. Bobbio, Norberto y Nicolas Matteucci. *Diccionario de Política*, p. 1251.

¹²⁷ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y La Política*, Antología, FCE, México, 2002, p.176.

si el fin es bueno en sí mismo la acción política tendrá como resultado, no sólo la salvación de los gobernantes, sino también de los gobernados, es decir, del bien común.

Lo que se pretende es, evidenciar que la acción política tiene injerencia con, la conquista y conservación del poder, la cual, considera a sus acciones intrínsecas como buenas en sí mismas, puesto que, perseguir el poder por el poder significaría transformar un medio que, como tal, debe ser juzgado en relación con el fin en sí mismo, pero el poder y la conquista no son fines en sí mismos, lo que sí resulta ser así es la felicidad, la cual es considerada como el fin último al que aspira la vida humana. Pero para quien considere a la acción política como instrumental, contemplará, simplemente, la distinción de determinado fracaso, dado que, la política, tiene como fin la felicidad de los ciudadanos de la *polis*; en consecuencia, el fin del político es el bien común.

Ermanno Vitale afirma que Bobbio señala "...sólo en el caso en el que la política se debe conformar rígidamente a la ética se le exige al gobernante decir siempre la verdad."¹²⁸ Por lo que Vitale argumenta que, el mapa distinguido, hace referencia de manera general a las relaciones entre ética y política y no entre la ética y política democrática; el problema se traduce, principalmente, en considerar que hay diferentes políticas: unas que contemplan a la ética en el sentido en que éstas, deben conducirse siempre en el bien común y con transparencia; y otras que no la contemplan así, puesto que, indistintamente, manifiestan no estar obligadas a ello, por lo que la individualidad se justifica y, con ella, la mentira.

¹²⁸ Vitale, Ermanno. "El abrazo de la mentira. Una reflexión sobre la democracia, mercado y terrorismo a partir de Norberto Bobbio". Córdoba, Lorenzo y Salazar, Pedro. en *Política y Derecho, [Re] pensar a Bobbio*, Siglo XXI, México, 2005, p. 296.

Aquella política que tiene su fundamento en el individualismo, jamás se le podrá denominar política, sino, simplemente, “política ordinaria”, de ahí la importancia de recuperar la concepción griega de polis, pues sin importar el sistema de gobierno al que se aluda, es importante establecer al interior de los procesos que los gestan que, como punto importante de partida o como basamento de su devenir, serán los intereses colectivos sobre los individuales los que deban prevalecer en tanto espíritu del deber político como forma de vida; circunstancias todas, por las que, considero que la ética y la política nunca serán separables, más bien, se deben como conceptualización en dualidad sinérgica.

La política desde una perspectiva ética permite conocer, entender y practicar las virtudes –éticas– en el diálogo intersubjetivo individuo-sociedad, estableciendo un consenso en la polis que permita acceder el bien común. Contrario a lo que retoma Ermanno Vitale de Bobbio: “...el verdadero fundamento duradero de cualquier régimen no es ni la fuerza ni el consenso sino, como se diría hoy con una expresión desconocida para ellos pero que corresponde a su enseñanza, el consenso manipulado”,¹²⁹ pues en cualquier régimen, incluido el democrático, el consenso es manipulado; ello es evidencia que se deja ver, con mayor razón, sobre la pretensión de transparencia de la democracia puesta frente a la declarada evidente manipulación del consenso como verdadero fundamento duradero. Argumentos que comparto, pues la insistencia sobre tal técnica de dominio, representa, precisamente, la ideología en la que ilusoriamente se da como un creer fáctico del consenso y, efectivamente, lo es, pero siempre manipulado; más allá de ello, se debería consensuar en los términos que permiten al hombre reflexionar e interpretar, porque sólo así es cuando se

¹²⁹ *Ibidem*, p. 307.

puede acceder a un verdadero consenso y, en consecuencia, democratizar el espíritu que lo conforma en razón de sus conceptos y su sistema.

Si no se tratara de esto último se generaría el denominado "...lucro político, es decir, la degradación de la actividad política a un instrumento de los buenos o malos negocios personales de cada quién",¹³⁰ como ya de forma habitual resulta ser. En el fondo, la política del lucro es la manera de hacer política sin tener conocimientos específicos, o bien, sin tener en cuenta el ya referido bien común, pues los actores políticos respaldándose en el apoliticismo, es decir, en la defensa –como el técnico– de resguardo detrás del cúmulo del oficio, esgrimen contra las molestas intromisiones de la política, que se anuncian bajo la forma de reuniones y asambleas, es decir, de una política ordinaria que pretende reflejar lo que no es de aquello que debería ser.

Resulta imprescindible, por ello, propiciar una perspectiva ética que le permita a todo individuo que se centre en los argumentos políticos reconocerse, pero, sobre todo, educarse para que reconozca en la amplitud del término el bien común en dirección del mismo hombre; pero vale más, aún, incentivar los principios de una filosofía moral sobre aquellos que ejercen la política de manera directa ya sobre una polis.

Se habla aquí de *paideia* como "educación" o "formación" de, en y para la política –recorrido que servirá de puente entre la teoría y la praxis– puesto que sólo así se puede gestar una sociedad armonizada en los términos propicios para satisfacer las necesidades de la vida común, en el entendido de que, la ética, necesariamente se vincula con el quehacer del hombre cuya finalidad de vida es y será siempre la *polis*; puesto que, sólo a

¹³⁰ Bobbio, Norberto. *Entre dos Repúblicas, En los orígenes de la democracia Italiana*, Siglo XXI, México, 2002, p. 11.

través de ésta, el hombre puede conocerse y conocer a la colectividad sin dar mayor peso al ser individual o a la colectividad, porque como bien señala Aristóteles el bien supremo es la política, la cual le permite al ser su realización dado que, de esta manera, el hombre podrá conectar su interés al de la ciudad y considerar a este mismo, como su modo de ser.

2.2 Legitimidad y legalidad como origen

En la mayoría de los casos, dentro de una sociedad, suele calificarse a las acciones del individuo a través de un "...juicio ético que consiste en un juicio de conformidad de un acto con la norma, de donde bueno es el acto realizado para cumplir con la ley, y malo aquel que se realiza para transgredirla".¹³¹ Aquí, Bobbio parece remitir a lo que se denomina formalismo ético –que no es, precisamente, por mucho, lo que resulta ser la ética– que coincide con la concepción legalista de Justicia; en este sentido, el autor considera que el formalismo ético expresa aspectos diversos en razón de la perspectiva que se tenga, sea buena o mala; ello ha llevado a continuas divergencias en el marco del consenso, no obstante, es importante señalar que no todas las acciones legales son justas, pero tampoco todas las acciones justas son legales.

Se considera justicia formal o legal porque la acción es justa como cumplimiento del deber, es decir, el hombre es justo como aquel que cumple el deber propio prescindiendo completamente de toda consideración en torno a la naturaleza o fin del deber, entonces, se contempla que legalidad es el criterio para distinguir los actos jurídicos de los actos no jurídicos, pero además, se establece que las leyes positivas deben ser obedecidas no porque sean justas, sino porque son leyes, pues aún en aquellos casos que

¹³¹ Bobbio, Norberto. *El problema del positivismo jurídico*, Fontamara, México, 2009, p.16.

son injustas su naturaleza radica, principalmente, en su obediencia y, ahí la justicia se reduce simplemente a la validez.

Lo anterior remite, inmanentemente a los orígenes de la concepción del iusnaturalismo, principalmente, al concebido en la filosofía griega. Así, Aristóteles considera que la justicia política puede ser legal y natural –las cuales se abordaran con mayor profundidad más adelante–; esta última se considera, tiene la misma fuerza en cualquier lugar sin estar sujeta al criterio humano, que es algo que la diferencia de la legal, que no es la misma en todas las comunidades, pues va a depender de las necesidades y del acuerdo que la sociedad establezca como parte, para regular la conducta del hombre.

De esta forma se determina con claridad, que el iusnaturalismo parte de dos perspectivas: una relacionada con la ética y, la otra, con la legitimidad de las leyes. La primera se integra por las siguientes proposiciones:

- a) El hombre es un ser en sí mismo
- b) El hombre es un ser racional
- c) El hombre anhela el vivir bien

Con lo anterior se puede deducir que, en razón de lo que es dado por naturaleza, cada uno compartimos semejanzas y diferencias comunes que, en caso contrario o en circunstancias diferentes, se tendría como resultado el atentar contra sí mismo.

De aquí, que el modelo naturalista considera que “... es justo aquello que cada uno por naturaleza puede hacer, y por lo tanto no hay otro criterio para distinguir lo justo de lo injusto que la regla impuesta por aquel o por

aquellos que tiene el poder de hacerla respetar.”¹³² Se considera como la etapa en la que las leyes son dadas por naturaleza “...puesto que la justicia consiste en una cierta conveniencia y proporcionalidad, puede comprenderse que algo sea justo, aún cuando no exista alguien que pueda hacer valer la justicia o sobre el cual pueda hacerse valer la justicia...”¹³³ a diferencia de las leyes positivas, que son establecidas por determinados grupos, pero que imponen la obligación para un mayor número de individuos dado que, se considera como un acuerdo al que están sometidos todos los miembros de determinada comunidad al cual, deben someterse y cumplir, pues en el caso de transgredirlo, tiene como consecuencia una sanción.

Aquí lo que resulta importante cuestionar es ¿Hasta qué punto resulta necesario o innecesario reconocer una ley que, por su propia naturaleza se determine? Pues entre las relaciones de convivencia social sólo unos cuantos tienen la racionalidad para hacerla valer sin tener que llegar a establecerla, no como obligación, sino por convicción. Puesto que aquellas a las que se les denomina “...leyes de la naturaleza no son más que una especie de conclusión extraída por la razón en base a aquello que debe hacerse u omitirse.”¹³⁴

Actualmente el iusnaturalismo, considerado como una de las doctrinas más influyentes, ha quedado desplazado por el iuspositivismo, el cual, día con día, en un escenario como el que nos concierne, se fortalece; sin embargo, cabe señalar que “el derecho natural es el conjunto de primeros principios éticos, muy generales de los cuales el legislador humano debe

¹³² *Ibidem*, p. 18.

¹³³ Bobbio, Norberto. *Derecho y Lógica*, UNAM, México, 2009, p. 12.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 11.

tomar su inspiración para la formulación de las reglas de derecho positivo...”¹³⁵

Ante tal argumentación cabe referir, que todo indica que el derecho natural es el que proporciona las bases para reglamentar los actos, toda vez que se considera como producto de las diversas relaciones de coexistencia entre individuos fuera del Estado; es decir, en el estado de naturaleza al no existir ninguna limitante para su cumplimiento, esto, en las cuestiones prácticas, pero sobre todo, por las pasiones humanas que encuentran su limitante en el positivismo y, dado la obligación que impone su carácter punitivo, por lo tanto, sin el derecho natural, es claro que no puede existir el derecho positivo, pero no a la inversa, pues el derecho positivo es resultado del incumplimiento de determinadas conductas en la sociedad.

Por otra parte, el iuspositivismo es considerado como el conjunto de normas jurídicas escritas vigentes, establecidas dentro de un determinado ámbito territorial, siendo éstas creaciones de la voluntad del soberano, es decir, las leyes van a ser dadas o establecidas por el Estado; a la inversa del derecho natural, según el cual, las leyes están en el mundo anteriormente y el ser, sólo se limita a descubrirlas y a aplicarlas.

De tal forma que, al parecer, el error en el que incurre determinado positivismo consiste en elevar paulatina y continuamente la ideología de la subordinación –en este caso, de los súbditos impuesta por el Estado– como valor absoluto, en donde el principal y único punto para lograr la armonía social es la obediencia y, en consecuencia, acreditarse la potestad perene de superioridad –gobernantes–, puesto que, la ideología del positivismo jurídico

¹³⁵ *Ibidem*, p. 76.

permite e incentiva la exaltación del Estado pues en éste, se encuentra la supremacía del poder.

Pero en qué consiste la legalidad: "... es un criterio para distinguir los actos jurídicos de los actos no jurídicos; no sirve para formular un juicio acerca de su justicia o injusticia."¹³⁶ Entonces, el derecho positivo adquiere su legalidad sin tomar en consideración si es o no justa una ley, pues lo importante es, que haya pasado por el proceso legislativo para tomar el carácter de legal.

Entre las tres formas de iusnaturalismo que define y que presenta Bobbio, se encuentran la de los escolásticos, el racionalista moderno y el hobbesiano. La primera, encuentra su fundamento en el conjunto de primeros principios éticos, dentro de los cuales,, el legislador humano debe tomar su inspiración para la formulación de las reglas del derecho positivo; en la segunda, el derecho natural es concebido por el conjunto de *dictamina rectae rationis* que proporciona la materia de la reglamentación, mientras que el derecho positivo es el conjunto de los medios práctico-políticos, asignando el calificativo de práctico a las instituciones y el de político al poder coactivo.

La tercera forma de derecho natural, de acuerdo con Bobbio, remite a la Teoría de Hobbes, de ahí la consideración para denominarla hobbesiana, ésta es el fundamento de todo orden jurídico normativo, el cual, queda reducido a una única norma: en la sociedad de iguales "hay que cumplir las promesas"; en la sociedad de desiguales "hay que obedecer las órdenes del superior."¹³⁷

¹³⁶ *Ibidem*, p.17.

¹³⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 76-78.

De lo anterior se deduce la existencia del iusnaturalismo y el positivismo jurídico, aunque las corrientes establecen, ya sea la superioridad de una sobre la otra, o bien, el desconocimiento de una de ellas, lo que resulta evidente es, que el positivismo jurídico funda su legitimidad en la aplicación del iusnaturalismo, mientras que, el positivismo jurídico, hace efectiva la ley natural a través de la coacción, por lo que, desde mi perspectiva considero que ambas concepciones se complementan.

2.3 Conducta social

Señalar que hoy en día la conducta social manifiesta una prevalencia en toda vida política, parecería el uso de un lenguaje que se dirige hacia la incidencia de su propia tautología. Ciertamente, pero no se trata tan sólo de la exposición de una redundancia en provecho de un asunto coloquial, más bien, ello trasciende hacia los intereses de las normas sociales, las que regulan la vida del individuo en cuanto coexistencia consigo y con los otros; regulación que es tratada en sus niveles de exposición mediante el proceso explícito de la agrupación y la comunicación, puesto que, todos los individuos, pertenecen a la distinción de un determinado grupo, por lo que, tal constitución los distingue siempre, inmersos en un régimen social, independientemente de las acciones que como entidades individualidades asuman.

Así, entiendo por conducta social el convencimiento –generalmente racional– orientado hacia o en el ámbito de la *polis*, por todos y cada uno de los miembros que la conforman, incorporando, inherentemente, la conducta o las acciones relacionadas con el bienestar social, cuyo carácter distintivo, deviene de la misma acción –social– que se contempla en relación con los demás miembros de la sociedad. Lo que ésta pretende en, al menos, uno de

sus grados prospectivos¹³⁸ es superar el nivel de confianza de los conceptos que a cada sujeto o miembro del escenario socio-político le compete, o que éste cree que le compete; no hay que perder de vista que la conducta social es un proceso no sólo de reflexión, sino también de acción, pues, como bien menciona Rousseau: "...cuando varios hombres reunidos se consideran a sí mismos un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad, que se refiere a la común conservación y al bienestar general."¹³⁹

El comportamiento social es seguido por la acción –también social– que desarrolla el individuo para con los otros, situación por la que, para regular dichas acciones o conductas, el Estado se allega de un ordenamiento jurídico. Este tiene como elemento característico, asumir proposiciones que influyan en el comportamiento de los individuos o de un determinado grupo para dirigir la acción de aquellos y de éstos hacia ciertos objetivos, cuya finalidad básica, será la de lograr una convivencia pacífica entre los miembros de la comunidad política.

De esta forma, en la medida que la sociedad se organiza, se transforma en una institución constituida por determinado grupo de individuos que asumen funciones para regular las actividades implícitas, con el fin de obtener una vida en común; esto representa un fin que no podría lograrse individualmente,¹⁴⁰ lo que lleva a entender, que las instituciones emanan donde aparece y adquiere forma una cierta regulación de las conductas individuales en una sociedad. Ello indica que, tanto el proceso de institucionalización como el de producción de reglas de conducta, no pueden ir separados, puesto que, en donde se encuentre un grupo de individuos

¹³⁸ Es bien cierto que la conducta social se participa en la diferenciación de caracterizaciones que mantienen relación estrecha con los modos del darse de la organización, de la exposición de motivos y de las causas que lo determinan, entre otras; aspectos que originan que dicha conducta ostente el carácter de prospectiva, o, en el peor de los casos, por no señalar cierto apego a la realidad de las sociedades actuales, destructiva.

¹³⁹ Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato Social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 119.

¹⁴⁰ Cfr. Bobbio, Norberto. *Teoría General del Derecho*, p. 12.

organizado, necesariamente se distinguirán en sus diferentes sentidos y niveles normas de conducta –aunque no propiamente jurídicas– que regulan y dan vida a toda organización –política–, por lo que, el deber fundamental de una persona sujeta a un ordenamiento es, obedecer las leyes; a tal obediencia se le denomina obligación política.

Aquí surge un momento diferencial importante en razón del alcance del interés de todo ordenamiento, el que, por las circunstancias en que sea establecido, comprendido y asumido por los individuos y sus organizaciones, determinará la especificidad de la obligación y su cumplimiento como obediencia o, quizás, mejor aún, como desobediencia.

Siguiendo con la obligación política, se puede entender como aquella que, precisamente, obliga a las personas a un determinado ordenamiento, pero, también es considerada al mismo tiempo, condición para la legitimidad del propio ordenamiento, de acuerdo con Bobbio, lo que se toma en consideración para caracterizar un ordenamiento jurídico normativo diferente al moral o social, es la legitimidad de la fuerza para obtener la obediencia de las normas. Aquí se entiende por legítimo “...el reconocimiento de su necesidad por parte de la mayoría de los miembros del grupo (y es precisamente esa legitimidad lo que distingue la fuerza lícita de la ilícita).”¹⁴¹

¿Pero cómo la sociedad puede hacer valer su inconformidad frente a una ley –o situación– injusta considerada legal? La reacción de los ciudadanos puede variar, desde conductas violentas, no violentas, objeción de conciencia, desobediencia pasiva, desobediencia activa, entre otras; sin embargo, en el presente documento únicamente me referiré a la desobediencia civil, la cual, desde mi perspectiva se manifiesta como una conducta social reaccionaria al Estado jurídico; ésta puede ser considerada

¹⁴¹ Bobbio, Norberto. *El Tercero ausente*, Teoremas, Madrid, 1997, p. 176.

como una alternativa para dar respuesta a un ordenamiento jurídico justo, pero, en el sentido en que lo señala Rawls: “el problema de la desobediencia civil [...] sólo se produce en un Estado democrático más o menos justo para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución...”¹⁴²

A raíz de lo dicho, en contraste a la obediencia, se puede distinguir la desobediencia –civil–, la cual, en su formulación más sencilla, puede ser entendida como el acto, por medio o a través del cual, no se cumple o no se acata la obligación que establece la norma, actuar que puede ser caracterizado e interpretado como activo o pasivo, en el que, necesariamente, tiene que cumplimentarse un acto de oposición pública a un ordenamiento que es adoptado o impuesto, en muchos casos, por la acción gubernamental.

Otra de las particularidades de la desobediencia civil incide en que, el autor de tal caracterización, tiene la convicción y la conciencia de que sus actos son ilegales, entendiendo por ilegal, aquello que va en contra de las reglas o normas establecidas, mismas que no necesariamente por ser reglas o normas, son justas; ello implica también consecuencias, dado que una de las finalidades de dicha desobediencia, es suplantar la norma prevalente por una nueva, que sea incluyente de los intereses del bien común y de los principios de justicia , pues de ahí parte, precisamente, su desobediencia, situación que, en cierto sentido, transforma en legítima tal desobediencia porque es así como es aprobado el incumplimiento por las personas que integran una sociedad.

Como se ha señalado Bobbio, la desobediencia civil tiene un carácter particularmente innovador y posee una naturaleza demostrativa de las

¹⁴² Rawls, John. *Teoría de la justicia*, FCE, México, 2002, p. 331.

falencias que los ciudadanos encuentran en las disposiciones reglamentadas de forma constitucional, que son acusadas, básicamente, por que se consideran injustas, ilegítimas o inválidas; de ahí que la desobediencia civil se encuentre en un punto intermedio de las formas de rebeldía frente al sistema normativo. Es decir, se cumplimenta entre la desobediencia pasiva que es en la que, eventualmente, el individuo infringe la ley y, cobra algidez y sentido de convicción en tanto modo de resistencia: aquello a lo que denomino desobediencia activa, cuya ponderación y validez de la misma, sobrepasa sus conceptos en razón de sus proposiciones y formas de exposición en el contexto social, incluso, alcanzando categorizaciones que la distinguen como tendencia revolucionaria.

Entendiendo por (tendencia) revolucionaria, no las categorizaciones que disponen a la incitación de la violencia –física, verbal, emocional, psicológica, entre otras–, sino a la posibilidad de actuar de manera radical y propositiva, pero, parafraseando a Bobbio, siempre de forma pacífica (aunque, quizás la acepción correcta sea no la traducción al pacifismo, sino, más bien, a la emancipación de toda formulación de timidez o recato, puesto que, la actitud que caracteriza a dicha tendencia, siempre será el sentido de confrontación y el del valor de decir y decidir-se a tomar partido y acción) en el sentido de dirigir acontecimientos y determinar escenarios actuales (independientemente de su contemplación neoliberal o posmoderna) que traduzcan hacia el bien común.

Ante lo dicho puedo mencionar con certeza, que la desobediencia activa en tanto tendencia revolucionaria, como a la que aquí se alude, se representa desde su formulación radical, novedosa, emancipada, colectiva, parcial, entre otras, de tal forma que, para que se dé la desobediencia civil activa, necesariamente tiene que cumplir con las características antes

mencionadas, pues su finalidad es, modificar aquellas reglas que la colectividad considera no están en armonía con el ordenamiento y, obviamente, con la no aceptación establecen un rechazo a las mismas.

Es importante no confundir los conceptos de desobediencia, pues, como ya se ha anticipado, de manera general, ésta es concebida como la falta de obediencia, quizás, de una norma, independientemente si se encuentra justificada o no; mientras que la desobediencia civil –activa– debe contemplarse como una forma especial de desobediencia, dado que ésta representa una actitud que adopta el ciudadano para manifestar públicamente la injusticia del devenir, procedimientos y seguimiento de una norma, cuya finalidad inmediata es, que se considere a la desobediencia no sólo lícita, sino también conveniente.

De acuerdo con Bobbio, la desobediencia civil es un acto que pretende cambiar el ordenamiento, es un acto no distributivo, sino innovador; se le denomina civil, porque quien lo practica no cree transgredir los deberes que impone la ciudadanía sino que, se tiene como mejor ciudadano aquel que desobedece.¹⁴³ Una de las razones que impone tal sentido de desobediencia es no permitir y tolerar una transgresión por parte de una autoridad, puesto que, se entiende que, el ciudadano, tiene el derecho de exigir que sea gobernado por leyes *justas* que atiendan al bien común.

Cabe recordar que una de las razones por las que se le adjudica a la desobediencia el término civil es, por la referencia a los deberes, en general, que el ciudadano debe reconocer y, con tal reconocimiento, legitima el orden establecido, pero cuando éste no es reconocido, se considera ilegítimo, esto puede darse a través de diferentes formas del llamado derecho de

¹⁴³ Cfr. Bobbio, Norberto. *El Tercero ausente*, p. 116.

resistencia, entre los que se encuentran: la objeción de conciencia, desobediencia pasiva y activa, la no violencia, entre otras.

Así se contempla, entonces, que la desobediencia civil es una acción deliberada e intencional, cuya finalidad, es el reclamo de los deberes ciudadanos en una sociedad libre, esta acción se da principalmente o es llevada a cabo, en los países que se *dicen* democráticos. Otra de las características relevantes de tal desobediencia es, que la acción, necesariamente, deberá ser ya no como Bobbio propone: pacífica, sino, más bien, sin violencia en tanto emancipada, es decir, libre de toda formulación de timidez o recato, puesto que, como ya se ha dejado ver con anterioridad, la actitud que caracteriza a dicha tendencia, siempre será el sentido de confrontación y el del valor de decir y decidir-se a tomar partido y acción, dado que la misma desobediencia civil permite un espacio de creación e interpretaciones distintas a las establecidas o existentes, generando con ello, la participación social para terminar, o bien, para convertir la relación mando-obediencia, en una relación que se traduce a un poder no de dominación, sino en una relación en común.

