
Las bases de la ética política

Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 1998, 400 pp.

Roberto García Jurado*

Las discusiones acerca de la ética política siempre han sido complejas. Desde que el hombre comenzó a reflexionar sobre las relaciones con sus congéneres y su posición dentro de la sociedad, la cuestión de determinar un comportamiento adecuado y correcto en los asuntos públicos ha estado presente. La temprana inquietud que ha causado esta cuestión queda atestiguada por el diálogo entre Trasímaco y Glaucón que refiere Platón en *La república*, en el cual ambos participantes discurren acerca de lo justo y lo injusto en la conducta de los hombres.

Un agravante adicional de esta complejidad radica en la definición misma del problema, en la determinación de si existe el objeto mismo, es decir, la ética política. Han sido muchos los que han negado que exista algo similar, pues se ha planteado de diversas maneras que la ética y la política son dos cosas distintas,

pertenecientes a dos esferas totalmente aisladas, regidas por preceptos y objetivos diferentes. Del mismo modo, son muchos también los que han observado que hay dos tipos de valoraciones éticas, esto es, que existe por un lado la moral privada, con sus propios preceptos, medios y fines, y por el otro la moral pública, con sus correspondientes parámetros y objetivos de una naturaleza claramente distinta a los anteriores. Finalmente, hay quien dice también que no es posible establecer tal diferenciación, pues los preceptos éticos en uno y otro ámbito son exactamente los mismos, por lo que debe enjuiciarse tanto el acto privado como el público con los mismos criterios.

La variedad de posibilidades da cuenta de la enorme complejidad que caracteriza a esta cuestión y la historia de toda la filosofía política muestra las innumerables polémicas que se han desatado en torno a ello. En efecto, la dificultad para resolver satisfactoriamente este problema se debe a que se trata de una de las mayores tensiones de la conciencia humana, aquella que pone a prueba las reacciones del individuo ante sus semejantes, frente a quienes debe definir una conducta correcta tanto para los seres que se encuentran cerca de él, en contacto familiar, como para los que se encuentran alejados, aquellos que están fuera de su círculo íntimo.

Esta tensión se resuelve de muy distintas maneras en cada

* Departamento de Política y Cultura, UAM-X.

una de las situaciones que se le presentan al individuo. Frecuentemente se hace necesario tomar una decisión que dañará a alguien y el individuo debe decidir a quién provocará tal daño, lo que hace terriblemente desagradables estas decisiones. En efecto, tales disyuntivas están presentes en los procesos de valoración social que acompañan a la humanidad desde sus más tempranas manifestaciones. Así lo ejemplifican de manera épica y paradigmática, aunque también trágica y conmovedora, los dilemas a los que se enfrentaron Agamenón y Antígona. Agamenón sabía perfectamente que, como comandante general de los ejércitos griegos, tenía la responsabilidad de conducirlos exitosamente en su campaña contra Troya, para lo cual debía enfrentar y superar cualquier obstáculo que lo impidiera. No obstante, también sabía que, como padre, tenía obligaciones ineludibles con su familia, cuya protección y cuidado recaían en él. Por esa razón, en cuanto se enteró de que el sacrificio de Ifigenia es la única alternativa para que los vientos acudan nuevamente a Áulide y permitan continuar con la campaña, estalla una contradicción irresoluble y trágica entre sus obligaciones políticas como comandante de los griegos y sus obligaciones privadas como padre. Al final, decide cumplir con lo primero y faltar a lo segundo.

Antígona se enfrenta al mismo dilema pero lo resuelve de

manera contraria. Sabía que, de acuerdo con sus obligaciones políticas, tal como se lo indica su hermana Ismene, debía respetar el orden de Creonte y dejar que Polinices permaneciera expuesto, sin sepultura, y fuera devorado por las bestias. De esa manera pagaría su culpa por haber convocado a tropas extranjeras en contra de Tebas, su propia ciudad. Sin embargo, Antígona sabía también que sus obligaciones privadas eran dar a su hermano sagrada sepultura. La contradicción es pues irresoluble y al final no cumple con sus obligaciones políticas, como Agamenón, sino con las privadas, y en abierto desacato a Creonte sepulta a Polinices y sufre ella misma las consecuencias mortales de su acción.

