

Miradas sobre la democracia en México

© Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,
Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Instituto de Filosofía A.C.
Tlaquepaque, Jalisco / México 2012

Camino real a Colima 5160,
Col. Balcones de Santa María,
Tlaquepaque, Jalisco.
Teléfonos: 3631 0934 y 3631 0943
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas

Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impresión
Prometeo Editores S.A. de C.V.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título
Piezas núm. 04-2005-041514591000-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Zapopan, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones

manualesysubsidios@if.edu.mx

ÍNDICE

- 5 **LA DEMOCRACIA EN MÉXICO, DESPUÉS DE *LA DEMOCRACIA EN MÉXICO***
Jaime Torres Guillén
- 15 **DE LA DEMOCRACIA AL MARKETING: EL SECUESTRO DE LAS CAMPAÑAS**
Luis Felipe Reyes Magaña y Rafael Rivadenyra Fentanes
- 37 **MÉXICO: EL DILEMA DE LA ÉTICA EN EL DISCURSO ECONÓMICO DE LAS CAMPAÑAS PRESIDENCIALES**
Luis Ignacio Román Morales
- 43 **EL DERECHO A LA SALUD EN MÉXICO: ALGUNAS CONSIDERACIONES ÉTICAS**
Javier E. García de Alba García
- 53 **LA ÉTICA DE LAS CAMPAÑAS ELECTORALES. REFLEXIÓN ÉTICO-FILOSÓFICA A PROPÓSITO DEL SISTEMA POLÍTICO MEXICANO**
Héctor D. León J.
- 69 **POR QUÉ LA VIOLENCIA. REFLEXIONES SOBRE SU ORIGEN Y SOBRE LA RESPUESTA HUMANA**
Luis Armando Aguilar Sahagún
- 93 **RESEÑA**
CHANGE THE WORLD WITHOUT TAKING POWER; THE MEANING OF REVOLUTION TODAY BY JOHN HOLLOWAY
Susan Street

99

RESEÑA

**AGRIETAR EL CAPITALISMO: CÓMO LA GENTE VA CAMBIANDO
EL MUNDO SIN TOMAR EL PODER**

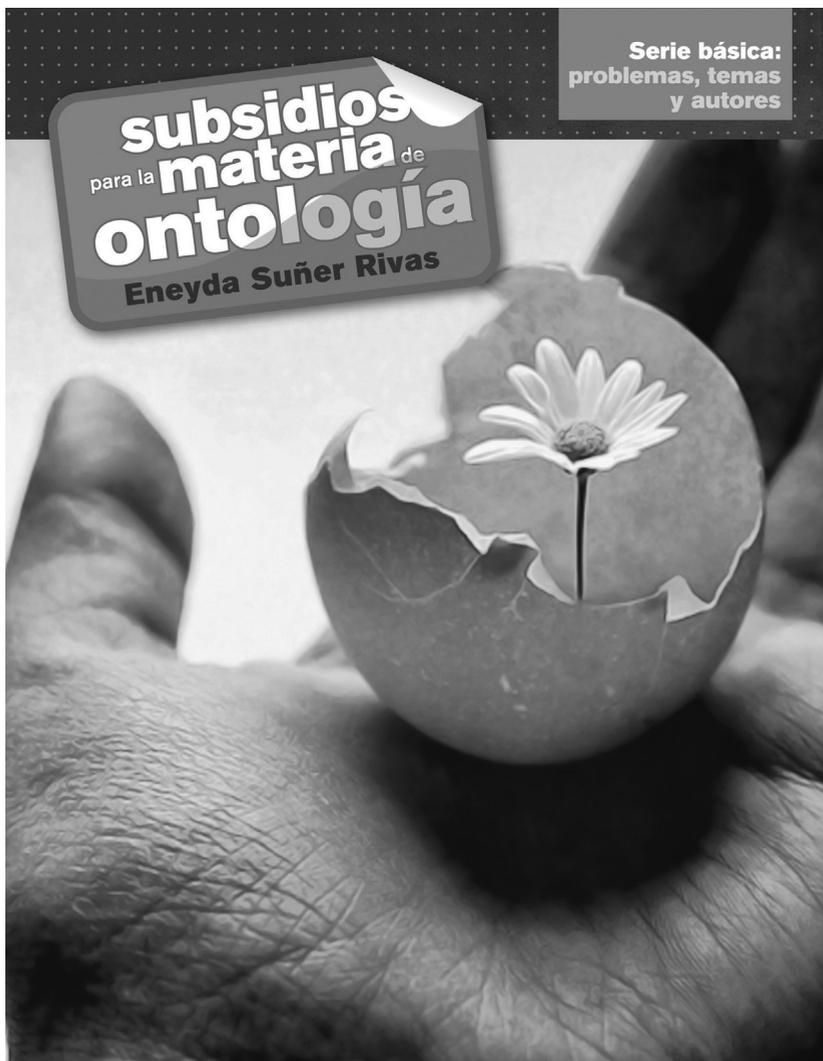
Jorge Alonso Sánchez

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie básica:
problemas, temas
y autores

subsidijs
para la **materia** de
ontología
Eneyda Suñer Rivas



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:
manuales y técnicas

la
comunidad
de
aprendizaje
Gabriel Morales Ramírez



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



LA DEMOCRACIA EN MÉXICO, DESPUÉS DE *LA DEMOCRACIA EN MÉXICO*

Jaime Torres Guillén¹

Los lectores que busquen encontrar en este libro razones para su escepticismo o para su entusiasmo se sentirán seguramente defraudados, y hallarán una irritación desagradable si lo único que buscan son argumentos, datos y juicios, que confirmen sus prejuicios, o sus fobias. Los escépticos van a encontrar datos optimistas, los apologistas motivos de crítica, no porque hayamos buscado el “justo medio”, o porque hayamos querido ser eclécticos y escoger de aquí y allá, en un falso afán de objetividad, sino porque estamos plenamente convencidos que el fenómeno mismo que estudiamos, que la sociedad civil en que vivimos son terriblemente contradictorios y tienen un dinamismo, un movimiento de columpio entre lo que nosotros interpretamos como bueno y malo, como cumplimiento del deber o pecado político.

Pablo González Casanova

El primer diagnóstico

Así iniciaba Pablo González Casanova *La democracia en México*, texto con el que cuestionó el sistema político mexicano de los años sesenta y que marcó una manera particular de estudiar los grandes problemas nacionales. El estudio quería mostrar en gran medida, la estructura del poder en México y el grado de avance democrático. Tenía una intención política que no le impedía su carácter científico.

1. Profesor del Instituto de Filosofía y director de la revista *Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*.

La posición política de González Casanova por esa época era clara. Simpatizaba con la ideología de la Revolución Mexicana mediada con un nacionalismo antiimperialista.² Su perspectiva del Estado mexicano era el de uno fuerte, fruto de la alianza para la integración nacional entre gobierno y pueblo. Sus fuerzas intelectuales las dirigía hacia el combate de lo que en aquellos años se llamaba marginalismo y sociedad dual.

En lo general el problema que planteaba *La democracia en México* vinculaba desarrollo económico y estructura de poder político. González Casanova pensaba que si todo desarrollo económico llevaba implícita o explícitamente el aumento de los niveles de vida de la población (salud, nutrición, educación, indumentaria), para saber el nivel de desarrollo económico en el caso de México, se tendría que incluir en el estudio, no sólo los datos económicos, sino también los datos políticos que dieran razón de las decisiones que se tomaban en materia de inversiones, gastos, salarios, mercados. Desde este planteamiento lanzó una interrogante: ¿En qué forma la estructura del poder de un país como México condiciona y limita las decisiones en materia de desarrollo económico, o deriva en decisiones que corresponden propiamente a medidas de simple crecimiento económico?³

El asunto tendía a cuestionar la manera en que la democracia que se decía existía en ese momento, condicionaba y limitaba el desarrollo económico del país. El concepto de democracia el autor de semejante libro no lo manejó de manera a priori, creía que “el

-
2. La versión nacionalista a la que accedió González Casanova fue, por un lado, la que llevó a cabo Lázaro Cárdenas; por otro, la de Vicente Lombardo Toledano. El nacionalismo cardenista resumía el proyecto de la Revolución Mexicana en los objetivos de terminar con la dependencia económica del extranjero y la intervención imperialista; en llevar a los sectores populares a la vida política del Estado, además de elevar sus niveles de vida; en respetar y hacer cumplir la Constitución de 1917 y, como papel primordial del Estado, ampliar el sentido de la democracia tanto en el campo social como económico. Cfr. Niszt Acosta, María Florencia, “La izquierda socialista y el nacionalismo revolucionario, derroteros de una difícil convivencia” Tesis para obtener el grado de Doctor en Investigación en Ciencia Sociales con Mención en Sociología de FLACSO – Sede Académica de México, México, 2009, p. 43. en <http://hdl.handle.net/10469/1778> (Fecha de consulta: 24 de agosto de 2010) La versión de Lombardo Toledano intentaba entender, desde el marxismo, el valor político para el proletariado de la Revolución Mexicana. Carr, Barry, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, ERA, México, 1982, pp. 166-167.
 3. GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, *La democracia en México*, FCE, México, 1978, p. 15.

análisis de la estructura política del país permitirá alcanzar un concepto operante de la democracia en México [...]”.⁴ Pero para que la idea de democracia no sólo se quedara en el nivel valorativo, González Casanova elaboró un análisis de tres fenómenos básicos que le permitieran contestar las preguntas planteadas: *a*) la relación de la estructura política formal (de los modelos teóricos y jurídicos de gobierno) con la estructura real del poder; *b*) la relación del poder nacional (de la Nación-Estado) con la estructura internacional; *c*) la relación de la estructura del poder con la estructura social, con los grupos macrosociológicos, con los estratos, las clases.⁵

Sobre la primera relación la justificaba bajo la idea de que era urgente confrontar en la vida diaria los modelos y formas jurídicos ortodoxos, oficiales. Es decir, sostenía con vigor que en la realidad concreta era donde se probaba si tales modelos cumplían sus fines para los que fueron ideados. En lo que respecta al inciso *b*, González Casanova revelaba la importancia de estudiar el dominio de las grandes potencias sobre las pequeñas naciones.

En su estudio Pablo González Casanova observó que el texto constitucional de México –como el de los demás países latinoamericanos- se inspiraba en las ideas de la Ilustración francesa y de los constituyentes de filadelfia.⁶ Pero se dio cuenta que si por democracia se entendía formalmente la existencia de partidos, el sufragio, las elecciones, los “tres poderes”, la soberanía de los estados federales tal y como se generó en los modelos ilustrados del siglo XVIII y principios del XIX, en México, nada de esto ocurría según su investigación.⁷ Con las estadísticas en mano, fue cerciorándose de ciertos referentes:

4. *Ibid.* pp. 15-16.

5. *Ibid.* p. 16.

6. *Ibid.* p. 23.

7. “El análisis de todas las instituciones implantadas en México según el modelo del gobierno de la teoría política euroamericana revela que hay un partido preponderante, dependiente y auxiliar del propio gobierno, que el movimiento obrero se encuentra en condiciones semejantes de dependencia, que el Congreso es controlado por el presidente, que los estados son controlados por la federación, que los municipios son controlados por los estados y la federación, y, en resumen, que no se da el modelo de los “tres poderes”, o el sistema de los contrapesos y balanzas”, o el gobierno local de los vecinos electores, ideado por los filósofos y legisladores del siglo XVIII y principios del XIX, sino una concentración del poder: a) en el gobierno; b) en el gobierno del centro; c) en el ejecutivo, y d) en el presidente”. González Casanova, Pablo, *op. cit.*, p. 45.

- Se registraba la ausencia de una oposición real al partido del gobierno.
- El movimiento obrero en sus tendencias generales, presentaba marcadas características de dependencia respecto de la política del ejecutivo.
- El ejecutivo controlaba al legislativo.
- La Suprema Corte de Justicia obraba con cierta independencia respecto del poder ejecutivo, pero otorgaba mayor apoyo a los propietarios y compañías que a los trabajadores y campesinos.
- Los estados y municipios estaban controlados por el poder de la Federación.

Con estos indicadores y su posición crítica-política González Casanova fue en busca de los verdaderos factores del poder en México que influían en las decisiones gubernamentales y que eran ajenos a la teoría euroamericana de la democracia. Encontró lo siguiente: a) Los caudillos y caciques regionales y locales tenían una influencia considerable en los gobiernos y comunidades. Esto permitía la concentración del poder y por supuesto las propiedades en unas cuantas manos; b) El ejército, sus miembros iban agrupándose en la nueva clase burguesa surgida después de la Revolución. Se les otorgaban facilidades para que se convirtieran en empresarios;⁸ c) El clero, después de haber perdido su poderío en la Reforma, a partir de Ávila Camacho, recuperaba su influencia en la sociedad a través de instituciones educativas, de gobierno y públicas en general así como en periódicos, folletos, peregrinaciones; d) Los latifundistas, empresarios nacionales y extranjeros, los cuales además de concentrar la mayor parte de la riqueza en sus bolsillos, presionan al gobierno para modificar legislaciones a sus intereses. Al tener de su lado a los expertos en materia económica, jurídica y política, así como el respaldo de la gran prensa, los empresarios se organizan y presionan al Estado para que la inversión extranjera esté presente en sus negocios, reduciendo con ello de manera notable, el poder del Estado mexicano.⁹

Con estos datos, González Casanova relacionó la estructura del poder político con la estructura social. Encontró que de 1910 a 1960 el marginalismo, la forma de estar al margen del país o el pertenecer al gran sector de “los que no tienen nada” (analfabetismo, desnutrición, falta de vestido, desempleo) en la población total de México no había

8. *Ibid.* p. 52.

9. *Ibid.* pp. 62-70.

desaparecido, sino aumentado. Registraba que la población de 6 o más años analfabeta en números absolutos era, para 1930 de 9, 017, 540; para 1940 de 9,449, 957; para 1950 de 9,272, 448; y para 1960 de 10, 573, 163. La población de 1 o más años que no comía pan de trigo: para 1940 era de 10, 795, 582; para 1950 de 11, 383,923; para 1960 de 10, 618, 726.¹⁰

¿A qué se debían estas tendencias? Según González Casanova, básicamente a una expansión económica aletargada y concentrada en pocas zonas del país y en ciertos sectores de la población; era lo que más tarde denominaría, explotación¹¹ proceso que se llevaba a cabo mediante un avance de las ciudades y los sectores dinámicos, a través de la habilidad para exprimir la mano de obra de las zonas atrasadas y extraer así, un superávit económico. Era lo que después llamaría, colonialismo interno.

A pesar de todo, desde su óptica, Pablo González Casanova creía que las posibilidades de la democracia en México habían aumentado aún cuando existían serios obstáculos estructurales como el colonialismo interno, marginalismo, autoritarismo, sociedad dual, analfabetismo y falta de respeto del voto. Sin embargo, concluía que sólo un análisis riguroso sobre el caso podría decirnos que el desarrollo de la democracia en México era probable si los obstáculos comenzaban a disminuir: “a mayor ingreso *per capita* mayor democracia, a mayor población ocupada en la industria mayor democracia, a mayor urbanización mayor democracia, a mayor alfabetización mayor democracia”.¹² Era su idea de democracia de aquellos años: a) la democracia entendida como base del desarrollo económico; b) incremento de la producción y distribución equitativa de la misma; c) poder de negociación y organización de los trabajadores; d) democratización interna de sindicatos y partidos; e) participación del pueblo en el ingreso, la cultura y el poder; y, f) eliminación de la situación semi-colonial de los indígenas.

10. *Ibid.* pp. 282-283.

11. “Si la explotación se da originalmente cuando hay desarrollo y no participan del mismo quienes contribuyen a él, al tiempo que se apropia del producto excedente un grupo o clase que lo maneja como su propiedad, entonces son explotados quienes mantienen niveles de vida que están en el mínimo vital o por debajo de él por no participar del producto del desarrollo.” *Cfr.* GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México, 1969, pp. 74-75.

12. GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, *La democracia en México*, *op. cit.*, p. 209.

La difícil y lenta transición

Después de *La democracia en México*, el país cambió bastante con el paso de las décadas. Pero sobre el diagnóstico de González Casanova no hubo tantas modificaciones.¹³ Sobre lo que cambió, a grandes trazos se podría señalar la apertura política de finales de los setenta, la crisis económica en los ochentas, la emergencia de la sociedad civil desde 1985, las grietas al interior del partido de Estado (PRI) en 1988, reformas electorales, insurgencia indígena y alternancia en el poder.

Con respecto al estado de la democracia en México en 1965 y el de los últimos años, los analistas siguen señalando parte del diagnóstico de González Casanova. Rolando Cordera considera que el proyecto del Estado mexicano posrevolucionario por configurar una sociedad de bienestar está inconcluso¹⁴ y que la democracia hasta el momento ha sido decepcionante: “decepción con lo que logramos en materia de democracia que se agudiza cuando vemos el comportamiento de los organismos que resumían el avance democrático –en particular el IFE, el Tribunal Electoral y sus extrañas decisiones–; decepción con relación a un desarrollo que, por la vía de la globalización y el libre comercio, se ofrecía modernizante, incluyente y capaz de otorgarle a toda la población bases materiales y simbólicas de incorporarse plenamente al “nuevo mundo””.¹⁵

En economía Alberto Aziz Nassif,¹⁶ cuestiona cómo la crisis económica mexicana muestra sus signos: “se registra una caída del producto en el primer trimestre de 2009 de 8.2 por ciento; la producción industrial del primer semestre tuvo una contracción de 10.7 por ciento la más fuerte desde 1983”.¹⁷ Es cierto:

13. El lector puede contrastar el escenario que presenta González Casanova en *La democracia en México* y el diagnóstico de él y varios colegas suyos en 1979 y 1985. Para ello véase: González Casanova, Pablo y Florescano Enrique (coords.), *México hoy*, Siglo XXI, 1980. También consúltese en número conmemorativo del XX aniversario de la publicación de *La democracia en México* en la *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII/núm. 1 / 85, Instituto de Investigaciones Sociales, enero-marzo de 1985.

14. COVARRUBIAS, ISRAEL; entrevista a Rolando Cordera en *Metapolítica*, Volumen 13, núm. 67, noviembre-diciembre 2009, pp. 29-33.

15. *Ibid.* p. 31.

16. AZIZ NASSIF, ALBERTO, “El severo deterioro del Estado mexicano” en *Metapolítica*, núm. 66, septiembre-octubre, 2009, pp. 54-61.

17. *Ibid.* p. 55.