De esta forma se puede comprender, con claridad, que tal conducta es ejercida siempre, por ciudadanos conscientes y comprometidos, precisamente, con la sociedad, pues consideran a ésta como un deber cívico que tiene que ser enaltecida en continuidad con actitudes activas y críticas respecto de ciertas decisiones políticas, con la finalidad de conseguir una transformación social que no afecte los intereses de la colectividad, pero también, para generar una consciencia pública, puesto que no se trata de velar únicamente por intereses particulares, sino todo lo contrario, precisamente, se manifiestan frente a posturas egoístas que imposibilitan la

realización del bien común, pues "...la sociedad no es proceso sino acción común, proposición de fines y creación de un *ethos* institucional."¹⁴⁴

Lo que se pretende con lo anterior es, recuperar la concepción práctica que permitirá vislumbrar el sentido de la sociedad como organización política, es decir, como aquella forma que se adopte en nuestra formulación vivencial en tanto estructuración social, que proceda como consecuencia de una consciente y deliberada autodeterminación colectiva puesto que, la sociedad, es política por naturaleza, esto significa, que es objeto de configuración y constante reconfiguración activa y común.

Por tales motivos se contempla que, la desobediencia civil, mantiene su mejor configuración, mayormente, en sociedades democráticas, sin que con ello se niegue la posibilidad para formas de gobierno distintas; aunque es verdad que, la desobediencia civil en los gobiernos democráticos permite vislumbrar que la ciudadanía realmente se interese por participar en las cuestiones políticas: "La solidaridad sólo surge de un proyecto común que tenga carácter constitutivo respecto del ser y del valor de los que participan en él..."¹⁴⁵ la razón y fundamento de obrar, solidariamente es, el ser y tener solidariamente lo que se es y lo que se tiene; el actuar social puede tener carácter moral sólo si, en el ser de la sociedad, se encuentra comprometido el propio ser del que de ello actúa.

El egoísmo de la conducta interesada se supera trascendiendo lo particular que hay en el hombre y, haciendo de lo universal, que posee la razón de su acción que se hace así acción moral; sin embargo, para la doctrina de la sociedad civil, ese universal es algo realizado y poseído individualmente, mientras que para que, la acción moral implique solidaridad,

¹⁴⁴ Cruz Prado, Alfredo. *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la Política*, p. 23.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 71.

es necesario que ese universal sea algo realizable y posible sólo en común. La solidaridad para ser practicable, exige la existencia de una sociedad real y concreta.

Existen diferentes circunstancias por las que se pretende o se justifica la desobediencia civil, entre las que destacan: una ley injusta, una ley ilegítima y una ley no válida, pues no son consideradas como auténticas, puesto que, precisamente, las leyes son establecidas para regular las diferentes acciones que transgreden los derechos de otros y no para fomentar dicha transgresión; Agustín Squella siguiendo a Bobbio "...afirma que todo ordenamiento jurídico eficaz garantiza determinados valores, tales como orden y una paz relativa en las relaciones sociales."¹⁴⁶ Aunque en el ámbito del orden social, se remite a la forma en la cual, las comunidades se organizan y, dicho orden requiere, en consecuencia, valores de conducta, entre los que destacan, principalmente, el respeto por la libertad del otro, la igualdad y la responsabilidad social; cabe señalar que no todos estos valores se traducen necesariamente en leyes escritas: las que deberían reflejar las leyes creadas por la comunidad y, consiguientemente, su eficacia, sin embargo, en la realidad, éstas carecen, la mayoría de las veces, de la capacidad de lograr el efecto deseado.

Una de las finalidades del derecho es la regulación de la conducta humana con protección diversificada, es decir, con la finalidad de evitar conflictos mayores, aunque, no necesariamente, indica que el derecho sea garante de la no violación de los mismos, lo que sí parece garantizarlo es, la solución de conflictos a través de diferentes medios de anticipación en el interés de su detección, en el sentido de que no exista necesidad de llegar a

¹⁴⁶ Squella, Agustín. "¿Qué debemos al pensamiento jurídico de Bobbio?", en Córdova, Lorenzo y Salazar, Pedro (coordinadores). Política y Derecho. [Re] pensar a Bobbio, p. 285.

la violencia en sus distintas modalidades, aunque, no en todos los casos, el ordenamiento jurídico es eficaz, situación que obliga que, al no cumplir el derecho con su finalidad, la desobediencia civil encuentre justificación.

En términos del ordenamiento al no ser eficaz éste, será porque, cabe la posibilidad de que su formulación y establecimiento sea injusto, por ello, la sociedad civil recurre a la utilización de un mecanismo de resistencia y, como Bobbio señala "...resulta una forma especial de desobediencia, puesto que se adopta para manifestar públicamente la injusticia de la ley..."¹⁴⁷ puesto que, lo que se pretende es cambiar el ordenamiento, y no sólo éste, sino aquellas disposiciones que sean consideradas injustas por la ciudadanía, porque, quién las lleva a la praxis, es el propio ciudadano, el que no cree transgredir los deberes que impone la ciudadanía, sino por el contrario, se considera mejor ciudadano al desobedecer, precisamente, orillado por las circunstancias del acontecimiento a observar.

Por este carácter demostrativo y esta finalidad innovadora, el acto de desobediencia civil tiende a darse en el máximo de publicidad, puesto que, representa un modo de caracterización que puede diferenciarse de la desobediencia común, que sería aquella que, generalmente, se lleva a cabo en secreto, es decir, el transgresor de la norma no desea ser visto porque está infringiendo una norma no considerada justa; caso contrario en la desobediencia civil, pues lo que se busca es, precisamente, que tanto la autoridad como aquellos otros ciudadanos y agrupaciones u organizaciones civiles se percaten mediante el rechazo, puesto que éste, se participa inicial y finalmente porque la ciudadanía no está de acuerdo con las normas o leyes establecidas; consideran que obedecer es aceptar.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Bobbio, Norberto. *El Tercero ausente*, p. 116.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 117.

La desobediencia civil es sólo uno de tantos eventos en donde, quién viola las leyes y hace propaganda de ello, lo considera éticamente justo; también puede ser considerado como una forma de resistencia a la ley el momento de una actitud en donde se comienza con la obediencia pasiva y se termina con la resistencia activa, a la que se concluyo denominando desobediencia civil. Es importante no confundir la desobediencia civil con el acto de resistencia individual, porque, este último, sólo representa el acontecimiento de una objeción de conciencia. Hay que entender también que la desobediencia civil tendrá como objetivo específico, que la normatividad o los actos de la autoridad pública sean determinados y ejecutados siempre en beneficio de la colectividad y, más allá de ello, cuando las decisiones sean tomadas en cuenta por parte de la ciudadanía en los términos de la amplitud del consenso, como Bobbio señala, se necesitará "...aun antes que nuevas instituciones, una nueva moral, la creación de nuevos deberes en una dimensión más amplia que comprenda contemporánea e indisolublemente a todos los seres humanos presentes y futuros."¹⁴⁹

Así, en la medida en que la desobediencia civil constituye una de las formas que puede adoptar la resistencia en contra de las leyes, se caracteriza siempre por un comportamiento que materializa, intencionalmente, una conducta contraria a una o varias leyes. La actitud contra el mayor problema de nuestra época, surge en el momento en que las justificaciones manifiestan su insuficiencia y, cuando se simula que quien acepta un sistema lo obedece, aunque la obediencia no necesariamente implica la aceptación del sistema, en muchos casos, la normatividad es obedecida, precisamente, por las consecuencias que su incumplimiento conlleva (me refiero a la sanción) y no porque los ciudadanos estén

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

convencidos de su obediencia; la desobediencia civil es, como señala Bobbio “...la protesta que no adopta la forma de discurso sino la de la acción cuya finalidad es la de modificar un acto de la autoridad pública considerado injusto a través del rechazo para combatir esos actos.”¹⁵⁰

Lo que se pretende con la posibilidad de fomentar la desobediencia civil consiste en la llamada a un nuevo compromiso moral fundamentado en la responsabilidad común de la que nadie puede evadirse, pues “...las reglas de la convivencia política podrán ser independientes quizá de los conceptos individuales del bien, pero no del concepto del bien político.”¹⁵¹ Pues el bien político es el bien común de personas libres e iguales.

Es claro que resulta imposible tratar de establecer reglas y que éstas, sean aceptables al margen del concepto de bien o del interés de cada uno de los individuos que conforman la sociedad, porque, la idea de bien, no se encuentra en los intereses que cada uno como individuo tiene, sino en el concepto de bien que el *ethos* representa, pues no existe un concepto individual del bien humano que es deseable y practicable en una determinación ética, cada *ethos* constituye una determinación práctica del anhelo de bien y, todo lo que se encuentra fuera del *ethos*, no puede considerarse como bien, si así fuera, implicaría, necesariamente, reacción o subversión a través de una resistencia activa por parte de la ciudadanía en contra de los sistemas y, no solamente de los democráticos, sino de aquellos que trasgredan siempre al bien común.

Lo antes mencionado mantiene un origen que parte de que, los seres humanos dotados de entendimiento y razón, deben lograr el bien deseable mediante el uso de sus facultades, puesto que “...el hombre como individuo

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.124.

¹⁵¹ Cruz Prado, Alfredo. *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la Política*, p. 134.

no es agente moral, y la conducta de un individuo autónomo no es asunto de la moral...”¹⁵² es decir, el hombre es agente moral como integrante de una determinada comunidad, por lo que, su conducta, será siempre en relación con los bienes de esa comunidad, ello es, precisamente, sobre lo que se ocupa la filosofía moral.

En caso contrario resultará imposible vivir en sociedad, independientemente del tipo de sociedad de la que se trate o, dígase, meramente como presunción de una opinión moral como si se tratase del fruto de una propiedad privada, es decir, como si cada persona tuviera intereses particulares y actitudes ajenas a los de la comunidad –lo cual no quiere decir que sea imposible de darse, es más, hasta se podría afirmar como el continuo de una realidad latente–. Independientemente de ello, lo que se manifiesta indudablemente cierto es, que si no existe un bien común que permita unificar intereses como particularidad y distintivo de la polis, será imposible concatenar los eventos que el concepto del bien deseable del *ethos* representa.

2.4 Éticas con aplicabilidad en la *Polis*

Las éticas a las que alude Bobbio, por considerar que tienen relación con la ética y la política, las cuales retoma de Weber, son principalmente: la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad; éstas van a permitir la admisión de la existencia de dos morales, las cuales, dependerán de los diferentes criterios que se usen para juzgar las acciones como buenas o malas; aunque Bobbio señala “El juicio no sobre la idoneidad de los medios, sino sobre la bondad de los fines, constituye un verdadero juicio moral...”¹⁵³ de lo anterior se puede apreciar, que no existe referencia a la idoneidad de los medios, cuando se pretende emitir un juicio respecto a la eficacia o

¹⁵² *Ibidem*, p. 27.

¹⁵³ Bobbio, Norberto. *Teoría General de la Política*, p. 220.

ineficacia de un gobierno, pues éste no alude propiamente a un juicio moral, sino a un juicio técnico.

Respecto a lo que sí existe referencia en un juicio moral es, en razón del fin, dado que si el fin de la política representa un fin en sí mismo, en consecuencia, los medios que se elijan para alcanzar tal fin serán contemplados buenos, independientemente de las diferentes teorías que pretenden justificar las acciones particulares como una moral diferente a la moral común. Lo anterior se conjugará, teniendo en consideración, las razones específicas de la llamada “razón de Estado”, puesto que, ésta, no se sustrae como el resto de las acciones libres o presuntamente libres del hombre al juicio de lícito e ilícito, que es precisamente en lo que consiste el juicio moral, dado que, la finalidad de la razón es, la de promover una buena voluntad no solamente buena en cuanto a los medios sino buena en sí misma.

La ética de la convicción es aquella que toma en consideración algo que está antes de la acción; puede ser un principio, una norma, o bien, en general, alguna proposición prescriptiva, cuya función será, la de influir de manera más o menos determinante en la realización de una acción específica y, al mismo tiempo, permitirá juzgar esa acción real como positiva o negativa, con base en la observación del apego o desapego de sí en relación con la acción abstractamente contemplada.

Mientras que la ética de la responsabilidad se sirve para emitir un juicio positivo o negativo de una acción realizada y, mediante la cual, se determina el juicio de la acción positivo o negativo con base en si se alcanzó o no el cometido, o bien, si se obtuvo o no el éxito deseado.¹⁵⁴ Sin embargo, el hecho que cada una de las éticas antes mencionadas sean o no la base

¹⁵⁴ Cfr. Bobbio. Norberto. *El Filósofo y la Política*, pp.170-171

de su juicio en la misma acción, será evidente que, por ser denominadas éticas, tanto los medios como los resultados siempre, deberán tender al bien común –aunque en la práctica no sea así–, pues, de lo contrario, no se estaría hablando de éticas, sino de eventualidades con fines diferentes; puesto que no se podrán realizar acciones contrarias al fin que se persigue, dado que, éstas, jamás pueden devenir independientes, sobre todo en el ámbito político.

Bobbio señala que “...la ética del político es exclusivamente la ética de la responsabilidad (o de los resultados), que la acción del político se juzga en base al éxito o no, que el juzgarla con el criterio de la fidelidad a los principios es dar una prueba de moralismo abstracto y por lo tanto de poca inteligencia en los asuntos de este mundo.”¹⁵⁵ Aquí, en lo que se puede enfatizar, es que la ética de la responsabilidad representa una participación implícita en tanto ética en la política, puesto que, son tan importantes los medios como los fines, porque en la medida en que éstos son buenos en sí, la posibilidad del resultado, independientemente de su diferencia ante lo esperado, tendrá que ser, indudablemente, un fin en sí mismo y no a la inversa, como algunos han planteado: que en la ética de los resultados el fin es lo que importa, pues para que se denomine ética de los resultados o de los fines, necesariamente tiene que ser un fin en sí mismo, pero si los medios son contrarios al fin, no puede haber un resultado diferente, en otras palabras, los medios pueden ser diferentes a un fin, pero si son contrarios al fin, entonces se contraponen y no existe congruencia entre los medios y el fin, pues el fin jamás justifica a los medios, cuando el fin es bueno y los medios no lo son, no se puede actuar moralmente.

¹⁵⁵ Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza*, p. 127.

Dentro de esta clasificación de ética de fines se pueden distinguir las éticas Platónicas y Aristotélicas, mientras que, a la ética del resultado, se le vincula con la doctrina Maquiavélica, según la cual, el juicio político cuenta la adecuación del medio al logro del fin, con independencia de la consideración de los principios, situación que se percibe evidente en la obra de Maquiavelo, *el Príncipe* en el capítulo XVIII:

Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia muestra en nuestro tiempo quienes se han hecho grandes han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad.¹⁵⁶

Bobbio insiste en que, la expresión «grandes cosas», ha sido uno de los puntos por los que se discute en torno al problema de la acción humana, dejando a un lado los principios generados de la acción, originando con ello un cambio de la moral, pues, lo importante es el resultado.¹⁵⁷ Con lo anterior, se puede entender que, en la política actual, se considere más importante lograr el éxito sin importar los medios, generando con ello, que el fin no sea un fin en sí mismo, pues en muchos casos, el éxito, es sinónimo de un bien particular y no de un bien común; entiendo por bien común: "...el bien de aquellos que desean vivir en común, sin dominar ni ser dominados..."¹⁵⁸

En dicho sentido cuando se asume el éxito soslayando los medios de los que se deba hacer uso, no sólo se anuncia la disociación entre fin y medios, sino que, además, se quebranta de forma expedita la comunión entre la ética y la política; pues la política queda justificada, únicamente, en acciones instrumentales para la consecución del fin, el cual, se traduce en

¹⁵⁶ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, p. 103

¹⁵⁷ Cfr. Bobbio, Norberto, *Elogio de la Templanza*, p. 109.

¹⁵⁸ Bobbio, Norberto y Mauricio Viroli. *Diálogo en torno a la república*, p. 44.

lograr las “grandes cosas” de aquel que gobierna, no así, de los gobernados. Además se deja ver que, en la actualidad, la política se ha transformado en un quehacer que desconoce los principios enaltecidos por la ética, es decir, ésta pretende que la única forma de obtener grandes cosa sea a través de la desvalorización de sí misma.

En las éticas antes mencionadas, se apercibe un dualismo que encuentra sus basamento en razón a la distinción entre dos tipos de acciones: las finales, que tienen un valor intrínseco, y las instrumentales, que tiene un valor sólo en cuanto sirven para alcanzar un fin –pero no pueden justificar los medios como instrumento–, acciones que deben ser consideradas buenas en sí mismas; es decir, las primeras, resultan ser aquellas que no buscan un interés personal en cuanto acciones, mientras que las instrumentales, son buenas por lo que las diferencia de sí mismas. Lo que parece ser cierto es que ambas éticas se representan, siempre, en complementariedad unas de las otras, puesto que no puede haber un fin en sí mismo, si los medios para su consecución se determinan puramente finales o instrumentales, ello indicaría, inicialmente, que tales medios no son buenos en sí mismos, por lo que jamás se podrá conseguir un fin en sí mismo apegado a una ética de la “responsabilidad”; es decir, a una ética de las grandes cosas.

La ética en el ámbito político tiene por fin un bien social, actuar con ese bien es, lo que nos conduce a la denominada ética de la “responsabilidad social”, es decir, aquella que mira a los fines en sí mismos; una ética que tiene, necesariamente, que respetar que el hombre no es instrumento, no puede limitarse al olvido de lo común, es responder por mí y por los otros, porque mis acciones tienen implicaciones con los otros que

son igual a mí y acciones que son asumidas como parte de la “responsabilidad social” que tienen los integrantes de la comunidad política.

Bobbio atribuye que, cuando Maquiavelo hace referencia a las “grandes cosas”, se refiere a «vencer y mantener el Estado»,¹⁵⁹ pero en los términos de las distinciones y precisiones en cuanto a éticas y política respecta, es importante enfatizar en la comprensión de lo que se deba entender por *vencer y mantener el Estado*, pero más importante resulta aún, saber el alcance de la conceptualización que se deba tener de *Estado*. En dichos términos, la ética de la responsabilidad vista desde la perspectiva del “maquiavelismo”, mantienen una relación directa con lo que pudiera denominarse *ética utilitarista*, no así, cuando se alude a la ética de la convicción, la cual se asemeja a la ética ya sea Platónica o Aristotélica, pues éstas pueden distinguirse, siempre, por su carácter puramente ético.

Por otra parte, Bobbio no retoma la clasificación de las éticas que delimita Adela Cortina, aunque, desde una perspectiva personal, es de gran importancia no pasarlo por alto, dado que, el contenido de éstas, es similar al que Bobbio recupera de Webber, aunque Cortina les asigna un nombre diferente. Ésta menciona que tanto las llamadas «éticas de móviles», como las «éticas de fines», coinciden en contemplar la naturaleza humana como pauta de la conducta, es decir, como si se tratara de vivir la distinción entre éstas.¹⁶⁰ Las primeras, manifiestan que el bien moral consiste en la realización de un fin subjetivo, es decir, en la obtención de un bien deseado; éstas investigan empíricamente las causas de las acciones, pues pretenden descubrir cuáles son los móviles que determinan fácticamente la conducta humana.

¹⁵⁹ Cfr. Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza*, p.125.

¹⁶⁰ Cfr. Cortina, Adela. *Ética sin Moral*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 47.

Por su parte, las éticas de fines, señalan que el bien moral reside en el cumplimiento de un objetivo, independiente del deseo del sujeto, que puede consistir en la perfección del individuo o de la sociedad. La tarea de esta ética consiste, en investigar el perfeccionamiento y la plenitud humana, es decir, ésta pretende llegar a la esencia del hombre mostrando qué debe hacer para comportarse y constituirse plenamente como hombre, puesto que ello, implica el fin al que esencialmente, tiende como ser,¹⁶¹ fin que puede ser considerado para muchos como la felicidad.

Otro tipo de ética a la que alude Adela Cortina y que tiene una implicación política, es la ética dialógica, que se cuida de hacer justicia al ser autónomo y dialógico del hombre que exige un mínimo moral. Para Bobbio, el diálogo se puede configurar como “La capacidad de dialogar e intercambiar argumentos, en vez de acusaciones mutuas acompañadas por insolencias, está en la base de cualquier convivencia pacífica y democrática.”¹⁶² Ello implica que el concepto de dialogo, se pretende limitar, únicamente, al intercambio de palabras, ya que no siempre quienes hablan, los unos con los otros, hablan de hecho entre sí, lo que puede significar, simplemente, la representación de dos monólogos que no constituyen un diálogo, sobre todo, en el ámbito político; lo cual genera que, los dialogantes, puedan instrumentalizar el diálogo para conducir a enmascarar el discurso y ocultar las verdaderas intenciones de los hablantes, más que para hacerlas explícitas, tal procedimiento lleva a engañar al otro, o bien, para convencerlo de algo que desea se manifieste como dado, de esta manera, se impide al diálogo su parte reflexiva.

En el discurso político, el diálogo asume un carácter ideológico engañoso, por lo que es conveniente que si se pretende entrar en este

¹⁶¹ Cfr. *Ibidem*, p. 48.

¹⁶² Bobbio, Norberto. *De Senectute y otros escritos biográficos*, Taurus, Madrid, 1997, p. 15.

diálogo, es necesario desenmascarar el discurso, pues más que generar vicios, permite establecer una relación con el otro, dado que "...el diálogo asume la connotación de encuentro. Y encuentro significa también, y quizá primordialmente, verse en el rostro del otro. El encuentro con el otro muestra mi propio ser (mi rostro). Sin tal encuentro no hay posibilidad de describirnos el rostro..."¹⁶³ el diálogo no se limita a hablar y escuchar al otro, sino reconocerse en el otro, a partir de una combinación de lo que es el otro y de lo que soy; es la posibilidad de saber, a través del diálogo, que no solo soy "yo" sino que soy en la medida que el otro me permita saber lo que es.

Lo importante, entonces, resulta comprender que el diálogo en la política no representa una mera reducción en los términos de coerción o convencimiento, por el contrario, el dialogo se distingue como la posibilidad que cada individuo tiene para darse en la exposición de sus ideas, dejándolas en consideración, siempre, en tanto otro, con la finalidad, quizás, de llegar, en el mejor de los casos, a una mediación o, de forma prospectiva, a un acuerdo, pues el diálogo en sí, es principio de formación no de información, pero, sobre todo, es la base para un consenso real de una comunidad dialogante que permite el respeto del pensamiento del otro. El diálogo deja ver la racionalidad del ser, entendiendo por racionalidad, la capacidad de llegar a un acuerdo con los demás seres humanos.

Así, la posibilidad del diálogo remite con claridad a la propuesta de mi maestro el Dr. Noé H. Esquivel Estrada en tanto ética cívica o moral ciudadana:

La ética cívica, no concebida en términos individualistas, se encuentra necesariamente unida a la conformación de una sociedad civil organizada.

En donde la *participación* en la vida política (pública), democrática, moral,

¹⁶³ Esquivel Estrada, Noé. *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer*, Editorial Torres Asociados, México, 2012, p. 261.

social es absolutamente indispensable por parte de todos los ciudadanos que desean y buscan la construcción de un destino común de vida. Sólo que tal participación activa, representativa (donde cada uno es representante de sí mismo y de los intereses comunes), requiere de una sociedad organizada en núcleos pequeños que posibiliten la participación y representación de los ciudadanos...¹⁶⁴

La ética cívica promueve la participación activa de todos los ciudadanos en todos y cada uno de los acontecimientos que conciernen a la *polis*, generando con ello, un diálogo que permite llegar a un consenso para la toma de decisiones en los asuntos que involucran a la sociedad, diálogo que, sin duda, permitirá reconocerse y reconocer al otro, cuya finalidad será, la de una vida en común, pues la participación activa de los ciudadanos en la vida pública trae como consecuencia, la responsabilidad de las acciones a la par del crecimiento y transformación de la sociedad estática a una sociedad que se construye en el consenso o en el disenso, pues la ética no sólo se limita a compartir una vida en común, sino a responsabilizarse y corresponsabilizarse en todas y cada una las acciones que permitan el crecimiento del ser humano de manera integral.

Finalmente, es importante acusar que, todas las éticas tienen aplicabilidad en el campo político, pues es en la polis, en donde el ser se manifiesta y se conforma como tal, simple y sencillamente, por ser un ser social; ello, independientemente del tipo de acciones que sirvan de base para denominar a una ética, puesto que, todas y cada una de tales acciones, son realizadas por el sujeto en sus diferentes universos de acción, las cuales, se generan en la cotidianidad del vivir bien en una comunidad conformada en la alteridad de lo que el ser es, insisto, no en tanto carácter individual, mas

¹⁶⁴ Esquivel Estrada, Noé. *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica*, pp. 231-232.

bien, en tanto social, pues no se pueden buscar soluciones a problemas sociales si se pretende visualizar desde una perspectiva individual.