Así, en la vida antigua como en la moderna, la tensión entre la esfera pública y la privada han sido objeto de reflexión y estudio permanentes. El extenso libro de Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, se inscribe precisamente en esa larga cadena de esfuerzos por dilucidar pautas de comportamiento aceptables en el ámbito de la vida pública. El texto tiene, como todos los esfuerzos intelectuales, limitaciones y aciertos que es conveniente destacar.

Para comenzar, se trata de un libro relativamente extenso, quizá más de lo necesario. Por supuesto, la extensión innecesaria no se debe a que las cuestiones de ética política pueden resolverse sencilla

y escuetamente, sino a que se incluyen muchos otros temas de filosofía política que hubiera sido mejor eludir, ya sea porque la brevedad con la que se tratan no permite hacerlos verdaderamente útiles para la argumentación, o porque su exposición desvía la atención del tema central hacia cuestiones secundarias. En efecto, es posible que las secciones que se ocupan de la utopía, la ideología y las alternativas a la democracia, pudieran haber sido suprimidas, o bien, ser utilizadas de una manera más breve y alusiva para apoyar las aserciones hechas en otras secciones. La manera en que se han presentado alarga y dispersa notablemente la argumentación.

Tal amplitud es inconveniente debido sobre todo a que posiblemente se haya ocupado el espacio que pudo haberse dedicado a otras cuestiones más pertinentes, algunas de las cuales se encuentran en el vórtice mismo de la ética política y que se examinan sólo de manera limitada. Este es el caso de la parte dedicada a Maquiavelo. Villoro lo aborda fundamentalmente a través de lo que denomina los dos lenguajes de la política y que otros han llamado la doble moral. Pero su presentación es tan esquemática y descriptiva que sólo deja esbozados los verdaderos problemas, lo cual tampoco le permite asumir una posición definida. Asimismo, falta una exposición amplia y detallada del utilitarismo y de sus implicaciones

específicas para la ética política, lo cual hubiera permitido ilustrar con mucha mayor claridad el punto de vista del propio Villoro. Además, evidentemente no puede pedirse a un autor que esté al tanto de todo lo que se publica sobre los temas que escribe, pues aun descontando todo aquello que resulta redundante, el volumen del remanente que puede conservar cierto interés rebasa siempre las posibilidades de un individuo. Sin embargo, en este caso, están ausentes las referencias a algunos autores que en los últimos años han enriquecido las reflexiones sobre esta materia, tales como Raz, Barry, Nozick y Gauthier, cuya contribución no puede pasar inadvertida.

Atendiendo a lo que Villoro sí examina en su texto, habrá que comenzar señalando que se ocupa de dos de los grandes temas de la ética política, los cuales en muchas ocasiones se confunden y en pocas se diferencian con claridad.

Uno de estos grandes temas es el del comportamiento de los hombres que ocupan posiciones de mando político y de la actitud del resto de los ciudadanos ante ellos. Esto es lo que puede denominarse propiamente la ética del poder.

Desde la antigüedad éste ha sido el terreno fundamental de reflexión e interés dentro de la ética política. De hecho, las antiguas clasificaciones de las formas de gobierno, entre las que ocupa un lugar especial la de

Aristóteles, se establecían atendiendo fundamentalmente a dos criterios: el número de los gobernantes, es decir, a si se trataba de uno, pocos o muchos, y a la forma en que gobernaban, es decir, si decidían los asuntos públicos guiados por el favorecimiento de su interés personal o por el del interés público.