Los poderes de la República se han transformado. El presidencialismo ha mudado de su condición de dominio, unificación y control hacia otro de corte minoritario, dividido y con rasgos de debilitamiento. La competencia electoral ha dejado presidentes de alternancia que no tienen los instrumentos institucionales para mantener una gobernabilidad adecuada [...] el poder legislativo ha ganado en autonomía y centralidad dentro de la agenda pública del país, pero no ha logrado ubicarse a la altura de las necesidades de reforma que urgen. El juego de la alternancia y la competencia le ha dado al Congreso vitalidad política, pero no se ha logrado que la clase política establezca una agenda de transformación para el país.¹⁸

Sobre el tema de la pobreza en México, la que señalaba González Casanova como un obstáculo para la democracia El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) informa que entre 2008 y 2010 se redujeron las carencias sociales de acceso a los servicios de salud; acceso a la seguridad social; servicios básicos de la vivienda; calidad y espacios de la vivienda, y de rezago educativo. Pero reconoce que en el mismo periodo, en el contexto de la crisis económica, se redujo el ingreso real de los hogares en el país, especialmente en las áreas urbanas. Asimismo, se registró un incremento de la población que carece de acceso a la alimentación. Derivado de lo anterior, la población en pobreza en el país aumentó de 44.5% a 46.2%, que corresponde a un incremento de 48.8 a 52.0 millones de personas entre 2008 y 2010.

Julio Boltvinik afirma que con todo y los “avances” que presentan las mediciones oficiales sobre la pobreza sus diagnósticos concluyen que en México poco más de 90 millones de personas son pobres.¹⁹ “Los datos aquí presentados contradicen la tendencia de algunos analistas a considerar a México como un país de clase media. Sólo uno de cada 14 mexicanos pertenecen a la clase media; sólo uno de cada 56 mexicanos pertenecen a la clase alta.”²⁰

18. *Ibid.* p. 57.

19. BOLTVINIK, JULIO, “Economía Moral”, en *La Jornada*, Viernes 13 de abril de 2012. Pueden consultarse los trabajos del autor relacionados con este debate, posterior a esta fecha en el periódico *La Jornada*.

20. BOLTVINIK, JULIO, “Economía Moral”, en *La Jornada*, Viernes 20 de abril de 2012.

Distribución de la población (porcentajes horizontales) por estratos del nivel de vida según tipos de localidad. México 2010

Estratos MMIP	Nacional millones	Metropoli-tana (100 mil y más) (%)	Urbana no metropolitana (2,500 a 99,999) (%)	Rural (< de 2,500) (%)
1. Indigencia	36.047	26.4	31.7	41.9
2. Pobreza intensa	24.339	45.2	33.5	21.4
Pobreza extrema (=1+2)	60.386	34.0	32.4	33.6
3. Pobreza moderada	32.855	58.5	28.0	13.5
Pobreza no indigente (=2+4)	57.194	52.8	30.4	16.8
Total pobreza (=1+2+3)	93.241	42.6	30.9	26.5
4. Sanbrit	9.218	70.8	20.7	8.5
5. Clase media	8.134	76.4	17.5	6.1
6. Clase alta	2.007	81.4	12.2	6.4
Total no pobreza (=4+5+6)	19.359	74.2	18.5	7.3
POBLACIÓN TOTAL	112.601	48.0	28.7	23.2

Por todas partes aparecen expresiones, análisis e informes que afirman que los déficits de la democracia en México tienen que ver con la existencia de un gobierno de minoría que no logra consensos, que el viejo régimen priísta sobrevive en estructuras clientelares de partidos, sindicatos y organizaciones populares. Que el avance en la autonomía del IFE tuvo su retroceso en la partidización del mismo.²¹ Una constante en los últimos años ha sido el declarar que en México existe un Estado fallido debido a la falta de seguridad pública y jurídica en la que se encuentran los ciudadanos. Se señala con énfasis que el sistema de impartición de justicia es obsoleto, corrupto y los ciudadanos están en la indefensión casi total. También hay quienes dicen que “la democracia mexicana ha experimentado diversos déficits que la han vulnerado por múltiples razones: como la falta de nuevas reglas para institucionalizar un nuevo régimen; el sistema de partidos afectado de una fuerte partidocracia que sólo ve sus intereses de aparato; por la confusión que domina en los dos gobiernos presidenciales panistas, que no han tenido mayoría y gravitan en medio de los reacomodos que se dan entre los poderes [...] por la insatisfacción de los ciudadanos y el crecimiento del desencanto, una cuyas expresiones ha sido un alto abstencionismo”.²²

21. *Ibid.* pp. 168-178.

22. Aziz Nassif, Alberto y Alonso Jorge, *México, una democracia vulnerada*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, 2009, p. 61

Por otro lado hay quienes están llenos de optimismo.²³ Rechazan lo que ellos denominan “el país del archivo imaginario” esto es, el país de la crisis perpetúa. Aseguran que se ha ensanchado la clase media y que “el ingreso *per capita* como en tasa de crecimiento, a México le ha ido mejor en estos 15 o 20 años que ha Brasil y peor que a Chile, el campeón latinoamericano en todos los indicadores de modernidad”.²⁴ Hoy, aseguran Jorge Castañeda y Héctor Aguilar Camín, los mexicanos consumen más carne, electricidad y automóviles como esos dos países. Creen que la desigualdad ha disminuido. Para ellos México es mejor en todo menos en la opinión que tenemos los mexicanos de él.²⁵

Con todo y la discrepancia entre maneras de ver y entender el país y con los datos que se han recabado por más de 40 años, se podría decir que la democracia en México después de *La democracia en México* ha recorrido una transición lenta. Hoy existe una oposición real al partido del gobierno; con todo lo que implica, el presidencialismo terminó. Actualmente el ejecutivo no controla al poder legislativo. La Suprema Corte de Justicia con cierta precariedad, ha otorgado certeza jurídica a indígenas, mujeres y ciudadanos comunes. Los estados y municipios, aunque siguen lidiando con el problema de la autonomía, el poder de la Federación sobre ellos no es tan marcado. Es perceptible un marcado interés por llevar la democracia más allá de las urnas por parte de los nuevos movimientos sociales, existe alternancia en el poder político, a partir de 1994 se ha hecho más visible el problema indígena que denunció González Casanova, aunque aún no se resuelve del todo el colonialismo interno, y las mujeres cada vez participan más en los asuntos públicos.

Sin embargo, aún continúa la existencia de caciques regionales y locales en los estados que impiden u obstaculizan una transición a la democracia a paso más veloz. Las violaciones a los derechos humanos por parte del ejército mexicano e instituciones del Estado, son una seria limitación a la democracia, el grado de influencia que retomó el clero mexicano con los gobiernos panistas, representa una afrenta a la democracia, la

23. Castañeda, Jorge G. y Aguilar Camín, Héctor, “Regreso al Futuro” en *Nexos*, núm. 396, diciembre, 2010, pp. 32-53.

24. *Ibid.*, p. 33.

25. *Ibid.*, p. 34.

permanencia de latifundistas, empresarios nacionales y extranjeros, que como mostró González Casanova presionan al gobierno para modificar legislaciones a sus intereses siguen adelgazando el poder del Estado.

A manera de cierre: nuevas miradas sobre la construcción de la democracia en México

La democracia, esto es, el gobierno del pueblo para el mismo pueblo, contiene distintas dimensiones. Para transitar a esa forma de organización social, política, jurídica y cultural se requiere no sólo construirla a un nivel de procedimientos de acceso al poder, ni sólo a cuidar el respeto de las garantías individuales de los ciudadanos. Si se limita a ello, los distintos análisis variarán según la medición que se realice para verificar que tales procedimientos se cumplan. Así, para algunos habrá más democracia en tanto en cuanto el voto sea más respetado; para otros cuando la libertad individual esté cada vez más protegida por las leyes mexicanas.

Como bien lo planteó González Casanova, construir la democracia en México pasa también por la equidad económica, la justicia social y por la legalidad de las instituciones. Pero habrá que incluir aquí, el respeto a las culturas y la inclusión política y jurídica de los diferentes, o la relación ética entre los habitantes de una nación y el medio ambiente. El tema de los derechos humanos, las políticas contra el calentamiento global, la depredación de la naturaleza, los fenómenos de inmigración, la violencia contra las mujeres y los jóvenes, el derecho a la información, la cultura y la transparencia, deben incluirse en los nuevos diagnósticos sobre la democracia en México.

Hoy se está consciente de que la democracia no es un asunto sólo de elecciones y derechos liberales. Pensarla en el siglo XXI implica tener nuevas miradas sobre ella lejos de ideales perfeccionistas. Implica enfrentar creativamente el desencanto, la indiferencia y la parálisis en que buena parte de la sociedad mexicana se encuentra. Implica rehacer lo político como fuente para construir un programa de vida que comprenda la nobleza de un modo de vivir con los otros plurales y diferentes. En esta tarea la filosofía tiene una función especial, a saber, desplegar todos sus recursos y ofrecerlos a los ciudadanos para que puedan deliberar pacífica y argumentativamente en torno a la nueva agenda democrática que México necesita.



DE LA DEMOCRACIA AL MARKETING: EL SECUESTRO DE LAS CAMPAÑAS¹

Luis Felipe Reyes Magaña M.Sp.S². y Rafael Rivadenyra Fentanes³

Resumen: En este artículo se realiza una reflexión ético-filosófica de los constitutivos básicos que hacen de la campaña electoral una praxis democrática, para posteriormente analizar críticamente los condicionamientos que la mercadotecnia imprime en su despliegue a partir del contexto mexicano reciente.

Palabras clave: Campaña electoral, praxis, democracia, marketing político.

En México, durante el 2012 concluye el ciclo sexenal del gobierno federal, por tanto realizaremos elecciones federales para renovar a los poderes ejecutivo y legislativo; además en 15 entidades federativas también se realizarán elecciones donde se elegirán nuevos gobernadores, diputados y ayuntamientos.

La campaña electoral a nivel federal tendrá una duración de 90 días, concluyendo el 28 de junio de 2012, justo 3 días antes de la jornada electoral, la cual se llevará a

-
1. Este texto se presentó en el marco de la 3ra. Mesa de Diálogo realizada en el Instituto de Filosofía A.C. en octubre de 2011 con el tema: “Ética de las Campañas. Lógicas que subyacen a las campañas electorales.”
 2. Actualmente es profesor de asignatura en el Instituto de Filosofía A.C. Es Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía A.C., Bachiller en Teología por el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México y la Pontificia Universidad Xaveriana de Colombia, y Maestro en Psicología Social por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales de Chile.
 3. Maestro en Filosofía por el Iteso y Secretario Académico del Instituto de Filosofía, A. C.

cabo el 1º de julio de 2012.⁴ Aproximadamente en tres meses, los candidatos de los partidos políticos presentarán a los electores a lo largo y ancho del país sus anteproyectos de gobierno, con el fin de convencerles para que los apoyen con su voto y llegar a ser quienes lleven las riendas del país durante los siguientes seis años.

En sociedades democráticas, visto sincrónicamente la campaña electoral tiene un papel relevante en la elección de una *nueva élite gobernante*; sin embargo, desde una perspectiva diacrónica la campaña electoral define la gobernanza *a posteriori* al establecer una *nueva arquitectura de relaciones* entre actores sociales y políticos, cuyo arreglo condiciona el desarrollo no sólo democrático, sino también económico, social y cultural de una nación.

Históricamente el desarrollo de los procesos democráticos en los que se enmarcan las campañas electorales ha sido largo y conflictivo. Lentamente el ejercicio electoral ha ido superando un sin número de condicionamientos restrictivos y constrictivos para ser cada vez más validados por la ciudadanía. En México, no es sino hasta finales del siglo XX con la creación de Instituto Federal Electoral y el Tribunal Federal Electoral en 1990, que los procesos electorales logran alcanzar cierta legitimidad, impulsando una frágil pero significativa transición democrática que en el año 2000 se cristaliza con la derrota del Partido Revolucionario Institucional (PRI), ya con 70 años ininterrumpidos en el poder, y el acceso del Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno federal. Mediante una serie de reformas a la Constitución y sobre todo con el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (COFIPE) aprobado también en 1990, se establece un marco jurídico regulatorio que ciudadaniza los procesos electorales poniendo fin a la autocalificación de dichos procesos por parte del Estado.⁵

4. *Cfr.* Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Calendario Electoral 2012. Tomado de Sistema Nacional de Consulta Jurisprudencial en Materia Electoral. Disponible en: <http://www.juriselectorat.org.mx/tee/usuario/content/view/56/84/> [Consulta: 280911].

5. *Cfr.* INFANTE JOSÉ MARÍA, “Elecciones en México: restricciones, fraudes y conflictos” en *Revista CONfines*, ½ agosto-diciembre 2005. Disponible en <http://confines.mty.itesm.mx/articulos2/InfanteJM.pdf> [Consulta: 041011].

El COFIPE ha sufrido una serie de reformas desde su emergencia, siendo la última la del 2008⁶, como respuesta a la conflictividad presentada particularmente durante las recientes campañas electorales, y con el fin de que éstas se realicen en condiciones de imparcialidad, evitando que algún partido político goce de ventajas y prerrogativas de ningún tipo respecto a los demás. Y es que, a decir de Miguel González, durante las campañas federales electorales del 2000 y 2006, se puso de manifiesto la erosión de las significativas reformas efectuadas a la legislación federal electoral de 1996 en las que se liberalizó la competencia político-electoral. En el proceso electoral 1999-2000 los dineros de los “amigos de Fox” y del gremio petrolero rebasaron lo establecido por la ley para sufragar los gastos de campaña de sus candidatos a la presidencia de la República, además que la campaña foxista comenzó con mucha anticipación. En 2006 los excesos de la campaña prevalecieron, se hicieron presentes desafiantes intervenciones públicas del presidente de la República para favorecer al candidato del PAN y vía Medios de Comunicación se emitió propaganda negativa como estrategia para convencer al electorado.⁷

La necesidad de establecer con la mayor claridad posible las reglas del juego durante el período de las campañas electorales es fundamental, ya que las fuerzas y los dinamismos que se despliegan en la lucha por el poder entre sus actores son complejos, pues condicionan el fin para el cual las campañas electorales existen. Hasta ahora, nos hemos referido a este objeto “campaña electoral” de un modo vago, por lo que requerimos precisar suficientemente este binomio conceptual, así como reconocer aquellos elementos que lo constituyen. Este procedimiento no será ocioso si queremos hacer un análisis de la praxis de los actores de las campañas electorales, pues nos proporcionará un referente básico con el cual contrastarla.

-
6. Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales. Nuevo Código publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de enero de 2008, México D.F. Disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/COFIPE.pdf> [Consulta: 081011].
 7. GONZÁLEZ MADRID MIGUEL, “Regulación de las campañas electorales: más allá del facultamiento de la autoridad electoral” en *Revista El Cotidiano*, septiembre-octubre, año/vol. 22, número 145, pp. 16 y 17. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32514503> [Consulta: 141011].

¿Qué es una campaña electoral? Análisis conceptual de un discurso legal

Tomemos como referente la definición del ya mencionado COFIPE⁸ por ser aquella que normará la actual contienda electoral. Lo que atañe a las campañas electorales se encuentra en el Capítulo Tercero de dicho Código y consta de 11 artículos. El primero, el Artículo 228, que encabeza el Capítulo “De las Campañas electorales”, y que consta de cinco párrafos, define “campaña electoral” de la siguiente manera:

1. La campaña electoral, para los efectos de este Código, es el *conjunto de actividades* llevadas a cabo por los partidos políticos nacionales, las coaliciones y los candidatos registrados *para la obtención del voto*.
2. Se entiende por *actos de campaña* las reuniones públicas, asambleas, marchas y en general aquellos en que los *candidatos* o voceros de los partidos políticos se dirigen al *electorado* para promover sus candidaturas.
3. Se entiende por *propaganda electoral* el conjunto de escritos, publicaciones, imágenes, grabaciones, proyecciones y expresiones que durante la campaña electoral producen y difunden los partidos políticos, los candidatos registrados y sus simpatizantes, con el propósito de *presentar* ante la ciudadanía las candidaturas registradas.
4. Tanto la propaganda electoral como las actividades de campaña a que se refiere el presente artículo, deberán propiciar la *exposición, desarrollo y discusión* ante el electorado de los *programas y acciones* fijados por los partidos políticos en sus documentos básicos y, particularmente, en la plataforma electoral que para la elección en cuestión hubieren registrado.
5. Para los efectos de lo dispuesto por el párrafo séptimo del artículo 134 de la Constitución, el *informe* anual de labores o gestión de los servidores públicos, así como los mensajes que para darlos a conocer se difundan en los Medios de Comunicación Social, no serán considerados como propaganda, siempre que la difusión se limite a una vez al año en estaciones y canales con cobertura regional correspondiente al ámbito geográfico de responsabilidad del servidor público y no exceda de los siete días anteriores y cinco posteriores a la fecha en que se rinda el informe. En ningún caso la difusión de tales informes podrá tener fines electorales, ni realizarse dentro del *periodo de campaña electoral*.

8. *op. cit.*, Capítulo Tercero “De las Campañas Electorales”, Artículo 228. Las *cursivas* son nuestras.

Lo primero que hay que destacar de esta relación, es que la definición pertenece a un texto jurídico. Este primer elemento, aunque implícito, no es menor; estamos ante un discurso legal que tiene un fuerte *carácter performativo*, lo que supone el establecimiento de un marco normativo cuyo objetivo es constreñir o poner límite a las acciones que los actores desplieguen durante la “campaña”, previendo la posibilidad de acciones consideradas ilegítimas a lo que se establece en el derecho, y más en el fondo, al deber. Como texto legal, presume un legislador, que podríamos deducir es el Consejo Federal Electoral, el cual se conforma por un colegio de ciudadanos, con categoría de “consejeros electorales”, que desde el ámbito institucional público, representan la voluntad de un pueblo con carácter democrático que exige un juego electoral limpio, sin corrupción, basado en el principio de la *igualdad*.

Un segundo elemento que salta a la vista es el trinomio *actividad-acto-acción* con que se delinea el concepto “campaña electoral”. Ya en el párrafo primero, que contiene la definición básica de “campaña electoral”, destaca la concepción de ella como actividad. Esta actividad, dice el párrafo segundo, se concreta en “actos de campaña”, a saber, “reuniones públicas, asambleas, marchas”, los cuales apuntan hacia un formato de actuación típico, cuyo carácter distintivo es la concentración masiva como forma de intervenir y visibilizarse en lo público. Además esta actividad “campaña electoral” adquiere también otra forma específica: la “propaganda”; esta se describe en el código como “el conjunto de escritos, publicaciones, imágenes, grabaciones, proyecciones y expresiones”. La propaganda, cuya etimología significa que “ha de ser propagada”, se define como acción o efecto de dar a conocer algo con el fin de atraer adeptos o compradores.⁹ Con esto vale considerar que la campaña electoral alcanza el culmen de su concreción en acciones con talante comunicativo, es decir, acciones que son esencialmente *mensajes*. Estos mensajes requieren necesariamente mediaciones para su difusión, las cuales aparecen en el quinto y último párrafo del artículo 228, siendo éstos los *Medios de Comunicación Social*. Este párrafo quinto, que es un agregado respecto a la versión del COFIPE 2005¹⁰, se constituye

9. *Cfr.* Voz “Propaganda” en Diccionario de la Real Academia Española, versión electrónica.