2.5 Virtud para la conformación de la Polis

Actualmente debe contemplarse sobremanera fomentar las virtudes en los ciudadanos, sobre todo, en épocas como las que acontecen, tan carentes de ideales políticos capaces de promover el compromiso cívico en la polis; situación que deja patente Bobbio al afirmar:

La definición de Estado que se repite de modo continuo es aquella según la cual el Estado posee el monopolio de la fuerza *legítima*, fuerza ésta necesaria porque la mayor parte de los ciudadanos no son virtuosos, sino todo lo contrario. He aquí la razón por la que el Estado necesita la fuerza: ésta es mi concepción de la política. Se trata de una categoría de la política distinta de la que sostiene que puede pensarse en Estados fundados sobre la virtud de los ciudadanos [...] los Estados [...] existen para controlar a los ciudadanos viciosos, es decir a la mayoría.¹⁶⁵

Entonces, de acuerdo con lo afirmado por Bobbio, se puede entender que la función del Estado es, la de regular mediante el derecho la conducta de los ciudadanos viciosos, lo cual abre la posibilidad para afirmar que, cuando la mayoría de los ciudadanos sean virtuosos, la existencia del Estado ya no será necesaria, pero, sobre todo el ejercicio del Estado actual ya no será el de dominar mediante el uso del poder, mas bien, el de cohabitar en sociedad.

El término virtud es muy amplio, éste puede ser entendido como disposición natural o hábito, es decir, una forma de comportamiento en la vida cotidiana que se adquiere con la repetición de las acciones; en dichos términos y conforme a la perspectiva que se pretende, se puede hacer mención a la virtud moral, a la virtud cívica, a la virtud política, entre otras.

¹⁶⁵Bobbio, Norberto y Viroli, Mauricio. *Diálogo en torno a la república*, Tusquets editores, Barcelona, 2002, p.14.

Para Aristóteles en el Libro II d su obra *Ética Nicomáquea*, las virtudes no son pasiones ni facultades, sino un modo de ser de la recta razón,¹⁶⁶ por el cual, el hombre se hace bueno y realiza bien su función propia, mirando al término medio relativo a nosotros y, dirigiendo hacia éste sus obras.

Para Montesquieu citado por Bobbio "...entiende por virtud no la virtud moral, que es una disposición meramente individual, sino una determinación que vincula íntimamente el individuo al todo del que forma parte."¹⁶⁷ Cabe hacer mención que Montesquieu, también denomina a la virtud como amor a la patria, considerada como una virtud política; ésta consiste en que, el individuo deja a un lado sus pasiones para poder velar por el bien común, lo que se traduce en una ética social y no individual, pues su objetivo primero es satisfacer al otro, porque en la medida que el otro está bien puede satisfacerse a sí mismo y, segundo porque si se toma en consideración al otro, la corrupción y la tergiversación de los conceptos resulta difícil, por lo tanto, bajo el esquema anterior, la ética se constituye no en un amor a la patria egoísta, sino en aquel amor que pretende satisfacer el bien común de todos aquellos que integran la patria precisamente.

Contrario a ello, se encuentra la cita que hace Bobbio de Maquiavelo, "...quien entiende por virtud la capacidad personal de dominar los acontecimientos y de realizar incluso recurriendo a cualquier medio el fin deseado; por fortuna, se entiende el curso de los eventos que no dependen de la voluntad humana."¹⁶⁸ Siguiendo el pensamiento de Maquiavelo en su obra *El Príncipe*, éste señala que, entre las formas en las que el hombre puede obtener el poder, es a través de una diada que es la de virtud-

¹⁶⁶ La recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes morales mediante la *phrónesis*.

¹⁶⁷ Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 130.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 69-70.

fortuna¹⁶⁹ siendo ésta, parte fundamental de su pensamiento y, debido a ello, considero que se ha tergiversado el concepto de virtud, pues, de acuerdo con él, la virtud radica en el dominio de unos sobre otros y, será virtuoso el que obtenga a través de la persuasión, justificando que el dominio que ejerce sobre éstos, genera beneficio para todos y, por lo tanto, deben someterse de manera voluntaria al mismo, tomando en consideración las circunstancias que se presentan, deja como única opción al ciudadano admitir el dominio, pues, de lo contrario, el resultado sería trágico razón por la que la fortuna es considerada consecuencia de la virtud.

Es importante resaltar que el concepto de virtud en Maquiavelo, se traduce o se utiliza como la exaltación no sólo de la capacidad total del ser humano para la consecución de poder, sino en una identificación entre virtud y poder; de acuerdo con el autor antes mencionado, la expresión más clara del hombre virtuoso, es aquella que se manifiesta en el ejercicio del poder, pues vista desde esta perspectiva la virtud tiene una connotación puramente individual asignada al gobernante, lo que establece una relación entre el Estado y el poder; por tanto, la idea de virtud Maquiavélica no está en consonancia con el concepto de virtud de acuerdo con Aristóteles, porque va orientada por el ejercicio o por la consecución del ejercicio del poder de una persona de manera individual, más que una forma de gobierno que sea incluyente de la colectividad.

Cabe señalar que, depende del concepto que se tenga de virtud existe la posibilidad de diferenciar la virtud verdadera de una virtud aparente, razón por la cual, me remito a Kant cuando señala: “No se necesita ser un enemigo de la virtud; basta con observar el mundo con sangre fría, sin tomar en seguida por realidades los vivísimos deseos en pro del bien, para dudar en

¹⁶⁹ Cfr. Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*, p. 37

ciertos momentos...”¹⁷⁰ porque si se volviera la mirada hacia la virtud Maquiavélica, la cual, es considerada como la capacidad personal de dominar determinados acontecimientos tal como Kant señala, ni siquiera es necesario ser enemigo de la virtud, porque el concepto de virtud que se implementa es contrario a sus preceptos, pues, la virtud es una disposición natural, es una forma de comportamiento en la vida cotidiana en sociedad que se adquiere mediante o por la representación de actos despojados de lo utilitario y del egoísmo.

Una vez que se ha señalado qué es la virtud en las diferentes acepciones a las que Bobbio alude, es importante mencionar cuáles son las virtudes y en qué consisten. Aristóteles clasificó a las virtudes en: virtudes dianoéticas o también denominadas virtudes intelectuales y virtudes éticas. Entendiendo a la virtud dianoética como aquella que “...se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo...”¹⁷¹ Aristóteles señala que son cinco las virtudes intelectuales: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto.

Entre éstas destaca la *phrónesis* término que se traduce por ‘prudencia’ o ‘sabiduría práctica’. Aristóteles define a ésta como “...un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin.”¹⁷² Incluso el propio Aristóteles menciona que la Política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, aunque su esencia no sea la misma, pues la prudencia relativa a la ciudad es arquitectónica dado que su función es encargarse de

¹⁷⁰ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 51.

¹⁷¹ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1103^a.

¹⁷² *Ibidem*, 1140b.

las cuestiones legislativas y, la otra, que está en relación con lo particular, le asigna el nombre de «prudencia política», ésta es práctica y deliberativa.

La prudencia es práctica porque la virtud no se limita al conocimiento de la misma sino a la realización de ésta, pues, el hombre es considerado como principio de las acciones y, la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer y que es realizable, de lo contrario no sería posible su *praxis*, por lo tanto, el objeto de la deliberación no es el fin, sino los medios a través de los cuales se llega al fin.

Para adentrarse un poco en ésta virtud mi maestro el Dr. Noé H. Esquivel Estrada, se remite al pensamiento de Gadamer: “Es claro que Aristóteles caracteriza conceptualmente como *phrónesis* esa sagacidad práctica que da su impronta a toda la manera de llevar la vida de uno. No es un saber que consista en atenerse a unas ciertas reglas a las que uno ha sido habituado por medio de la «educación».”¹⁷³ A lo que añade, que la *phrónesis* es un saber conducente, es un saber vital sabedor de orientar la conducta del hombre.

“La verdad práctica no la conocemos, por tanto, por deducción a partir de principios universales, sino por deliberación a partir de unas premisas...”¹⁷⁴ La deliberación será individual o común, dependiendo de la acción, ya sea individual o común. La deliberación es el modo de conocer aquello sobre lo que no contiene conocimiento apodíctico, es pertinente aclarar que, la deliberación en ningún momento alcanza algo absolutamente cierto, porque no hay verdades absolutas, sino que lo que se logra con la deliberación, es la toma de decisiones para un determinado momento, pues ello no indica, que no se pueda seguir deliberando sobre un determinado

¹⁷³ Esquivel Estarda, Noé H. *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans- Georg Gadamer*, p. 253. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, “Hermenéutica teoría y práctica” en acotaciones hermenéuticas, p.22.

¹⁷⁴ Cruz Prado, Alfredo, *Ethos y Polis, Bases para una reconstrucción de la Política*, p. 123.

acontecimiento cuando la decisión tomada, previamente, ya no satisface o no cumple con las exigencias o bien, porque existe la posibilidad de otra decisión que nos lleve al obrar bien.

El arte entendido desde la *téchnē* incorpora no el arte del artista, sino una aptitud para producir, una «disposición productiva», así, se puede entender que, el arte es una construcción y es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera. Por lo que “...todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido.”¹⁷⁵

Cassirer distingue dos tipos de teorías del arte: la teoría del arte imitativo y la teoría de la belleza; en la primera el arte es subsumido bajo la categoría de imitación, pero, señala Cassirer que, en esta teoría, se trata de restringir la obra de arte a una simple reproducción mecánica de la realidad, pero si fuera la imitación la finalidad del arte, la espontaneidad y el poder creador del artista sería un factor perturbador y no constructivo.¹⁷⁶ Sin embargo, cuando hace referencia a la teoría de la belleza se remite al ensayo sobre la arquitectura alemana para señalar lo siguiente:

El arte es formado mucho antes de ser bello y, sin embargo, es verdadero y grande arte, muy a menudo, más verdadero y grande que el mismo arte bello. Porque el hombre posee una naturaleza formadora que se despliega en actividad tan pronto como un existencia se halla asegurada; [...] Y así, el salvaje remodela con rasgos extravagantes, formas horribles [...] sin proporción de forma, sus partes se corresponden, porque un sólo sentimiento las ha creado en un conjunto característico.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1140^a. 10-13.

¹⁷⁶ Cfr. Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*, FCE, México, 2009, pp. 207-208.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 210-211.

Aristóteles y Goethe coinciden en que, lo importante en el arte, es la esencia de su ser, lo que plasma el artista en su obra, la forma en la que se encuentra con su entorno ético que se queda plasmado para transmitir lo que muestra en un instante.

En lo que respecta al Intelecto, Aristóteles no define de manera precisa qué es, sino que lo explica a través de entender qué es lo que no es el intelecto, al respecto menciona, que la ciencia es un conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, la ciencia es racional, mientras que, lo científico, es aquello que puede demostrarse a diferencia del arte y la prudencia, sin embargo, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, son disposiciones a través de las cuales conocemos la verdad sin que se pretenda engañar sobre lo que puede ser o no ser de otra manera, los primeros tres no pueden tener objeto de principio, a diferencia del intelecto, que es la disposición de estos principios.¹⁷⁸

Aristóteles señala que la ciencia es “un modo de ser demostrativo y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los Analíticos; en efecto cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente...”¹⁷⁹ la ciencia se limita a describir un objeto siguiendo un orden en nuestro pensamiento. Por último, la sabiduría es la combinación de intelecto y ciencia, dado que el sabio no sólo debe conocer los principios sino poseer la verdad de los principios.

Las virtudes éticas o del carácter no se producen en nosotros por naturaleza, pues ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre, mientras las virtudes se adquieren y se perfeccionan practicándolas; el hombre se hace virtuoso practicando las virtudes. Entre las

¹⁷⁸ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1140b-1141a.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 1139b.

virtudes éticas se encuentran la liberalidad, templanza, la justicia la magnificencia, la magnanimidad, la sinceridad, la valentía, equidad, la mansedumbre, la amabilidad.

La liberalidad en el término griego *eleutheriotes* significa la cualidad de un hombre libre por contraposición a los esclavos. El hombre liberal es aquel al que se le reconoce por la manera de dar y recibir riquezas, porque son útiles y lo son en el dar, porque es mejor hacer bien que recibirlo, porque seguramente es lo que recibirás de aquellos a los que has dado.¹⁸⁰

Bobbio por su parte, hace una primera diferenciación, las clasifica en «virtudes fuertes» y «virtudes débiles», las primeras representan a aquellas virtudes típicas de los poderosos, cabe señalar, que no se refiere al poder de dominación, sino a aquellos que tiene el poder, precisamente, de dirigir y encauzar la responsabilidad de fundar y proteger los Estados, no mediante el sometimiento, sino, por el contrario, con el coraje, la firmeza, la valentía, la audacia, la prudencia, la generosidad, la liberalidad y la clemencia.¹⁸¹

Entre las virtudes débiles señala la humildad, la modestia, la moderación, la vergüenza, el pudor, la castidad, la continencia, la sobriedad, la temperancia, la decencia, la inocencia, la ingenuidad, la simplicidad y determina como principales, a la mansedumbre, la dulzura y la templanza, las cuales, son propias del hombre privado, es decir, de aquel que no detenta el poder ni sobre sí ni sobre otro u otros, puesto que caracteriza a la otra cara de la sociedad donde se encuentran los súbditos.¹⁸²

Bobbio consideró que la templanza, es opuesta a la arrogancia, a la perversidad y a la prepotencia, pues éstas no son virtudes sino vicios y, por

¹⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, 1119b 25-30.

¹⁸¹ Cfr. Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza y otros escritos morales*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, p.55.

¹⁸² Cfr. *Ibidem*, p.56.

lo tanto, no resultan útiles para una vida política, sino todo lo contrario. También menciona que la templanza no es una virtud política, puesto que es considerada como la más apolítica de las virtudes.¹⁸³ Si se tiene una concepción distorsionada de la política o incluso una concepción maquiavélica, será evidente la tergiversación de los conceptos pues la templanza se considerada contraria a la arrogancia por ser considerada ésta última, como abuso del poder.

De tal forma que, como está en nuestro poder practicar las virtudes también se encuentra en nuestro poder practicar los vicios, ambos exceso y defecto, se determinarán por propia voluntad y elección pues es importante no olvidar que la virtud es un modo de ser selectivo; los vicios, como se señaló, se pueden dar tanto por exceso como por defecto y, el justo medio será la virtud. Es importante comprender que, el justo medio será determinado en cada individuo de diferente manera y, que no se puede establecer el término medio en acciones que son malas en sí mismas. Bobbio por su parte, indica "...que la virtud está en el punto medio, a la que aspira a la creación de nuevas instituciones que aumenten los vínculos recíprocos entre los Estados, o al reforzamiento de las viejas instituciones que han funcionado bien hasta ahora."¹⁸⁴

Ahora bien, si existen acciones voluntarias, necesariamente existen acciones involuntarias; para posibilitar una mejor comprensión recurro nuevamente a Aristóteles: "Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción."¹⁸⁵ Aspecto por el que se entiende, que la elección es algo

¹⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. 57.

¹⁸⁴ Bobbio, Norberto. *De Senectute y otros escritos*, p.201.

¹⁸⁵ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1111^a.

voluntario, pero no todo acto voluntario necesariamente implica elección, porque la elección se refiere a los medios conducentes al fin, pues el objeto de la voluntad es un fin y, consiguientemente la elección; sin embargo, la deliberación precede a la elección, pues el objeto de ambos es el mismo, son los medios que conducen al fin, un fin bueno en sí mismo.

La virtud –dice Aristóteles– es un modo de ser relativo a la elección y, la elección es, esencialmente, de acuerdo con Alfredo Cruz Prado un acto del apetito. Por otra parte, las cuestiones éticas hacen referencia a la forma de apetecer, es decir, al modo de gozarse y dolerse, de ahí que la ética no se centre en la adquisición o transmisión de conocimientos,¹⁸⁶ porque la enseñanza no proporciona virtud, ésta se adquiere practicando, pues se considera como un principio de la acción a la elección. De acuerdo con Aristóteles “...sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no hay elección...”¹⁸⁷ esto quiere decir que debemos conocer qué significa la virtud y reflexionar o deliberar sobre los medios que empleamos para alcanzar tal fin, pero, sobre todo, para practicarlo en el interés de lograr la conformación de *ethos*.

Para continuar la descripción de la virtud que debiera incorporar la política, me referiré, en términos de la concepción de Bobbio, a la templanza, la cual representa para él una virtud social,¹⁸⁸ por lo que considera necesario distinguir entre virtudes individuales y sociales en las que la diferencia radica respecto a quién van dirigidas las disposiciones; las primeras encaminadas en dirección a uno mismo, a diferencia de las segundas, que son disposiciones en relación con los otros, es decir, ésta no puede ser apreciada si no es por esa relación con el otro. Es pertinente aclarar que, en ambos

¹⁸⁶ Cfr. Cruz Prado, Alfredo. *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la Política*, p. 159.

¹⁸⁷ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1139a.

¹⁸⁸ Cfr. Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza y otros escritos morales*, p. 53.

casos, las disposiciones necesariamente tendrán que ser buenas, por lo que Bobbio define a la templanza como “...una disposición de ánimo que resplandece sólo ante la presencia del otro: el moderado es el hombre del cual el otro tiene necesidad para vencer el mal dentro de sí.”¹⁸⁹ Pues de esta manera, va a dejar ser al otro aquello que es, no así la virtud denominada individual que sólo requiere del ánimo del individuo.

La templanza desde mi perspectiva es el razonamiento entre dos extremos pensados, analizados y asumidos como justo medio en la vida del ser humano; ante ello, coincido con la perspectiva Bobbiana al señalar que “...es siempre una actitud hacia los otros y se justifica solamente en el «ser hacia el otro»,”¹⁹⁰ por ello la templanza como virtud debe ser considerada y fomentada en el ámbito político en tanto modo de vivir bien con los otros, De ahí que ésta puede ser vista como una buena disposición para el diálogo en donde, el elogio del mismo diálogo y de la templanza pueden permanecer perfectamente unidos para sostenerse y completarse el uno al otro.

Aristóteles considera a la justicia como la más excelente de las virtudes, porque en ella se encuentran incluidas todas las virtudes que la cumplimentan. La justicia se distingue como una virtud ética, la cual, también puede ser considerada, desde la visión Aristotélica como una virtud social, pues señala:

Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a los otros; por esta razón, el dicho de Bías parece verdadero, cuando dice «el poder mostrará al hombre»; pues el gobernante esta en relación con otros y forma

¹⁸⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 54.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 61.

parte de la comunidad [...] Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total.¹⁹¹

Todas las virtudes en sus diferentes clasificaciones tienden al bien y no como parte de un exceso, sino porque las acciones son buenas en sí; una tarea fundamental de toda sociedad estriba en educar a los ciudadanos, dado que el hombre que ha de ser bueno tiene, necesariamente, que ser educado para vivir en sociedad, en la cotidianidad de la vida "...lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas públicas y rectamente; pero si públicamente se descuida, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud..."¹⁹² pues el hombre se hace virtuoso practicando la virtud, porque la virtud, como se ha visto, no sólo se limita a uno mismo, sino que, su esplendor lo encuentra cuando hace partícipe al otro y no me refiero únicamente a las virtudes sociales en las que, por antonomasia se entiende su incorporación, pues si bien es cierto que las virtudes individuales tienen injerencia con uno mismo, su repercusión mayor será en el ámbito social porque la comunidad política se constituye por varios individuos, en el interés de establecer una vida en común, y más allá de ello para contribuir a la recuperación del verdadero sentido de la política.

El hombre es virtuoso porque tiene la posibilidad de serlo, pero actualiza su posibilidad, cuando practica la virtud, pues no es suficiente conocerla sino vivirla. Ya lo señala mi maestro el Dr. Noé H. Esquivel:

Cuando el individuo es capaz de renunciar a su propia felicidad para proporcionar mayor felicidad al género humano es un hombre honorable y virtuoso. Lo que hace lo hace a sabiendas de que ese fin que persigue es bueno, no lo hace por ignorancia. Pero esta forma de comportamiento puede

¹⁹¹ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1130^a.

¹⁹² *Ibidem*, 1180^a.

constituir una prueba indicativa de lo que el hombre *puede* hacer, pero no de lo que *debe* hacer.¹⁹³

Lo que se pretende con lo anterior es fomentar una vida virtuosa que permita la realización del ser de una forma pacífica, pero sobre todo, de una subsistencia en común. La vida propia del hombre es la práctica.

La vida del hombre no sólo es intelecto, y la virtud que es propia del hombre, es la ética, pues ésta virtud práctica es, lo que hace al hombre ser, ya que en la medida que realiza acciones virtuosas encuentra su felicidad y, se experimenta a través de momentos que no se pueden alcanzar para siempre y con una sola acción, pues en la medida que el ser realiza acciones buenas, se experimenta a sí mismo, permitiéndole acercarse a su felicidad en sinergia con la de la sociedad.

De acuerdo con Adela Cortina, la relación que debe existir entre el individuo –gobernado– y la comunidad es de beneficio mutuo, situación que evidencia en la siguiente afirmación:

las comunidades necesitan la contribución de sus miembros para sobrevivir y progresar, contribución que sólo es posible si los individuos encarnan determinados hábitos, necesarios para desempeñar su papel en la comunidad, a los que llamamos «virtudes» y si se sienten congregados por una idea común de bien; pero, por otra parte, el individuo cobra su identidad concreta por pertenecer a una comunidad o por participar en ella; también en ella aprende a forjarse la idea de una vida buena, descubre qué hábitos ha de desarrollar si quiere que su comunidad sobreviva y progrese.¹⁹⁴

Actualmente parece que “...la disolución de la totalidad* tiene término en la infelicidad universal, en la muerte de la vida ética, en la cual las

¹⁹³ Esquivel Estrada, Noé H. *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica*, p.72.

¹⁹⁴ Cortina, Adela. *Ética sin moral*, p.80.

* Entiendo totalidad como unidad, no como concepción absolutista del Estado, porque en una perspectiva totalitarista sería justificable y no tendría como consecuencia, la infelicidad, sino la felicidad.

individualidades nacionales perecen en la unidad del panteón y todos los individuos se convierten en personas privadas e iguales en un derecho formal.”¹⁹⁵ Bobbio parece afirmar que, la felicidad, es consecuencia de la unidad, entendiéndose ésta en los términos de la pluralidad vinculada con la divergencia, en donde concibe como parte de tal unidad a un Estado que no se limita por intentar comprender y mostrarse como mera entidad racional en lo particular sino que, trasciende también en lo social; pues ello le va a permitir la posibilidad del reconocimiento en el universo de acción de toda sociedad.

2.6. El hombre como fin

Se ha mencionado con anterioridad, que la voluntad pensada es la facultad de determinarse a sí mismo pero “el hombre no puede encontrarse a sí mismo, ni percatarse de su individualidad si no es a través del medio de la vida social.”¹⁹⁶ Sin embargo, uno de los principales problemas en términos de la política actual es el que se circunscribe al yo de la persona humana, que impide que el yo en su relación de *sí mismo como otro*, pueda trascender a la polis, situación que, en definitiva, genera importantes implicaciones en la relación gobernantes-gobernados, pues el hombre es usado como medio y no como fin; a raíz de ello, el discurso político queda inmerso, como incidencia, en el recorrido de la capacidad a la efectuación, es decir, es indispensable pasar de la promesa al cumplimiento, situación que, de darse así, en la praxis, se explícita en el recorrido de la inmensidad como mismidad hasta la identidad como *ipseidad* (sí mismo como otro).

Ahora bien, Kant señaló que “...fin es lo que le sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón debe valer igualmente para todos los seres racionales. En

¹⁹⁵ Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 155.

¹⁹⁶ Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*, p. 327.

cambio, lo que constituye meramente el fundamento de la posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin, se llama *medio*.”¹⁹⁷ Entonces el fin del hombre siempre será un fin en sí mismo, pero tal fin no implica que el objetivo del hombre sea su propio yo, sino el yo-tú, el yo ético consciente que sabe de la existencia del otro que también es un yo, que trasciende de lo individual a lo social, del saber que yo me encuentro en el día a día con otro yo que no puede ser usado como medio, porque al ser usado se abre la posibilidad de que mi yo se transforme en medio.

En este sentido, Bobbio menciona que no sólo es importante el hombre mediante su relación o existencia consigo mismo sino, precisamente, en su relación con el otro:

Entiendo que el intento de fundar históricamente la persona debe tener en cuenta la situación particular del hombre como existente y coexistente, que realiza su propio destino en la sociedad con los otros hombres. Sobre la base de este dato se forma el concepto de que el valor del hombre, como ser necesariamente coexistente, vale no por sí mismo, como manifestación de una sustancia absoluta, sino por lo que da o puede dar a la sociedad de la cual forma parte, porque colabora realmente o porque se le atribuye una posibilidad de colaboración con los demás [...] sino deviene persona en la sociedad de los otros hombres.¹⁹⁸

De acuerdo con Kant “el imperativo práctico será [...] obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.”¹⁹⁹ En el ámbito de la política suele suceder, frecuentemente, que el fin del gobernante se transforma en el medio; un claro ejemplo resulta ser la

¹⁹⁷ Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, p.81-82.

¹⁹⁸ Bobbio, Norberto. *El Existencialismo*, FCE, México, 1966, p. 73.