En los tiempos modernos Maquiavelo es quien primero ha recuperado y llamado la atención sobre estos asuntos. Villoro alude a ello llamándolo los dos lenguajes de la política, con lo que quiere expresar que en la obra del florentino se aprecian dos tipos de discursos: el que se refiere a los mecanismos y procedimientos para alcanzar y conservar el poder, plasmado principalmente en *El Príncipe*, y el que se refiere a las formas y medios para generar el bien común, que se encuentra en *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Conforme al primero de ellos, que es el que tradicionalmente se asocia con el pensamiento de Maquiavelo, la conducta del gobernante no puede someterse a consideraciones morales, no existe bondad o maldad, sólo se atiende a criterios de eficacia política. De acuerdo con el segundo, los gobernantes deben guiarse por los fines y valores morales que redunden en el bien común de la sociedad.

No siempre sucede, pero frecuentemente se presenta una contradicción irresoluble entre uno y otro discurso. Si se actúa conforme al primero es posible

que las consideraciones morales se ignoren o pasen a un plano secundario, y si se actúa conforme al segundo muy probablemente habrá que sacrificar el primero, a riesgo incluso de perder o no alcanzar nunca el poder. De esta manera se reabre el complejo y añejo problema de la conducta de los gobernantes, que consiste esencialmente en determinar si su actuación debe estar libre de consideraciones morales; si debe guiarse por una moral política diferenciada; o bien, si sencillamente debe someterse a los mismos valores y restricciones morales que rigen para el resto de los ciudadanos

En efecto, en Maquiavelo puede encontrarse el planteamiento más directo sobre esta cuestión, como ya lo han destacado innumerables críticos y comentaristas. Sin embargo, a diferencia de muchos de quienes han propuesto una interpretación, Villoro se limita a describir el problema. Asimismo, Villoro tampoco alude a algunos de los planteamientos más relevantes sobre este problema como los de Croce, Gramsci o Berlin, que si bien han sido agudamente criticados, debe reconocerse también que han contribuido notablemente a la dilucidación de este problema.

En otra sección del libro y de manera indirecta, Villoro insinúa una interpretación de ello, aunque lo hace de una manera confusa y contradictoria. Inicialmente establece que los valores de la moral pública y los de la privada

pueden ser distintos e incluso antagonicos: es decir, lo que se considera correcto y apropiado en una de ellas puede no serlo en la otra (p. 72). Esta ambivalencia ha despertado las más intensas polémicas en la filosofía política. Un planteamiento de este tipo implica aceptar que los gobernantes pueden realizar determinadas acciones que serían condenables, en la vida privada, o bien, que tienen tal margen de discrecionalidad que un mismo acto público puede ser juzgado de maneras distintas, dependiendo de su situación y sus efectos.

Más adelante y en otra sección, Villoro abunda en este planteamiento. Expone que los actos de la vida pública o privada no pueden enjuiciarse de manera aislada, sino inscritos en un plan de vida, si se trata del ámbito privado, o inscritos en un proyecto político, si se trata de un ámbito público. Esto significa que las acciones deben ser consideradas como condiciones causales de determinadas situaciones, es decir, su carácter moral no puede definirse sino atendiendo a todos sus antecedentes y repercusiones, lo que conduce a comprenderlas como parte de una totalidad y sólo sobre ésta puede recaer entonces el enjuiciamiento moral (p. 125). En resumen, Villoro dice que pueden ejecutarse acciones que de manera aislada podrían ser reprobables, pero que encadenadas y considerando sus efectos pueden ser disculpadas y aceptadas.

No obstante, luego de esta aparente conclusión, Villoro revira y niega lo anterior; afirma que el valor de una acción no se puede condicionar a su resultado ni depende de una situación final, sino que debe realizarse en el momento y en la situación misma en que se produce (p. 136). Como es evidente, lo que se manifiesta en esta parte está en abierta contradicción con lo anterior, por lo que no puede establecerse con claridad cuál es finalmente la posición del autor al respecto.

El otro gran tema de la ética política que trata Villoro es el que se refiere a la conducta y valoración del ciudadano común con respecto a los asuntos públicos. Se trata sobre todo de los criterios de evaluación de la justicia distributiva y del establecimiento de las condiciones generales de convivencia y cooperación social. Este tema puede denominarse propiamente la ética pública.