10. CÓDIGO FEDERAL DE INSTITUCIONES Y PROCEDIMIENTOS ELECTORALES Y OTROS ORDENAMIENTOS ELECTORALES, México D.F., octubre 2005. En esta versión, lo referente a las “campañas electorales” que estamos analizando se encontraba en el Capítulo Segundo, artículo 182. Disponible en: <http://www.icegro.org.mx/PDFs/MarcoLegal/cofipe.pdf> [Consulta: 151011].

como una aclaración sobre aquello que no debe ser considerado “propaganda”, y que para el caso son los “informes de labores” de los servidores públicos sobre su gestión, siempre y cuando esta rendición de cuentas no tenga fines electorales, puntualizando para esto, una serie de condiciones que estos deberán cumplir, en el fondo una serie de prohibiciones, para que el legítimo ejercicio de la rendición de cuentas a la ciudadanía no se tuerza en un instrumento de propaganda electoral cooptado por intereses de partido, entre otros. En fin, queda señalado que la campaña electoral tiene una estructura en la que se entrelazan actividades, actos y acciones.

Un tercer elemento a destacar en este enunciado jurídico sobre lo que es una campaña electoral es su componente *teleológico*. En los 5 párrafos hay una referencia a la “finalidad” de este conjunto de actividades, entre los que se advierte obtener “el voto”; promover “candidaturas”; presentarse “ante la ciudadanía”; exponer, desarrollar y discutir “ante el electorado” programas y plataformas políticas. Se trata, por una parte, de dar a conocer ante los ciudadanos los anteproyectos de gobierno que los candidatos y los partidos promueven, y que los electores deberán reflexionar, “para elegir libremente” entre las diversas propuestas “la mejor”; por otra parte, mediante concurso se pretende mover las voluntades de los ciudadanos mediante el convencimiento, no el sometimiento, para conseguir su voto. Es decir, la meta de las campañas electorales consiste en suscitar una respuesta favorable de los electores por una propuesta particular, lo que supone condiciones de *libertad*.

A través de este texto jurídico hemos podido distinguir algunos elementos que constituyen este se llama “campaña electoral”, entre los que hemos destacado su fundamento en la “ciudadanía” y su ejercicio democrático, su carácter de “actividad” y su dimensión provocativa que demanda una “opción” reflexiva entre distintas posibilidades. A través de este sucinto acercamiento, podemos afirmar que una “campaña electoral” es fundamentalmente una *praxis* situada en un marco democrático de libertades. Esta constatación tiene consecuencias importantes en términos de ética, que en su sentido más radical es *reflexión sobre la acción humana*, sobre la praxis. Demos un paso más, que permita un tratamiento en coordenadas más formalmente filosóficas, de esta praxis “campaña electoral” en aquello que le es más propio.

La campaña electoral como “praxis democrática”

Ahora tenemos dos componentes básicos que constituyen una campaña electoral, el componente práxico y el componente democrático. Examinemos primero esta dimensión práctica que define estructuralmente la “campaña electoral”.

a) La campaña electoral como praxis

Para Antonio González el término “praxis” refiere a configuraciones concretas de nuestros actos que pueden ser analizadas a detalle. Filosóficamente la praxis designa tres tipos de estructuraciones de los actos humanos: la “acción”, la “actuación” y la “actividad”. La *acción* es la configuración elemental de nuestros actos y está integrada a su vez por tres tipos: la sensación, la afección y la volición. La sensación refiere a la actualización de la cosa en nuestros actos, prescindiendo de cuáles hayan sido los factores que la hayan generado. La afección, por su parte, consiste en el proceso accional provocado por la sensación y que consiste en la modificación de nuestro tono vital. La volición reside en el acto responsivo de carácter distendido o abierto, propio de la persona, y que a su vez determina su carácter social, posibilitando un tipo de socialización de la acción que no está biológicamente prefijada como en el caso de los animales, pero que sí está determinada por la intervención de los demás. Este carácter personal en su apertura estructural es fundamento moral de la acción.¹¹

La *actuación*, por su parte, es una estructura que integra a las sensaciones, afecciones y voliciones, los actos de intelección de sentido. Así, una actuación es una acción orientada por un sentido que la orienta y dirige en una intención; lo “intencional” apunta a aquello que es relativo al entendimiento. Agrega además que la intelección de sentido fija nuestra acción, dotándola de un esquema estable y repetible. Esta fijación consiste en que ciertas acciones realizadas en el pasado sirven como esquemas para entender y orientar las acciones que realizamos en el presente, entre ellos se encuentran los signos y los símbolos cuya diferencia consiste en su mayor elaboración. Las actuaciones operan una selección entre bienes y males según determinados esquemas intencionales. Las

11. Cfr. **González Antonio**, *Estructuras de la praxis*, Editorial Trotta, Col. Estructuras y Procesos, Madrid 1997, pp. 81-107.

selecciones adecuadas se llaman “virtuosas” y las incorrectas “torpes”. Estos esquemas intencionales que operan las selecciones entre bienes y males elementales se encuentran entre los signos y los símbolos de un determinado grupo social, lo que da lugar a sistemas morales socialmente establecidos, es decir, a la “moral concreta”. Así la mayor parte de nuestra vida moral consiste en aplicar criterios de referencias que nos proporciona la moral concreta que recibimos de los demás, aunque nos podemos encontrar en situaciones en las que nuestros esquemas morales resultan insuficientes.¹²

Finalmente, la *actividad* está constituida por todos los actos que integran las actuaciones, a saber, sensaciones, afecciones, voliciones, intelecciones pero incorporando los actos de razón. Y es que si es cierto que la praxis cuenta con esquemas de orientación, esto no agota el problema, pues podemos encontrarnos con situaciones que nos enfrentan a una pluralidad de posibilidades entre las que debemos optar, ya existentes o nuevas. En todo caso, la situación nos exige que nos apropiemos de una posibilidad de actuación, y a esta apropiación es a la que González llama actividad. En este sentido los actos de razón pretenden averiguar en qué consiste la realidad de nuestra situación, para determinar así cual es la posibilidad que nos apropiaremos. Sólo averiguando lo mejor posible cuál es la realidad de las cosas, con independencia de nuestra praxis, podremos determinar cuáles son realmente nuestras posibilidades y cuál de ellas resuelve más adecuadamente nuestra situación. Nuestra actividad necesita conocer la realidad para decidir cómo actuar. Vale decir que la actividad tiene un carácter histórico, la cual consiste en que cuando nos apropiamos de una posibilidad, nos ponemos en una nueva situación, la cual constituye a su vez un nuevo sistema de posibilidades. Así las propiedades que yo me apropio determinan las posibilidades de los demás, y las posibilidades de que los demás se apropian determinan las mías.

La historia, como dinamismo de apropiación y entrega de nuevas posibilidades, es una dimensión constitutiva de nuestra praxis. Con la actividad González alcanza la estructuración más compleja de los actos humanos, son los actos queriendo ir más allá de sí mismos, apropiándose posibilidades a la luz de la presunta realidad de las cosas que en ellos se actualizan. El carácter ético de la actividad radica en el cuestionamiento respecto a cuál de los diversos esquemas intencionales en conflicto es el más apto para

12. *Ibid.*, pp.109-145.

orientar nuestras actuaciones. En su defecto, la actividad tiene que crear nuevos esquemas intencionales, los cuales orientarán actuaciones futuras. A diferencia de la “moral concreta”, el término “ética” indica la necesidad de reflexiones racionales que resuelvan la situación. Así la actividad ética está estructurada por actos racionales que operan una opción entre distintas posibilidades de actuar. En algunos casos resolverán el conflicto adecuándose a la moral de conjunto sin ponerla en tela de juicio, estos serían los actos racionales llamados “justificaciones”, en otros casos tendrá que cuestionar el juicio moral y recrear la moral en su conjunto, lo que implica la fundamentación de todo un sistema moral y estos serían los actos de fundamentación.¹³

Vista en esta clave práxica, la campaña electoral consiste en un mecanismo complejo de actos que se despliega a través de las *acciones personales* que la posibilitan o condicionan socialmente, por tanto, lo que sea o llegue a ser una campaña electoral depende de la intervención de todos sus actores, a través de los cuales ella *es* o se constituye.

Si la comparamos con otros mecanismos para relevar a los actores gubernamentales que ejercen el poder, la campaña electoral es una modalidad de transición de poder entre otras opciones, *actuación estratégica cuya intención y sentido democrático radica en incentivar y promover el empoderamiento civil*, descalificando y debilitando otros esquemas pasados considerados ya incorrectos, como la “herencia de los nobles” o el “golpe de estado”. En este mismo sentido, como instrumento de un sistema democrático de libertades, la campaña electoral es una “contienda”, una lucha, una batalla, una competencia entre los contendientes, un guerrear si se quiere, pero con un carácter incruento, no violento, cuya arma es el convencimiento a través de la palabra y en condiciones de equidad, actuaciones consideradas virtuosas en un horizonte democrático.

Asimismo, la campaña electoral implica en la ciudadanía un enjuiciamiento de los diversos anteproyectos de gobierno que presenten los candidatos y sus partidos, *una actividad racional colectiva que tiene como objetivo elegir a aquella propuesta que abra nuevas posibilidades frente a los problemas de la realidad*, que en definitiva es el referente fundamental. En este sentido, la campaña electoral exige que los anteproyectos presentados por los diversos candidatos estén referidos al contexto sociohistórico y que sean valorados en esta perspectiva.

13. *Ibid.*, pp. 147-186.

Considerada como una praxis, la “campana electoral” está exigida permanentemente en la realización histórica de aquello que la justifica o en su caso la fundamenta, problematizando y trascendiendo la acción moral que la posibilita y a su vez la constriñe, para que pueda llegar a ser una *praxis ética*, capaz de orientar las actuaciones en un sentido democrático.

b) La campana electoral como democracia

Anotemos ahora algunos elementos del componente democrático, pues la campana electoral es un acto complejo que pertenece a una “tradicción democrática”. Nos hemos estado refiriendo a ella a lo largo del análisis, pero es preciso hacer un breve alcance filosófico. Examinemos la dimensión democrática que también estructura la “campana electoral”.

Para *Robert Dahl*¹⁴ la democracia supone un sistema asociativo entre personas en el que todos sus miembros consideran políticamente *iguales*, es decir, todo los miembros deben ser tratados (bajo la constitución) como si estuvieran igualmente cualificados para participar en el proceso de toma de decisiones sobre las políticas que vaya a seguir dicha asociación. Entre las diversas versiones democráticas revisadas por Dahl, propone 5 criterios para cumplir este principio de igualdad.

1. *Participación efectiva*: Antes de que se adopte una política por la asociación, todos los miembros deben tener oportunidades iguales y efectivas para hacer que sus puntos de vista sobre cómo haya de ser la política sea conocido por todos los miembros.
2. *Igualdad de voto*: Cuando llegue el momento en el que sea adoptada la decisión sobre la política, todo miembro debe tener una igual y efectiva oportunidad de votar, y todos los votos deben contarse como iguales.
3. *Comprensión ilustrada*: Dentro de los límites razonables en lo relativo al tiempo, todo miembro debe tener oportunidades iguales y efectivas para instruirse sobre las políticas alternativas relevantes y sus consecuencias posibles.

14. Dahl Robert, *La democracia, Una guía para los ciudadanos*, Taurus, Buenos Aires Argentina 1999, pp. 47-48.

4. *Control de la agenda*: Los miembros deben tener la oportunidad exclusiva de decidir cómo y qué asuntos deben ser incorporados a la agenda. De esta forma, el proceso democrático exigido por los tres criterios precedentes no se cierra nunca.
5. *Inclusión de los adultos*: Todos, o al menos la mayoría, de los adultos que son residentes permanente, deben tener los plenos derechos de ciudadanía implicados en los cuatro principios anteriores.

Para Dahl, cada uno de estos criterios son necesarios si los miembros de la comunidad han de ser considerados iguales políticamente a la hora de determinar las políticas de la asociación. Si se incumple cualquiera de estos requisitos, los miembros no serán iguales políticamente.

Por su parte, *Ronald Dworkin*, a partir de contexto y debate estadounidense, identifica dos concepciones de democracia, la *mayoritaria* y la *asociativa*. En la concepción mayoritaria la democracia es el gobierno de la voluntad de la mayoría, es decir, el gobierno se constituye de acuerdo con la voluntad del número mayor de personas expresada en elecciones con sufragio universal o casi universal. Acá nada garantiza que las decisiones de la mayoría sean justas, pues pueden resultar injustas para minorías cuyos intereses son ignorados. En la concepción asociativa, democracia significa que las personas se gobiernan a sí mismas cada cual como asociado de pleno derecho de una empresa política colectiva, de tal manera que las decisiones de una mayoría son democráticas sólo si protegen la condición y los intereses de cada ciudadano en tanto asociado de pleno derecho de esa empresa.¹⁵

Dworkin hace una valoración ambas concepciones a partir de la *dignidad humana*, de la cual deriva dos principios: el principio del “valor intrínseco” y el principio de la “responsabilidad personal”. El primero sostiene que toda vida humana tiene un tipo especial de valor objetivo, mientras que el segundo que cada persona tiene una responsabilidad especial en su consecución, una responsabilidad que incluye el empleo de su juicio para estimar qué tipo de vida sería para ella una vida lograda. Desde

15. Cfr. **Dworkin Ronald**, *La democracia posible, Principios para un nuevo debate político*, Paidós, Colección Estado y Sociedad No.154, Barcelona España, 2008, pp. 167 y 168.

esta concepción de la dignidad humana Dworkin considera que la concepción de la democracia mayoritaria es insatisfactoria y se define por la asociativa.¹⁶ Desde esta concepción democrática Dworkin considera que estos principios recomiendan dos estructuras de instituciones políticas y de elecciones: la *igualdad de consideración* y el *autogobierno*. Como consecuencia del primer principio una comunidad política debe considerar igualdad de consideración por todas las personas que viven en el interior de sus fronteras; esto implica que debemos poner el máximo empeño en asegurar que los políticos actúen con igual consideración por todos, evitando que concedan sólo a algunos una consideración especial, y el mejor instrumento para conseguir este objetivo es el sufragio universal y aproximadamente igual.

Así los representantes elegidos por una amplia capa de la población cumplirán mejor la tarea de proteger a los débiles de la tiranía de lo que harán los representantes elegidos por unos pocos, que son los únicos frente a los que reconocen tener responsabilidades. Como consecuencia del segundo principio, los órdenes políticos deben respetar la responsabilidad personal de la gente en la identificación del valor en sus propias vidas. Si someterme a la autoridad de los otros comprometería mi dignidad cuando no participo de sus decisiones, mi dignidad no se ve comprometida cuando participo, como un miembro igual, en esas decisiones.¹⁷

Para *Enrique Dussel*, al definir el “principio democrático” hace una consideración previa sumamente interesante: *la relación entre ética y política*. Dussel afirma que el ámbito de lo ético no tiene un campo específico concreto, ya que el sujeto ético abstracto siempre es de alguna manera “actor” concreto de un papel o “función” dentro de algún “campo” o “sistema”; se concluye así que lo ético se realiza en las acciones que se cumplen en prácticas concretas, de los cuales la política es uno de ellos. Cada campo “subsume” los principios éticos y los transforma en el principio específico. Por ejemplo, si es un principio ético material el producir y reproducir la vida humana, el enunciado ético: “¡No matarás a ningún ser humano!”, se transforma en política: ¡No matarás al antagonista político en la lucha por la hegemonía en la que te encuentras comprometido!”.

16. *Ibid.*, pp. 24 y 25.

17. *Ibid.*, pp. 182-184.

A partir de esta puntualización, Dussel señala que entre los principios de la política se encuentra el “principio formal de legitimidad” de la política en cuanto tal, que podríamos denominar el *principio democrático*, que se enuncia así: *Es legítima toda institución o acción política que se haya decidido desde el reconocimiento de todos los miembros de la comunidad política como iguales, libres, autónomos, con voluntad fraterna, y cuyas resoluciones prácticas hayan sido el fruto de consenso (y de voluntad común) como conclusión de argumentos racionales y honesta tolerancia, y no por dominación o violencia, es decir, habiendo efectuado todos los procedimientos institucionales y teniendo en cuenta el criterio de la participación simétrica de todos los afectados*. Ahora bien, habiendo tomado parte el sujeto político (el ciudadano) en todas las decisiones, éstas le obligan (normatividad propia de la soberanía como origen del dictado y como destinatario de la obligación), no sólo a la realización de lo acordado, sino igualmente en el asumir las consecuencias de dichas decisiones.

Este “principio democrático” genera las instituciones “legítimas”, ya que “legitimidad” no es más que el cumplimiento de dicho principio, y de las instituciones o acciones generadas dentro del campo político que respetan el sentido propio de lo político como político, alcanzando legitimidad por haber permitido (u orientado) a los afectados en una participación racional (y voluntaria) simétrica. Este principio, subsume el momento ético, pero no es abstractamente ético sino político, y se encuentra en todas las instituciones legítimas y de las acciones políticas con pretensión de justicia. Desde que la democracia directa debió de ser implementada como democracia “representativa”, el “principio democrático” es la mediación necesaria entre la voluntad singular de cada elector y el elegido como representante. Dicho principio hace posible y legítima la *representación*, sin dejar a los miembros de la comunidad política inermes ante los representantes elegidos, siendo siempre la última instancia soberana que se ejerce en las nuevas elecciones, o en las acciones correctivas a lo largo del proceso de representación (plebiscitos, demandas judiciales, manifestaciones públicas, consenso crítico de la opinión pública, actos de desobediencia pasiva, y hasta rebelión justificada, etc.).¹⁸

18. Dussel Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, UNAL/Plaza y Valdez, México 2007, pp. 305-306.

Los aportes de Dahl, Dworkin y Dussel sobre la democracia, cada uno desde sus propios contextos y perspectivas ideológicas diversas, tienen como común denominador la centralidad que tiene *soberanía del ciudadano* como fundamento que legitima las instituciones políticas, muy en sintonía con la tradición contractual. La democracia exige la consideración de *igualdad* de los miembros de la comunidad política en el acto de elegir a sus representantes, que supone la no-exclusión de ninguno, y simultáneamente que la ciudadanía al manifestar su voluntad exige una *gobernanza incluyente* de la diversidad de los miembros de dicha comunidad en pro del bien común. Estas perspectivas cuentan con múltiples diferencias, claro está, pero sirva este breve acercamiento a ellas para poner las cartas sobre la mesa de lo que necesitamos tener en cuenta al plantear este instrumento llamado “campana electoral” si no queremos obnubilar su sentido verdadero.