¹⁹⁹ Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, p.84.

guerra, y cualquier forma de violencia que pretende considerar al hombre como cosa. Kant señala respecto del hombre y de las cosas:

Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho.²⁰⁰

El hombre no es una cosa que puede o debe usarse a veces como fin y otras tantas como un medio, sino que éste, debe ser considerado siempre, en todas las acciones, como fin en sí, situación que, comúnmente, se aprecia en el ejercicio del poder, pues la persona sobre la que éste se ejerce—la dominada— es considerada completamente como un medio, lo anterior, se ve reflejado en la práctica de la política cuando se pretende persuadir a los gobernados con promesas falsas, cuya finalidad será, la de obtener un beneficio personal dado que se instrumentaliza al hombre, es decir, se sirve de éste como medio para alcanzar un propósito; tal y como lo afirma Kant: “...el hombre, y en general todo ser racional, existe como *fin en sí mismo*, no sólo como *medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a *sí mismo*, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*.”²⁰¹

Cuando el hombre sea considerado en todas y cada una de sus acciones, como fin en sí mismo con apertura del otro, en su posibilidad de acceder al bien común, podrá consolidar cualquier forma de gobierno; ya lo señala Cassirer:

²⁰⁰ *Ibidem*, p.83.

²⁰¹ *Ibidem*, pp.82-83.

El hombre no puede encontrarse a sí mismo, ni percatarse de su individualidad si no es a través del medio de la vida social. Pero, para él, este medio significa algo más que una fuerza exterior determinante. Lo mismo que los animales, se somete a las leyes de la sociedad, pero, además, tiene una participación activa en producirlas y un poder activo para cambiar las formas de la vida social.²⁰²

De lo anterior se percibe que la limitante del hombre, no es más que la del otro que se encuentra inmerso en las acciones, pues, cuando se lesionan intereses de los otros, es indicativo que la persona es medio y no fin. En este sentido, de acuerdo con Bobbio "...lo que constituye la característica propia del hombre y le da al mismo tiempo la posibilidad de diferenciarse de los otros seres y de los otros hombres es la libertad..."²⁰³ la cual, que encuentra su limitante en la libertad del otro y, entonces, el hombre siempre tiene que tomar en cuenta que "el ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú."²⁰⁴

Cabe señalar que, justicia, no es simplemente igualdad (criterio abstracto) sino igualdad en la libertad (criterio concreto), es decir, no es pura igualdad, mas bien, igualdad en la libertad o igual posibilidad de usar la libertad como fundamento de valoración de la justicia, por lo que la interpretación de la justicia se desplaza hacia una concepción de abstracta igualdad en el libre despliegue de la personalidad, así, desde esta perspectiva, justicia no quiere decir que yo soy igual a ti, sino que soy igual a ti en la posibilidad de desplegar la personalidad, se trata del ser en potencia, pues el hombre representa un fin en sí mismo, tanto como la relación del yo como el tú.

²⁰² Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*, p. 327.

²⁰³ Bobbio, Norberto. *Autobiografía*, p.152.

²⁰⁴ Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1992, p. 58.

Ricoeur por su parte establece los elementos de la Ética a través de una trayectoria, la cual se manifiesta en diferentes estadios que circundan el personal, interpersonal e institucional; trayectoria que, en definitiva permite la apertura a los otros, considerando a la persona no como un medio, sino como un fin en sí mismo.

El recorrido señalado, se debe llevar a cabo mediante distintos pasos, el primero es, romper al yo para abrirse al tú, porque si no se sale de ese yo –exaltado– no se puede aspirar al tú de los demás, primer paso que se gesta a través de la amistad hasta llegar a la polis, por tanto, se considera a la amistad como la base para abrirse a los demás dentro de la contemplación del *sí mismo como otro*, seguido a este recorrido, inicia la apertura del yo al tú, aspecto que permite el paso de la amistad a la democracia; así se clarifica, que si no hay dicho escenario previo, no se puede acceder al desarrollo de la polis.

En la noción misma del otro se encuentra la implicación de que, el objetivo del bien-vivir, incluya el sentido de la justicia, el cual, no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las instituciones, pues la idea de institución se caracteriza, fundamentalmente, por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes; de esta manera somos llevados al *ethos*, es decir, a la primacía ética del vivir-juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política que remite a la distancia que separa el poder-en-común de la dominación.²⁰⁵

El poder, por su parte, procede directamente de la categoría de acción en cuanto irreductible a las de trabajo y de obra, por lo que esta categoría reviste una significación política; por una parte la condición de pluralidad, única actividad que pone en relación directamente a los hombres sin mediar

²⁰⁵ Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 203.

los objetos ni la materia y, por la otra, la de concertación, que corresponde a la aptitud del hombre para obrar y, por cierto, a obrar de forma concertada.²⁰⁶

Así, se puede considerar que el poder no es nunca una propiedad individual, sino que pertenece a un grupo y continúa perteneciéndole mientras este grupo no se divide. En este sentido, queda claro que "...el poder es el modelo de una actividad en común que no deja tras de sí a ninguna obra, y, como praxis según Aristóteles, agota su significación en su propio ejercicio."²⁰⁷

Si el hombre es un fin en sí mismo, las acciones que éste realiza necesariamente tienen un fin, que tendrá que ser bueno siempre y cuando éste sea el fin del hombre; pero en la actualidad el ser humano es tratado de manera diferente, situación que Adela Cortina deja patente:

Todo ser humano es un fin en sí mismo que no puede ser tratado como un simple medio, es decir que la vida política, la vida económica, la vida de los medios de comunicación, la vida de todo lo que se les ocurra tiene que estar al servicio de eso que es un fin y no puede ser tratado como un simple medio, eso es lo que podríamos llamar el principio ético de no instrumentalización.²⁰⁸

Sin embargo, esta idea de instrumentalización de la persona se ha distinguido desde los el sentido clásico pues el mismo Aristóteles en su Teoría de la esclavitud, contempla al hombre como instrumento al señalar "...el que siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y

²⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 204.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 205.

²⁰⁸ Cortina, Adela y Conill, Jesús. *Democracia Participativa y Sociedad Civil. Una ética empresarial*, Ed. Siglo del Hombre, Bogotá. 1998, p. 126.

distinto.”²⁰⁹ Es claro que el hombre, en este caso, se encuentra sometido a la voluntad de su amo, es decir, no se pertenece a si mismo sino a otro y, aunque hoy en día la figura de esclavo ha desaparecido por completo en el sentido de asignarle esa calidad al hombre la práctica demuestra que la esclavitud continua vigente.

La idea de Adela Cortina recobra fuerza para una sociedad que reclama la calidad del hombre como interlocutor que pone cara a cara a un “yo” y a un “tú”:

La idea Kantiana de que una persona es un fin en sí misma y que no puede ser tratada como un simple medio se traduce diciendo que toda persona es una interlocutora o un interlocutor válido, un interlocutor válido que tiene que ser escuchado, en las condiciones que he empleado, cuando se trata de normas que le afectan y cuyas decisiones tienen que tener una incidencia significativa en el resultado final, porque si no todo esto es una pantomima. A mí me parece que la idea de la persona como un interlocutor válido es una clave de moral cívica que tiene que ser aplicada en todas las esferas de la vida social, si queremos tener una sociedad justa a la altura de nuestro tiempo.²¹⁰

Ahora bien, si el hombre es un fin en sí mismo, las acciones que realiza también tienen un fin, tendiente al bien realizable; y éstas, para ser buenas necesitan ser elegidas por sí mismas y no por otras, Aristóteles señala que “...la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.”²¹¹ Entonces, considera que el bien del hombre es la felicidad, pues incluye en sí todo lo deseable en la vida y, en consecuencia, el hombre feliz vive bien y sus acciones son buenas, pero el hombre bueno no nace bueno sino que se hace bueno, de ahí que se considere “La idea del ser humano en

²⁰⁹ Cfr. Aristóteles. *La Política*, 1254^a.

²¹⁰ Cortina, Adela y Conill, Jesús. *Democracia Participativa y Sociedad Civil. Una ética empresarial*, p 134.

²¹¹ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1097b.

evolución, en proceso de formación, es adversa a una concepción estática y acabada del mismo.”²¹² Porque el hombre, día a día construye su felicidad y la de su ciudad, pues no puede dar al otro lo que no tiene y no puede construir una ciudad buena, si no es el un hombre bueno, porque su fin se encuentra en su naturaleza, tal como lo menciona Aristóteles:

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia [...] la ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.²¹³

Ahora bien, cómo puede entenderse el comportamiento moralmente bueno, Kant escribe: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma.”²¹⁴ La buena voluntad no se aprecia por las acciones que se tengan que realizar y, mucho menos, se basa en el éxito que se tenga o no de efectuar o conseguir el fin deseado, se le atribuye el calificativo de bueno porque se quiere por sí misma y no por otra cosa, es decir, no necesita instrumentalizarse para darle valor, porque el instrumentalizar la transforma en medio y no en fin, traduciendo las acciones buenas en acciones egoístas con inclinación a las pasiones y no a la felicidad.

Esto significa que la buena voluntad es buena en cuanto a intención pura y no por los resultados o inclinaciones que ésta puede entrañar. Aunque la buena voluntad no pudiera realizarse en la experiencia, no por ello dejaría de ser valiosa y objetiva. Lo que resulta importante en la recuperación del

²¹² Esquivel Estrada, Noé H. *La Universidad Humanista. ¿Utopía alcanzable?*, p. 104.

²¹³ Aristóteles. *La Política*, 1252b-1253a

²¹⁴ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, p. 28.

hombre como fin y no como medio en el escenario político, es la relación evidente en como el hombre se convierte de fin en medio; basta remitirse al proceso electoral, principalmente, en países como el nuestro, en donde el electorado se convierte en números, es decir, es usado como un instrumento pues lo que importa es el resultado.

Capítulo III Ética y Política

3.1 Vinculación entre la ética y política

Existen argumentos de sobra que presumen la separación de la ética y la política e, incluso, proponen su disposición como esferas completamente diferentes, de ahí que, la práctica, induzca la comprensión en el sentido de que es imposible reconocer que hay un vínculo que existe, el cual, inherentemente traduce hacia la conjugación de una política en dirección del bien común como parte del ejercicio en la vida cotidiana de los integrantes de la polis; en dicho sentido, es importante considerar que la ética es parte de la política no sólo en el orden ideal sino, también, en la esfera práctica.

De acuerdo con Fernández Santillán, Bobbio pretende establecer este vínculo a través de la concepción de política con la cual se formó, pero, sobre todo, con la que aprendió a conducirse; la cual, que retoma de Gobetti:

La convicción de que la acción está regulada por principios nacidos de un esfuerzo consciente. Lo opuesto es la política pragmática sustentada en intereses personales o de grupo basada en criterios de conveniencia y oportunidad, donde el éxito se mide por el logro del propósito ligado a la obtención de poder y de riqueza. Weberianamente se diría que ellos, los jóvenes gobettianos, aprendieron a conducirse en la ética de los principios y no en la de los resultados. Concepción ética de la política –observa nuestro autor- quiere decir también que la política, antes de ser acción es educación.²¹⁵

Como he señalado previamente, la política se ha transformado de un interés común a uno personal y, obviamente, esto es lo que la confronta y la distancia de la otra e, incluso, la posibilidad de conciliación se torna lejana al

²¹⁵ Fernández Santillán, José. (comp.) en estudio preliminar, Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, Antología, FCE. México. 2002, p.18.

grado de pretender la disolución de la ética para otorgarle paso, simplemente, a una forma de política individual o instrumental, basadas en el poder absoluto a través de la manipulación de la tecnología y la economía, cuyos efectos traducen en el sentido negativo de la globalización. Es evidente que la individualización o la instrumentalización vistas desde dicha ejercitación, lejos de ayudar, resultan un problema de fondo que ha generado un hombre egoísta que fomenta no sólo la afectación de sus intereses personales sino, inclusive, en los términos del escenario político, los de la humanidad.

Pretender justificar la separación entre la ética y la política es, negar que el hombre es un ser social, pero también, que es un ser ético porque "... la ética tiene que ver con el ser del hombre y su quehacer histórico..."²¹⁶ y como quehacer, la política es su historicidad, pero es claro que en la praxis, la separación antecede a los conceptos, pues no se toma en cuenta al hombre como fin sino como medio, de ahí que la prioridad del fin resulte ser el poder. En una concepción pragmática, como lo señala Bobbio, no existe la posibilidad de contemplar al otro y mucho menos, vincular a la ética con la política; Ya lo señala mi maestro el Dr. Noé H. Esquivel Estrada cuando afirma: "Por el contrario, si se piensa a la política regida por la ética, el fin ya no es la consecución del poder, sino el bien común, por lo que el poder pasará al plano de los medios."²¹⁷ De esta manera el fin de la política no se limita al conocimiento, sino que encuentra su fin en la acción, acción que será proyectada según la razón del hombre.

La política debe ser entendida como el ejercicio de una postura, convicción y actitud ético-política por parte de los integrantes de la *polis* que faciliten la convivencia armónica, pues, si nos remitimos a sus orígenes como

²¹⁶ Esquivel Estrada, Noé H. *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica*, p. 14.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 152.

lo señala mi maestro citando a Habermas, es evidente que no existe separación:

...en sus orígenes (Aristóteles), la relación de la ética y la política no representaban ningún problema. La política se entendía como la doctrina de la vida buena y justa y era una continuación de la ética, situación absolutamente distinta y distante en la vida moderna, donde la política asume un espacio en el ámbito de la administración pública y es entendida como una razón de Estado en la que la ética, prácticamente, desaparece.²¹⁸

Pero ¿porque la ética y la política deben re-encontrar su vinculación? Porque la actual política no realiza su verdadera función, que es, precisamente, la de asegurar el bien del ciudadano –me refiero al bien común– y no sólo de éste, sino de todo aquello que se encuentra inmerso en la polis. La posibilidad de re-encontrar dicha vinculación permitirá, además, que el hombre se re-encuentre consigo mismo para así reconocer al otro, pues ambas disciplinas se fundan en la praxis humana y en el bien común.

La política actual afecta toda la vida social generando conflictos que perturban a la humanidad, pero, acrecentando en mayor medida, los medios de dominio como lo son las fuerzas militares –armas nucleares– y las economías de mercado, pues es claro que, la política es el centro de los movimientos y transformaciones sociales, ya lo afirma Bobbio: “La política es una actividad práctica, histórica y, como tal, variable en el tiempo y en las diferentes sociedades...”²¹⁹ pero no por ello pierde su fin, porque éste será un fin en sí mismo, aspecto que no se refleja en la política actual, pues el hombre se ha convertido en el instrumento de ésta. Desde mi perspectiva considero que uno de los principales problemas que ha generado la separación entre la ética y la política, al contemplarse excluida una de otra e

²¹⁸ *Ibidem*, p. 154.

²¹⁹ Bobbio, Norberto, *Teoría General de la política*, p. 94.

inclusive incompatibles, ha llevado al hombre a olvidar su relevancia en tal escenario pero, sobre todo, lo ha dirigido a las fronteras del extremo en el que funda su felicidad en la conquista del poder –de dominar–, limitando, de esta manera, el modo de ser de todo hombre, visto como categoría y no como género.

A costa de lo que la praxis deja ver, es evidente que la relación de estas dos esferas mantiene una comunión estrecha. Otra de las intersecciones es la que manifiesta Bobbio con respecto a la ley “...su exigencia de rigor debe ser considerada en el contexto de su preferencia ético-política en lo referente al principio de legalidad...”²²⁰ expresión que encuentra similitud con el argumento que manifiesta Ricoeur al remitirse a Aristóteles:

En primer lugar, Aristóteles considera el ámbito, que él circunscribe como una «parte» (*meros*) del campo «total» (*holos*) de las acciones prescritas por las leyes (*nómina*). En este plano englobador, el lazo institucional está fuera de duda en cuanto que es la ley positiva la que define la legalidad. Aquí ética y política se vuelven a cruzar. Por lo consiguiente, la virtud «parcial» a la que se limita Aristóteles, es tan ético como política como la virtud total que la engloba.²²¹

Como ya se ha señalado, para re-encontrar el vínculo que conjugue nuevamente ambas categorías, es necesario asumir una directriz diferente, en la que el ejercicio del gobierno, sea a favor de la sociedad, pues no puede haber una separación práctica de las acciones humanas; ya lo afirma Bobbio: “El deber de respetar a los demás, la superación del egoísmo personal. Aceptar al otro. La tolerancia para con los demás. El deber fundamental es darse cuenta de que vivimos entre otros.”²²² Con todo, parece que es una

²²⁰ Bobbio, Norberto. *Derecho y lógica*, p.28.

²²¹ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p.208.

²²² Bobbio, Norberto y Viroli, Maurizio, *Diálogo en torno a la república*, p.42.

idea ajena a la realidad actual porque, es evidente que existe una sociedad pero, mientras no se logre superar el egoísmo, no existirá la posibilidad de recuperar o re-crear el vínculo tan añorado entre la ética y la política.

3.1.1 Ética política

En tal contexto es posible distinguir en la ética política, la cual, es considerada por Bobbio como “ética de aquel que ejerce la actividad política, pero la actividad política en la concepción de quien desarrolla el propio argumento partiendo de la consideración de la ética profesional no es el poder en cuanto tal, sino el poder para la consecución de un fin, que es el bien común, ya que dentro de la actividad del político no se limita a gobernar sino a gobernar bien.”²²³

De ahí que, la ética política, sirva, incluso, para distinguir el buen gobierno del malo con la valoración o consecución del fin; el que será bueno en sí mismo y no necesitará justificarse, pues los medios serán lícitos y, en este sentido, todo fin que se proponga el gobernante será un fin bueno. Cabe señalar, que lo anterior, es contrario a lo que sucede en la política moderna, porque los medios malos corrompen de alguna u otra manera a los fines buenos, sobre todo si son reductivos al resultado o al éxito, puesto que, con toda seguridad, se entenderá que los medios para su consecución no son lícitos, esto en razón del juicio de licitud o ilicitud, que es lo que otorga consistencia al juicio moral.

Necesariamente para que se pueda hablar de una ética política, está debe dirigirse o estar encaminada al bien común, puesto que, para realizar tal distinción, se tiene que recurrir al principio, precisamente, del bien común, al que Bobbio contempla el sentido o deber que el Estado debe perseguir; Maurizio Viroli, en diálogo con Bobbio establece que:

²²³ Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza y otros escritos morales*, p.133.

El bien común no es ni el bien (o el interés) de todos, ni un bien (o interés) que trasciende los intereses particulares, sino el bien de los ciudadanos que quieren vivir libres de la dependencia personal, y como tal es un bien contrapuesto al bien de quien desea dominar. Me inspiro aquí en Maquiavelo, quien, precisamente al no creer que el bien común fuera el bien de cada uno y de todos, no temía los conflictos sociales y políticos, a condición de que éstos permanecieran dentro de los límites de la vida civil, y daba mucho valor a la confrontación retórica producida en los consejos públicos. Nunca cultivó la idea de una comunidad orgánica en la que los individuos actuaran con vistas al bien común, [...] en definitiva, el bien de aquellos que desean vivir en común, sin dominar ni ser dominados.²²⁴

El bien común está orientado a la totalidad en el sentido de liberación de uno mismo, del desprendimiento de intereses egoístas, del poder de dominación, en el interés de buscar que la ciudadanía se libere de todas aquellas ataduras que, en nombre del poder del Estado, ha estado condenado a vivir, o bien, aceptar que, antes del bien de los ciudadanos, se encuentra el bien del Estado. Por su parte Habermas expone el planteamiento de Robert Dahl, el cual se remonta a Aristóteles respecto al bien común:

nuestro bien común –el bien y los intereses que compartimos con otros– rara vez consiste en objetos, actividades [...] por lo general consiste en prácticas, modos de organizarse, instituciones [...] que en términos tradicionales, promueven el bienestar de nosotros mismos y de otros, no ciertamente de «todo el mundo», pero sí de las suficientes personas como para convertir esas prácticas [...] en aceptables.²²⁵

En dicho sentido, el bien común no necesariamente incluye a todos los ciudadanos, pero sí a la mayor parte para que pueda ser denominado como tal, pues hablar de un bien común en el que se encuentre incluida la totalidad

²²⁴ Bobbio, Norberto y Maurizio Viroli. *Diálogo en torno a la república*, pp. 43-44.

²²⁵ Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de Teoría del discurso*, p. 393.

de los ciudadanos resultaría complejo, sin embargo, lo anterior no niega la posibilidad de que en la medida que las sociedades se transformen, puedan coincidir la promoción del bienestar de la totalidad de los ciudadanos, pues esta tarea compete a los gobernantes: dirigir y encauzar a los gobernados en una línea de compromiso en la que no tenga cabida el gobierno que desea dominar y, mucho menos, los gobernados que desean ser dominados.

3.1.2 Ética del político

Una cosa es la política –la cual ya ha sido distinguida en sus consideraciones generales– y otra distinta es, señalar cómo debe comportarse aquel que ejerce dicha actividad. Bobbio, por su parte, define al político moral como “...aquel que no subordina la moral a las exigencias de la política, sino que interpreta los principios de la prudencia política de manera que los hace coexistir con la moral...”²²⁶ Sin embargo, resulta contradictorio que se considere que los políticos deben tener una ética específica justificando de esta forma sus acciones en la denominada ética profesional, misma que se circunscribe “a aquel conjunto de reglas de conducta a las que se deben considerar sometidas las personas que desarrollan una determinada actividad y que generalmente difieren del conjunto de las normas de la moral común o por exceso o por defecto...”²²⁷

Bobbio añade que “el político no puede dejar de ser hombre de acción...”²²⁸ cabe aclarar que las acciones implícitas tendrán que ser buenas en sí mismas, en contraste, Bobbio señala que “...Maquiavelo sostiene que el buen político debe conocer bien las mañas del león y del zorro. Pero el león y el zorro son símbolos de la fuerza y de la astucia.”²²⁹ Siguiendo a Maquiavelo en su obra el *Príncipe* señala que, aquellos que no cumplen con

²²⁶ Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza y otros escritos morales*, p. 111.

²²⁷ *Ibidem*, p. 116.

²²⁸ Bobbio, Norberto. *Autobiografía*, p. 211.

²²⁹ Bobbio, Norberto. *El filósofo y la política*, p.158.

su palabra han superado a los que se conducen con lealtad, puesto que existen dos formas de combatir las leyes: la propia de los hombres y la de la fuerza que corresponde a las bestias, sin embargo, al no ser efectiva la primera, se recurre a la segunda, por lo tanto, el príncipe, tendrá que elegir a cualquiera de las bestias entre las que se encuentra precisamente el león o la zorra, pero para poder ser un verdadero príncipe será necesario conocer ambos instintos de las bestias, por que el león no se percató de las trampas, a diferencia de la zorra que usa su astucia, mientras que éste amedrenta a los lobos;²³⁰ de lo anterior es claro que, bajo tal esquema, la virtud Aristotélica queda anulada, pues el político Maquiavélico es opuesto al Aristotélico, porque el político para éste, es el hombre vicioso.

Lo que se pretende con lo anterior es detectar si la actividad política es netamente considerada con características específicas tales como para requerir un régimen diferente al que le compete determinada profesión y, en consecuencia, la razón de consentir el desenvolvimiento de cierta actividad – que en este caso es en el interés de la política–conseguir el fin que le es propio, entendiéndose por fin del político, el bien común. En la Grecia antigua se plantearon argumentos respecto a la naturaleza de la actividad política, partiendo de considerarla a ésta como una técnica, es así como Bobbio se remite a la “...metáfora utilizada por Platón en el *Político* del gobernante-tejedor –el fin de la tela de la acción política es un buen tejido [...] no sale de esta perspectiva: el arte de tejer es el que indica a cada quién cuáles son las obras que deben terminarse.”²³¹

En dicho sentido resulta evidente que, si se ha clasificado a Maquiavelo como un realista es porque “La ética de los políticos sigue siendo la ética del poder. A quien predica una existencia de una sola moral, valedera tanto para

²³⁰ Cfr. Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*, pp. 103-104.

²³¹ Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*, p.83.

los individuos cuanto para los Estados...”²³² Por lo que en la posibilidad de apertura y al recuperar el arte del tejedor de Aristóteles, la ética política se convierte, de esta manera, en la ética del político.

Bobbio al retomar el pensamiento de Croce aclara un poco más tal panorama:

Allí donde nadie, cuando se trata de sanar sus propios males o someterse a una operación quirúrgica, pide un hombre honesto..., sino que todos piden, buscan y se procuran médicos y cirujanos, sean honrados o no, con tal de que sean hábiles en la medicina o en la cirugía... en las cosas de la política se pide, en cambio, no hombres políticos [o sea, hombres que sepan hacer su enérgico oficio de políticos, agregó yo], sino hombres honestos, provisionados, en todo caso, de aptitudes de otro tipo... Porque es evidente que los defectos que pueda tener acaso un hombre provisto de capacidad y genio político, si atañe a otras esferas de actividad, lo hacen impropio en esas esferas, pero no en la política.²³³

Afirmación que comparto casi en su totalidad, porque, si bien es cierto que se está ejerciendo una técnica y, que en este caso, es más importante salvar una vida que juzgar su deshonestidad, ello no implica que, necesariamente, debe ser un profesional y a la vez, ser honesto, porque sus acciones tienen implicaciones independientemente de que sea un buen hombre en la técnica.

Esa es la diferencia del ejercicio técnico el cual aparentemente no exige ser ético, sin embargo en el orden de la política, no existe posibilidad de limitarse a la técnica, porque la política no depende de una técnica para su realización, sino que exige hombres éticos y técnicos, en el orden en que dichas categorías quedan enunciadas.