A esta cuestión es a la que Villoro dedica el mayor espacio y al que dirige sus reflexiones más elaboradas. No obstante, como se mencionó antes, no incluye en su argumentación algunas de las contribuciones y polémicas más relevantes, lo que no sólo le hubiera sido de gran utilidad, sino que además es lo que se espera en un texto de este tipo. En este mismo sentido, no se refiere tampoco a las aportaciones recientes más importantes de algunos de los autores que él mismo toma como referencia, por ejemplo Nagel y Dworkin,

quienes han abonado y ampliado el terreno de esta discusión.

En efecto, la reflexión y polémica sobre estas cuestiones se han difundido notablemente en las últimas tres décadas.

Particularmente desde principios de los setenta, cuando apareció *Teoría de la justicia*, la obra de John Rawls que rápidamente se convirtió en un clásico contemporáneo, se ha revitalizado la discusión en torno al tema recurrente de la equidad social y la justicia distributiva. Así, aunque Villoro se distancia expresamente del neocontractualismo y del liberalismo político propuesto por Rawls, acepta explícitamente que este autor es uno de los puntos de referencias cardinales.

La pregunta central de Rawls consiste en interrogarse sobre la manera de establecer un esquema de cooperación social voluntaria que satisfaga tres requisitos básicos: 1) disponer de premios y recompensas diferenciados para cada uno de los individuos; 2) pero cuya asignación consideraran justa todos y cada uno de ellos y, sobre todo, 3) que su efecto global fuera el de mejorar la posición de todo el conjunto. Para responder a esta pregunta, Rawls concibió el mecanismo del velo de ignorancia, mediante el cual se coloca a los individuos en una situación hipotética en la que no conocen su posición en la sociedad y en estas condiciones diseñan una estructura institucional que cumpla con los requisitos mencionados. Rawls considera que a través del velo de la

ignorancia se puede ocultar a los individuos información relevante sobre su posible situación social, ya que si la conocieran, muy probablemente, se verían tentados a distorsionar el diseño institucional de la sociedad para que operara en su favor. Es decir, el velo de la ignorancia es un medio para lograr que los individuos se abstraigan de sus características personales y así puedan realmente colocarse en la posición del otro, pues sólo de esa manera se haría efectiva la posibilidad de que aceptaran y consideraran justa cualquier posición social en la estructura.

Esta parte de la teoría de Rawls ha sido examinada críticamente por una gran cantidad de autores en los últimos años, quienes han señalado con diversa fortuna sus limitaciones y posibilidades. No obstante, Villoro elude profundizar en la crítica a esta teoría y prácticamente se limita a exponer su propia alternativa.

Ésta consiste esencialmente en que, para alcanzar la imparcialidad en el enjuiciamiento de las cuestiones morales públicas, no se requiere abstraerse de la propia situación, sino someter las valoraciones recibidas a una crítica haciendo a un lado los deseos excluyentes que impiden ver valores objetivos. Para Villoro sólo es posible determinar el bien social a partir de los intereses que se tienen como persona y como miembro de un grupo, clase y sociedad específicos.

Esta posición lo conduce a proponer lo que puede

considerarse la parte medular del libro, planteada ya hacia el final. Ahí expone que la comunidad puede considerarse un límite al que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético; si un individuo se considera a sí mismo un elemento de la totalidad, al buscar su propio bien buscará el del todo. Villoro retorna así a la cuestión ética clásica de las relaciones entre el individuo y la comunidad, en la cual se adscribe a la posición que destaca la relevancia de ésta última en la determinación ética del primero.