Aplicando estas reflexiones a la campana electoral nos permiten situarla en su horizonte teleológico, a saber, la *actualización de la democracia*. En este sentido, podemos afirmar que la “campana electoral” es una mediación esencial para la democracia, cuyo fin no es “obtener” el poder, aunque pragmáticamente lo sea de algún modo. Y es que mediante la campana electoral, se disponen los elementos para que los ciudadanos elijan libremente a los gobernantes considerados los más competentes, el cuál en sí mismo es un acto que *refund*a la sociedad democrática en su núcleo más primario. No nos referimos aquí al sólo hecho de ir a votar, que puede ser una acción simple y superficial, sino a todo lo que esto supone en un modelo político democrático. Lo que está en juego en el acto electivo es la transición del poder, cuya justicia y legitimidad consiste en realizar la *voluntad del pueblo* condición *sine qua non* es imposible que el acto pueda considerarse democrático y que fundamente a la sociedad que se considere como tal.

Este ejercicio, supone la *dignidad humana*, que la orienta a avanzar a las sociedades en un proceso de reestructuración institucional permanente del Estado, concebido éste como una asociación común entre iguales que se autogobierna. La campana electoral como praxis democrática tiene una importancia central en el desarrollo de una sociedad democrática, ya que es la piedra angular sobre el que se construye este edificio.

Hemos hecho un acercamiento, inacabado y por eso abierto a la discusión, a este concepto “campana electoral” como una praxis democrática. Ahora nos toca situar

nuestro análisis en el más acá sociohistórico de la coyuntura mexicana para analizar aquellos otros mecanismos que también la intervienen.

Lógica de las campañas electorales e implicaciones éticas: La propaganda contra la palabra

El tratamiento que sigue, es el propio de un análisis social. Trata de hacer un acercamiento a la configuración de la “campaña electoral” desde las campañas electorales pasadas y sus precampañas con el fin de identificar las lógicas que la condicionan en su despliegue.

a) Elecciones y encuestas

Desde la elección del 2000 el *marketing* político en las campañas electorales, llegó para quedarse. Y de hecho, para la elección del 2006, los Medios jugaron un papel primordial en la elección presidencial al abrir sus espacios en mayor o menor medida a ciertos candidatos y ser arena de disputa de encuestas y propaganda negativa.

Recuérdese que luego de la elección, los Medios se convirtieron en “catalizadores de la democracia: fiel de la balanza para validar la institucionalidad de la elección”¹⁹. Y es que las encuestas (y detrás de ellas las casas o empresas encuestadoras) se convirtieron en entidades protagonistas de los debates públicos a lo largo de la campaña. Incluso los distintos Medios pusieron en dichos estudios de mercado su confianza para saber quién sería el ganador de la contienda de aquel 2 de julio.²⁰

Luego del resultado que favorecía a Felipe Calderón Hinojosa, en ese entonces candidato del PAN, los Medios *iniciaron campaña* para validar el resultado: a través de sus informativos y en mesas de análisis validaban la institucionalidad de la elección.

19. Gaytán Alcalá Felipe, “Elecciones en México: Los Medios, arena político-electoral en *Revista Latinoamericana de Comunicación CHASQUI*, Septiembre, No.95, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, Quito Ecuador, pp. 4-9. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/160/16009503.pdf> [Consulta: 051011].

20. Los Medios estuvieron transmitiendo el conteo todo el día: en la televisión se realizaban cortes informativos, en la radio cada hora, así como los periódicos que actualizaban las cifras en internet.

Más aun, en su generalidad, los Medios pidieron al candidato de izquierda no poner en riesgo la democracia y la participación de millones de mexicanos. Andrés Manuel López Obrador no aceptó los resultados de muchas encuestas publicadas. Y según su dicho, poseía encuestas propias que le daban un 10 % arriba de las preferencias. Nunca dijo abiertamente quién era la empresa encargada de hacerla y sólo se cree que eran dos casas encuestadoras (trascendió que una se llamaba *Covarrubias* y la otra *Informe confidencial*, mexicana y ecuatoriana respectivamente). Nunca se confirmó o desmintió este dato. Esta situación destaca que aun para el candidato impugnador, la referencia que sostenía su argumento y decir, era la encuesta.

La referencia a la encuesta es una constatación de Laura Ibarra en el 5º Espacio de Análisis Social²¹, quien comenzó su ponencia remitiendo los resultados que publican tres casas encuestadoras. Luego se pregunta cómo interpretar dichos resultados. Ello le da ocasión para “observar primeramente la experiencia y la carrera política de los candidatos, cómo se les percibe y cuáles han sido sus estrategias para posicionarse ante la opinión pública”. Anuncia que, completará su análisis con “los grupos de interés que se encuentran detrás de los candidatos así como las estrategias de los partidos”. Así, toda la evocación anterior establece que de ser sensores y observadores de la contienda, las casas encuestadoras pasaron a ser actores reales del debate público en los Medios.

b) El arte de mercadeo político y la percepción negativa de las campañas²²

Hay una percepción negativa de la mercadotecnia en general, sobre todo de la aplicada a la política y con propósitos electorales. Pero en honestidad intelectual para quien desde la filosofía le encargan una reflexión ética del asunto, no debe aceptar por buenas aquellas opiniones de quienes “desestiman” a esta disciplina que ha ganado terreno en el currículo y la formación universitaria, como lo es la Mercadotecnia, que a su vez, tiene una rama de especialización en el llamado “marketing político” relacionando al campo de lo político con el mercado. Su historia nos dice que sólo a partir de las técnicas

21. Conferencia presentada en el 5º Espacio de Análisis Social el 11 de octubre de 2011 en el Instituto de Filosofía A.C.

22. Para este apartado agradezco la asesoría de “Propulsar” una empresa de comunicación y relaciones públicas en que trabaja Roy Pérez Torre, quien es Consultor *Junior*.

que permiten a la acción política el análisis de la realidad social, el pleno empleo de la televisión y el uso de instrumentos tomados de la publicidad comercial que se empieza a hablar de *marketing político*.

El investigador de la Universidad de Guadalajara Andrés Valdez Zepeda, destaca: “la mercadotecnia política consiste en la aplicación de los conceptos básicos de la mercadotecnia para satisfacer las necesidades y expectativas del mercado electoral”.²³ Lo primero que llama la atención es que la mercadotecnia política considera al electorado como mercado, así que al buscar satisfacer sus necesidades y expectativas lo hace a través de percibirlos por vía de la investigación de mercados. Esta primera idea es interesante si la contrastamos con la imagen negativa –como manipulación– que se tiene del marketing político. En realidad sólo sería la resultante de las necesidades expresadas e interpretadas por la investigación de mercados, lo que no implicaría la manipulación del ciudadano.

Lo segundo, es diferenciar dos variantes de la mercadotecnia política: la electoral y la de imagen o presencia. La primera rama es aquella que limitándose a los tiempos electorales, se aplica en la búsqueda del voto. Implica el análisis y conocimiento de las necesidades de los ciudadanos y para planificar su satisfacción a través de dar a conocer ideologías, candidatos y programas. Para Pablo Lasso la mercadotecnia política en su vertiente segunda (la de la imagen o presencia) es la “disciplina que *busca conocer* el mundo construido por el elector respecto a la cosa-pública para ofrecerle decisiones políticas dignas de ser aceptadas y compartidas.”²⁴ En este sentido resulta ser una herramienta de comunicación que puede ser utilizada para la legitimación política de gobernantes, líderes, proyectos, ideas y planes de acción más allá de los comicios. Así, el ámbito de la mercadotecnia política es el proceso que comprende el momento de las elecciones pero lo rebasa al pretender el mantenimiento e incremento de la influencia del gobernante durante su mandato a través de aceptación, apoyo y consumo continuo de su producto político.

23. Valdez Zepeda Andrés, *Mercadotecnia política*, Libros del Arrayán, Guadalajara, Jalisco, México, 2000, p. 16.

24. LASSO PABLO, “Mercadotecnia Política: Concepto, Implicaciones y Predicciones”, en *Revista Mercadotecnia Global*, Guadalajara, Jalisco Año 3, Época 1, Número 19, Septiembre del 2000.

Ahora bien, como proceso se pueden distinguir tres etapas: 1ª) Análisis, investigación y segmentación de mercado electoral, 2ª) la planeación estratégica (aquí está concentrado el plan de trabajo y de campaña, referidos a la filosofía, políticas, objetivos y estrategias); y finalmente, 3ª) la combinación de los elementos mercadológicos para lograr los objetivos señalados en dicha estrategia.

Por tanto el marketing político es el proceso resultante del conjunto de teorías, métodos, técnicas y prácticas sociales inspiradas en la mercadotecnia comercial destinadas a diseñar, *bajo el previo análisis de las necesidades sociales*, y promocionar ante los ciudadanos la imagen de hombres, grupos, instituciones, proyectos e ideas políticas, ya sea ante el hecho inmediato de un proceso electoral o para el mantenimiento e incremento de su influencia social y su política general”.²⁵

c) Elección del 2012 y ética

El día del 5º Espacio de Análisis Social justo se celebraba 21 años del IFE. A la distancia es evidente que esa entidad esencial y tan cara a nuestra democracia se encuentra en otro contexto y que también pasa por la tentación de estar secuestrada por los partidos en el Congreso, quienes hasta ese momento no habían tomado la decisión de completar a sus consejeros. Con todo, subrayamos que fue un logro su establecimiento como organismo público autónomo y depositario de la autoridad electoral, luego de más de siete décadas de comicios en México. Se evoca lo anterior, para dar ocasión a plantear un plagio más radical. Existe en nuestro tiempo una propensión a tachar de irrelevante, arcaica, ingenua la reflexión moral, es decir, ética. Todo ha de canalizarse por el corriente de los estímulos-respuestas, de los premios y los castigos. Aunque no quiera verse así, debe reconocerse que vivimos una profunda crisis moral que aún puede agravarse.

A propósito del asunto de la campaña por venir, Ignacio Román en su exposición²⁶ tematizaba algo previo: independientemente de candidatos, se ha de poner en tela de

25. Garibay Fernández Marián, *Manual de Estudio. Mercadotecnia Política*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, Agosto del 2001, p. 25.

26. Conferencia presentada en el 5º. Coloquio del Espacio de Análisis Social el 11 de octubre de 2011 en el Instituto de Filosofía A.C.

juicio la política económica seguida en las últimas décadas. Este imperativo moral planteó la primera cuestión ética: la de que el rumbo económico debe de girar y reconvertirse. Pero por esta ruta se sigue el silencio cómplice. Así que, continuó Román, una segunda demanda ética viene dada por lo que *debe prometer* un candidato consciente y responsable de las condiciones reales (mismas que detalló en su exposición). Por este camino, la tentación es la de mejor no hablar de lo que debe cambiar y evadir el problema.

Siguiendo las rutas tenemos que del silencio se sigue no hablar y de aquí, el evadir o distraer. Si a ello, se le evoca el hecho que hace una elección, las voces dieron paso a las descalificaciones mutuas y finalmente a la anulación de los oponentes; todo ello acusa una lógica que tiene como eje a la palabra. Si a estas premisas, se le suma una tercera demanda ética evidenciada por quienes previenen que la propaganda de las campañas sea mera publicidad y se convierta en la ocasión no sólo para evadir sino para imponer asuntos triviales y distraer las realidades de verdadero interés y calado en México, entonces tenemos *una lógica de la palabra secuestrada, empeñada*. En fin, este asunto coloca en tensión ética a la palabra: entre su calidad de promesa y lealtad pero trezada a su desconfianza, desgaste, perfidia y banalización.

d) El marketing político y la impostación de la imagen

Con lo anterior, se debe reconocer que los Medios se han convertido en el espacio o arena privilegiada de la política. Si bien es cierto que no toda la política puede o deberá reducirse a la imagen, el sonido o la manipulación simbólica, sin los Medios es difícil obtener o ejercer el poder. Pero cuando se habla de los Medios se les piensa como difusores de mensajes solamente. En realidad su peligro no está ahí sino en el establecimiento o imposición de los puntos de que se debe de hablar – secuestrando la palabra del elector- sino que, a propósito de ello, sean trivializadas y finalmente no tematizadas las necesidades que deben acompañar la competencia en las campañas.

No olvidemos la fábula del sapito quería entrar tantito por el hueco de una piedrita (...) así pasa con los Medios: tienen la argucia de presentarse como espectadores, pero son sus mensajes los que nos convierten en tales, siendo ellos reales actores que juegan en la arena política para sus intereses. En la era de la información y de la globalización lo propio es hacer *mercadotecnia política*. Por ello, los partidos y sus candidatos contratan los

servicios de profesionales de las agencias de relaciones públicas o agencias de publicidad para la realización de sus campañas electorales.²⁷

Las concentraciones masivas siendo parte primordial de las campañas políticas, se convierten en una estrategia más del marketing político. De aquí que, las campañas puedan ser observadas y entendidas por sus estrategias de comunicación a través de los Medios. Desde las campañas del 2000 y el 2006 el marketing político llegó para quedarse. Sin embargo se debe señalar que la investigación social y las técnicas propagandistas son auxiliares de la política y no su sucedáneo o su similar, y se ha de reconocer que el exceso de marketing no siempre se corresponde con una mayor afluencia de votantes, sino incluso con lo contrario: el abstencionismo (77.8% del padrón votó en el 94, mientras el 63.6% lo hizo para el 2000).²⁸

La propia mercadotecnia política nos daría una pista importante: que no necesariamente gana quien más se exponga a la televisión, sino quien conozca el medio e investigue las aspiraciones e inquietudes del electorado, para atraerlo a las urnas y lograr que vote por el partido que lo vehicula. Así que concluimos este apartado con una pregunta: *¿Cuáles son o qué sabemos de éstas necesidades del electorado?* Aun hecha esta precisión, y quizá a propósito de ella es que los asistentes al Coloquio denunciaron y pidieran a la mercadotecnia política que no le imponga a las necesidades reales de los ciudadanos-electores, una versión ligera o evasiva, y en “el fondo moral pero poco ética” de la situación del país. Que anteponiendo la imagen, la frivolidad, haga a un lado aquellas realidades que siendo menos atractivas como la que se tematiza en la política económica, son de mucha mayor trascendencia para el rumbo del país. *¿Caeremos en la trampa de seguir los puntos de su agenda y de su demagogia política?*

Desde el marketing político se asiste a la sustitución de las ideas por las imágenes. En el peor de los casos esa degradación se puede acotar estando atentos. Pero desde la ética, nos hallamos en otro dilema, se es testigo de algo previo que le sucede a la palabra y que puede abrochar y rematarse en el montaje electoral: su secuestro, plagio y empeño. Así, reducida a sus preámbulos, a la banalización de la palabra se sigue la objetualización

27. *Op. Cit.*, Gaytán Alcalá Felipe, pp. 162 - 163. Desde el análisis de los spots, la investigación reportó que en las estrategias de comunicación para una campaña electoral, gana aquella que sea inteligente.

28. *Ibid.*

del tú, de la persona; y en el contexto de deterioro social del país, parece anunciar malos presagios de lo venidero en curso.

El análisis ético sobre el marketing político no deja de ser una novedad para la filosofía práctica y aplicada, pero sobre todo y desde la tensión ética planteada, no deja de ser una invitación a *resistir con la palabra*: hacer foco en realidades lacerantes, pensarlas profundamente y enfrentar a los poderes fácticos que las mantienen o provocan; gritar en los márgenes el respeto al prójimo con la sola promesa de que la ciudadanía, antes que por el carril electoral, pasa por la política de derechos.

CONCLUYENDO

Según hemos visto, el alcance filosófico realizado nos indicó que las *campañas electorales* son un mecanismo esencial en el desarrollo de sociedades democráticas, cuya legitimidad radica en ser una praxis que actualiza la democracia. La contienda electoral no sólo define un nuevo arreglo pragmático en los poderes ejecutivo y legislativo, sino que refunda históricamente el proyecto democrático de una sociedad que se autoidentifica como tal. El carácter ético-político de dicho proyecto se fundamenta en el *poder soberano de la ciudadanía*, que mediante un proceso electivo manifiesta su voluntad para constituir legalmente al Estado y sus instituciones. Más que entronizar una nueva élite de políticos, lo que está verdaderamente en juego es la actualización histórica de la comunidad democrática, este modo de ser sociopolítico entendido como asociación común entre iguales capaz de autogobierno, de resoluciones prácticas fruto de consenso racional y de honesta tolerancia.

En el alcance sociohistórico, pudimos reconocer la introducción del *marketing* en las campañas electorales mexicanas (notablemente en las elecciones federales de 2000 y 2006) como una técnica indispensable para que los candidatos puedan acercarse y dar a conocer sus productos-proyectos a la mayoría de los miembros de la comunidad política que de otro modo sería imposible.

Sin embargo, ha quedado de manifiesto que a través del marketing los Medios de Comunicación Social se han convertido en un verdadero actor político, pues no solamente vehiculan asépticamente la propaganda de los contendientes que los contratan

o acerca de los cuales informan noticiosamente, sino porque se convierten en *generadores de una toma de posición política*, mediante la elección de aquello que transmiten (y el modo como lo hacen) o aquello que dejan de transmitir, interviniendo activamente en el proceso deliberativo de los ciudadanos, particularmente a través de la construcción de la imagen positiva o negativa de los candidatos-partidos y sus campañas, de la legitimidad del ejercicio democrático e incluso de la gobernanza posterior. Además, como hemos hecho notar, el marketing político cuenta con el poder de imponer a los ciudadanos una propaganda evasiva de la realidad, que mediante una lógica de negación excluye aquellas necesidades de la mayoría de la población que demandan urgentes transformaciones. Así, la vida democrática queda pendiendo de pseudorealidades, las construidas con fines propagandísticos según los intereses de la partidocracia y del poder de los *mass media*.

En el fondo, lo interesante de estos análisis es que podemos constatar el *cruzamiento de esferas humanas*, en este caso de la “política” y la “informativa”, cada una con modos de actuación e intencionalidades propias. Sin embargo, en el análisis reconocemos una profunda compenetración entre éstas esferas, que desde nuestra perspectiva nos provoca cuestionamientos inquietantes: ¿De qué manera(s) el *marketing político* transforma el ejercicio democrático ciudadano? ¿Qué consecuencias tiene para la vida democrática que la propaganda de la *imagen evasiva* esté siendo *el* mecanismo de comunicación con la ciudadanía? ¿Nos encontramos ante una lógica que convierte al ciudadano democrático en un mero *consumidor de productos mediáticos electorales*? ¿La apatía política del mexicano medio estará ligada a esta reconversión que lo hace devenir en un simple público *espectador* pasivo del entretenido o aburrido *show* electoral?