²³² Bobbio, Norberto. *Autobiografía*, p.252.

²³³ Bobbio, Norberto. *El filósofo y la política*, p.165.

3.2 Conflicto entre ética y política

Cabe mencionar que, éste es un problema que se ha venido suscitando a través de la historia, sobre el cual, se han realizado diversidad de estudios pero a pesar de ello, ha sido imposible encontrar una solución definitiva, pues ello implica una diversidad de consideraciones a tomar en cuenta, tal es el caso de la perspectiva que se establezca o determine, de ahí que las opiniones difieran en cuanto a la posibilidad de que las categorías señaladas se cumplimenten. En la actualidad parecen devenir en acontecimiento como polos opuestos, destinados a continuar en una lucha constante, en la cual, la separación se asume por antonomasia tácitamente.

La gran filosofía política nace en Grecia, sin embargo, la separación entre la ética y la política se torna evidente y arrecia con la formación del Estado moderno, sin que con ello se niegue su previa existencia pues desde el pensamiento griego se perfila dicha contraposición, situación que hace patente Bobbio cuando alude a que, el problema respecto a la relación entre ética y política se torna cada vez más grave puesto que las experiencias históricas lo demuestran, ello a partir de la disputa que contrapuso a Antígona contra Creonte; es decir, en sentido común, parece haber aceptado pacíficamente que el hombre político, puede comportarse de formas diferentes a la moral común, en otras palabras, que un acto ilícito en la moral puede ser considerado y apreciado como lícito en política, puesto que, la política obedece a un código de reglas o sistema diferente e incluso incompatible al de la moral.²³⁴

Por su parte, Paul Ricoeur menciona que Antígona, es un ejemplo que conduce a la instrucción insólita de lo ético mediante lo trágico, dado que, la obligación que constriñe a Antígona a garantizar a su hermano una sepultura

²³⁴ Cfr. Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la política*, p.156.

conforme a los ritos, aunque se haya convertido en el enemigo de la ciudad, significa mucho más que la expresión de los derechos de la familia frente a los de la ciudadanía; vínculo de hermana y hermano que dejan a un lado la distinción política de amigo y enemigo, mientras que, Creonte, subordina los vínculos familiares que son también los suyos, al privar de sepultura al amigo convertido en enemigo, marcando de esta forma, la línea entre amigo y enemigo, entre *philos* y *ekhthros*.²³⁵

En la *Antígona* de Sófocles el conflicto entre la ética y la política se aborda de manera dramática, pues en su escena principal, muestra el enfrentamiento de la ética divina o sagrada representada por Antígona en contraposición a las decisiones político-legales tomadas por Creonte, y no sólo de la ética sino que, añadiría, del *ius naturalismo* con el *ius positivismo*. Para entender un poco tal referencia me remito a un pequeño extracto de la obra de Sófocles (*Antígona*):

Las prudentes ordenanzas de Creonte, le llevan a prohibir, por ejemplaridad, que el enemigo de la ciudad, Polinices, sea sepultado. Quizás no pueda decirse, que en todos los casos y con carácter general, la ética griega condenara esa prohibición [...] Antígona fue sorprendida enterrando a Polinices en contra de la prohibición de la ciudad, y, colocándolo en una tumba subterránea, fue condenada a muerte por orden de Creonte. En consecuencia también Hemón, que sufría por su amor, se dio muerte a sí mismo con una espada. Resulta de la muerte de éste, también la de su madre, Eurídice, que se dio muerte a sí misma.²³⁶

Por lo tanto, la concepción que Creonte tiene de sus deberes sobre la ciudad, resulta muy estrecha en el verdadero sentido de la polis –griega–, pues no se toma en cuenta la diversidad y, quizá, la heterogeneidad de los

²³⁵ Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 261.

²³⁶ Sófocles. *Tragedias, Ajax, Las Traquineas, Antígona, Edipo Rey, Electra Filoctetes-Edipo en Colono*, Gredos, Madrid, 1981, p. 79.

quehaceres que implica la ciudad, dado que, para Creonte, la oposición entre amigo-enemigo se encuentra contenida en una categoría política estricta, la cual, no cuenta con excepción, porque se considera que, únicamente está bien lo que sirve a la ciudad, mientras que mal, es todo aquello que la perjudica; sólo es justo el buen ciudadano –y sólo aquel ciudadano que obedece sin cuestionar–, y la justicia rige únicamente el arte de gobernar y de ser gobernado.²³⁷

Es esta visión tan limitada y reducida de su propia ciudad, la que lleva a Creonte a su perdición, pues para él, únicamente importa aquello en lo que se vea beneficiado y que no afecte sus intereses, pues el sentido de justicia se minimiza. En dicho sentido –desde una visión personal– cada uno de los protagonistas realizan acciones en las que, los beneficios, son de carácter individual, sin tomar en consideración la afectación, o bien, si interfieren en la esfera de acción de los otros individuos, es decir, se limitan a una moral individual y no social, puesto que, si este fuera el caso, el problema de la moral en la política, estarían poniéndose en cuestión exclusivamente los deberes respecto a los demás.

En este caso, la tragedia, genera una aporía ético-práctica en dirección de la búsqueda de la *ipseidad* pero, sobre todo de establecer la diferencia entre la sabiduría práctica y sabiduría ética, es decir, la posibilidad de deliberar las oportunidades que se tienen antes de ejercer cualquier acción que afecte los intereses de otros.

Otro factor considerado por Bobbio es “...que «política» siempre ha querido decir o bien ciencia de la política o política como objeto de esta ciencia, cuando se dice «lo político» se hace referencia sólo al objeto.”²³⁸

²³⁷ Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 263.

²³⁸ Bobbio, Norberto, *Teoría General de la Política*, p. 94.

Junto a la acepción tradicional de política ha aparecido el término político en su expresión lo político, por ello Norberto Bobbio recurre a la obra de Julien Freund en la que se establece que, la esencia de lo político, no es la de estudiar la política como actividad práctica y contingente, puesto que, de lo que se trata, es de intentar comprender el fenómeno de lo político a través de las características distintivas que lo diferencian de otros fenómenos de orden colectivo como el económico, sociológico, entre otros; entonces, lo político, constituyen una esencia y, como tal, es permanente e invariable, mientras que la política es una actividad práctica, histórica y, en consecuencia también variable en el tiempo y en las diferentes sociedades.

Por otra parte, el concepto de político, en italiano, se ha empleado como “autonomía de lo político”, esto, con la finalidad de refutar la tesis marxista de la subordinación de la política, entendida como superestructurada la base económica, lo que ha llevado a crear confusión, dado que, con la expresión antes citada, se pretendió hacer referencia al tema de Maquiavelo respecto de la separación de la política y la moral.

En tanto a la separación entre ética y política en el Estado moderno, Bobbio se remite a Maquiavelo cuando “...atribuye a Cosme de Médicis (y parece aprobar) el dicho de que los Estados no se gobiernan con padres nuestros, da visos de considerar y de dar por descontado que el hombre político no puede desempeñarse siguiendo los preceptos de la moral dominante”.²³⁹ Así, nuevamente, Maquiavelo muestra el lado egoísta de la política, de una política real y no aparente, más no de lo que debería ser su exacta comprensión.

Finalmente, Bobbio manifiesta que “Para venir a cosas de nuestros días, en un conocido drama, *Les mains sales*, Jean Paul Sartre sostiene, o

²³⁹ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la política*, p. 156.

mejor dicho hace decir a uno de sus personajes, la tesis de que quien desarrolla una actividad política no puede dejar de ensuciarse las manos (de lodo o incluso de sangre).”²⁴⁰

De lo que resulta que, a pesar de que en todas las esferas de la conducta humana se presentan situaciones respecto a la moral en el plano político, la situación se torna diferente, dado que en las otras áreas, sólo se limita, por decirlo así, a discutir respecto a cuál es la conducta moralmente lícita o ilícita, a diferencia de la ética cuando encuentra relación con la política, pues ésta permite la referencia en los términos de la moral social o la individual, porque cuando las acciones del individuo interfieren en la actividad de otros individuos, difiere de aquellas en las que, únicamente interfieren las acciones para el individuo que las realiza y es ahí, en donde, precisamente, surge el conflicto entre la ética y la política, puesto que no resulta coherente pretender, a toda costa, que la ética del individuo sea la ética de la sociedad y, mucho menos, que se pretenda establecer o regular la conducta de la sociedad a través de la ética individual.

Con lo anterior resulta claro, que siempre ha existido la separación en referencia pero, cabe aclarar, que las pasiones humanas están y estarán presentes en sus acciones sobre todo, en el ámbito político. En la actualidad tal separación es más visible porque la ética no sólo ha desaparecido en la esfera política, sino en casi todas las ciencias en las que la exaltación del ser individual se funde con la de la superioridad de aquellos que ostentan y detentan el poder, que afirman que no existe y no existirá vinculación entre la ética y la política porque ello resulta el salvoconducto para justificar los excesos y defectos que inclinan en demerito la experiencia del reconocimiento en tanto modo de ser del individuo.

²⁴⁰ *Ídem.*

3.3 Disposición ético-política

El conflicto que prevalece en la actualidad entre ética y moral se resuelve dentro del Estado, precisamente, a través de los ordenamientos jurídicos o, al menos, es lo que se pretende, pues la esfera de la vida política resulta imprescindible en la vida ética de la *polis* y, en consecuencia, éste podría ser uno de los fundamentos por el que debería contemplarse la posibilidad de asumir, en todos los sentidos, una disposición ético-política por parte de los miembros de cualquier comunidad, la "...que permita transformar la mediación institucional del Estado en instancia capaz de pensarse a sí misma..."²⁴¹ ello, con la finalidad de lograr una convivencia política pacífica.

De esta forma, se entiende que la disposición es la formalidad que asume una persona, es decir, el comportamiento que emplea, o bien, con el que se conduce un individuo para desplegar sus acciones hacia determinados objetivos o metas, de ahí la consideración de tener una disposición ético-política con la que se pretende que el individuo mantenga o genere pre-disposiciones aprendidas para responder de un modo consistente, en el interés de preservar una convivencia social a través de la actividad humana.

Cabe señalar que, la disposición, no es una sola, ni igual en cada individuo o persona, sino que existen tantas como personas hay en el mundo, es decir, aquí se señala el valor de la diferencia, sin embargo, la actitud no es fija ni permanente, sino que se puede moldear de acuerdo a la educación, o bien, a los factores que existen dentro de un determinado entorno social, porque, independientemente de la diversidad que pueda existir, la actitud siempre deberá contemplar al otro, pues como señala Aristóteles en la *Política*: "...aunque sea el mismo el bien del individuo y

²⁴¹ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 227.

el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad, porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para las ciudades.”²⁴²

De ahí que, a mi juicio, resulte necesario incentivar la conciencia reflexiva de las determinaciones y resoluciones, ello permitirá llevar a la praxis lo que denomino *disposición ético-política*, de tal forma que, de ahí se derive como alternativa para la solución del conflicto, *el dialogo estructurado y consensuado*. Ciertamente que activar y dinamizar a las sociedades mediante dichos mecanismos de consenso no es sencillo, pues ello implica, no sólo un esfuerzo, sino una conquista que, quizás, dure poco y, nuevamente requiera ser conquistada.

Pero ¿Qué es la disposición ético-política? Es la implicación de la intencionalidad el interés de buscar los caminos o los medios que debe tener el ciudadano; es la participación activa en todo lo concerniente a la polis, disposición que debe ser asumida con responsabilidad, la cual implica, necesariamente, a todos los integrantes de la comunidad política, ya sean gobernantes o gobernados, pues la finalidad de ambos es el bien común. Esta disposición, nos permitirá la recuperación de la condición humana y su naturaleza ética, como disponibilidad para aspirar a una polis *verdadera* capaz de dar solución a los conflictos que hoy en día parecen aniquilar completamente el carácter ético del ser.

Pues ya señala Bobbio remitiéndose a Aristóteles que “...el fundamento de una buena república, antes aún que las buenas leyes, es la virtud de los ciudadanos...”²⁴³ entonces, como he señalado con anterioridad,

²⁴² Aristóteles. *Política*, 1094b.

²⁴³ Bobbio, Norberto. *Autobiografía*, p. 281.

la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección y, la elección, es un deseo deliberado; el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero y el deseo recto, en dicho sentido, la virtud es la acción que el individuo despliega en su actuar con y para los demás, siempre y cuando exista una reflexión por parte del agente que le permita discernir de manera racional entre uno o varios acontecimientos de su vida cotidiana, entonces, si sus acciones se dan en razón de una reflexión previa o incluso posterior, existe la posibilidad que su actitud sea modificada, lo que traerá como consecuencia una convivencia pacífica a nivel social.

Lo anterior, no será posible si la política no dirige detenidamente la mirada hacia la filosofía moral y, en un sentido incluyente, hacia una educación o formación en los mismos términos de amplitud que representa la locución *paideia*; generando en cada individuo una disposición ético política, ello, sin duda, serviría de puente entre la teoría y la praxis, apertura ante el evento que refleja la sociedad actual para trascender a una sociedad justa.

3.4 Amoralidad y/o inmoralidad de la política

Parece ser que, en la actualidad, únicamente se puede hablar de inmoralidad²⁴⁴ en la acción política vigente, aunque Bobbio refiere el término amoralidad al afirmar: “la solución maquiavélica o de la amoralidad de la política es presentada como aquella en la que el principio fundamental es: «el fin justifica los medios»...”²⁴⁵ Sin embargo, también señala que, como se ha referido con anterioridad, la máxima «el fin justifica los medios», no se encuentra literalmente en Maquiavelo, más bien, encuentra su equivalente en el pasaje del Capítulo XVIII del *El príncipe*, cuando se plantea el problema respecto a la obligación del príncipe para respetar o no los pactos,

²⁴⁴ No hay que confundir *amoralidad* con inmoralidad, puesto que el primer término se refiere a lo que carece de moral, mientras que lo inmoral es aquello contrario a la moral.

²⁴⁵ Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza y otros escritos morales*, p. 124.

formulación que se responde al señalar que, los príncipes que han hecho “grandes cosas”, no lo han tenido muy en cuenta y, por lo tanto, no importa si respetan o no los pactos, pues lo importante es cumplir con las “grandes cosas” para convertir acciones incluso amorales/inmorales en aparentes acciones morales.

En tal sentido ahí, se puede ver que lo que se pretende, es mantener a toda costa el poder del soberano de los gobernantes, sin importar si sus actos son justos o injustos; entonces, bajo esta perspectiva moral, se puede determinar que la frase maquiavélica es la perversidad de la política actual, es decir, la amoralidad de la política, aunque, insisto, que si se hace referencia a los actos injustos, el adjetivo es inmoral.

En sentido real manifiesta Bobbio “el universo de la moral y de la política se mueve dentro del ámbito de dos sistemas éticos diferentes y contrapuestos...”²⁴⁶ porque más que denominar, ya sea amoralidad de la política o impoliticidad de la moral, se debería hablar, más correctamente, de dos universos éticos que se mueven siguiendo principios diferentes según las diversas situaciones en que se encuentran los hombres en su actividad.

Sin embargo, si se hace mención a dos sistemas éticos, vale la pena retomar la concepción de lo que es la ética, porque, si bien es cierto existen diferentes sistemas éticos como Bobbio los enuncia, contemplo que no puede haber contradicción en cuanto a los principios, es decir, pueden ser distintos pero no contradictorios, lo anterior dependerá de la concepción de política que se tenga, pero al referirse a ética, se refiere a aquella que se traduce como un modo de vida que va a permitir coexistir con el otro y con lo otro; en consecuencia, independientemente del tipo de ética de que se trate, pueden existir principios o fines diferentes pero no contradictorios.

²⁴⁶ Bobbio, Norberto. *Teoría general de la política*, p. 192.

Siguiendo a Bobbio, este menciona que lo que constituye el núcleo del maquiavelismo no estriba en el reconocimiento entre las acciones buenas en sí y acciones buenas para otro, sino en establecer la diferenciación entre la moral y la política, la cual, consiste en que, en la esfera de la política, se encuentran las acciones instrumentales que deberán ser juzgadas en base al mayor logro de la meta o fin que se haya propuesto, motivo por el cual, se denomina solución maquiavélica o amoralidad de la política, en el sentido de que, la política en su conjunto como serie de actividades reguladas por normas y evaluables con un cierto criterio de juicio, no tiene punto de intersección con la moral en su conjunto, es decir, una es independiente de la otra y, por lo tanto en la política no hay posibilidad de hablar de moral, pues su principio es “el fin justifica los medios”.²⁴⁷

Cabe aclarar que cuando se hace mención a la amoralidad/inmoralidad de la política me refiero a la política técnica que es la que actualmente prevalece en las sociedades, es decir, la denominada tecnocracia de la política o también llamada neutralidad valorativa de la política (amoralidad). Sin embargo, el ejercicio político no es una técnica que pueda ser ejercida precisamente por peritos o técnicos, y mucho menos quedar subyugada al dominio de la técnica, sino a la inversa, la técnica queda bajo el dominio de la política porque ésta se auxilia de la técnica, situación que nos indica que la política no puede ser neutral valorativa.

Entonces la amoralidad de la política, es aquella política sin filosofía moral ¿Pero es posible esto? Siguiendo a Adela Cortina quien manifiesta que “...el amoralismo es un concepto vacío, porque el hombre se encuentra siempre «protomoralmente» estructurado.”²⁴⁸ Argumento con el que coincido, pues la condición constitutiva del hombre es ser moral, por lo tanto, pensar

²⁴⁷ Cfr. Bobbio, Norberto. *El filósofo y la política*, pp.168-169.

²⁴⁸ Cortina, Adela. *Ética sin Moral*, p. 63.

en un amoralismo es quitarle la sustancialidad de su vida, por su naturaleza el hombre es moral, si concebimos a la política como carente de moral se disminuye el carácter moral del hombre, atentando, de esta manera, contra el principio de su naturaleza moral que compromete su acción en orden al bien, aspecto que atenta contra los valores. El ejercicio de la política no puede ser entendido con el adjetivo amoral, como la manifiesta Maquiavelo, la política es un ejercicio con el deber de la vida moral, al igual que en el hombre, su connotación es moral; aunque contemplo que, en la práctica, lo que resulta evidente es, que a la política actual le corresponde el adjetivo inmoral, lo que remite a señalar que no se puede aludir a la amoralidad de la política porque el campo de la política es el *deber ser* de la moral, si no quizás a la inmoralidad, la cual, es evidente con la instrumentalización del hombre, asignada por la política actual así como de todas las acciones que se realizan para justificar el fin en la mayoría de los casos son injustas e inmorales.

De lo anterior se deduce que, el ejercicio de la política no puede ser considerado amoral, sino, mas bien debe ser contemplado en tanto valores de la comunidad política, porque son estos, junto con las virtudes, los que remiten hacia una política en su concepción original, en donde la técnica, no es primordial.

3.5 Valores de la comunidad política

Entre los valores que debe ser fomentados dentro de la comunidad política se encuentran: la justicia, la cual juega un doble papel pues es considerada como virtud o valor, sin embargo, independientemente de su clasificación, lo importante es que, ésta, es un componente muy importante dentro de la actividad política pues, la ciudad, no requiere únicamente de conocer qué es la justicia sino practicarla. Así mismo, la justicia, la libertad y

la igualdad, forman una triada de valores que deben ser practicados en la polis.

Michelangelo Bovero entiende que, para Bobbio los valores son numerosos, pero "...define los valores como criterios de juicio y de elección..."²⁴⁹ de esta manera, señala que, el sentido último de la facultad de valorar, se encuentra, precisamente, en la orientación (*intentio*) hacia la transformación de la realidad, los valores no deben ser confundidos con los ideales, pues frecuentemente son usados indistintamente, la diferenciación radica en que, los que se denominan valores, pueden ser configurados como juicios de criterio y de elección, como lo señala Bobbio, mientras que, los ideales, son representaciones o prefiguraciones de estados de cosas, mundos posibles o imposibles y deseables; estos son deseables para quién los desea en la medida en que se adecuan a sus valores o bien, a sus criterios de elección, estos no se justifican, se asumen en la vida de acuerdo a las diferentes circunstancias, de ahí que el fundamento de los valores de acuerdo con Bobbio, debe ser buscado en las necesidades del hombre, aunque, los valores que siempre han prevalecido son la justicia, la igualdad y la libertad, entre otros. En el presente documento únicamente me referiré a los señalados.

3.5.1 Justicia

Como he señalado con antelación, la justicia es una virtud y su contrario es la injusticia, la cual, es considerada como un vicio y es lo que menos se debe incentivar en una sociedad justa. Pero ¿Que se entiende por justicia? Por su parte Bobbio considera –con el cual coincido– que el análisis del concepto justicia presupone una referencia a la literatura clásica,

²⁴⁹ Bovero, Michelangelo. *Los anteojos de Bobbio para una reconstrucción del (hiper)modelo Bobbiano*, en *Política y derecho. [Re] pensar a Bobbio*, p. 36.

teniendo como punto de partida a los griegos, para ser más precisos se refiere a Aristóteles, el cual, analiza el término justicia en su libro V de su obra *Ética Nicomáquea*; de acuerdo con Bobbio, en ésta se realiza la distinción del concepto de justicia como legalidad y como igualdad, así como la diferencia entre diversas formas de justicia entre las que destaca la justicia correctiva (conmutativa) y la justicia distributiva.

De lo anterior Bobbio señala, que el concepto de justicia, pertenece a una familia de otros conceptos que se reclaman continuamente unos a otros, pero justicia es, el concepto que encabeza la lista respecto de la cual, la integra en tres categorías primarias: justicia-ley, justicia-igualdad y justicia-orden; y tres secundarias, en las que no se encuentra explícitamente el término justicia pero sí implícito, ley-igualdad, igualdad-orden y orden-ley.²⁵⁰

El vínculo que recupera Bobbio ante justicia-ley es el que se ha planteado Aristóteles, pues al término "...justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo. Puesto que el injusto es también codicioso, estará en relación con los bienes, no todos sino con aquellos referentes al éxito y al fracaso [...] el transgresor de la ley era injusto y el legal justo [...] llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política."²⁵¹ Entonces, lo justo es aquello que está regido por la normatividad que implementan los miembros de una sociedad en dirección al bien común, mientras que, lo injusto, es aquello que depende del éxito y que puede conseguirse con la conquista, por lo tanto, en este orden de ideas en torno a la justicia, la política que muestra Maquiavelo al basar su máxima en el éxito, es evidente que remite en dirección al término injusto.

²⁵⁰ Cfr. Bobbio, Norberto. *El filósofo y la política*, pp. 203-204.

²⁵¹ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1129b.

En el interés de la justicia-ley, Iniesta Delgado recupera el planteamiento de Bobbio respecto al "... problema de si una norma es o no justa es un aspecto de la oposición entre mundo ideal y mundo irreal, entre lo que debe ser y lo que es..."²⁵² Cabe aclarar que aquí, Bobbio, trata el tema de la justicia como criterio de valoración de las normas jurídicas, pues plantear tal disyuntiva induce a implementar el problema de la correspondencia entre lo real y lo ideal, es decir, entre el ser y el deber ser, de ahí que el problema de la justicia sea considerado como un problema deontológico del derecho. La norma es creada a partir de un acto de voluntad, acto que necesariamente representa lo humano, es decir, lo que da la conexión entre el ser y deber ser, dado que resulta un deber ser en cuanto se trata de una entidad ideal y prescriptiva y, es un ser, en cuanto se trata de una entidad positiva, es decir, la norma es ideal, porque es el significado del acto de voluntad; la norma es prescripción, porque emana de un acto de voluntad que quiere el comportamiento de otro.

De esta manera, Bobbio plantea la posibilidad de, si toda norma jurídica puede ser sometida a tres distintas valoraciones y estas valoraciones, demuestran que son independientes entre sí: 1) si es justa o injusta; 2) si es válida o inválida, y 3) si es eficaz o ineficaz; es decir, se trata de tres problemas de las normas jurídicas: justicia, validez y eficacia.²⁵³ Son independientes porque la justicia no depende de la validez ni de la eficacia, pues una norma justa puede estar plasmada en un tratado de derecho natural sin que por ello sea válida, para adquirir dicha validez, tendrá que ser establecida dentro de un sistema jurídico positivo y, en el caso de ser válida, no por ello es justa. Ahora bien, respecto a la eficacia sucede lo mismo,

²⁵² Iniesta Delgado, Juan José. *La oposición entre "ser" y "deber ser" en el análisis de la norma jurídica de Hans Kelsen y Norberto Bobbio*, Revista Anales de Derecho, Número 16, 1999. [Fecha de consulta 8 de Agosto de 2012]. Disponible en: <http://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/8501/1/La%20oposicion%20entre%20ser>, p. 135.

²⁵³ Cfr. Bobbio, Norberto. *Teoría General del Derecho*, p. 20.

puesto que, el hecho de que una norma sea respetada dentro de un sistema normativo, no indica que es justa, pero si la norma no es respetada, no necesariamente implica que sea injusta.