No obstante, existen al menos tres observaciones que es necesario señalar con respecto a esta concepción. En primer lugar, es cierto que existe un conjunto de valores objetivos cuya validez es indiscutible, a tal grado que difícilmente alguien podría invalidarlos. Sin embargo, es bien sabido que la polémica para determinar la objetividad y la subjetividad de los valores es añeja y sinuosa, debido precisamente a que, si bien es cierto que existe un conjunto de valores objetivos y subjetivos generalmente aceptados, también lo es que la amplia zona de indefinición que existe entre ambos polos impide que se establezcan con claridad los contornos de cada conjunto. Por esta razón resulta difícil aceptar sin mayor discusión que los valores objetivos pueden definirse a través de un ejercicio crítico, suponiendo así que a pesar de que los intereses e inclinaciones personales del individuo lo

impulsen a preferir ciertos valores, la convicción de guiarse por su análisis racional será suficiente para bloquear sus pretensiones egoístas.

En segundo lugar, Villoro incurre en una falla similar a la del utilitarismo, pues una de las cuestiones más importantes en el campo de la justicia social no es simplemente la determinación de los valores objetivos que producen el bien social, sino precisamente la distribución de esos valores y del bien contingente. Por esta razón, es necesario idear un mecanismo institucional que permita ejercer un criterio elemental de justicia distributiva, pues ésta no puede confiarse a la crítica racional altruista.

En tercer lugar, es indiscutible que la ética individual está directamente influida por la moralidad social, tanto por aquella que caracteriza al grupo o clase a la que pertenece el individuo, como por la imperante en la comunidad total. No obstante, a fin de cuentas, las responsabilidades éticas y sus consecuencias son estrictamente individuales. De hecho, éstas son las que permiten identificar una unidad de voluntad y acción independiente, es decir, un individuo. Sólo de esta manera los hombres adquieren la conciencia que les permite separar un espacio interior del ambiente social externo.

Finalmente, es difícil resistir la tentación de realizar un breve comentario sobre un asunto

polémico y complejo que se menciona hacia el final del libro: la democracia participativa y la guerrilla en Chiapas.

Villoro considera que la democracia participativa es un sistema deseable, superior a la democracia representativa. Parte de la idea de que la democracia contemporánea realmente existente tiene una serie de problemas que impiden un mejor funcionamiento de las instituciones políticas. Dentro de ellos destaca la poca participación en las instancias donde se toman las decisiones que afectan a la sociedad. Así, lo que se requiere para solucionar este tipo de problemas es una mayor participación, construir una democracia participativa.

Villoro no indica si este concepto y este conjunto de ideas las toma de los autores que se han distinguido por plantear esta alternativa, dentro de los que destacan Carole Pateman, C. B. Macpherson y David Held. Sin embargo, al igual que ellos, no especifica con claridad la manera de lograr esa participación mayor, y donde lo hizo, plantea ideas bastante discutibles y extrañas. Por ejemplo, sugiere establecer una representación política de las asociaciones civiles con independencia o en colaboración con los partidos políticos, pero no pertenecientes a ellos, es decir, propone que haya partidos que no sean partidos políticos (pp. 352, 374).

Además, Villoro considera que en México el movimiento zapatista

de Chiapas recupera los valores tradicionales de la comunidad para adecuarlos a la sociedad moderna y proponer un modelo de democracia participativa (pp. 373, 374). Sin embargo, tal vez no sea del todo pertinente que en un texto de filosofía política se ejemplifique con un caso real, presente y tan vivo en la situación política actual de México. Puede no serlo porque el análisis teórico alcanza el mérito por su rigor conceptual, su elaboración lógica y su vitalidad argumental, así como el mérito del análisis político se alcanza por una metodología estricta, una abundante información y una interpretación convincente. Ambos tipos de ejercicios son necesarios y aunque en algunos casos su combinación es fructífera, en otros es contraproducente, como en esta ocasión, pues no sólo permanecen endebles las bases teóricas que sustentan a la democracia participativa, sino que además no se ofrece la información, consideraciones y razonamientos que permitan concordar que el movimiento zapatista representa una opción del tipo que se pretende. Nadie podría dudar de la legitimidad de las protestas y demandas que animan al movimiento pero lo que ya no es tan claro es que pueda usarse como ejemplo de un proyecto para la reorganización de la democracia. El efecto emotivo de la invocación de este movimiento zapatista es efectivo, pero su pertinencia teórica tal vez no lo sea tanto.