Con todo lo anterior, estamos convencidos de que en una sociedad democrática es necesaria una ética de la praxis política, cuyo fundamento radique en los valores democráticos que la sustentan, para no quedarse a merced de los poderes fácticos y sus arreglos interesados. Por tanto, una ética de las campañas electorales implica la custodia, mediante revisión constante y según parámetros claros y definidos, de una praxis democrática que constriña o enmarque las acciones de los diversos actores que entran en juego, para evitar que otras lógicas como la mercadológica puedan secuestrarla, transformándola en meros productos de mercadeo, brillantes y relucientes pero falsos o simplemente aparentes.



MÉXICO: EL DILEMA DE LA ÉTICA EN EL DISCURSO ECONÓMICO DE LAS CAMPAÑAS PRESIDENCIALES^{*}

Dr. Luis Ignacio Román Morales^{**}



El 13 de mayo de 1940, cuando Inglaterra se estaba integrando a lo que se constituía como la Segunda Guerra Mundial, el Primer Ministro de Inglaterra se presentó ante la Cámara de los Lores con su oferta hacia los ingleses: “Yo diría a la Cámara, como dije a todos los que se han incorporado a este Gobierno: «No tengo nada más que ofrecer que sangre, esfuerzo, lágrimas y sudor»”. Las promesas de bonanza no eran para esos tiempos.

En otro tiempo y en otro espacio, a inicios de la segunda década del Siglo XXI, en México ¿Qué pueden ofrecer los futuros candidatos electorales de México? La expectativa es extremadamente compleja.

- Los Estados Unidos, a donde se dirigen 80% de las exportaciones mexicanas, de donde provienen 70% de nuestras importaciones y la gran mayoría de las inversiones extranjeras, deberá de realizar recortes de gastos equivalentes a cuatro veces el tamaño de la economía mexicana. Su moneda es inestable y sólo la deuda gubernamental de ese país equivale a la producción anual de la economía de todo el mundo, con excepción de la de los países altamente industrializados.
- Diversificar mercados internacionales tampoco parece una opción amplia en el corto plazo. La situación europea, de Portugal a Grecia, también es crítica y el Euro mismo está en riesgo. No son los europeos los que tendrán la posibilidad de comprar a México lo que los Estados Unidos ya no compre. De igual modo

* Conferencia a presentarse en el 5º Coloquio del Espacio de Análisis Social, 11 de Octubre de 2011, Instituto de Filosofía.

** Profesor e Investigador del Iteso, SNI 2, Colaborador del Instituto de Filosofía.

puede referirse la situación japonesa tan golpeada después de cerca de dos décadas de estancamiento.

- Por lo pronto la fuente del crecimiento está en Asia: China, India y Corea del Sur son los países más dinámicos, pero gran parte de su fuerza depende de una capacidad exportadora que se limitará ante las condiciones de los países más ricos. En cuanto a las relaciones con México, por cada dólar que obtiene México de exportaciones a ese país, importa alrededor de 25.
- México se ha aislado crecientemente de América Latina, en especial de América del Sur, ante la divergencia de estrategias económicas y sociales que tiene con la región. Tampoco es significativamente una esperanza para un camino alternativo de México, dada la predominancia de actores económicos clave en México no acordes con las estructuras de integración sudamericanas.
- Si el mercado externo no parece que vaya ser una gran opción para México, no queda más que el interno, pero el país lleva más de 35 años con una tendencia de deterioro del poder de compra del salario y 30 años de precarización reciente del empleo en cuanto a su estabilidad, regularidad, prestaciones y expectativas de movilidad ascendente. Si 80% del ingreso de los hogares proviene del trabajo y éste se encuentra cada vez más precarizado, el mercado interno tampoco aparece como una fuente básica de crecimiento.
- Por último, los refugios de sobrevivencia y aspiraciones individuales se insertan en una enorme tendencia hacia el desarrollo de actividades ya no sólo informales, sino altamente riesgosas tanto individual como socialmente. Vivimos en la economía del riesgo, del miedo, del crimen y de la violencia.
- La expectativa intergeneracional también es complicada: las reservas de petróleo están en riesgo de agotarse en pocos años, las dinámicas de producción son ambientalmente depredadoras y el “bono demográfico” está cayendo, es decir, cada vez una menor proporción de la población en edad activa está sosteniendo una economía con una cada vez mayor proporción de niños y personas de la tercera edad.

Ante este panorama, qué pueden ofrecer los políticos para el 2012: ¿sangre, esfuerzo, sudor y lágrimas? Tal y como se les ofreció a los ingleses en 1940 o ¿qué podemos esperar? ¿Pan y circo?

A diferencia de ellos, los mexicanos del 2011, no somos una gran potencia económica mundial, no venimos de un periodo de fuerte recuperación económica, no tenemos el cumplimiento garantizado de nuestros derechos sociales, económicos, ambientales, políticos y culturales, pero además llevamos más de tres décadas de incertidumbre económica, en los que el discurso de la “estabilidad macroeconómica” se olvida de las principales variables macroeconómicas reales: generación de riqueza, sustentabilidad, empleo, distribución del ingreso y de la riqueza. Todo parece remitirse a variables financieras que permitan proteger la estabilidad de los capitales, particularmente los de mayor tamaño.

En este contexto, sería suicida un discurso político de “sangre, sudor y lágrimas”, el que de hecho se inició en los años ochenta con el “realismo económico” referido reiteradamente por Miguel de la Madrid ante la crisis de la deuda. El asunto es complejo: si el panorama económico es sombrío y la historia reciente de México muestra un deterioro creciente ¿Qué opción de futuro pueden ofrecer los políticos? Las opciones más fáciles son las de evadir los problemas reales y fomentar la banalidad más extrema:

- “El problema es entre buenos y malos y los buenos somos más que los malos”. Bajo una concepción caricaturesca del Arcángel San Miguel contra Luzbel, no queda otra más que tomar la espada y mandar a Luzbel al infierno. Qué se pudran los criminales que atentan contra la sociedad y todos tenemos que unirnos en torno al Arcángel-presidente. En este caso hacemos caso omiso de las circunstancias de deterioro económico y social que han propiciado el auge de las actividades ilegales y que han orillado a contingentes cada vez mayores de población a vivir en la Ley de la Selva. No buscamos enfrentar esas causas, sino simplemente nos negamos a verlas, hacerlo sería cuestionar la lógica y la estrategia misma del poder económico y político que prima en nuestro país.
- Otra opción del mismo calibre, pero ya no de la sección de nota roja, sino rosa, es la visión “hollywoodesca” de la política, cercana a una perspectiva feudal de cuento de hadas. ¿Cuál es el candidato más guapo? ¿Con quién se casó o quién es su novia? ¿La princesa se convertirá en reina? Los candidatos son “decorados” por sus aparatos mercadológicos y los grandes oligopolios de los medios de comunicación, para transmitir socialmente una historia rosa (o negra, según el caso), para encumbrar o derrumbar la imagen de fulano o mengano, según

los recursos económicos de que disponga y el juego de intereses corporativos existente.

- Un tercer camino es la ridiculización o la estigmatización del oponente político. La experiencia del 2006, desde la “chachalaca” hasta el “peligro para México”, implicó poner en primer plano los prejuicios, las falsas promesas (el presidente del empleo) y las falsas esperanzas en vez de debatir sobre los contenidos reales de las diversas propuestas e ideologías.
- En todas estas opciones el resultado es similar, la negación de la problemática social, ambiental y económica en un país que se encuentra ante problemas críticos.

Las opciones más difíciles implican una valoración cuidadosa de las circunstancias, para generar un discurso político en el que se valoren las posibilidades de reconfiguración del tejido social, de resarcimiento ambiental y de generación de una política económica auténticamente inclusiva en términos de empleo, de micro y pequeña empresa, de las regiones más deprimidas, de los sectores sociales más relegados y de la generación de conocimiento y de tecnologías propias. Sin embargo un discurso de ese tipo no solamente “no vende”, sino que implica evidenciar las capacidades reales de cada fuerza política para enfrentar la situación (lo que no es atractivo si no se tienen tales capacidades) y, sobre todo, supondría un enfrentamiento con los poderes fácticos, tanto económicos como de control político, más consolidados. Un discurso profundo, congruente y alternativo no tiene cabida en la estructura de poder actual en México.

Sin embargo, en nuestro país vivimos más de 113 millones de personas, más 20 millones de mexicanos en los Estados Unidos; nos encontramos en uno de los territorios más biodiversos del mundo (somos huéspedes de una parte fundamental de la vida en el planeta); contamos con tres mil años de historia en los que hemos construido algo propio; hay generaciones que siguen después de nosotros y tienen derecho a tener un país; somos uno de los países en que la gente trabaja más horas y más intensamente. El constituir un análisis congruente y el presionar socialmente para que el sistema político ofrezca plataformas reales sobre el qué hacer no es una opción, sino una necesidad ética imprescindible, para quienes actuemos desde espacios que tengan como función básica una interlocución social.

La pretensión ética no es la de presionar a los políticos para que ofrezcan “sangre, sudor y lágrimas” dadas las circunstancias, como tampoco puede ser el aceptar que nos ofrezcan “el sol, la luna y las estrellas”. La presión para que en las campañas se ofrezcan análisis claros y propuestas congruentes implica actuar para construir no sólo una alternativa técnica viable, sobre lo cual hay infinidad de propuestas, especialmente provenientes de espacios críticos de centros académicos y organizaciones sociales, sino demostrar socialmente que para tener un futuro distinto (vaya, un futuro), hay que hacer cosas distintas.

El sistema de partidos en México está sumamente cuestionado por su costo, por su ineficiencia, la corrupción, la falta de identificación con planteamientos teóricos e ideológicos claros, etc. No faltan razones para argumentar la decepción partidaria, sin embargo no parecen existir muchas opciones en el horizonte. En Guatemala, ante el desmembramiento de los partidos políticos las elecciones se jugaron en torno a movimientos de apoyo a líderes carismáticos. Contendieron 28 fuerzas dispersas en múltiples intereses y sin propuestas claras. Los dos candidatos que llegaron a la segunda vuelta de las elecciones presidenciales son un General retirado que basa su campaña en la necesidad de la “Mano dura” y un político que se asume como el apoyado por Dios para gobernar el país. Frente al caudillismo carismático se requiere una fuerza organizada de partidos, la tarea es que los partidos efectivamente lo sean y no reproduzcan una cadena de organizaciones en las que la lucha ideológico - política se reduzca a la búsqueda de poder económico y político por el poder en sí mismo.

VISITA NUESTRA PAGINA

www.if.edu.mx

IF - Instituto de Filosofía

Consulta de calificaciones en línea

Matrícula: Contraseña: Entrar

Instituto de Filosofía Dialogar para construir... una filosofía para la vida.

Bienvenido

Institucional
Oferta Académica
Admisiones
Biblioteca
Calendario de Actividades
Revista Piezas
Blog de Aportaciones

Enlaces

- Congregación de la Misión Padres Vicentinos (CMI)
- Congregación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo Misioneros Pasionistas (CP)
- Congregación de los Sagrados Corazones (SSCC)

Internet Explorer

barcelona

ifosofia.php

IF - Instituto de Filosofía

Consulta de calificaciones en línea

Matrícula: Contraseña: Entrar

Instituto de Filosofía Dialogar para construir... una filosofía para la vida.

¿Quiénes somos?

Institucional

- ¿Quiénes Somos?
- Historia del Instituto
- Directorio
- Contacto

¿Quiénes Somos?

El Instituto de Filosofía es una institución formada por varias congregaciones religiosas católicas (actualmente 15) unidas para ofrecer estudios superiores en Filosofía para sus estudiantes en formación y de donde recibe también la denominación eclesial de "Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México". Está abierto a religiosos, laicos, mujeres y hombres, que compartan sus objetivos educativos y acepten su normatividad.

Su propósito y finalidad última es ofrecer una formación filosófica sólida, en la que se articule un conocimiento coherente del ser humano, el mundo y Dios.

Institucional
Oferta Académica
Admisiones
Biblioteca
Calendario de Actividades
Revista Piezas
Blog de Aportaciones

IF - Instituto de Filosofía

Consulta de calificaciones en línea

Matrícula: Contraseña: Entrar

Instituto de Filosofía Dialogar para construir... una filosofía para la vida.

Licenciatura en Filosofía

Oferta Académica

- Licenciatura en Filosofía
- Cursos breves
- Conferencias y ponencias

Licenciatura en Filosofía

El Instituto ofrece sus estudios en Filosofía, principal pero no exclusivamente, a los religiosos de diversas congregaciones que están en la etapa de formación filosófica. Está abierto también a los laicos, mujeres y hombres, que compartan los objetivos educativos del instituto y acepten su normatividad.

Institucional
Oferta Académica
Admisiones
Biblioteca
Calendario de Actividades
Revista Piezas
Blog de Aportaciones



EL DERECHO A LA SALUD EN MÉXICO: ALGUNAS CONSIDERACIONES ÉTICAS

Javier E. García de Alba García¹

Resumen: La relación derecho a la salud- ética, es un tema complejo porque implica objetivar varias subjetividades, incluyendo la propia. Esta situación me obliga tratar de definir los conceptos involucrados, como un esfuerzo para favorecer el inicio de una reflexión en conjunto, que nos enriquezca y provoque el posicionamiento de una postura en torno al tema de la salud como una realidad que compartimos.

Palabras clave: derecho, salud, ética, servicio nacional de salud, seguro social universal.

Punto de partida

Para iniciar mi plática, partiré de la definición de salud de la Organización Mundial de la Salud (OMS), formulada en 1946², la cual surge cuando el mundo, salía de la cruenta II Guerra Mundial, y requería su reconstrucción. El modelo económico aplicado, políticamente acorde con el discurso de los triunfadores, fue el del Estado Benefactor, modelo “opuesto” al del Estado Fascista que se había liquidado, y que respondía al ansiado bienestar, en un mundo horrorizado y cansado de la guerra. No habría que olvidar que el

-
1. Director de la Unidad de Investigación Social, Epidemiológica y en Servicios de Salud del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), Sede en Guadalajara Jalisco.
 2. “Salud es el completo bienestar físico, mental y social y no tan solo como ausencia de enfermedad”.

propósito en primera instancia, fue restaurar las condiciones “democráticas y libertarias” en Europa, y en el Sudeste Asiático. Sin embargo, el modelo en esencia, no consideró la situación del desarrollo social de Latino-América, África y Oceanía (exceptuando Australia y Nueva Zelanda).

Lo anterior explica (aunque no justifica) lo limitada visión antropológica de la definición-objetivo de salud emitida por la OMS, que guió a muchos de los gobiernos de la época, incluido el nuestro, pues no se consideró a las necesidades y satisfactores humanos³, y aunque las primeras básicamente son las mismas en todas las culturas y periodos históricos, lo que cambia es la forma, los medios, o manera de satisfacerlas.

Fue cuestión de tiempo para que el contexto hegemónico de las economías de consumo, se encargaran de darle un sentido medicalizado y medicalizante, al concepto de salud y sus derivados, aprovechando la visión estática y reduccionista de la definición de la OMS, haciendo invisibles otras definiciones, sobre todo las distintas concepciones “legas” sobre la salud⁴, y digo distintas por que usan diversas concepciones ontológicas de la realidad, y por lo tanto en el sentido de T. S. Khun, inconmensurables, aún en el caso de las definiciones que formularon los científicos sociales (afines y no afines al modelo hegemónico, quienes al tratar de ser “más comprensivos que explicativos”, no se libraron del problema de manejar una doble hermenéutica).

-
3. Las necesidades humanas de acuerdo con Max-Neff, deben entenderse como un sistema de simultaneidades, complementarias y compensatorias, dentro de un proceso con características dinámicas. Las necesidades fundamentales se forman por: 1. Necesidades de ser, tener, hacer, estar, y. 2. necesidades de permanencia y subsistencia, como: protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad, libertad. Ambas se entrelazan en una matriz. Por lo tanto, vivienda, alimentación, y vestido no deben considerarse necesidades sino satisfactores de las necesidades de subsistencia o permanencia, del mismo modo que la educación lo es para la necesidad de entendimiento y la salud para la necesidad de vivir. En todo caso los sistemas de atención médico-sanitaria son satisfactores de la necesidad de protección. Cabe señalar que, por ser procesos complejo, no existe correspondencia biunívoca o lineal entre necesidades y satisfactores, un satisfactor puede contribuir simultáneamente a la satisfacción de varias necesidades o a la inversa una necesidad puede requerir varios satisfactores. Asimismo estas relaciones no son fijas, pues varían en tiempo, espacio y personas. Por ejemplo: la lactancia materna para el bebe, la propia madre y el trabajo familiar.
 4. Me refiero a todas las que están fuera de la Medicina, sin importar su origen.

Lo anterior nos conduce, a un dilema ético, al cuestionarnos: ¿Qué es lo bueno del concepto salud? y ¿Cómo aplicarlo en la realidad?, situación que nos remite a establecer una postura que en ultima instancia tiene la alternativa de encaminarse: 1) a una “acción no humana” para que todo siga igual, ó 2) a una acción⁵ humana para la liberarnos de nuestra propia enajenación (en gran medida propiciada por el sistema de salud).

El problema de las definiciones

En relación al aspecto de la definición de un concepto operativo de salud nos vemos implicados en el doble imperativo, primero de desarrollar una definición práctica, de carácter comprensivo que incorpore lo social, lo político, lo cultural y lo histórico en el propio concepto de salud. Y en segundo lugar, de practicar ese concepto en un marco social, político y necesariamente cultural.

Así vistas las cosas, este nuevo concepto de salud requiere de su construcción en términos participativos y reflexivos, abarcando diversas poblaciones y haciendo uso de múltiples medios de comunicación y educación. Si bien es cierto que vivimos en un marco de desigualdad, considero que como seres humanos requerimos de algún tipo utopías, que sirvan de motores para enriquecer y mantener efectiva nuestra praxis como intelectuales orgánicos a nuestra población⁶.

Por lo dicho anteriormente, sugerimos la siguiente definición aproximativa de salud: es un proceso vital, de orden histórico y social, que refiere al acceso -irrestringido y democrático- de los bienes y servicios materiales y no materiales que promueven el crecimiento y desarrollo, individual y grupal –armónicos-, evidenciado como bienestar bio-psico-social con alto sentido humano y sustentable.⁷

-
5. Una capacidad es una habilidad adquirida para lograr (en el sentido igualitario, libertario y positivo) las oportunidades reales que se tienen respecto a la vida que se puede llevar.
 6. Nuestra población la entiendo como nuestros próximos, dependiendo del ámbito donde nos desarrollemos.
 7. GARCÍA DE ALBA GARCÍA, J. E. y SALCEDO ROCHA A. L., “Historia Natural y Social de la Enfermedad”, en Martínez y Martínez, *La Salud del niño y del adolescente*. El Manual Moderno, México, 2009.