Bobbio traduce a la justicia-ley, como “formalismo jurídico” o bien, como la concepción formal de la justicia, ésta hace referencia a cierta teoría de la justicia, en particular a la teoría, según la cual, acto justo es aquel que se da conforme a la ley e injusto, aquel que está en desacuerdo con ella. Aunque de acuerdo con éste, se debería llamar “formalismo ético”, pero ¿Porqué denominarla de esta manera? Porque tiene en común con las teorías formalistas de la ética el juicio ético, que consiste en un juicio de conformidad de un acto con la norma, es decir, si se obedece la ley es bueno y se considera mal aquel acto para transgredirla, es decir, el juicio se va a decretar con base a lo que establece la normatividad respecto su cumplimiento.

Bobbio afirma que “el vínculo entre ley y justicia pasa a través de la segunda noción que es la igualdad [...] No por casualidad el principio general que prescribe el trato igual para los iguales (y el desigual para los desiguales) se llama regla de justicia”²⁵⁴ situación que deja patente que, el término justicia, siempre se encuentra vinculado con otro u otros valores.

El tercer vínculo justicia-orden que establece Bobbio, es a través de “la idea de la justicia, sea como reguladora de la distinta manera en que las partes se relacionan con el todo (justicia distributiva), sea como equilibradora de las partes en las relaciones entre sí (justicia conmutativa) es inherente a toda posible representación del orden.”²⁵⁵ Para abundar más sobre este apartado me remito al pensamiento Aristotélico, en donde se ha señalado,

²⁵⁴ Bobbio, Norberto. *El filósofo y la política*, p.206.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 213.

que lo justo es el término medio entre dos extremos e igual en relación con algo y con algunos, de ahí que se considere que la justicia distributiva se refiere a lo justo en las distribuciones, las cuales, deben estar de acuerdo con ciertos méritos, entonces, lo justo es una especie de proporción, la cual, no necesariamente se refiere a unidades abstractas, sino que hace referencia al número de manera general; esta proporción es una igualdad de razones que requiere cuatro términos, dentro de los cuales, puede existir una proporción directa o una proporción continua, la primera, es aquella en la que los cuatro términos son diferentes, mientras que, la segunda, es aquella que tiene los mismos términos medios; en el campo de las matemáticas se le denomina proporción geométrica, cuando el todo está con respecto al todo en la misma relación que cada parte con respecto a cada parte. Cabe señalar que, esta proporción, no puede ser continua dado que el término uno no puede representar a la persona o cosa.²⁵⁶

Dentro de la comunidad política, la justicia distributiva se traduce en la asignación proporcional de los bienes, los cuales estarán regulados por la normatividad en el interés de procurar que los ciudadanos puedan disfrutar de los bienes y servicios entre los miembros de una comunidad.

Bobbio, por su parte, refiere que "...la justicia distributiva es en la que se inspira la autoridad pública para la distribución de honores y gravámenes: su objetivo es que a cada uno le sea dado lo que le corresponde..."²⁵⁷ por lo tanto la justicia distributiva, es aquella que se encuentra dentro de la esfera pública, pues va a regular, de alguna manera, las relaciones entre desiguales.

²⁵⁶ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1131^a-1131^b.

²⁵⁷ Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*, p. 21

Ahora bien, la justicia correctiva o también denominada conmutativa, de acuerdo con Aristóteles, es aquella "...que tiene lugar en los tratos mutuos, tanto voluntarios como involuntarios."²⁵⁸ En las relaciones entre individuos, lo justo es una igualdad, pero esta igualdad no será en base a una proporción, como en el caso de la justicia distributiva, sino, según la aritmética, el término medio será entre la pérdida y la ganancia. En este tipo de justicia una figura importante es el juez, dado que se recurre a éste por ser la figura representativa de la justicia, pues su función será la de corregir la desigualdad que se generó con la injusticia, es decir, restablecer la igualdad. Lo que se pretende es generar una igualdad o equilibrio en el intercambio de bienes, así como la igualdad del valor de los bienes que se intercambian, es una condición fundamental para que se pueda decir que el trato es justo.

Bobbio encuadra a la justicia conmutativa dentro del campo privado, puesto que ésta se da, generalmente, entre particulares, y menciona que es "...la que regula los intercambios: su objetivo fundamental es que las dos cosas que se intercambian sean de igual valor [...] por lo que en una compra-venta es justo el precio que corresponde al valor de la cosa comprada..."²⁵⁹

Entonces la justicia distributiva es, aquella que se aplica en una situación cuando existe una desigualdad y lo que se pretende con ésta es, generar la igualdad que se realizara de acuerdo al mérito o necesidad de cada uno; un claro ejemplo es el pago de impuestos, los cuales son determinados por el Estado, de ahí que se considere le compete a la esfera pública, a diferencia de la justicia conmutativa, que se genera entre particulares, sobre todo, en el ámbito del derecho civil en éste existe un intercambio de valores o bienes, para el caso de existir algún conflicto, se

²⁵⁸ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1131b.

²⁵⁹ Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*, p. 20.

recurre a la figura representativa de la justicia que es un juez, quien tratará de igualar los valores con una retribución económica a fin de generar la igualdad, aunque, cabe señalar que, en los asuntos de carácter penal, generalmente, a parte de la retribución económica se añade una pena privativa de la libertad como retribución para igualar, de esta manera, la pérdida en cuestión, esto es a lo que se le denomina reparación del daño.

Hasta aquí, se han mencionado algunos de los tipos o clasificaciones de la justicia que, sin duda, contribuyen a lograr una convivencia pacífica, pero Aristóteles menciona "...no debemos olvidar que lo que buscamos es no sólo la justicia absoluta, sino también la política."²⁶⁰ La justicia política es importante, porque es en la polis en donde el hombre encuentra su realización y, es en ésta, en la que desarrolla su vida y su ser.

La justicia política a su vez, se divide en natural y legal, entendiendo por la primera, aquella que tiene la misma fuerza en todas las partes y no está sujeta al parecer humano, mientras que, la legal, considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan una vez que han sido establecidas.²⁶¹ Independientemente si es natural o legal, la justicia puede entenderse como la conveniencia y proporcionalidad, pero, sobre todo, ésta se ejemplifica cuando algo es justo, independientemente si existe o no un tercero que pueda hacer valerla, en muchos de los casos se recurre a un tercero, con la finalidad de generar una justicia, pero, en vez de ello, lejos de conseguirla, se obtiene su contrario.

La justicia en la política ideal, "... tiene como fin la realización de la justicia entendida como la atribución a cada cual de la tarea que le compete

²⁶⁰ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1134^a.

²⁶¹ Cfr. *Ibidem*, 1134b.

de acuerdo con las propias aptitudes.”²⁶² Se puede entender como darle a cada quién lo que le corresponde, de acuerdo con sus propias posibilidades, pero ello solamente se proyecta en un pensamiento ideal que nada tiene que ver con la realidad, porque los únicos Estados que han estado vigentes, no son justos en cuanto tal y son los que existirán, porque el poder conlleva corrupción y, un Estado sin justicia, es corrupto.

Ello representa en dicho pensamiento una forma de justificar las acciones de aquellos que detentan el poder, excluyendo, de esta manera, toda posibilidad de justicia que debe permanecer latente, pues, de lo contrario, jamás se plasmará ese puente que permita transitar de la teoría a la praxis, ello es a lo que llamo *paideia*, pues, como toda virtud, no basta con conocer la justicia y los tipos o clasificaciones de la misma, sino, es preciso ser justos en la praxis, porque sólo se aprende a ser justo practicando la justicia, de otro modo, no se puede conocer, pues lo justo no es lo conveniente para uno mismo, es lo conveniente también para el otro, situación por la que se considera que la justicia propicia la amistad, pero sobre todo, ciudadanos justos acorde a una sociedad igual.

3.5.2 Libertad

Uno de los valores que es indispensable dentro de la comunidad política por ser estimado como el valor supremo por excelencia del individuo, a diferencia de la justicia, es el bien social por excelencia; respecto a la libertad existen innumerables estudios, de los cuales, Bobbio recupera gran parte, pues considera que hay dos formas específicas en el lenguaje político, para entender el término libertad, a las cuales denomina, en su vertiente positiva y negativa: libertad de los antiguos y libertad de los modernos.

²⁶²Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 21.

Es así que, siguiendo a Bobbio cuando señala que “...la libertad es el valor supremo del individuo respecto del todo y la justicia es el bien supremo del todo en cuanto compuesto por partes...”²⁶³ Se observa que, tanto la libertad como la justicia son considerados como valores supremos pero en diferentes posturas, porque para el ente, en lo individual, el valor al que aspira es la libertad, por lo que, en la medida en la que éste es libre, lo es la sociedad, la que, como parte de ese todo, anhela un valor supremo que es la justicia en beneficio de la colectividad y, por ello, se considera a la justicia como un valor social.

Bobbio entiende por libertad la “...facultad de realizar o no ciertas acciones, sin ser impedido por los demás, por la sociedad como un todo orgánico o, más sencillamente, por el poder estatal; o bien, poder de no obedecer otras normas que las que me he impuesto a mí mismo.”²⁶⁴ A partir de ello, recupera el doble significado de «ser libre», primeramente, de la teoría liberal clásica, para la cual, «ser libre» es, gozar de una esfera de acción que no es controlada por los órganos del poder del Estado; el segundo significado lo remite a la teoría democrática, en la cual, el término no significa ausencia de leyes –anarquía–, sino darse a sí mismo las leyes, es decir, existe una autodeterminación colectiva.

Para fortalecer la libertad colectiva Bobbio se remite a otro clásico: Platón, para quien “...el tema fundamental no es la libertad (del individuo con respecto al Estado) sino la unidad (del Estado en relación con los individuos)...”²⁶⁵ Desde este punto de vista, la unidad puede ser realizada cuando todos los ciudadanos persigan, mediante o a través de sus representantes –gobernantes–, un interés como es lo es el bien común, de

²⁶³ Bobbio, Norberto. *Igualdad y Libertad*, pp. 58-59.

²⁶⁴ Bobbio, Norberto. *Teoría General de la Política*, p.113.

²⁶⁵ Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p.28.

ahí, el hecho de que, el todo, es anterior a las partes y parte de la unidad tiene como consecuencia la libertad, pero no la libertad que permite tanto al individuo como al Estado creer que todo está permitido, quebrantando el orden social y generando un individualismo, que tiene como resultado, precisamente, el desmembramiento de la sociedad, lo que da paso a la degeneración del sistema en el que se reduce el bien sólo a las partes.

De ahí que sea necesario establecer en su lugar a la unidad como parte integradora en la que, cada ente o entidad, realice una función específica –previamente establecida– que logre una convivencia política con libertad, tomando siempre en cuenta al otro –independientemente de que sea lo otro o el otro- como parte de un todo.

Además, Bobbio menciona que “la libertad es una cualificación de la persona, mientras que la igualdad es un tipo de relación.”²⁶⁶ Se considera que la persona esta cualificada cuando, en su cometido, posee las habilidades o capacidades necesarias que como individuo le permiten desplegarse no sólo en el aspecto individual, sino cuando, en el desarrollo personal accede al desarrollo social. Aquí acontece la diferencia de la relación que se interpreta como pluralidad de interacciones sociales, reguladas por normas entre dos o más individuos, o bien, entre gobernantes y gobernados, el resultado de tal relación, representa una modificación de la conducta humana para generar un encuentro consigo mismo y, posteriormente, con los demás, por lo tanto se transforma en un aspecto indispensable y fundamental en la vida comunitaria.

Como se ha citado, es correcto que “la libertad es sí el supremo fin y la norma de toda vida humana: pero en cuanto la educación individual y

²⁶⁶ Bobbio, Norberto. *Igualdad y Libertad*, p. 46.

social la realiza..."²⁶⁷ tal pensamiento, Bobbio lo recupera de Gentile por coincidir con este al actualizar en el individuo la voluntad común, que se manifiesta como ley, y por lo tanto como estado de derecho, ya que todo individuo sujeto de libertad actúa tomando en consideración su propio interés, en base al interés de la comunidad y, en esa medida, la libertad individual es compatible con la del Estado y, la libertad del Estado, vela por el bien común, por lo que, cuando, el individuo se educa puede generar con esto la libertad coincidente con la del Estado sin necesidad de recurrir a la fuerza, pues tiene en sí misma la virtud, y con ella la posibilidad de proponer y resolver los problemas de manera pacífica.

Bobbio entiende por libertad negativa "... en el lenguaje político, la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos."²⁶⁸ En ésta, el individuo tiene la facultad de elección, de ahí que sea denominada como la libertad de no impedimento, es decir, se puede hacer o no todo lo que no está prohibido, porque, en todo caso, está permitido. En este tipo de libertad se aprecia la creación de una esfera de autonomía donde el poder del Estado no puede irrumpir y, donde, al mismo tiempo, ese espacio abre al hombre la posibilidad de decidir sobre sus actos sin que con ello conceda al autor de un determinado acto, perturbar la libertad del otro. Lo que Bobbio contempla como libertad negativa, encuentra similitud con el pensamiento de John Locke, dado que éste entiende por libertad lo siguiente:

la libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de la naturaleza. La libertad del hombre en sociedad

²⁶⁷ Bobbio, Norberto. *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, p.214.

²⁶⁸ Bobbio, Norberto. *Igualdad y Libertad*, p. 97.

es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado.²⁶⁹

Por libertad positiva Bobbio entiende “...la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. Esta forma de libertad se llama también «autodeterminación» o, de manera más apropiada «autonomía».”²⁷⁰ En contraste con la libertad negativa, la libertad positiva se plantea como una mutación del concepto que amplía el significado de libertad negativa para pasar a una concepción positiva, es decir, ello sucede cuando la libertad auténtica y digna de ser garantizada no sólo se extendió en términos de facultad negativa, sino también, en términos de poder positivo; en otras palabras, la capacidad jurídica y material de concretar las posibilidades abstractas garantizadas por las constituciones.

Sin embargo, Bobbio considera que, quién encontró la diferencia entre los dos significados de libertad es Constant, del cual, recupera el siguiente pensamiento:

El objetivo de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria; a eso era a lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes.²⁷¹

Creo que, sin duda, Bobbio no se equivoca al señalar tal diferenciación, porque hoy en día, cobra sentido que, la libertad de los antiguos, es diferente a la de los modernos, porque esta última, se

²⁶⁹ Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, p.29.

²⁷⁰ Bobbio, Norberto. *Igualdad y libertad*, p. 100.

²⁷¹ Bobbio, Norberto. *Teoría General de la Política*, p. 116.

circunscribe a los derechos que la constitución o cualquier otro ordenamiento le concede al hombre y, entre más prerrogativas tenga mayor es su libertad; una libertad individual que, en muchos de los casos, no es ejercida, o bien, puede ser entendida como libertad legal.

Sin embargo, para Hobbes, libertad significa “la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales.”²⁷² Hobbes se refiere a la libertad en sentido general, tanto para el hombre como para las cosas, pues la libertad se basa en el movimiento, es decir, en la posibilidad que tiene una persona, o una cosa de extenderse en un espacio, porque cuando sólo pueden moverse dentro de un espacio determinado, no son libres, porque existen elementos que impiden ir más allá de las posibilidades que se le han destinado.

A la par señala “...que es un hombre libre quién en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea.”²⁷³ Tomando en cuenta tales consideraciones, el hombre será libre en la medida que pueda realizar las acciones que él estime pertinentes sin impedimento, aquello de lo cual, tiene la voluntad y deseo de hacerlo.

Kant afirma que “...a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad, bajo la cual obra [...] por consiguiente como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre...”²⁷⁴ Román Díaz añade que, la libertad política está arraigada en la idea de autonomía de los seres humanos, pues su sustento filosófico deviene de la idea kantiana de

²⁷²Hobbes, Thomas. *Leviatán*, FCE, México, 2011, p. 171.

²⁷³ *Ídem*.

²⁷⁴ Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, p. 114.

autonomía, la cual permite a la persona desarrollar y ejercer su dignidad como ser humano; razón por la que no sólo puede decidir cómo se va a organizar políticamente, sino que puede elegir como va a funcionar ese modelo organizativo.²⁷⁵

Desde la perspectiva de Bobbio, a partir de la libertad política se desarrollan las libertades civiles y la forma democrática de gobierno, las que Bobbio de acuerdo con la declaración de derechos humanos: la voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público, voluntad que será expresada mediante elecciones periódicas que se celebraran por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad de éste, pues considera que, la libertad política, viene a ser la base de los denominados derechos democráticos que son un punto de llegada de un proceso gestado por el propio ser humano para procurarse un modelo de organización tanto social como política.

Independientemente del tipo de libertad, negativa o positiva, ésta no debe limitarse a un mero aspecto físico, ni individual, sino que debe ser compatible con la formulación a la que aspiran todos los otros; es decir, no se puede ser libre si los otros no lo son. La libertad debe ser ejercida por todos y cada uno de los integrantes de una comunidad política, aunque ello implique correr el riesgo, en tanto que "...la libertad puede ser usada para el bien o para el mal, o peor aún, puede no ser usada."²⁷⁶

Esto quiere decir, que tal conceptualización y experiencia se puede usar, en algunos casos, para corromper y no para educar y hacer a los hombre más sabios y nobles, sino más ignorantes, desperdiciando dicho

²⁷⁵ Cfr. Román Díaz, Miguel. *La declaración Universal de los derechos del hombre y sus conceptos de libertad e igualdad: una aproximación axiológica desde el prisma Bobbiano*, Revista Ciencias Económicas 29-No. 2: 2011[en línea]. [Fecha de consulta 10 de Agosto de 2012] Disponible en: <http://www.latindex.ucr.ac.cr/econ-29-2/econ-29-2-01.pdf> , p. 21

²⁷⁶ Bobbio, Norberto. *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, p. 278.

acontecimiento hasta el punto de hacerlo aparecer como inútil, como un bien innecesario, incluso, dañino para la sociedad en tanto que se desvanece y oculta, que no se encuentra al alcance más que de unos cuantos que se empeñan en manipular su disposición y verdad.

Lo anterior cobra relevancia cuando Arnaldo Córdova menciona que “Bobbio descubrió que la desigualdad social y la injusticia que conlleva son los enemigos capitales de la libertad. Pero nunca, según me consta por mis lecturas, considero que la propiedad privada, que puede dejar vivir a muchos, la inmensa mayoría de la humanidad, en la miseria, fuera un problema para la libertad.”²⁷⁷

Arnaldo Córdova en contraste, se remite a Kant quien postula la libertad como el valor esencial de la persona humana y, al hablar de la propiedad, dice que ésta le es un derecho inherente, lo que Bobbio registra debidamente.

Sin embargo, cuando Kant observa a los participantes en la política y, se pregunta si un propietario y un no propietario pueden hacer lo mismo, señala que no, porque los propietarios son los llamados a decidir y que los no propietarios no tiene mucho que hacer.

Así que los propietarios son referidos por Kant como ciudadanos activos y, los no propietarios ciudadanos pasivos, de lo cual nos deja ver que, serían activos, aquellos que tiene el poder de hacer aquellos que no lo tienen, permanecerán pasivos para activarse, únicamente, cuando emiten su voto, pues para estos no deriva el derecho de actuar como miembros activos del Estado, sometiendo y limitando de esta manera su libertad.

²⁷⁷ Córdova, Arnaldo. *Norberto Bobbio y El Marxismo, en Política y derecho. [Re] pensar a Bobbio*, p. 45.

3.5.3 Igualdad

La igualdad es otro de los valores que, sin duda, deben tener implicación en la polis, de ahí que Bobbio considere a “la igualdad, como valor supremo de una convivencia ordenada, feliz y civil, y por consiguiente, de una parte, como aspiración perenne de los hombres que viven en sociedad, y de otra, como tema constante de las ideologías y de las teorías políticas, queda emparejada a menudo con la libertad.”²⁷⁸

El término igualdad también tiene su contrario que es, pues Bobbio señala “...lo contrario de la igualdad es la desigualdad, no la diferencia.”²⁷⁹ Ante ello, primero se tendría que iniciar por distinguir a la igualdad en tanto principio o regla, de la igualdad como hecho, pues la diferencia, es lo contrario de la igualdad como hecho, es decir, si dos cosas son diferentes no son iguales; sin embargo, respecto a la igualdad como principio, lo contrario no es la diferencia, sino la desigualdad. Pero ¿Cómo se puede establecer? ¿Quiénes son iguales y quiénes son desiguales? Bobbio señala que es muy complejo, determinar, pues los criterios para reagrupar a los individuos en categorías sociales, dependen de juicios de valor que no son por si mismos objetivos, sino que, en la mayoría de los casos, derivan de prejuicios, que generalmente conducen a concepciones opuestas : «los hombres son todos iguales, los hombres son todos diferentes», por lo que se puede determinar que ambas premisas son extremas, de esta forma, la solución que pretende Bobbio para una sociedad democrática es el equivalente a lo que Aristóteles señala como justo medio, es decir, la solución o el justo medio es la compatibilización de las dos exigencias opuestas, por lo que hay que abandonar los dos prejuicios.

²⁷⁸ Bobbio, Norberto. *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 53.

²⁷⁹ Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza y otros escritos morales*, pp. 191-192.

Por lo cual, si "... la igualdad se considera como un bien o un fin para los componentes singulares de una totalidad [...] en tanto que los entes se encuentra en un determinado tipo de relación entre sí...",²⁸⁰ entonces, la igualdad se da en una determinada relación entre los individuos, los cuales constituyen el todo; es decir, en el Estado existe, precisamente, diversidad o pluralidad de relaciones entre las partes que conforman la totalidad, entendida esta, como la suma de las partes que integran a la sociedad pero a la que, la igualdad, en determinadas relaciones, le permite a la propia sociedad la convivencia entre los integrantes o aquellos con quienes se constituye una relación, de ahí el hecho de que Bobbio considere a la igualdad como un tipo de relación.

Por consiguiente, "...la igualdad no es de por sí un valor, sino que lo es tan sólo en la medida en que sea una condición necesaria, aunque no suficiente, de la armonía del todo, del orden de las partes, del equilibrio interno de un sistema en el cual consiste la justicia."²⁸¹ Cabe señalar que la instauración de una determinada igualdad entre las partes, es una de las condiciones para la instauración y la conservación del orden y de la armonía del todo, que es la presunción de lo referido desde una perspectiva de la totalidad –entendida como unidad- y no de las partes es a lo que se denomina, el bien supremo. Entonces esta condición es necesaria para que actúe la justicia pero sólo conjuntamente puede ser suficiente. Así, se puede expresar que en una totalidad ordenada, la justicia puede penetrarse por la exaltación de las relaciones de igualdad, por lo que en todo caso, la igualdad consiste solamente en una relación, pero, finalmente, es lo que le da a esta relación un valor, es decir, lo que hace de ella un valor deseable es, precisamente, el ser justa.

²⁸⁰ Bobbio, Norberto. *Igualdad y Libertad*, p. 55.

²⁸¹ *Ibidem*, p.59.

Por «regla de justicia» se entiende la regla según la cual se deben tratar a los iguales de modo igual y a los desiguales de modo desigual.²⁸² Desde esta perspectiva, la justicia se reduce a un aspecto puramente jurídico, puesto que, la regla, hace referencia a la justicia legal en cuanto a su aplicación respecto de un determinado caso previsto en la ley y que ésta sea aplicada de manera imparcial para todos los sujetos que se encuentren en ese supuesto.

De ahí que se considere que “mientras que la Justicia es un ideal, la igualdad es un hecho.”²⁸³ La justicia puede considerarse como un valor inalcanzable pero anhelado, porque la posibilidad de buscar tal justicia permite aspirar a una sociedad encaminada un poco más al bien común, sin embargo, en la praxis, la mentalidad de lo ideal ha sido la barrera para entender que ese ideal de justicia se desvanece en la contingencia social, no así en la igualdad, que se pretende cada vez que un Estado reconoce en su constitución derechos plasmados para un número superior de ciudadanos, se logra u obtiene con ello, una mayor igualdad de hecho y, en consecuencia, es un hecho que los hombres son iguales, pero, entonces ¿En qué aspectos se puede afirmar que es un hecho que los hombres sean iguales?

Bobbio recobra la máxima política que proclama la igualdad de los hombres: “todos los hombres son (o nacen) iguales,”²⁸⁴ lo que induce a cuestionar, en qué aspectos o en cuáles los hombres son iguales; ¿Pero por qué todos los hombres son iguales en todo? o ¿Solamente en determinados aspectos? Se refiere sólo a aquellos individuos que conforman una determinada sociedad, o bien, a la esencia del ser como ente en la que, efectivamente, todos los hombres son iguales respecto de la capacidad de

²⁸² *Ibidem*, p. 64.

²⁸³ *Ibidem*, p. 79.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 68.

razón a diferencia de otras especies, consiguientemente, la máxima citada aplica en tantos supuestos como nociones se tengan de igualdad y, en esa misma medida puede ser justificado el concepto de igualdad.