Operatividad del concepto

Aunque desde el siglo XIX, se reconoce la ingerencia del Estado como responsable de la salud poblacional⁸, esta perspectiva en México se implantó desde la cuarta década del siglo pasado, como parte del Estado de Bienestar, fundándose la Seguridad Social⁹ originalmente como una institución *redistribuidora de la riqueza*, para lograr el bienestar de la población asegurada¹⁰. Sin embargo, esto ha cambiado, a partir de las dos últimas décadas del siglo XX y lo que va del siguiente, en función de las tendencias globalizadoras de la economía mundial, que han afectado a nuestro país,

El cambio se da en función de la concepción del financiamiento de la atención a la salud por el Estado, e inicia un sutil cuestionamiento dentro de la economía de consumo y de manera formal, a partir de la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos de Norteamérica y Canadá. Fue en ese momento histórico cuando el Estado mexicano, incluye a la atención a la salud *como un servicio más*, al igual que el turismo, el comercio (enseres domésticos), o un producto agrícola (frutas y verduras), o industrial (carros, armas). El concepto de salud no se valora ya, como una necesidad vital y de relación social, sino que se transforma en un objeto “ad hoc” para la sociedad de consumo.¹¹

Visto como objeto de consumo, la salud, nos enfrentamos a un problema de valores, donde la salud al no considerarse como una necesidad para vivir, aunque “derecho”, se conceptúa ahora como una aspiración alcanzable a cambio de algo. Al incluir México irrestrictamente a la salud en el renglón servicios, la salud se monetariza y por ende es susceptible de privatizarse, lo cual refuerza e impulsa, dentro de nuestra formación

8. De acuerdo con Michel Foucault se plantearon En Inglaterra: la medicina industrial; en Francia: la medicina urbana y en Alemania: la policía médica que devino en la Seguridad Social.

9. Originalmente fue el IMSS, luego el ISSSTE, posteriormente PEMEX, FFCC, CFE (estos últimos dos, incluidos actualmente en el IMSS) y el ISSSFAM de SEDENA.

10. Nótese que estas poblaciones son estratégicas para el modelo desarrollo económico mexicano.

11. Obviamente quienes firmaron el tratado, y los que aun lo sostienen, no enfrentan el dilema de gastar parte substancial de su salario en atención a la salud (de un ser querido) o esperar que la enfermedad termine según su peculiar historia natural por no tener dinero o accesibilidad institucional.

económica, la asociación entre poder adquisitivo y calidad de vida¹², sin embargo la salud -al igual que la educación -, insisto, no son bienes materiales intercambiables o que siempre se puedan comprar.

En un contexto como el nuestro, salud y pobreza están relacionadas, pero frecuentemente se olvida o se soslaya, que en un sistema económico donde domina el capital, la categoría mediadora es el consumo.¹³ Esta situación esta hábilmente disimulada en los llamados nuevos paradigmas de la salud,¹⁴ donde el enfoque está dirigido eminentemente a desarrollar consumo de asistencia y de tratamiento de la enfermedad, lo que indudablemente se liga a la desigualdad, pues en última instancia de lo que se trata es de apoyar al consumo. Contrarrestar el consumo, resulta una empresa titánica que requiere trabajar a nivel poblacional, sobre todo tres conceptos fundamentales: conciencia, cultura y sensibilización y para lograrlo requerimos conceptualizar a la salud como una necesidad, y no como un producto a alcanzar.

Si admitimos de entrada que la salud es una necesidad vital (que cubre los aspectos bio-psico) y una necesidad de relación (que garantice lo socio-cultural), cualquier mecanismo conceptualmente restrictivo (como atender solo ciertas enfermedades), de jerarquización limitante (atención de primera, de segunda y de tercera), o de pago por servicio (disfrazado como cuotas de recuperación, ayuda voluntaria)¹⁵ que no tenga como objetivo el acceso democrático, irrestricto y gratuito a la salud, es contrario al espíritu

12. Julián Hart (1971) al referirse al sistema británico de salud, escribió en la revista médica británica "The Lancet" que "la disponibilidad de la buena atención médica suele variar en forma inversa a la necesidad de la población atendida", esta ley de la atención inversa, funciona mejor en economías de consumo, donde la salud es una mercancía más. Además agregaba que: "la distribución mercantil de la atención a la salud es una forma primitiva e históricamente desfasada y cualquier retorno a ella, contribuirá a exagerar más la mala distribución de los recursos médicos".

13. SUÁREZ LUGO, N., "La salud como resultado del consumo", en *Revista Cubana de Salud Pública*, 2010, 36(4), pp. 322-329.

14. Me refero a los paradigmas sobre transición epidemiológica, sistema nacional de salud, nueva salud pública, equidad, etcétera.

15. No se incluye el pago solidario para ayudar a quienes no pueden financiar gastos catastróficos.

del concepto necesidad.¹⁶ Independientemente que se manejen “argumentos-pretexo” cobijados, inclusive por los términos de justicia y equidad¹⁷, una necesidad humana no puede ser negociada.

De acuerdo a lo señalado, recortar los fondos para programas sociales en aras del crecimiento económico, además de ser anti-ético(y perverso), esta más cargado de ideología, que proponer *garantizar* la atención a la salud universal de forma multidisciplinar y con calidad, pues en un medio como el nuestro, no sólo se presiona para mejorar la salud poblacional, sino también porque implícitamente estamos planteando una estrategia para fortalecer el mercado interno, la identidad social y la seguridad nacional, al crear empleos dignos y efectivos, revitalizando nuestras comunidades urbanas y rurales.

Asimismo no se puede justificar la inacción o quietismo sanitario, o el falso activismo sanitario donde se hacen cambios (sobre todo técnico-administrativos) para que nada cambie, circunstancia frecuente en los círculos del poder.

Aplicabilidad del concepto

Al efecto, como ciudadanos responsables, debemos documentar los costos o el impacto de esta in-acción. Por ejemplo, una cosa es confirmar y tratar casos de enfermedad ya instalada mediante tecnología de punta, y otra es prevenir la aparición de nuevos casos de enfermedad y promover la salud mediante la implantación de equipos multidisciplinarios¹⁸ sobre todo en el primer nivel de atención. Un caso: invirtiendo (no gastando) medio millón de pesos anuales en salarios para un equipo multidisciplinar de 5 profesionales, con enfoque preventivo, se pueden ahorrar, cada año, en el caso de la

16. Castro, A., “Sobre el derecho a la salud”, en *Revista Cubana de Salud Pública*. 2006, 32 (1): Disponible en <http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-34662006000100011&lng=es&nrm=iso>. (fecha de consulta: 23 noviembre de 2011)

17. El Dr. Abraam Sonis, ganador del premio Abraham Horwitz de la OPS, en el año 2000. Declaró que el termino equidad cuando no aparece en cuestiones de asistencia, es que ha sido eliminado deliberadamente. Para el Dr. Sonis, equidad implica tres imperativos: igual acceso para igual necesidad, igual utilización de recursos para igual necesidad, igual calidad de atención para todos.

18. Con pasantes de educación física, enfermería, medicina, nutrición y psicología.

diabetes, cinco veces los gastos por la confirmación diagnóstica y atención de personas que devengan enfermos, pues es posible reducir hasta un 80% la incidencia de la diabetes, mediante la normalización de las cifras de glucosa en sangre en las personas con alto riesgo de padecerla (personas con obesidad y prediabetes).

De acuerdo con lo antes señalado, debemos reconocer que la garantía de salud, además de humana y científica, debe ser sustentable (tanto a nivel grupal como individual) lo cual implica una sana relación entre práctica de salud - política - población, pues al establecer a la salud como necesidad, la conformamos como parte vital de la agenda política para el desarrollo de la nación, de tal forma que la política de salud, se oriente a elevar la calidad de vida poblacional, en base a más y mejores posibilidades y oportunidades para satisfacer las necesidades de salud y no depender de una sola opción.¹⁹

Para no pecar de ingenuos, es importante reconocer que alcanzar el derecho a la salud como una necesidad, implica que las políticas de salud se entiendan como el campo donde se definen, articulan y resuelven las necesidades de salud bajo formas que reflejan intereses cambiantes y en ocasiones contradictorios.²⁰

Lograr una salud sustentable y humana, demanda esfuerzo y tiempo, pues las políticas generadas deben dirigirse a:

1. Crear ambientes (físicos, sociales, culturales, económicos y políticos) saludables
2. Fortalecer la acción comunitaria como parte del capital social y de desarrollo.
3. Desarrollar habilidades personales y grupales relacionadas con estilos de vida saludables.

19. Max-Neff, M., *Desarrollo a escala humana*, Fundación Dag Hamarskjold, Santiago de Chile, 1986.
Sen, A K., *La idea de la justicia*, Taurus Ediciones, España, 2010.

20. TETELBOIN, C., “Cohesión Social como mecanismo de protección”. XI Curso Taller OPS/OMS-CIESS. Legislación en Salud: Marco regulatorio para la extensión de la protección social en salud. México, DF. pp. 6-10 de Septiembre de 2004.

No se puede hipotecar el futuro de la salud de la comunidad a las tendencias del mercado global, que ya han demostrado un siniestro incremento de la desigualdad y la pobreza. Por ejemplo, en la llamada “Reforma Sanitaria” de los Estados Unidos de Norteamérica, desde el 21 de marzo de 2010, se pretende lograr la cobertura universal, mediante una ley que obliga a los ciudadanos a comprar un seguro de salud, como lo pueden hacer quienes tienen automóviles. Tampoco se vale hacer cuentas alegres, donde no sólo se mezcla el agua y el aceite, sino que también se pone en juego nuestra seguridad nacional²¹, con la definición “sui generis de “Cobertura Universal” a la mexicana, donde se suman a los beneficiarios de la Seguridad Social (que incluye varios seguros: maternidad, vejez, cesantía en edad avanzada, pensiones y jubilación, accidentes, viudez y orfandad), los afiliados al Seguro Popular (que es un seguro médico parcial y un seguro “petit”), agregándole inclusive las ventanillas de salud en los Consulados que México tiene en EE.UU. (consejería voluntaria).

El esquema actual no puede seguir con la mutualización creciente de los riesgos sociales “utilizando” los derechos sociales como compensadores de una crisis que no es pasajera, sino permanente, donde la creciente falta de oportunidades de empleo y la consecuente exclusión social. Dentro de la lógica neoliberal se provoca un círculo vicioso que reduce el presupuesto social, aumentando los aportes fiscales y para-fiscales, impidiendo la generación de empleo estable.²²

Es importante entonces, superar la concepción actual de atención a la salud como “protección” y pasar a esquemas de participación, donde realmente se redistribuya la riqueza, cuidando que la autonomía individual sea compatible con la solidaridad social en un marco de atención integral y sustentable. Plantear un *Servicio Nacional de Salud*²³, puede ser una respuesta integral y sustentable, que permita vislumbrar un futuro promisorio. Al efecto en su concepción y construcción debe tomarse en cuenta:

21. Suponemos que la salud de un pueblo es proporcional a su fuerza y potencial de desarrollo.

22. YÉPEZ PARRA, A., “El Derecho a la Salud. La necesidad de repensar los derechos sociales”, en *Revista Cubana de Salud Pública*, 1999, 25(2), pp. 112-122.

23. Hay que diferenciar Servicio Nacional de Salud de lo que se denominado Sistema Nacional de Salud, el primero implica la seguridad universal de carácter obligatorio, igualitario y solidario. El segundo aplica la jerarquización de la salud e inclusive su oferta como servicio.

1. El carácter histórico y social de la salud como proceso.
2. La necesidad de re-formular el poder político en salud.
3. El análisis costo-beneficio con bases de inversión en desarrollo humano sustentable.
4. Distribución adecuada de recursos para la salud, con sentido de justicia social.
5. Descentralización-desconcentración de la atención por sus mismos actores.
6. Investigación científica en salud de problemas de “aquí y ahora” y no de “allá y entonces”.
7. Puesta en marcha de estrategias y tácticas de organización, empoderamiento y gestión co-participativa.
8. Participación popular activa en la evaluación cualitativa de los logros en salud en base a los resultados cuantitativos presentados por el sector.
9. Inclusión de la necesidad de salud como satisfactor vital, a manera de tema total de las organizaciones políticas.
10. Docencia en y para la salud, reflexiva, participativa y crítica.

La salud como necesidad vital y de relación con carácter sustentable deberá apoyarse en un *Seguro Social Universal* de largo aliento, redistribuidor de riqueza, que continúe el legado social de uno de sus principales impulsores en el mundo: Sir William Beveridge quien recomendaba como partes esenciales:

1. Subsidios para los hijos, pagados tanto cuando el padre o la madre responsables trabajen, como cuando estén desocupados.
2. Amplios servicios sanitario-asistenciales y rehabilitatorios, para prevenir, curar enfermedades y restaurar la capacidad de trabajo, a disposición de todos los miembros de la comunidad.
3. Apoyos sustentables para la ocupación, o sea la supresión del desempleo.

Si se está de acuerdo con la implantación de un Servicio Nacional de Salud apoyado en una Seguridad Social Universal, como un legado de salud y bienestar para las futuras generaciones, es importante tomar conciencia que para implantarlos, se requieren tres condiciones para afirmar su desarrollo y permanencia:

1. Implantación de la justicia en lugar de la violencia como árbitro en la sociedad.
2. Oportunidades para desempeñar un trabajo productivo para todo individuo.

3. Ingresos solidarios y suficientes para estar al cubierto de toda indigencia cuando no se pueda trabajar.

En suma, se requiere tomar conciencia de nuestra responsabilidad hacia la salud del otro, como un acto de amor.



LA ÉTICA DE LAS CAMPAÑAS ELECTORALES*

REFLEXIÓN ÉTICO-FILOSÓFICA A PROPÓSITO DEL SISTEMA POLÍTICO MEXICANO

Héctor D. León J.¹

Resumen: El presente escrito parte de la distinción entre ética y moral para afirmar que en las campañas electorales no hay ética, sólo moral. La reflexión se desarrolla como crítica a la democracia liberal propia del sistema político mexicano. Al final ofrece un listado de tareas –reflexiones primarias- respecto de lo que se podría hacer a fin de rehacer la moral y el sistema mismo debido a que se valoran como inviables.

Palabras clave: ética, moral, campañas electorales, democracia liberal.

1. Acotación al tema

¿Qué significa hablar de la ética de las campañas electorales? En primer instancia una precisión que tendríamos que hacer es que las campañas no las realizan sólo los partidos políticos y sus candidatos, tampoco de manera exclusiva las instituciones electorales (como el IFE² o los diversos institutos o comisiones locales), sino en lo general la

* Reflexión presentada en el 5º Coloquio del Espacio de Análisis Social, 11 de Octubre de 2011, Instituto de Filosofía.

1. Licenciado en Filosofía y ciencias sociales por el ITESO, Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad del Guadalajara. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía, A. C.
2. INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL.

sociedad toda, pasando por cúpulas empresariales, poderes fácticos como los monopolios televisivos y por supuesto por la acción (u omisión) de ciudadanos y no ciudadanos, entre estos últimos podemos contar, por ejemplo, a los niños cuyas maestras afanosamente les ponen como tarea la realización de banderitas para amenizar el mitin del candidato o una lista interminable de *no ciudadanos*³ que aportan pequeños o significativos recursos (de diversas especie) para que esas campañas se realicen. En suma, hablar de campañas, no es hablar de las acciones de los así conocidos como políticos, las campañas electorales de algún modo las hacemos todos.

Segundo, en la configuración que hemos hecho de este país, la democracia que tanto nos ha constado y que no acabamos de madurar, exige que para arribar a un puesto **de** público o para beneficiarse de él, tengamos que hacer campañas y estas se realizan sí de manera intensificada en tiempos electorales pero no de manera exclusiva, la promoción de una persona, de un partido, de un gueto, una cúpula o una tribu, el pacto o la concertación, no se realizan nunca exclusivamente en los así llamados “tiempos electorales”, en el marco de la ley, no necesariamente. Por el contrario, en democracias liberales, con reglas abiertas y ambiguas, como la nuestra, no hay un tiempo exclusivo para la alianza electorera, para la concertación o el pacto, para el *negocio* de la política, para la autopromoción (cínica y ambiciosa), en fin para el establecimiento de relaciones clientelares; tengamos en cuenta que los mercados funcionan en cualquier tiempo, cualquier tiempo es bueno para los negocios. Y en México los procesos electorales, las campañas entrañan esas lógicas mercantiles.

Las campañas electorales son acciones, decisiones u omisiones, de los diversos actores que promueven a otros o a sí mismos a fin de captar el voto electoral que les garantice la ostentación del poder público. Estas acciones, cada una de ellas, como cada acción humana, entrañan una moralidad, misma que requiere ser valorada éticamente.

2. ¿Ética o moral?

Hechas las necesarias acotaciones, es necesario cuestionarnos si en las campañas electorales, las que realizan los partidos y sus candidatos, a las que damos cabida todos,

3. Extranjeros, corporativos, monopolios o incluso Estados.

en ellas ¿hay ética? ¿Podemos hablar de la ética de las campañas? Personalmente creo que no, podemos hablar la moral de las campañas, y muy poco o casi nada, de ética. ¿Por qué? Me explico. Creo que hay una confusión generalizada porque utilizamos los términos moral y ética indistintamente como si fueran lo mismo y no necesariamente lo son.

La palabra ética procede del vocablo griego **ἦθος** (*éthos*). El término tiene dos significados: el primero y más antiguo: **πηγή** = Pegé, significaba <residencia> <morada> <lugar donde se habita>. Tener pegé puede significar tener referentes, un horizonte, un lugar donde volver la mirada, un fundamento, un suelo firme. El segundo **Χαρακτηρ** = Kharaktér: es la fuente de la vida, de la que manan los actos singulares, por esto también significa <modo de ser> ó <carácter>. Alguien que tiene carácter es alguien que se sabe conducir por la vida; alguien que tiene éthos es alguien que tiene un hábito bueno, es decir, que es virtuoso, que hace y sabe hacer el bien.⁴ Esta precisión es relevante para lo que aquí nos proponemos.

De este modo fue como los griegos entendieron la palabra ética pero cuando la cultura romana intentó traducir al latín **ἦθος** griego, se topó con que no había una palabra para traducir el doble significado y encontró en la palabra **mos** o **mores**, que significa <costumbre> la mejor forma de traducir ambos significados pero con el paso del tiempo, la ética quedó reducida al mero cumplimiento de la costumbre, llegado el tiempo se juzgó que alguien era ético en la medida que se guiaba por el cumplimiento de la costumbre, de lo establecido o lo normado. Así con esta traducción se perdió el rico significado de la palabra griega **ἦθος**.

A partir de este análisis etimológico, lo que podemos deducir es que el problema radica en que se puede ser muy moral siguiendo una costumbre o cumpliendo una norma pero eso no necesariamente significa hacer el bien, es decir, el reduccionismo que se provoca con la traducción del *éthos* griego por el *mos* latino consiste en que ser moral es algo que se reduce al cumplimiento de lo normado, de lo que una sociedad (o un colectivo humano) determina como bueno y, es obvio que no necesariamente lo que una sociedad juzga que es bueno, lo es. Por ende, hoy no podemos hablar de qué ética

4. Aranguren, José Luis; *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 21 – 23.

y moral son lo mismo, porque en su origen no lo fueron. **La confusión generada con ese reduccionismo nos obliga a volver al origen etimológico para resignificar lo que entendemos tanto por ética como por moral**⁵.

A partir de lo anterior, podemos entender a la ética, en cuanto que disciplina filosófica, como la reflexión argumentada sobre las morales humanas, sobre la moralidad humana. Su principal trabajo es validar las teorías morales, analizarlas y enjuiciarlas. La ética se pregunta por las consecuencias de seguir una moral, si tal o cual moral humaniza o no al hombre⁶. La moral la entendemos principalmente como un conjunto de reglas, normas o principios que rigen el actuar humano.⁷ De acuerdo con estas precisiones lo que tenemos es que todo lo que hacemos puede ser muy moral y al mismo tiempo carecer de ética. Para que una moral funcione, para que cumpla su cometido (en el fondo el objeto último de la moral es el bien, el bien que humaniza a los hombres) requiere permanentemente someterse a una valoración ética.

Sentadas estas precisiones es entonces que podemos afirmar que lo que hay en el ejercicio político, o mejor en la práctica electorera que ostenta el poder, es una moral y no una ética.

-
5. En la práctica lo que tenemos son unos contenedores para unos contenidos que no se corresponden o cambiamos los contenidos o resignificamos los contenedores.
 6. La ética en cuanto reflexión surge cuando se confronta o se pone en crisis una moral. Lo que importa éticamente hablando, no es la vida de x o y sociedad, de unos cuantos hombres sino de los hombres (lo humano), por ello siempre tiene como pretensión llegar a unos principios generales válidos para todos los hombres y preferentemente que perduren en el tiempo. Cuando la ética deja de ser reflexión y se estructura en normas, leyes, se convierte en moral.
 7. Cfr. ARANGUREN, *op.cit.*, cap. VII, Parte I, pp. 64-69. La moral así entendida, está condicionada y/o determinada, por las diversas culturas, sociedades, tradiciones, que existen. Por ello no hay una moral o la moral sino morales (en plural). La moral, en cada sociedad o cultura, trata de establecer criterios para determinar lo que se califica como bueno o malo en las acciones humanas, lo que se considera como vicio o virtud en las costumbres de una sociedad, establece patrones de conducta. Surge de la vida concreta y de hombres concretos. La moral en cuanto vida cotidiana es moral vivida, es el conjunto de normas y tradiciones a las cuales es preciso obedecer.

3. La moral de las campañas

Si la ética la entendemos como la reflexión o el análisis de la moral, de lo que vivimos a diario, pareciera que eso es lo que menos sucede en la vida política, en las campañas electorales. Según nuestro parecer en las campañas hay mucha moral y poca ética.

Pero al respecto alguien, y con toda razón, se preguntará por qué tendría que haber ética en los procesos electorales o en las campañas, incluso más de alguno afirmaría que la ética y la política no necesariamente tendría que ir de la mano, la pregunta sería ¿por qué los hombres, en este caso, en nuestra condición de ciudadanos o de actores políticos, nos tenemos que conducir moralmente, con ética? No vamos a entrar a detalle de este asunto, porque no es lo que interesa en todo momento, en todo caso si se acepta que la moral es algo que nos conviene porque nos hace posible la vida social (esta es la respuesta más simple) y la ética en todo caso es conveniente porque confirma nuestra normativa moral.⁸ Esto sería suficiente, aunque el fondo afirmamos que ser ético no es una opción sino una obligación, si quiero ser humano, no tengo más opción que ser ético, es decir, si quiero humanizarme he de procurar que mis acciones garanticen la realización del bien. Porque sólo lo bueno me humaniza.

Ahora, si el bien es lo que nos humaniza, si en cuanto que humano no tengo más remedio que hacer el bien, qué toca hacer en nuestra condición de ciudadanos o como

-
8. Es obvio que no es la postura que aquí afirmados, pensar la moral y la ética de ese modo, es reduccionista. En el fondo afirmamos que cada acto humano entraña una dimensión moral. Nos tenemos que comportar moralmente, tenemos que vivir con ética, porque lo moral (y lo ético) son constitutivos humanos. Ser moral o no serlo, no es cuestión de opciones, no es si quiero, es que debo. La moralidad humana no es optativa. El ser humano es un ser de ética, porque ésta surge a partir de su propia estructura biológica (Cfr. ARANGUREN, *op. cit.*, cap. VII, parte I, pp. 56-60). Según la propuesta filosófica de X. Zubiri que así asumimos, el hombre es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, porque tiene que hacerse su propia vida. La ética surge entonces no sólo cuando el otro interacciona con uno, sino cuando el hombre individual tiene que optar, cuando tiene que resolver su vida. El hombre da respuestas optativas para seguir viviendo y éstas hacen que adquiera por apropiación, y no por emergencia natural, unas determinadas características. Esto hace del hombre una realidad moral, o más bien, un animal de realidades moral. La Ética es, en uno de sus aspectos, la respuesta típicamente humana a un problema radicalmente biológico. Cfr. ELLACURÍA, Ignacio; *Fundamentación Biológica de la Ética*. ECA Junio 1979, pp. 420-423.

sociedad. Podemos decir que hay bienes que se plantean para la realización personal, y hay que involucran a una sociedad, que nos ayudan a realizarnos socialmente. A estos los llamamos bienes comunes: bien común.

Éste no tiene un origen azaroso, por el contrario, para alcanzar el bien común necesitamos del querer común, y por tanto de la voluntad común. Este bien común supone acciones comunes y también responsabilidades comunes, que implican, por supuesto, las acciones y responsabilidades particulares. Si el bien (particular) está orientado a humanizar al hombre concreto, su historia personal, entonces podemos decir que el bien común está orientado a humanizar la historia, la sociedad, las estructuras sociales, las instituciones, que finalmente son productos humanos comunes.

Pero estas precisiones, ¿a qué vienen? Lo que aquí nos interesa señalar es que en las campañas hay moral pero no necesariamente ética. Y hay moral porque se siguen costumbres, porque se cumple con la tradición (la norma) pero no necesariamente hay ética, porque no siempre las acciones que se realizan humanizan a los hombres o no siempre se constituyen en bien común. De hecho esto aplica, no sólo para las campañas sino casi para todo el ejercicio de la política y en particular la política pública.

Ahora, si hemos afirmado, que en las campañas la ética se ausenta, es porque si partimos de que la ética es la reflexión y/o el análisis de la moral, ese análisis y esa reflexión las realizamos en función de determinar si nuestras acciones y determinaciones son buenas o no, si nos realizan o no. Ese análisis, ese juicio crítico y valorativo del actuar humano está ausente en los procesos electorales, en las campañas, en los actores políticos. Sí así fuera, si la vida política y los procesos electorales, si las oficiales o la permanentes campañas electorales se sometieran de vez en cuando al juicio de la ética, si cada candidato en campaña o en el ejercicio de la función pública, hiciera una pausa, un juicio, una inflexión sobre si su proceder garantiza la realización del bien, en concreto del bien común, de lo público; primero no tendríamos que realizar espacios como éste de denuncia de la inmoralidad y segundo no padeceríamos los costos de una democracia débil, de muy mala calidad. Si la ética se hiciera presente en las campañas, no sólo nos ahorraríamos cuantiosos recursos, tendríamos ocasionalmente, de parte de los partidos y sus candidatos, disculpas públicas por los errores cometidos, tendríamos en lugar

de discursos panfletarios que exhiben sus personalidades ególatras y egocéntricas, una exposición clara y coherente de sus proyectos de nación.

No hay ética, de haberla, habría confianza en los partidos y las instituciones, no requeriríamos de una ley de transparencia, de mecanismos para la fiscalización, de fiscalías especializadas, de tribunales; si se dedicaran a hacer el bien, si se condujeran con ética no habría permanentes demandas para que se condujeran bajo principios clásicos como la libertad, la equidad, la transparencia, la neutralidad, el respeto y la tolerancia.

Lo que nos ofrecen las campañas, además de banalidades, es un conjunto de prácticas que reproducen el mal moral, el mal común o lo más negro de nuestra moralidad: la mentira, la descalificación del otro, cuando no su estigmatización⁹ o incluso su ridiculización. En las campañas lo que recibimos son promesas infundadas, imaginarios triviales sin referente histórico, sin análisis ni consideración de las necesidades apremiantes, tergiversación de datos. Lo que tenemos en las campañas es oscura retórica.

¿Qué más caracteriza a la moral de las campañas? Una consideración importante es someter a juicio a nuestras campañas a partir de que en este país se ha configurado el sistema político como una democracia de tipo liberal. ¿Qué significa esto? Lo que caracteriza a los sistemas liberales es que en ellos lo político se subordina a lo económico, reducen hasta donde sea posible las intervenciones del poder político y privilegian la regulación directa del mercado. En sociedades como la nuestra, la democracia se reduce a una *“forma de gestión social que facilita la acumulación de las riquezas y de los poderes de decisión y por lo tanto aumenta las distancias sociales en lugar de reducirlas”*¹⁰

En las democracias liberales, las relaciones sociales y humanas, y esto incluye el ámbito de la política, los ciudadanos son concebidos como clientes y para ellos se diseña un producto. ¿Qué son en el fondo cada uno de los candidatos? Productos mediáticos de una lógica que mercantiliza. Probablemente es fuerte lo que digo, y no todos compartirán mi opinión, que en cada candidato tenemos un producto, diseñado *ad hoc* para la clase

9. En el 2006, el juego sucio del PAN (Partido Acción Nacional) y sus aliados de entonces, estigmatizaron a Andrés Manuel López Obrador como un “peligro para México”.

10. TOURAINE, ALAIN; *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, FCE, Buenos, Aires, 1999, pp. 29 – 30.

de consumidores que somos. En el sistema político mexicano los candidatos, no sólo no son elegidos por los ciudadanos, sino que en su elección, en la configuración de su campaña, en la definición de su supuesto proyecto de gobierno, operan el mercado y los poderes fácticos que lo controlan, de tal modo que deben su puesto, a definiciones cupulares y a los capitales que lograron acumular; ya embestidos son decorados, cual figuras de aparador, a fin de ser puestos en un escenario montado por sus aparatos mercadológicos y los grandes oligopolios de los medios de comunicación, sus asesores les construyen una vida pulcra y una historia rosa, cual princesas de cuento de hadas.¹¹

En las sociedades liberales lo que importa no es lo público sino lo privado. Las campañas no sólo representan lógicas donde lo que importa es al exaltación de la individualidades y no la construcción de lo colectivo, son carreras donde triunfa el que más capitales acumuló, es premiado el mejor, el que supo valerse de sus relaciones, aquel que tiró la mejor partida, no importa si el *as* lo llevaba debajo de la manga. El puesto público es el premio al vencedor, aquel que para llegar a la meta tuvo que realizar muchas tareas, entre ellas dejar a los otros en camino. Desde esta perspectiva es difícil pensar que el interés se centre en la construcción del público: del bien común.

La moral de las campañas es una moral con valores, se valoran infinitas cosas como la capacidad de articular discursos convincentes o convocar (acarrear) a grandes sectores de la población. Pero ojo, no todo lo que se valora es bueno, bien y valor no siempre coinciden. El discurso liberal hace creer que sí pero no necesariamente.

Las lógicas que subyacen a las prácticas cotidianas van desde el pacto (al interior de las cúpulas, las tribus, etc.), pasando por la simulación (hacer campaña haciendo como que no hacen), la evasión (o la distracción) de lo que realmente interesa al país, a los ciudadanos de a pie. Unos descalifican, otros mienten, unos más desprestigian pero todos, unos más, otros un poco menos, se lanzan a una “guerra sucia”, que lo mismo tiene por escenario la plaza pública, que las televisoras, los diarios, las redes sociales, incluso los centros de espectáculos; es una guerra mediatizada

11. El caso más ilustrador, de ninguna manera el único, es el caso Peña Nieto. Ahora si se quiere, lo mismo aplica para casos similares al mexicano, véase el norteamericano y todo el sostén mercadológico que acompañó a Barack Obama en su elección presidencial.

¿Qué discuten? ¿De qué están llenos sus discursos? ¿Cuáles son los asuntos que los ocupan? Se discute de todo, de lo menor, por ejemplo, el puente que se requiere para cruzar el río, pasando por asuntos triviales o medianos como el *doping* de los futbolistas o incluso asuntos de gran envergadura como la generación de empleos, el combate a la pobreza, la violencia; son muchos los temas pero no pocas veces nos enfrentamos a discursos llenos de lugares comunes; discursos carentes de ideas, de proyecto, de estrategia. ¿Cuál es la razón? Que en un escenario político, dominado por el mercado, la discusión de los negocios es lo que importa. ¿Quién apuesta por modificar el *status quo* que lo ha situado en una zona de confort y privilegios, que le promete lo mismo el paraíso fiscal que la inmunidad política?

La ironía de las democracias liberales es que primando lo económico, los partidos, así como en las empresas (a veces operando como si lo fueran) definen el perfil del candidato y su definición (elección, postulación) garantiza en algunos casos el triunfo, en otros el reposicionamiento, en otros tantos la redefinición y en unos más la sobrevivencia pero su definición no necesariamente les tiene garantizada una buena gobernanza, porque la política no es sólo negocio. En contados casos está garantizado el triunfo pero no necesariamente el éxito (reconocimiento social, resolución de las tensiones y conflictos, crecimiento económico, estabilidad, paz, cohesión social, generación de riqueza, etc.).

Por último, una consideración importante, si uno se pregunta cómo es la ética de las campañas o qué lógicas subyacen a ellas, uno podría apostar a que una pequeña minoría se involucra en los procesos electorales con la certeza del cambio, de la transformación social, la historia nos demuestra que en algunos partidos (muy contados), en organizaciones sociales (obreras, campesinas, barriales, eclesiales e incluso intelectuales) ha existido auténtica vida democrática y con esa apuesta se han involucrado en estos procesos y, gracias a ellos pudimos dejar atrás regímenes autoritarios y represores, gracias a ellos, al día de hoy, existe un marco jurídico e instituciones que garantizan una vida relativamente democrática.

En síntesis téngase en claro primero, que a las democracias liberales las construyen los poderes fácticos, no los ciudadanos; segundo su legitimidad pende del conjunto de reglas y procedimientos que han institucionalizado, no de si realizan el bien o no; tercero a las democracias liberales las hacen los capitales, suponen mercados, por ende ofrecen

productos, en consecuencia lo que menos interesa es lo público, la configuración de realidades gratuitas puesta ahí al servicio de todos, particularmente los más necesitados.

A partir de esto emerge una moral camaleónica: les permite a los sujetos mudar no solo de partidos, sino de proyectos y principios. Es una moral cínica: porque les permite vivir del erario público sin necesariamente haberse ganado honestamente su salario. Es una moral narcisista porque apuesta a la afirmación de individualidades.

4. Las tareas

Frente a este escenario y de cara al proceso electoral venidero ¿Qué hemos de hacer con todo esto? ¿Es factible y realista pensar en un escenario distinto? ¿De ser posible cómo sería y cuál sería nuestra tarea respecto a él? Primero no sólo creo que es factible sino necesario, es una obligación que emerge de nuestra necesidad de una vida social que nos garantice humanizarnos.

Segundo cualesquiera que sea lo que nos determinemos a hacer, ha suponer un profundo realismo. La valoración ética que hacemos del actuar humano, implica la consideración de que siempre es un actuar situado. La configuración que hemos hecho de este país ha sido a lo largo de varios años, la democracia o el remedo de esta, nos ha costado mucho, incluso violencia y sangre, la definición que se le ha dado a este país a lo largo de por los menos dos siglos, no ha sido azarosa, por ende no queramos cambiar la historia con sólo pensarla. Sería ingenuo creer que por deseirlo, va a desaparecer el PRI, el PRD o el PAN y con ellos las prácticas despóticas y una cultura antidemocrática; no es posible cambiar de tajo el sistema político mexicano, porque aquí denunciemos el sometimiento de lo político a las lógicas del mercado, no por eso cambiarán, pero sí podríamos pensar y discutir, -lo que por cierto se ha está discutiendo- la regulación de los mercados o la creación de alternativas con lógicas menos rapaces. Sí es posible pensar en modificar el carácter centralista del sistema político mexicano, sí es posible gestar un Estado fuerte (no necesariamente autoritario, controlador y represor como en otros tiempos), que garantice un ejercicio del poder transparente y responsable. Pero en cualquier caso lo que pretendamos hacer con este país, es algo que no pende de unos cuantos, sino de que todos nos impliquemos en ello.

Tercero, en continuidad con lo anterior, personalmente no tengo la certeza de cómo sería ese nuevo escenario, es nuevo proyecto de nación a construir, no sé cuál ha de ser en su elementos concretos, esa es una construcción colectiva a la que hemos de sumarnos todos los aquí presentes (y los que no están), pero de algo sí podemos tener claridad: de la inviabilidad no sólo de la democracia liberal que hemos configurado, con todos los vicios que ella supone, sino que además y en primer lugar, lo que resulta inviable es el sistema liberal asimétrico a partir del cual se ha configurado el Estado y la sociedad mexicanos; lo hacen inviable los supuestos y las implicaciones que entraña: un liberalismo racionalista e individualista; la instauración de un sistema de libre mercado, que supone un orden natural azaroso y supuestos mecanismos de autorregulación, que da pie a dinámicas plutocráticas, monopólicas y oligopólicas. El estado mexicano, que se afirma libera, federal y republicano, en la práctica opera como un estado centralista y corporativo, en el cual aún tiene cabida prácticas autoritarias y represoras, en algunos casos opera como controlador y en otros tantos mero regulador. El sistema es inviable por sus supuestos éticos: un racionalismo y un individualismo, lo mismo pragmatista que utilitarista, contradictorio porque en algunas prácticas se afirma liberal y en otras conservador e intolerante. Se trata de una moral que no pone como referente al otro, la persona y sus derechos.