La igualdad como la libertad son referidas de formas diferentes de acuerdo con determinadas doctrinas, tal consideración queda plasmada en el pensamiento de Norberto Bobbio al señalar que “el ideal-limite del igualitarismo se reconoce en la primera igualdad de todos los hombres en todos los aspectos.”²⁸⁵ Este ideal parece inalcanzable, porque resulta imposible hablar de igualdad absoluta, entendiendo por absoluto, aquel concepto en el que las diferencias no existen y, sobre todo, en aquellas sociedades en las que la igualdad, simplemente, puede ser parcial, es decir, sólo habrá igualdad respecto de unos individuos con otros, en determinados aspectos; lo cual es compatible con una sociedad plural en la que, precisamente, es la igualdad para el mayor número de ciudadanos y no así de la totalidad de ellos, puesto que, igualdad, no quiere decir univocidad o uniformidad, sino que está fincada en una diferencia, pero no en la desigualdad.

La idea de la máxima, explica Bobbio, es que los hombres sean considerados y tratados como iguales respecto de aquellas cualidades que constituyen la esencia del hombre en función a su condición o naturaleza humana que se genera en las diferentes concepciones del hombre y de la sociedad en la que se desarrolla.²⁸⁶

Como he mencionado, Bobbio recupera de la teoría liberal el siguiente pensamiento: “para el liberal el fin principal es la expansión de la personalidad individual considerada abstractamente como un valor en sí

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 83.

²⁸⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 69.

misma...”²⁸⁷ El liberal tiene una concepción de la sociedad individualista, en la que se pretende la exaltación del individuo, es decir, como valor primordial dentro de la sociedad y en la que no se procura el desarrollo de la colectividad, sino el desarrollo personal; para este, primero es la libertad individual como valor del ser y que esa libertad se la misma para todos.

A diferencia de lo señalado, se encuentra la postura de la doctrina igualitaria: “...para el igualitario, el desarrollo armónico de la comunidad.” Aquí el desarrollo primordial es el de la colectividad antes que el individual; sin embargo, si se considera únicamente el desarrollo del Estado, éste se refleja aparente porque, de fondo se distingue el beneficio de aquellos que detentan el poder a título individual, de aquí que desde una visión personal, ambas posturas, la libertad individual y la colectiva, deben fungir como complemento y no como libertades opuestas en las que existe una pugna continua ya sea en lo individual o en lo colectivo, pues ya se ha anticipado que, en la medida en la que el individuo es libre lo será la sociedad; siempre sin exaltar la libertad individual del ente, sino en el interés del respeto a los límites del otro en tanto subjetividad, ello implica que, aquellos que detentan el poder sean los iguales de los gobernados, pues simplemente, representan el medio a través del cual se puede configurar o representar la colectividad.

La igualdad es entendida por Locke como el Estado en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos y, en el cual, no hay posibilidad de que uno disfrute más que otro, idea que retoma de Hooker, recuperada del Segundo tratado sobre el gobierno civil en el sentido y fundamento que deja patente, en razón de que los hombres tienen la obligación de amarse mutuamente:

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 91.

La consideración de la igualdad natural ha hecho que los hombres sepan que no es menor su deber de amar a los otros que el de amarse a sí mismos. Pues todas aquellas cosas que son iguales deben necesariamente medirse de una misma manera. Si yo no puedo evitar el deseo de recibir el bien de cualquier otro hombre en la medida en que este otro hombre desea también recibirlo en su propia alma, ¿cómo podré esperar que sea satisfecha parte alguna de ese deseo mío, si no me cuido de satisfacer el deseo semejante que sin duda tiene lugar en los demás, siendo todos de una misma naturaleza? Ofrecer a los otros hombres algo que repugne ese deseo suyo tiene por fuerza que causar en ellos el mismo pesar que causaría en mí. De tal manera que si yo daño a alguien, debo esperar sufrir, pues no hay razón para que los otros muestren para conmigo más amor que el que yo he mostrado para con ellos. Por lo tanto, mi deseo de ser amado todo lo posible por aquellos naturalmente iguales a mí, me impone el deber natural de concederles a ellos el mismo afecto...²⁸⁸

Lo anterior remite a entender que el hombre es, igual por su condición natural de ser un ser racional, independientemente de las desigualdades físicas, económicas, culturales, religiosas, entre otras, que pudieran existir en sus relaciones con sus iguales; tal diferenciación que, incluso, llega al límite de atentar contra la dignidad del hombre en la denominada discriminación racial, debe ser eliminada, pues las características físicas no, constituyen la esencia del ser. La igualdad que se pretende incentivar aquí es aquella que permite y otorga la alteridad.

Ernesto Garzón refiere que el ideal límite de Bobbio es el reino de los fines kantianos, en donde el ejercicio de la autonomía personal conduce a la formulación de reglas de comportamiento que pueden ser universalmente aceptadas, justamente, porque no lesionan el ejercicio autónomo de la libertad de cada cual, sin embargo, en las sociedades realmente existentes, aun cuando las reglas del juego democrático exigieran la unanimidad,

²⁸⁸ Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, pp. 11-12.

pesaría siempre sobre ella la amenaza del bloqueo del veto minoritario, dado que, efectivamente, para Bobbio, lo ideal sería que toda decisión colectiva estuviera respaldada por el consenso unánime en esta situación límite, la autonomía individual, el ejercicio de la libertad en condiciones de igualdad estaría plenamente garantizada. El hombre racional es un ideal-límite, y, justamente por eso, la democracia es también considerada como un ideal-límite.²⁸⁹

En tal divergencia, Bobbio manifiesta lo que se debe entender por igualdad, a partir de su afirmación: “Existe un supuesto ético, en la consideración de que todos los individuos son iguales ante el derecho de participar, aunque sea indirectamente en la toma de decisiones colectivas...”²⁹⁰ en otras palabras, Bobbio explica que existe igualdad en cuanto a la posibilidad de que cada ciudadano participe en los procesos de su conveniencia en el devenir de su existencia racional, pero ¿Resulta todo ello lo que la libertad es?

El concepto tradicional de libertad, manifiesta que, la misma, se proyecta a partir de la autodeterminación, pero la libertad en sí debe entenderse socialmente en relación con el otro, es decir, no sólo limitarse a la libertad física individual con el uno porque se manifiesta libre, sino a la libertad y reconocimiento en tanto otro.

Sin embargo, una concepción como está atenta contra la realidad porque resulta idealista pero reconozco, no adolece de fundamentación ni valoración racional, porque, en todo caso, así es como en la realidad debiera experimentarse la propia libertad en el reconocimiento y experiencia mutua.

²⁸⁹ Cfr. Garzón, Ernesto. *El futuro de la democracia. Problemas conceptuales y empíricos: algunas propuestas de Norberto Bobbio, en Política y derecho. [Re] pensar a Bobbio*, p.111.

²⁹⁰ Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, Antología, p. 287.

3.6 Democracia desde una perspectiva ética

Actualmente resulta cotidiana la referencia de conceptualización de la democracia, pero ¿Se sabe qué entender por democracia? Y lo que se interpreta ¿Realmente responde a los intereses y necesidades de la sociedad, dicha comprensión y experiencia?

En el México de hoy –y en la mayoría de los países en los que se practica la democracia– el principio teórico del Estado (democrático) debería ser el bien común, aplicable en todos los sentidos de exposición sin guiarse por intereses partidistas; sin embargo la concepción actual de dicho concepto trae como consecuencia, implicación de controversia, distorsión de la experiencia democrática y carencia de entendimiento, lo que origina una grave descomposición en detrimento directo de los actores sociales.

Parte de tal reflexión se ve reflejada en el argumento que Bobbio manifieste: “...en el lenguaje de unos y de otros democracia es sinónimo de mediocracia, entendida esta como dominio no sólo de la clase media sino también de los mediocres.”²⁹¹ Sería relevante, por tanto, conocer de manera específica ¿En qué lenguaje la democracia se manifiesta en tal sinónimo? En el lenguaje de la época que acontece, no resulta estéril dicho argumento, sino al contrario, lo actualiza, dado que nos ubica en una realidad latente, sobre todo al escenario político.

Escenario en donde, la “mediocridad del mediocre”, se participa en una continuidad que se manifiesta cotidiana; tal concepto Bobbio presenta bajo la visión de dos conceptualizaciones peyorativas, es decir, “la democracia es una mediocracia” que traduce a la inoperancia, la falta de compromiso, de interés por el bien común, pero ¿Podría hoy la democracia ser considerada como una mediocracia? ¿Será que sus intereses tienen que

²⁹¹ Bobbio, Norberto. *Derecha e Izquierda*, Editorial punto de lectura, Madrid, 200, p.81.

ver con un concepto de política empobrecida y agotada? Pero, entonces ¿Qué pasa con esta concepción de la democracia, que recibe inmanentemente su orientación frente a un desorden o sobre una ruptura de desentendimiento que a la ciudadanía, en general, preocupa? Para Bobbio, lo anterior lo lleva a pasar de una democracia mediocre a su segunda conceptualización: “mediocracia civil”, entendida ésta como la actitud de indiferencia por parte de la ciudadanía.

Pues considera que “...de los intereses en conflicto que constituyen la esencia de la democracia, en la que es imprescindible la práctica del compromiso...”²⁹² por lo tanto, resulta indudable la existencia de un compromiso entre las partes, pero para que se pueda constituir la democracia, necesariamente deben existir, entre gobernantes y gobernados, intereses, beneficios, pero, sobre todo, fines en común. Pues lo que se pretende es crear una línea de compromiso generadora de un equilibrio, es decir, situarse en un plano de intercambio que se logra a través del dialogo y no de manera unilateral, pues la unilateralidad traduce a una imposición en beneficio de una sola de las partes en la que el compromiso se reduce a obedecer.

Actualmente resulta cotidiana la referencia en el sentido de cuestionar si hoy en día, la democracia, es una realidad o resulta inscribirse como mera aporía. El origen de esta confusión reside, básicamente, en el –a su vez impreciso– significado que ha llegado a tener el concepto de democracia. Sin duda que ha sido una de las categorizaciones con abundantes trabajos en la teoría política, en la que no existe prácticamente discurso, texto o conversación vinculada con lo que a los intereses políticos, respecta; pero la

²⁹² *Idem.*

intensión del presente estudio no resulta, en lo mínimo agotar todas las consideraciones ni todos los argumentos.

En este tenor, se tiene que la Constitución Federal Mexicana recoge dos ideas, no necesariamente compatibles (o en todo caso, cuya compatibilidad depende de una serie de complejos equilibrios y definiciones conceptuales): por un lado, la definición “tradicional” de democracia, entendida como una forma de gobierno representativa, en la que ciertos cargos de decisión política son nombrados mediante un mecanismo electoral, en donde participan los ciudadanos (es la idea típica de la democracia representativa que permea en todo el Título Segundo de la Carta Magna y, específicamente, en el Artículo 41); pero, por otro lado, el Artículo en cuestión, en su Fracción II, establece un concepto “sustancial” de democracia según la cual, debe ser entendida no solamente como una estructura jurídica y un régimen político, sino como un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo.

Las visiones minimalistas de la democracia, centradas en el argumento electoral, además de incorrectas, son falsas; pues como se sabe, a lo electoral le falta un buen recorrido –sobre todo en países como México– y aunque se redujera a lo electoral la democracia, se podría concluir que ese ámbito, permanece inconcluso. No por asumir un proceso electoral se califica a un país de democrático, dado que, es necesario, propiciar la garantía a las libertades y modalidades de expresión de la sociedad civil, es decir, los requerimientos institucionales de la democracia como el “*rule of law*”, la división de poderes, la rendición de cuentas y, en general, las condiciones o elementos institucionales del ejercicio del poder, que forman parte integrante del concepto de democracia.

Ésta como concepto abstracto, incluye dos valores fundamentales: la igualdad y la libertad –mismas que ya han sido abordadas con mayor profundidad–. Se trata, por lo tanto, de la igualdad de posibilidades de acceso al disfrute de satisfactores libremente determinados por los miembros de un grupo social identificable. Dichos factores, expresados en el sentido económico de bienes y servicios que resuelven necesidades humanas, están al alcance de todos los miembros del grupo, quienes, potencialmente, pueden acceder a ellos en igualdad de circunstancias.

En las democracias modernas, la autoridad suprema la ejercen, en su mayor parte, los representantes elegidos por el sufragio popular en reconocimiento de la soberanía nacional. Dichos representantes pueden ser sustituidos por el electorado, de acuerdo con los procedimientos legales de destitución y referéndum y son –al menos en principio– responsables de gestión de los asuntos públicos ante el electorado. En muchos sistemas democráticos, éste elige tanto al Jefe del Poder Ejecutivo, como al cuerpo responsable del Legislativo.

En concreto se puede afirmar, que la esencia del sistema democrático, supone la participación de la población en el nombramiento de representantes para el ejercicio de los Poderes Ejecutivo y Legislativo del Estado, independientemente de que éste se rija por un régimen monárquico o republicano y, para que el mismo funcione, no debe ser impuesto desde fuera del propio desarrollo institucional y cultural del país.

Desde la ideología de Norberto Bobbio, hablar de democracia con un concepto homogéneo, es remitirse a citar a una democracia ideal, pero, aludir a la democracia en general y sin distinciones, es un error; lo anterior, porque no se toma en cuenta la diferencia existente entre lo que un gobierno democrático es y lo que debería ser, es decir, entre una democracia real e

ideal, última que implica una definición normativa o prescriptiva a diferencia de la democracia real, que sería la que se conceptualiza de manera descriptiva, sin que ello conlleve, en ningún momento, que ambos planos de la democracia –ideal y real– estén desvinculadas.

En dicho sentido, quizás se deba entender a la democracia como “...aquel sistema político que permite el mayor acercamiento entre las exigencias de la moral y las de la política,”²⁹³ por lo que para señalar la divergencia entre moral y política, Bobbio establece tres aspectos referenciales: el primero, menciona que la democracia es aquella forma de gobierno cuyas reglas principales son observadas y su finalidad, es la de permitir la solución de los conflictos que se presentan sin necesidad de recurrir a la violencia; el segundo aspecto indica que, para que ésta –democracia– pueda existir y reforzarse, tiene la necesidad de la máxima extensión de la relación de confianza recíproca entre los ciudadanos, evitando, de esta manera, cualquier posibilidad de engaño; y el último aspecto consiste, en que la exigencia de una sociedad pluralista en los diferentes grupos de poder, concurre pacíficamente en la toma de decisiones colectivas.²⁹⁴

Es decir, estas decisiones deben ser tomadas por acuerdos entre los diversos grupos, por lo que, solamente agregaría, que los acuerdos sean tomados en base al bien de la colectividad y no simplemente de los grupos de poder que consensan, porque pueden, efectivamente, acordar decisiones que beneficien únicamente a una determinada elite, quien, generalmente, resulta ser la que está en el poder; ello en virtud de que, lo que se pretende, es hacer la forma democrática de gobierno cada vez más próxima a su ideal,

²⁹³ Bobbio, Norberto. *Elogio de la Templanza y otros escritos morales*, p. 152.

²⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 153.

pero, sobre todo, vislumbrarla desde una perspectiva ética. De acuerdo con Fernández Santillán para Bobbio:

la democracia no sólo está compuesta por ciertas pautas: en ella también hay valores. Entre los principios más resaltados se encuentran la libertad, la cual se realiza mediante la participación de los ciudadanos en la definición de las decisiones colectivas; la igualdad, en particular la que atañe al plano político y que le otorga la misma dignidad a cada uno de los ciudadanos; la solución pacífica de las controversias mediante el diálogo y el entendimiento entre posiciones disímiles, y la tolerancia en cuanto capacidad de admitir que existan formas de pensamiento diferentes de las propias.²⁹⁵

En las democracias reales, hoy en día, se distingue de forma evidente un alejamiento cada vez más notorio respecto al espíritu que la sustenta, ello, por supuesto, no significa que tal concepción democrática sea inalcanzable, aunque sí indica, que los regímenes considerados como “democráticos” se vuelven con intensidad hacia su interior, es decir, cada vez menos democráticos; parecería como, si de una vez por todas, no se terminara de entender el significado de aquello que representa lo democrático y cómo debería explicitarse en sociedad, o bien, se tergiversa su significado para ocultar su verdadero sentido en beneficio y provecho de algunos, sin embargo, Norberto Bobbio pone el dedo en la llaga al referir “...en un Estado democrático todo debe ser medio para la democracia, pero la democracia misma es la única cosa que no puede jamás convertirse en medio.”²⁹⁶

Uno de los medios para acceder a la democracia lo representan, sin lugar a dudas, las estructuras organizadas (partidos políticos), quienes juegan un papel muy importante dentro del desarrollo de ésta son, incluso,

²⁹⁵ Fernández Santillán, José. (comp.) y autor del estudio preliminar, Bobbio, Norberto. *El Filósofo y la Política*, Antología, FCE. México. 2002, p.24.

²⁹⁶ Bobbio, Norberto. *Entre dos repúblicas. En los orígenes de la democracia italiana*, p. 68.

como un producto típico de la democracia, o bien, como el órgano motor del Estado democrático, sobre todo, con la ampliación del sufragio. Estas asociaciones deberían propiciar –o, en todo caso, es lo que se pretende– una educación ciudadana para incentivar el desarrollo de una democracia en la que, el interés primordial, sea el bien común, es decir, que la democracia se transforme de una forma de gobierno a una forma de vida; dado que, en países como el nuestro, los partidos políticos se instituyen y transforman en un fin, mientras que, la democracia, es empleada únicamente como un instrumento en el que los intereses se particularizan y los beneficios se caricaturizan en un escenario de mascaradas, en consecuencia, el Estado democrático se torna en su opuesto.

Bobbio, por su parte, caracteriza con acierto dirigiéndose al centro del problema al referir que: “El fundamento de la concepción ética de la democracia es el respeto hacia el hombre en su calidad de persona. El hombre en cuanto persona es anterior al nacimiento de la organización estatal...”²⁹⁷ en virtud de que el hombre se considera como antecedente de la sociedad civil y, por lo tanto, no depende de ella; de esta manera establece sus límites, los cuales no podrá transgredir el Estado, lo anterior, tomando en consideración la concepción de democracia para la cual, la persona está antes que el Estado, lo que conlleva el reconocimiento por parte de dicha entidad, pero sobre todo, en razón de la protección y garantía de los derechos que tiene el hombre en su calidad de persona, es decir, de sus derechos civiles.

Ante ello, cualquier fundamento histórico debe tomar en cuenta la situación individual del hombre y su coexistencia con los demás hombres, porque realiza su propio destino siempre en sociedad y, entonces, “...si la

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 98.

persona es la vía conducente a una vida social más alta y rica, entonces la democracia representa el *modelo político de una sociedad de personas*.²⁹⁸ De lo anterior, se debe tomar en consideración en tanto que el valor del hombre, no puede dissociarse de su condición de ser social, puesto que no vale por sí mismo como manifestación de una voluntad absoluta, sino por lo que da o puede dar a la sociedad de la cual es integrante. Pero nada puede tener significado en la vida humana si se desglosa del espacio colectivo en el que cada individualidad se cobija.

De esta forma el Estado encuentra sus límites y, dentro de éstos, se dispone la participación de los hombres, pero no sólo de algunos, sino de todos aquellos que se encuentren en condiciones de hacer efectiva dicha participación; ya lo refiere Bobbio citando a Cattaneo en donde éste, argumenta en el decir de Maquiavelo que "...si un pueblo quiere conservar la libertad, todo el mundo debe mantener las manos encima."²⁹⁹ En esa medida la democracia es la forma de gobierno en la que "todo el mundo" tiene participación y el Estado, ya no será considerado como aquel omnipotente que se superpone al hombre, sino que, es el hombre quien que se encuentra con su igual en la voluntad común de colaborar para un fin común; para el presente, la libertad es considerada como la realización misma del hombre social porque, como he señalado con anterioridad, el hombre es un ser libre y, en esa medida, se re-dirige, dado que no está en su voluntad evitar vincularse con otros hombres libres que coexisten con él dentro de un determinado espacio.

Bobbio identifica a la democracia con la sociedad abierta, incidiendo está, en el sentido de aperebirse como el autentico sistema político en condiciones de preservar la dignidad humana y garantizar la inviolabilidad de

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 134.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 99.

sus derechos, es decir, el reconocimiento del hombre como fin en sí mismo es el fundamento de la concepción ética de la democracia.

Dentro de esta forma de gobierno –democracia– siguiendo a Bobbio, éste considera que “...cuando el pueblo gobierna, es imposible que no se origine la corrupción en la esfera pública, la corrupción no genera enemistades, sino sólidas amistades entre los malvados: los que actúan contra el bien común lo hacen conspirando.”³⁰⁰ Argumento que comparto medianamente con el autor, pues si me remito al término “amistad” acuñado por Aristóteles, de acuerdo con él, éste tiene significados diferentes; el primer significado es, que los que son amigos en el sentido más elevado son virtuosos, pero los que son amigos en el sentido limitado, es decir, aquellos que lo son por causa de algún placer o de la utilidad –y entre los que podemos encuadrar a los que hace referencia Bobbio–, por lo tanto, estos no pueden ser considerados en su totalidad virtuosos, tal vez, solo en parte serían virtuosos y viciosos.³⁰¹

Siguiendo a Aristóteles, menciona que la amistad, de alguna manera, parece mantener unidas las ciudades, de ahí que los legisladores se afanan más por ésta que por la justicia, dado que, cuando los hombres son amigos, no hay necesidad de justicia, sin embargo, siendo justos, sí necesitan de amistad, porque cuando los hombres no son amigos, hay necesidad de justicia, aunque parece que son los justos los que son más capaces de amistad, de ahí que hay quienes opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa,³⁰² pues bien, considero loable lo anterior, porque un amigo es aquel que se preocupa no sólo de lo que le es propio, sino del otro, de aquel a quien considera su amigo y no sólo se preocupa, sino, también, procura su

³⁰⁰Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 17.

³⁰¹ Cfr. Nota al pie. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1155^a.

³⁰² Cfr. *Ibidem*, 1155^a.

bienestar, así las enemistades procuran el malestar, engaño para el otro, porque no puede denominarse amistad si no hay reciprocidad y, en la medida que hay reciprocidad, no hay necesidad de justicia, porque como se ha mencionado, el hombre justo es aquel capaz de generar ese vínculo de amistad con el otro y, siendo ambos hombres justos sus acciones necesariamente tiene que ser justas.

De acuerdo con Fernández Santillán para Bobbio "...la democracia está lejos de ser tan sólo un conjunto de reglas del juego; por el contrario ella es, al mismo tiempo, un conjunto de principios ideales, la democracia no es solamente un método, sino también una constelación de valores."³⁰³ Éste señala que entre los valores a los que, los valores a los que se refiere Bobbio, son la tolerancia, la no violencia, la renovación gradual de la sociedad mediante el debate libre de las ideas y la fraternidad; considera a la tolerancia por los antecedentes de las guerras de religión y la amenaza que se vive en nuestros días, sin embargo, se podría definir a la tolerancia, como la aceptación de la diversidad de opinión, ya sea social, étnica cultural y religiosa, o bien, también puede ser la capacidad de saber escuchar y aceptar a los demás, teniendo en cuenta las distintas formas de ser para posicionarse en la vida, siempre y cuando no se afecten intereses de terceros.

Así mismo toma en consideración la no violencia apoyándose en Karl Popper, pues este observa que la democracia es el único régimen político que permite cambiar a los gobernantes sin derramamiento de sangre, dado que, en la democracia se dirimen los conflictos sin recurrir a la fuerza física. La renovación gradual de la sociedad mediante el debate libre de las ideas

³⁰³ Fernández Santillán, José. *Norberto Bobbio In Memoriam*, Revista Bajo el Volcán Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Número 007, año 2004. [Fecha de consulta 11 de Agosto de 2012] disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28640710>, p. 181.

es un propósito de la democracia, porque, de esa manera, se asienta una forma de vida basada en el diálogo. La fraternidad es importante porque la democracia consiste en buena medida en tomar al otro no como un enemigo irreconciliable al que hay que cumplir, sino como un individuo digno de respeto de quién, junto con los otros, forma parte de la comunidad política.³⁰⁴

Elisabetta Di Castro una estudiosa de Bobbio señala "...la demanda de mayor democracia no consiste tanto en la exigencia de sustituir la democracia representativa por la directa, pretensión calificada por Bobbio de absurda, sino en el paso de la democracia política a la social."³⁰⁵ Elisabetta afirma que el proceso de democratización, entendido como la expansión del poder ascendente, se va ampliando de la esfera de las relaciones políticas a la esfera de las relaciones sociales, pues esta extensión democrática permitirá, no únicamente evaluar el desarrollo de la democracia respecto de la ampliación del derecho, que se consolidó con el sufragio universal, sino que, lo que se pretende es, que no solamente los ciudadanos sean considerados por igual como ciudadanos, sino que, también, se tome en cuenta el rol que desempeña cada uno de ellos, lo que permitiría la ampliación de los espacios no-políticos en donde se reconoce el derecho a participar, sin que ello implique para Bobbio una nueva democracia, sino, más bien, el desarrollo de la misma, porque no sólo se tiene que democratizar al Estado sino que tiene que trascender a la sociedad, situación que comparto, porque la posibilidad de democratizar a la sociedad permite que la línea de compromiso entre gobernantes y gobernados sea común.

Hoy se afirma exigentemente que "la democracia no admite sujetos "cansados" que renuncian a la posibilidad de ser gestores de su propio

³⁰⁴ Cfr. Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. pp. 30-31.

³⁰⁵ Di Castro, Elisabetta. *Razón y Política, La obra de Norberto Bobbio*, Fontamara, México, 1998, p. 108.

destino”³⁰⁶ en un sistema democrático el ciudadano debe asumir, simultáneamente, la doble condición de ser sujeto y objeto de las decisiones políticas, quien renuncia a la primera parte de esta condición queda fatalmente reducido a la segunda y, quien pretenda asumir sólo la primera, se convierte en agente autoritario, porque la democracia se rige bajo la suposición de que todos pueden decidir sobre todos.

En dicho sentido, se puede entender que “El Estado democrático es aquel en el que se realiza, con mayor adecuación al modelo ideal, la libertad en la coexistencia, es decir la coexistencia de los seres libres, y por ende la más próxima realización, entre cuantas la historia contemporánea conozca, de la comunidad personal y en definitiva del ideal de justicia.”³⁰⁷

Como se había planteado con anterioridad, Bobbio tenía una concepción ética de la democracia basada en el reconocimiento del hombre como persona, posteriormente, se acercó a la concepción procedimental de la democracia inspirada, sobre todo, en Kelsen, según la cual, lo que caracteriza la democracia son las reglas que consienten la libre y pacífica convivencia de los individuos en una sociedad. De lo anterior, se deduce, que Bobbio, dentro de su percepción de democracia siempre tuvo en consideración la individualidad del hombre en el respeto mutuo con y para con los otros, pues detrás del sufragio universal, de la garantía de los derechos del individuo, del control, de los poderes públicos de la autonomía de las entidades locales, considero que éste no será nunca un medio sino un fin y, por ende, una sociedad es tanto más alta y más civilizada cuanto más aumente y fortalezca el sentido de la responsabilidad individual, es decir, la

³⁰⁶ Garzón, Ernesto. *El futuro de la democracia. Problemas conceptuales y empíricos: algunas propuestas de Norberto Bobbio, en Política y derecho. [Re] pensar a Bobbio*, p.119.

³⁰⁷ Bobbio, Norberto. *Autobiografía*, p, 110.

posibilidad de coexistir sin conflictos, haciendo de ésta, un modo de vida al que cualquier sociedad pueda aspirar.

Finalmente, es importante señalar que, en la actualidad, no existe una democracia en el sentido de experiencia y amplitud de la palabra, pues, considero que los factores que han impedido el esplendor de la misma, siempre o, al menos en la mayoría de los casos, figuran un boceto que se diluye en un ideal imposible de alcanzar y por lo tanto, sólo representa el fingimiento como una opción de la democracia a la que se aspira la cual se limita tan sólo al seguimiento las reglas del juego y a predisponer y enmascarar el discurso político.

Ya se ha señalado en reiteradas ocasiones, que la democracia es más que un proceso electoral, es una forma de vida activa en donde la participación en las acciones de la polis, no representan exclusividad de una élite, sino todo lo contrario; la democracia es aquella forma de gobierno en la que, el bienestar común, es su principal objetivo, porque quién gobierna hoy es el gobernado del mañana. La participación permitirá que el poder sea ejercido en pro del beneficio común y no para un poder de dominación, ¿Cómo pueda lograrse? No representa una tarea fácil pero tampoco imposible; aunque sí debe existir la disposición ético-política por parte de la ciudadanía pues se debe dejar a un lado la indiferencia de participación en los asuntos de la polis, de no ser así, las decisiones siempre serán tomadas por aquellos que detentan el poder, en dirección de la continuidad e imposibilidad del desarrollo del ámbito político y, por supuesto, siempre en detrimento del escenario de acción de los actores sociales.

Conclusiones

Toda vez que se han compilado en el presente tema de investigación las conceptualizaciones y argumentos reflexivos en tanto interpretación de las perspectivas filosóficas que han quedado evidenciadas en dirección explícita del tema en estudio: *Ética y Política a través del pensamiento de Norberto Bobbio*, como colofón de éste, se presentan las consideraciones finales que, amén de acotar las reflexiones aquí vertidas, abren paso a una serie mayor de inferencias e inquietudes que, por cuestiones temporales tanto como por la amplitud de los conceptos y las categorías abordadas, se dejan pendientes ante el saber, que el tema aquí presentado ni se encuentra acabado ni agotado, puesto que la inserción del individuo por antonomasia en el contexto social, ejemplifica una serie de condiciones que, debido a su naturaleza, le obligan inherentemente a discurrir la experiencia suya en los términos de la *con-vivencia* en el escenario social.

Es aquí que, con toda seguridad, la idea de otros tiempos venideros y pensamientos originales con actitudes excepcionales, incursionarán en el vasto mundo del argumento y ejercicio político, pero ya no soportando la agonía palpable que provoca el desgaste desmedido y vano del apoderamiento de las entidades e instituciones para beneficio selectivo de algunos, sino, mas bien, en la contemplación del espíritu que aconseja *el darse al otro como si se tratara del darse a uno mismo*, ello, por conducto de la disciplina que habla del *sí de su presencia* en el sentido en que regula el carácter de todo evento y mediación; hablo de la ética.

Al término del presente tema de investigación se manifiesta, sin falsa modestia, que la visión personal en cuanto a mi formación como jurista, ha ampliado profundamente sus conceptos tanto como sus fronteras, ello, a partir del ejercicio hermenéutico realizado de la mano de Norberto Bobbio. El

aprendizaje ha sido en mayor grado hacia el interior, es decir, personal, pero, en dicho sentido, también se traduce en dirección proporcional hacia el exterior, hablo ahora del medio social de la competencia mía y de todos aquellos actores que se experimentan, día con día, en el quehacer de sus aptitudes y suficiencia.

En dicho sentido es necesario señalar, también, que Bobbio ha puesto de manifiesto en su bibliografía, por conducto de la traducción de su pensamiento, la preocupación en el interés de cambiar la forma de disposición y acontecimiento de las acciones de los hombres a través, primero, del adecuado entendimiento de la política, pero siempre, en el sentido de dirección que determina la filosofía moral; porque es menester el conocimiento de la significación de éstas para poder practicarlas, puesto que es imposible ejercitar adecuadamente lo que se desconoce o lo que se conoce medianamente, dado que ha quedado patente en el cuerpo de esta investigación, que el desconocimiento de los conceptos y caracterizaciones que atañen a la ética y la política induce a creer que ambas disciplinas son opuestas, al juzgar a la primera como moralista y, a la segunda, como la perversidad en la que no se puede confiar y, mucho menos, participarla en el sentido de su indiferencia.

Ya ha sido dicho que Bobbio basa su producción bibliográfica en el estudio de los clásicos y contemporáneos, por lo que, de la mano de éste, se realiza el ejercicio hermenéutico de interpretación correspondiente pero, para lograr, desde la perspectiva personal, el grado de comprensión adecuado, se recurre directamente a la fuente; es así como, entre otros aspectos de relevancia, se puede constatar que Maquiavelo no es del todo el sujeto perverso como parece que se le ha etiquetado, pues la presunción que éste resalta con su obra *El Príncipe*, queda escenificada en la observancia de las

diversas formas en las que se ha obtenido el poder y señala, que aquellas en las que se ha logrado de la mejor manera son las más duraderas, principalmente, porque otorga mayor valor a las que velan por el bien común, no obstante, deja abierta la posibilidad de establecer qué tipo de gobierno resulta el más conveniente para determinada sociedad.

Por la parte perversa que cabalmente se ha adjudicado a Maquiavelo, justifica completamente el actuar de aquellos que quieren garantizar, por conducto del ejercicio del poder y los gobiernos, su beneficio personal; y es perverso un testimonio de tal magnitud, pues se sabe de sobra que el Estado, si bien es cierto que siempre ha sido y será una estructura institucional que se rige por conceptos y prescripciones que establece el hombre y que por ello, su figura ha sido –y continua siendo– manipulada en la conceptualización como entidad que tiene la facultad de dominar y decidir por todos aquellos que integran la ciudad, es más cierto que su función determinante sea la de representar la unidad estructural y estratégica que delega funciones en una comunidad, la cual, se traduce en el consenso primordial que mantiene como basamento de su origen el bien común que debe garantizar la seguridad y el desarrollo de manera integral de toda sociedad.

Respecto a Norberto Bobbio, se puede continuar señalando que, como sucede en la procedencia de la experiencia del hombre en el mundo de la vida, éste queda marcado por la formulación de los eventos, como acontecimiento, que concedieron sentido de dirección a la enunciación de su pensamiento y actuar en su edad adulta y madura. Dicha filosofía se ajustó, como fue señalado, en el interés idealista del beneficio común concedido por conducto de la instauración de un Estado y formas de gobierno que incorporaran leyes justas, sobre todo, en cuanto a su aplicación.

Tal idealismo es compartido no porque se crea que éste sea la condición que posibilite el acontecimiento del adecuado ejercicio de aquello que se denomina política, mas bien, porque el presente trabajo de investigación ha dejado patente que los eventos y determinaciones que han distorsionado y oscurecido su quehacer, obligan, por antonomasia, a asumir anticipadamente tal perspectiva. No se puede acceder en el sentido de la experiencia y disposiciones de un Estado y formas de gobierno pervertidos, si no se cree en que existan o puedan existir condiciones que posibiliten y *re-direccionen* su función.

Respecto al discurso y diversificación del pensamiento de Bobbio, se concluye observando que éste se presenta en innumerables ocasiones, demasiado denso y, no se trata en ningún momento por la imposibilidad de su comprensión, sino por la repetición continua de ideas y por la enunciación de conceptos que devienen evidentes, los cuales, redundan en el sentido de formular, de manera acertada, que la política es educación incluyente, es decir *paideia*.

No por ello se crea que el acercamiento a tal filosofía ha sido poco lucrativo, al contrario, se asume el aprendizaje concreto en el conocimiento de que la disposición de categorías y conceptos tanto en el plano ideal como en el real, no implica la aceptación utópica de uno o la enunciación resignada del otro, puesto que ya se ha dejado ver que la contemplación explícita de su proceder no los diferencia y antagoniza en modos de separación evidente, resulta a la inversa, ambas visiones del mundo se complementan en la posibilidad única y específica para aspirar a nuevas formas y conceptualizaciones de vida.

Con lo anterior descrito no se pretende, en ningún momento, afirmar que la idealización de la realidad es el camino a seguir para disponerse en el

sentido de una sociedad con mejores posibilidades, aunque sí se deja ver que ello es la inicialización del proyecto. En dichos términos se cree y se enuncia que el plano ideal es sumamente diferente a la realidad, pero es necesario acontecer en dicha comprensión pues ésta, posibilita la interpretación del camino que ha recorrido el ser, por conducto de la facultad que le brinda la experiencia de *todos* los acontecimientos, para con ello, continuar en la búsqueda de alternativas que le permitan direccionarse en camino hacia la felicidad.

Se descubre con tales afirmaciones, que el problema no se oculta ni se evidencia en los conceptos, categorías o entidades, sino en el propio ente que somos nosotros mismos quien los manipula de acuerdo a sus intereses o necesidades particulares.

En dicho contexto ya es adecuado hacer notar, que el desarrollo de la presente investigación resultó bastante enriquecedor, pues se detectaron importantes consideraciones, como las que se han venido evidenciando, las cuales, inciden de forma directa en la negación *in-consciente* del ejercicio y experiencia de lo que resulta competencia del ámbito político. Por mencionar una más de tales consideraciones de relevancia, sin indicar que sea de mayor o menor grado en comparación con sus homónimas, se tiene la «disposición de los actores sociales», pues ha quedado claro que, cuando los conceptos están dados o coaccionados, resulta más fácil dejar que otros decidan cómo o cuándo implicarse en el compromiso de asumir el sentido de responsabilidad; ello permanece en dicho nivel de ponderación, pero se torna a su vez sumamente complejo, dado que, en la mayoría de los casos, el actor social promedio claudica en el derecho de adjudicarse el sentido de responsabilidad, aun a sabiendas de que la responsabilidad de su competencia sea, ya no cedida, sino, literalmente secuestrada, en el interés

de reafirmar la procedencia de eventos y competencias de oscura o, incluso, nefasta procedencia.

Aquí se afirma que la ética no es un moralismo puesto que ética y moral no son contrarias, aunque tampoco iguales, dado que es evidente que el nexo que manifiestan entre sí, solicita, como ya ha sido referido, que del paso de la moral a la ética exista la implicación de un nivel reflexivo, pero, sobre todo, de una reflexión filosófica que marcará la diferencia entre una y otra. La ética, por tanto, resulta un modo de vida al igual que la política, por ello, si se logra su comunión, se logrará una armonía social en donde, quizás, un sistema político como la «anarquía direccionada» sería una forma de organización social posible y aceptada como momento de validez y reclamo, en el sentido de la disposición *in-adecuada* de determinado ordenamiento jurídico-social.

De esta forma, los casos en los que se encontraría justificada la desobediencia civil que incorporaría la «anarquía direccionada» que se promulga, sería en aquellos en los que existiera o se pretendiera el acatamiento de una norma injusta, pues el aceptar la procedencia de la instauración y ejercicio de éstas, estaría en relación proporcional al deseo de la instauración del bien común en beneficio de la sociedad y no de unos cuantos; de ahí que se considere una excepción la desobediencia civil, puesto que los ciudadanos están inmersos en el marco normativo creado para garantizar la seguridad y cuando un cuerpo normativo adolece del sentido de justicia, debe ser erradicado, dado que, con la obediencia a leyes injustas, se contribuye al quehacer y permanencia de la propia injusticia.

De esta forma se comprende, en la amplitud de su intención, que la desobediencia civil es generadora de acciones del individuo que permiten

acceder a un nuevo compromiso fundamentado en la responsabilidad común de la que nadie puede evadirse.

En dicho sentido se recupera la idea de que, cuando sea entendida la ética y la política en su génesis, será aceptable cumplir con la ética de los resultados, de ahí que la razón del Estado sea, precisamente, conformarse como una ética de grupo en donde ésta se pueda diferir de un Estado a otro de acuerdo con su propia disposición, entendiéndola, en otras palabras, como una ética que responde a la misma lógica de la razón de Estado, que sería la equivalente a la de un grupo y no a la de un único individuo que ejerce el poder.

Por la parte de competencia al Estado, se concluye afirmando que, indistintamente de las caracterizaciones en las que se le ha conceptualizado, el Estado moderno no tiene otro fin específico más que el de constituirse en razón al espíritu primordial de su naturaleza, es decir, en razón del origen y motivos que lo constituyen. Ha quedado claro ya, que el Estado no es perverso por razón de su propia índole, porque éste resulta ser una entidad que se distingue en la disposición de una solicitud y, es el hombre, quien dinamiza y ejercita el destino de sus afirmaciones.

Esto quiere decir, en palabras asequibles, que las instituciones no son las perversas, lo que las pervierte son las actitudes y decisiones del hombre; con ello se deja ver que, para que existan instituciones justas, deben necesariamente existir hombres justos que generen la disposición capaz de transformar a una sociedad hambrienta de justicia, agobiada por el sometimiento y obligación para satisfacer intereses particulares, puesto que, el hombre justo es aquel capaz de generar ese vínculo de amistad con el otro y, siendo ambos hombres justos sus acciones necesariamente tiene que ser justas.

En tal escenario, el Estado cobra relevancia enorme puesto que, en su interior, anidan los conceptos que originan el devenir de los medios para acceder a los diferentes estadios y políticas de bienestar que toda sociedad anhela: la democracia –entendida desde su inclusión ética– por ejemplo, pues ésta se constituye, sin lugar a dudas, como el órgano motor del Estado incluyente, en donde la ciudadanía adquiere su incorporación para incentivar el desarrollo y acreditación de la *palabra que habla* de sus propósitos y dirección, como interés primordial de *todo* ideal; en otras palabras, solicita que la democracia se transforme y dinamice de una mera forma de gobierno soslayado a un auténtico modo de vida, dado que, en países como el nuestro, aún se contempla como un instrumento en el que los intereses se particularizan y los beneficios se caricaturizan en un escenario de máscaras que origina que el Estado democrático se torne en opuesto a su espiritual.

Esto último indica que se le ha negado históricamente a la democracia el ideal que la motiva y, consiguientemente, el desarrollo al que aspira, pues ha sido evidente que las democracias modernas y actuales se traducen en conceptos aparentes carentes de sentido ético, porque se logra vislumbrar, como máscara que anticipa, un marketing político que pretende vender a una sociedad hambrienta de justicia, un producto ilusorio basado en el discurso falso. Ante ello se promulga porque el ciudadano recupere el sentido de crítica y reflexión que le permita modificar su actitud en el sentido de dirección de una disposición ético-política, que le posibilite para acceder a una forma de vida diferente, es decir, al reconocimiento del hombre como fin en sí mismo, pues ese es el fundamento de la concepción ética de la democracia.

Finalmente, para concluir los derroteros del discurso vertido en la presente investigación, se está en la consciencia de que quedan bastantes

argumentos por reflexionar en torno a los conceptos en estudio: ética y política, no porque aquí se haya adolecido de tal momento de reflexión, sino porque, se sabe de sobra, que no se pueden establecer conceptualizaciones como definitivas y absolutas.

Ello otorga pauta para entender que la pervivencia y espera de los nuevos modos de conceptualización que se avecinan, se encuentran en dirección proporcional en la medida en que el hombre se percate que el camino que ha desarrollado hasta el momento no es el que toda sociedad ávida de vida buena ha esperado, por lo que será necesario modificar el proceder de las acciones, porque las necesidades cambian en el interés de la disposición de la conducta, la cual, permite la posibilidad de aspirar a la instauración de instituciones justas capaces de garantizar la seguridad de la sociedad.

¿Qué factores se habrán de contemplar para originar la formulación de tal perspectiva y ejercicio? Ahora más que antes se comprende, que el modo inicial de dicho recorrido, deberá estar sustentado por el lenguaje como diálogo, puesto que éste en relación con la política, no representa una mera reducción en los términos de coerción o convencimiento, por el contrario, el diálogo se distingue como la posibilidad que cada individuo tiene para darse en la exposición de sus ideas, dejándolas en consideración, siempre, en tanto otro, con la finalidad, quizás de llegar, en el mejor de los casos, a una mediación o, de forma prospectiva, a un acuerdo.

El diálogo en sí es principio de formación no de información, pero, sobre todo, es la base para el consenso real de una comunidad dialogante que permite el respeto del pensamiento del otro. El diálogo deja ver la comprensión, racionalidad y acontecimiento del ser, entendiendo por tales

categorías, la capacidad de llegar a un acuerdo y *con-vivencia* con los demás seres humanos.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto, *Autobiografía*, trad. Esther Benítez, Taurus, Madrid, 1998.
- _____, *Derecha e Izquierda*, trad. Alessandra Picone, 3ª ed., Editorial Punto de lectura, Madrid, 2001.
- _____, *Derecho y Lógica*, trad. Alejandro Rossi, UNAM, México, 2009.
- _____, *De Senectute y otros escritos biográficos*, trad. Esther Benítez, Taurus, Madrid, 1997.
- _____, *Estado, Gobierno y Sociedad: Por una teoría general de la política*, trad. José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- _____, *El Existencialismo*, FCE, México, 1966.
- _____, *El Futuro de la Democracia*, trad. José F. Fernández Santillán, FCE, México, 1989.
- _____, *El Filósofo y La Política*, Antología, trad. José Fernández Santillán y Auriella Aureli, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed., 2002.
- _____, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, trad. Jorge Binaghi, Gedisa, Barcelona, 1982.
- _____, *El problema del positivismo jurídico*, trad. Ernesto Garzón Valdés, Fontamara, México, 2009.
- _____, *Elogio de la Templanza y otros escritos morales*, trad. Francisco Javier Ansuátegui Roig y José Manuel Rodríguez Uribes, Ediciones temas de Hoy, Madrid, 1997.
- _____, *El Tercero ausente*, trad. Pepa Linares, Teoremas, Madrid, 1997.
- _____, *Entre dos Repúblicas*, En los orígenes de la democracia Italiana, trad. Omar Álvarez Salas, Siglo XXI, México, 2002.
- _____, *Igualdad y Libertad*, trad. Pedro Aragón Rincón, Paidós, Barcelona, 1993.

- _____, *¿Qué Socialismo?*, trad. Juan Moreno, Plaza & Juanes, Barcelona, 1986.
- _____. *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, trad. Carmen Revilla Guzmán, Paidós, Barcelona, 1998.
- _____, *La Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. José Fernández Santillán, 2ª ed., FCE, México 2001.
- _____, *Liberalismo y Democracia*, FCE, México, 1989.
- _____, *Origen y Fundamentos del Poder Político*, trad. José Fernández Santillán, Editorial Grijalbo, México, 1985.
- _____, *Perfil Ideológico del Siglo XX en Italia*, trad. Stella Mastrangelo, FCE, México, 1989.
- _____, *Ni con Marx ni contra Marx*, Lia Cabbib Levi e Isidro Rosas Alvarado, FCE, México, 2001.
- _____, *Teoría General del Derecho*, trad. Jorge Guerrero, 3ª ed., TEMIS, Bogotá, 2007.
- _____, *Teoría General de la Política*, trad, Antonio de Cabo de la Vega y otros, Trotta, Madrid, 2003.
- _____, *Thomas Hobbes*, trad. Manuel Escriva de Romani, Plaza & Janes, Barcelona, 1991.
- Bobbio, Norberto y Mauricio Viroli, *Dialogo en Torno a la República*, trad. Rosa Rius Gatell, Tusquets Editores, Madrid, 2002.
- Bobbio, Norberto y Nicolás Matteucci. *Diccionario de política*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

Bibliografía complementaria

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Barcelona, 2007.

- _____, *Política*, trad. Manuel García Valdés, Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1992.
- Camps, Victoria (coordinadora), *Historia de la ética*, ed. Critica, Barcelona, 2002.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, FCE, México, 2009.
- Córdova Vianello, Lorenzo y Salazar Ugarte, Pedro (coordinadores). *Política y Derecho. [Re] pensar a Bobbio*, Siglo XXI, México, 2005.
- Cortina, Adela, *Ética Mínima*, Introducción a la Filosofía Práctica, Tecnos, Madrid, 1996.
- _____, *Ética sin Moral*, Tecnos, Madrid, 1992.
- Cortina, Adela y Conil, Jesús, *Democracia participativa y Sociedad Civil. Una ética empresarial*, Ed. Siglo del Hombre, Bogotá, 1998.
- Cruz Prado, Alfredo, *Ethos y Polis, Bases para una Filosofía Política*, EUNSA, Navarra, 2006.
- Dahl, Roberto A. *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Di Castro, Elisabetta, *Razón y Política*, La obra de Norberto Bobbio, Fontamara, México, 1998.
- Esquivel Estrada, Noé H. *La universidad Humanista. ¿Utopía alcanzable?*, Universidad Autónoma del Estado De México, México, 2008.
- _____, *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI*. Enfoque desde la hermenéutica, Torres Asociados, México, 2008.
- _____, *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer*, Torres Asociados, México, 2012.
- Fernández Buey, Francisco, *Ética y Filosofía Política*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

- Habermas, Jürgen, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 2011.
- Kant, Emmanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
- Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 2010.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, trad. Miguel Ángel Granada, Alianza Editorial, Salamanca, 2010.
- Nicol, Eduardo, *Metafísica de la Expresión*, FCE, México, 1989.
- Platón, La *República*, trad. Marisa Divenosa y Claudia Mársico, Editorial Losada, Buenos Aires, 2005.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 2002.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social o Principios de derecho político*, trad. María José Villaverde, 5ª ed., Editorial Tecnos, Madrid, 2007.
- Sófocles, *Tragedias, Ajax, Las Traquineas, Antígona, Edipo Rey, Electra Filoctetes-Edipo en Colono*, Gredos, Madrid, 1981.

Legislación

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Documentos de Internet: enciclopedia

Wikipedia. <http://es.wikipedia.org/wiki/Educaci%C3%B3n>. [Fecha de consulta quince de mayo de 2011]

Documentos de Internet: Artículos

- Fernández Santillán, José, *Norberto Bobbio In Memoriam*, Revista Bajo el Volcán Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Número 007, año 2004. [Fecha de consulta 11 de Agosto de 2012] disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28640710>
- Iniesta Delgado, Juan José, *La oposición entre “ser” y “deber ser” en el análisis de la norma jurídica de Hans Kelsen y Norberto Bobbio*, Revista Anales de Derecho, Número 16, 1999. [Fecha de consulta 8 de Agosto de 2012]. Disponible en: <http://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/8501/1/La%20oposicion%20entre%20ser>
- Román Díaz, Miguel, *La declaración Universal de los derechos del hombre y sus conceptos de libertad e igualdad: una aproximación axiológica desde el prisma Bobbiano*, Revista Ciencias Económicas 29-No. 2: 2011[en línea]. [Fecha de consulta 10 de Agosto de 2012] Disponible en: <http://www.latindex.ucr.ac.cr/econ-29-2/econ-29-2-01>