Cuarto y con ello concreto algunas cosas. Una consideración prudente hemos de tener, el análisis que aquí estamos generando no deberá situarnos en una lógica de buenos y malos, nosotros los buenos y ellos (la clase política, los que hacen campañas) los malos; si algo debiera destapar este diálogo es un dinamismo de transformación del sistema político en su conjunto.

¿Qué nos toca a los aquí reunidos?

A instituciones como la nuestra, a las universidades, incluida, tendrían que ser espacios académicos desde donde se pueda repensar al país¹². Las universidades tienen los recursos académicos –y a veces también los económico-políticos- para ser las plataformas donde se discuta, se fundamente, de manera crítica, abierta e incluyente un nuevo

12. No meros reductos desde donde se reproducen y solapan los vicios de la clase política, tal y como han dado muestra muchas universidades públicas y otras tantas privadas.

proyecto de nación. De otro modo si eso no sucede, se trata de una determinación donde se sigue tolerando que la dinámica que nos aqueja se reproduzca, penosamente no pocas veces de la configuración que se ha hecho de este país se saca partido.

¿Qué toca a la filosofía? Pensar que nuestra tarea se reduce a este ejercicio de reflexión ética es ingenuo. Siguiendo a Ellacuría¹³, si la filosofía tiene funciones muy específicas y entre ellas una tarea desideologizante, podríamos decir que nuestra primera tarea se concreta en una crítica y una denuncia de un sistema político que desde sus supuestos resulta ser inviable. Y esta tarea no la podemos realizar solos, implica necesariamente un ejercicio de comprensión del país a partir del conocimiento que las ciencias sociales han generado de él. Pero más relevante aún, es la consideración de que el filosofar no es una tarea que realiza de manera exclusiva el filósofo, el que se ha formado como tal, sino que cada sociedad requiere filosofar sobre los discursos y las prácticas que generan mecanismos de ideologización y sobre sus posibilidades históricas y reales de humanizarse. En este sentido hemos de contribuir en la formación de una sociedad capaz de filosofar en lo cotidiano, tal y como lo expresa el ideal de este Instituto.

¿Qué toca a la vida religiosa? No lo sé a ciencia cierta porque no soy religioso, no puedo situarme bajo esa categoría, pero si de algo estoy seguro es que en el país que nos está tocando vivir, la vida religiosa en lo general sigue teniendo una profunda credibilidad. Aún en contexto de diversidad religiosa, en los religiosos la sociedad sigue depositando una fe y una esperanza, su palabra y su actuar entrañan una condición profética. El pueblo de Dios no distingue (o poco interesan las diferencias canónicas) entre iglesia regular e iglesia secular, entre consagrado con votos o sin ellos, en este sentido me pregunto ¿es posible valerse de esa fe y esa confianza para generar una nueva moral pública? ¿Son o no los grupos parroquiales e incluso la homilía dominical, espacios propicios para denunciar la inmoralidad que aquí hemos descrito, para articular una ciudadanía responsable? ¿Cómo conjugar la condición de religioso con la de ciudadano de cara a las tensiones que enfrenta este país? Ahí están las preguntas, algunos en su doble condición de ciudadanos y religiosos podrían responder. Obvio hay una precondition, la aceptación de que la moral de las campañas tiene que cambiar, supone aceptar que la moral de este país –con profundas raíces religiosas- en su conjunto también tiene que cambiar.

13. **ELLACURÍA**, Ignacio; *Filosofía ¿para qué?*, UCA editores, San Salvador, El Salvador, 2003.

A propósito de la presencia de un grupo de estudiantes de psicología me pregunto si la psicología como ciencia podría o no gestar una palabra, un ejercicio de interpretación de una psicología sociocolectiva. ¿Qué se esconde en la personalidad de un candidato que lo mismo es capaz de transitar de un partido a otro con el objeto de lograr el anhelado poder, que lo mismo es capaz de mostrarse públicamente como la mejor alternativa; eso es narcisismo, una personalidad escindida o como interpretar la figura que reluce en cada uno de los candidatos? ¿La moral aquí descrita es o no producto de una sociedad qué en términos de salud mental entraña patologías? ¿Podríamos hablar o no de que en las formas de vivir los procesos electorales se esconde una psicología del mexicano, hay en los modos de proceder descritos un psiquismo que condiciona nuestras formas de resolver lo público?

Y por último, en algo que coincidimos todos los aquí reunidos es en nuestra condición de ciudadanos, juzgo que de cara a la situación en la que nos encontramos, de frente a los conflictos y las tensiones que enfrenta es país, para rehacer la moralidad descrita, tenemos tareas muy específicas:

Primera moralizar la instituciones, moralizar al sistema político, moralizar los partidos; a partir de una moralidad aún por definir que garantice una vida democrática. Tenemos como tarea construir una nueva moral social para este país, una nueva moral política, que incorpore principios fundamentales como el “mandar obedeciendo” del EZLN.

Segunda etizar al Estado y sus instituciones, a los partidos y la vida pública, para recuperar lo público, para rehacerlo. Si lo que aquí hemos afirmado es que la ética se ausenta de las campañas, que la ética es la reflexión –juicio y valoración- que hacemos de la moral. Entonces etizar es provocar que la moral del otro (ciudadano-servidor público) entre en crisis y se piense. Etizar supondría provocar que los ciudadanos y las instituciones – incluido el Estado, incorporen mecanismos por los cuales permanentemente su moral se esté revisando y ajustando.

Tercera: alimentar nuestra vida civil y organizada. Hace algunos años, Alianza Cívica propuso una campaña de “adopte su político”, no sé qué tan cara salió la adopción o mejor, si funcionó su propuesta. Yo no propondría ni adoptar políticos, ni menos

partidos sino adoptar ciudadanos, en nuestra casa, en la escuela, en el trabajo o en la calle seguramente hay un ciudadano que puede ser adoptado, no para que lo mantengamos sino para con él reconstruyamos esta sociedad tan maltrecha, para que con él gestemos un proyecto distinto de nación. Empecemos con tareas simples la reconstrucción del tejido social de este país.

Consideraciones finales

Este país necesita lógicas distintas, una moral distinta, yo propongo tres principios éticos a incorporar en nuestra moralidad a fin de rehacerla o redefinirla: la intolerancia, la resistencia ciudadana y la responsabilidad.

En este país somos muy respetuosos, nuestra moral incluye el respeto, respetamos casi todo, incluso que el otro robe o delinca, siempre y cuando nos respete, lo respetamos. Contraria a esa lógica del respeto, que supone una antropología de la exclusión, la intolerancia¹ como principio ético, supone que el otro no me es indiferente, que no me da lo mismo lo que haga, ya no lo que me haga. En este sentido, seamos intolerantes, por ejemplo frente al cinismo de la clase política, frente a la mentira, no toleremos ni discursos, ni prácticas que no garantizan una vida democrática, que no garantizan calidad de vida.

Segunda, estamos muy acostumbrados a que política y democracia son asuntos de unos cuantos, la moral ciudadana se reduce al día de la elección, en el depósito de nuestro voto. Una lógica distinta es aquella que comprende que la democracia, además de lo político (no sólo lo electoral) también entraña una dimensión social y una económica, es decir, la democracia también supone derechos sociales y económicos, quien considera la democracia bajo esta perspectiva puede configurar una resistencia ciudadana articulada:



14. La intolerancia que aquí referimos no supone el clásico concepto de intolerancia como la falta de consideración de que el otro es diferente y merece respeto. El otro sí merece respeto pero nunca ese respeto que merece (su autonomía) está por encima del bien que ha de hacer y el mal que debe evitar. En este sentido postular la intolerancia como principio ético es postular un mecanismo de negación de la negación, es decir, una oposición radical frente al mal y sus consecuencias. Que el otro haga el mal, que el otro se equivoque, no puede darme lo mismo, no puedo “respetarlo” en su determinación si esta implica la realización del mal. La tarea de los hombres no sólo es hacer el bien (beneficencia) sino también evitar el mal (no maleficencia).

es muy sencillo, no demos cabida a que se reproduzcan las lógicas que hemos descrito; sí podemos sumarnos a acciones de grupos como los que encabezan Javier Sicilia, Fernando Martí o Isabel Miranda de Wallace, hagámoslo, pero consideremos que ahí no se agota nuestra responsabilidad, por el contrario lo mejor es gestar esos grupos, alimentarlos; tomemos los espacios públicos y las redes sociales, para exigir, para desmentir, resistamos de manera razonada y organizada, con acciones concretas, p.e. en cada periódico hay opción de leer y comentar, hagámoslo, levantemos la voz en la plaza pública, disintamos del otro y construyamos con él una nueva praxis.

Tercera y última, la tarea filosófica no se reduce a la sospecha, a la crítica o la denuncia, de las mejores cosas que caracterizan a la filosofía es su condición problemática, que hace de la vida “problema”, que busca hallar respuestas, soluciones y alternativas. Gestar una ética de la responsabilidad, el principio ético de la responsabilidad, supone posicionarse de cara a los problemas primero para determinar, en cuanto que realidad social, política, económica o cualquier forma de realidad, que exigencias y demandas nos plantean y a partir de esa consideración tomarlos y hacernos cargo de ellos, encargarnos y resolverlos.

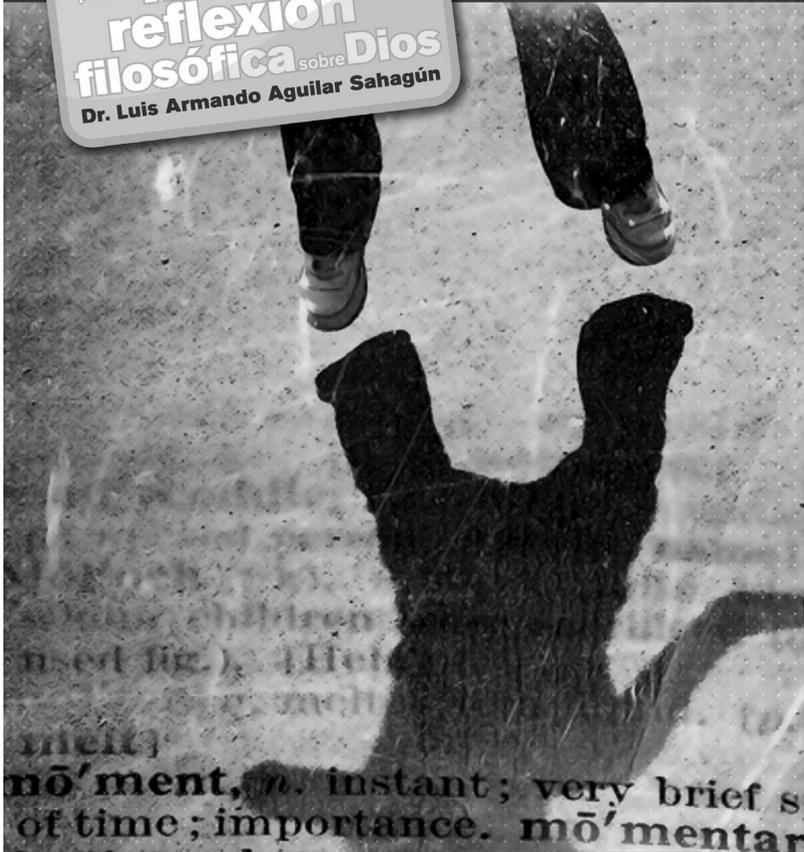
Seamos responsables de la vida propia, de la vida de los otros, obliguémonos y obliguémoslos a encargarnos y resolver, la vida de cada cual y la vida social de este país que requiere con urgencia principios de respuesta de cara a las muchas tensiones que enfrenta. Esto es ética responsable y bajo esa lógica debiera proceder no sólo cada candidato, sino cada hombre y mujer que apuesta a realizarse.

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie básica:
problemas, temas
y autores

subsidi
para la **materia** de
reflexión
filosófica sobre **Dios**
Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



POR QUÉ LA VIOLENCIA. REFLEXIONES SOBRE SU ORIGEN Y SOBRE LA RESPUESTA HUMANA

Luis Armando Aguilar Sahagún¹

La conciencia humana se constituye por la cualidad de su reacción al mal.

Jean Nabert

Introducción

La pregunta parece traducir, en términos contemporáneos la cuestión clásica por el origen del mal (“Unde malum”). La filosofía se ha ocupado poco del tema de la violencia como tal, en los términos en los que hoy se presenta ante nosotros este fenómeno. La violencia es un mal. Acaba con el hombre y destruye su mundo. Quizá el mayor mal de la violencia consista en que acaba con la esperanza en el hombre. Porque muerta esta, no es posible hacer ya nada. En estricto sentido, significa la parálisis total. El punto muerto de lo humano en los proyectos, las acciones, las políticas y todo cuanto pueda concebirse en orden a un poder cambiar para mejor. La violencia mata la esperanza en el hombre y por eso es un crimen de lesa humanidad.

-
1. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Munich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994 y *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional Mexicano (IFFIM), en Guadalajara.

En el presente trabajo se plantan algunas respuestas sobre el origen de la violencia y el mal. En particular, se presenta la noción del “mal radical” para Emmanuel Kant y la de “lo injustificable”, del filósofo francés Jean Nabert (1881-1960). En un tercer momento se presenta, siguiendo a Aristóteles, lo que podemos denominar “la paradoja del animal político”: la capacidad humana de minar las propias bases de su existencia con otros. La indignación es una respuesta frente a la violencia de gran trascendencia moral. En la cuarta parte de este trabajo se examina este sentimiento y algunas reacciones y cauces que puede adoptar en la vida pública. En la quinta y última parte se intenta recuperar nuestra cuestión a partir de una reflexión filosófica sobre el significado de la dignidad y de la fraternidad como fundamento de los caminos para vivir y enfrentar la violencia que, como habremos de advertir, no está simplemente “frente” a nosotros sino que hunde sus raíces en cada ser humano.

La pregunta por el origen de la violencia

El cuestionamiento radical surge al pensar los grados que puede alcanzar la violencia. En este análisis, sin embargo, se corre el riesgo de caer en trampas del lenguaje. “La violencia” puede, en efecto, llegar a entenderse como “una realidad” en sí misma. El sustantivo nominal puede convertirse, imperceptiblemente, en sustantivo real. La violencia se refiere a hechos, acciones, personas. Es un calificativo.

Suele hablarse de “estallidos de violencia”, “ola de violencia” para referirse a hechos en los que se manifiesta agresión fuera de control, en los que se usa la fuerza de manera irracional, en los que hay abusos y muertes injustificadas.

El exceso es el desbordamiento de lo que pareciera un mal todavía dentro de los límites de lo inteligible. Una reacción brusca, una agresión, un acto de vandalismo callejero. Para estas y otras muchas formas de lo violento existen numerosas explicaciones, análisis que nos llevan a “entender” lo que lo ocurre y por qué. Hay, desde Sócrates, una pretensión de intelección completa de los hechos. La expectativa en que nuestras facultades intelectuales pueden captar, por carencia o defecto, lo malo que ocurre: la injusticia, la impiedad. Formas de negación de lo que podemos de-finir en la intelección de lo que es. Cabe notar que, con todo, Sócrates siempre guarda una reserva respecto a la

capacidad de “saber” lo que las cosas son. El llamado “intelectualismo socrático” parece conducir a un optimismo respecto del hombre. El “mal” sería cometido por ignorancia, no por mala voluntad.

El exceso aparece en múltiples formas: matar por matar, abusar por abusar, gozarse en la destrucción del otro. Calcular los modos de hacer que el sufrimiento sea el mayor posible, torturar más allá del límite de la degradación de las víctimas, multiplicar sin número los actos de aniquilación del enemigo, del adversario, de animales, de personas inocentes, del medio ambiente. Lanzar una bomba sobre una población bajo una racionalidad justificada en responsabilidad de Estado.

El mal y lo injustificable

El exceso de violencia puede llegar a lo que Jean Nabert llamó “lo injustificable”, a un modo del mal que ya no es medible ni siquiera con las normas morales comúnmente aceptadas porque desbordan su infracción por exceso.

[...] los males despiertan en nosotros – afirma Nabert- el sentimiento de que entramos en una región donde el deber-ser que se propone a la acción y al hacer ya no cuentan, y donde es necesaria otra medida que la de las normas para poder pensar que son justificables.²

Como señala Gómez Caffarena “cualquier descripción que se haga de la historia humana constituirá un cuadro doloroso sombrío. Caben, obviamente, matizaciones, unas y otras; y es justo también que no se olviden los tintes claros del cuadro, que no son menos reales por el hecho de que son tantas veces anónimos y menos “noticiales”. Pero el recuerdo de éstos no impedirá que la impresión de conjunto sea muy penosa; más todavía para quien la contemple con perspectiva humanista, desde una alta valoración del ser humano y sus posibilidades.”³

2. *Cfr. Ensayo sobre el Mal*, Caparrós, Madrid, 1998, P. 16.

3. GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007, p. 621.

El exceso de mal llega a confundirse con los modos en que este alcanza esas cotas. Esto nos remite a una fuente, a la raíz del mal, que Nabert descubre en una *voluntad perversa*, al “mal verdadero que está en el “corazón de la voluntad” incapaz ya de reconocer la realidad del mal y de los males.⁴

El intelectualismo socrático y la dictadura de lo inteligible han marcado de tal modo su impronta en la concepción del mal, que de buena gana recluimos la voluntad perversa en el ámbito del no ser, como si hubiera una única fuente de lo que aparece como el mal en el nivel de la acción y de lo que marca los límites de la inteligibilidad.⁵

Kant ya había señalado que existe el “mal radical”, una “inclinación a la maldad” en el hombre junto con una disposición al bien, más originaria, y que puede ser restaurada. A esta “restauración” –que equivale a un nuevo nacimiento– se orienta la religión.

No es posible, pensaba este filósofo, integrar el mal en una dialéctica racional ni es un momento del futuro. La universalidad histórica de las actuaciones malas procede de una actitud que pide remontarse desde los individuos hasta el género. Ahí cree Kant llegar al “mal radical”. Tal actitud es propia del “género humano” es “raíz” de las actuaciones humanas malas. No se trata de una maldad en sentido estricto, sino de una “perversión del corazón”. Los seres individuales son limitados y autocéntricos. Por lo mismo, incapaces de amar “su bien”. Paradójicamente se sienten llamados, a la vez, a la grandeza de lo universal –el amor solidario y, en este sentido, libres. Como seres inteligentes han de someter las llamadas de los estímulos inmediatos a la austera guía de la razón, con el agravante de que ésta puede ofuscarse. Por otra parte, la escasez en que se desarrolla la vida amplifica las inevitables rivalidades de forma desmesurada. El resultado de todo lo anterior es la inversión de la actitud que antepone lo particular del amor propio a lo universal de la ley moral. La maldad humana es el despliegue histórico de esta situación.⁶

4. Cfr. Nabert, *op. cit.* p. 129.

5. *Ibid.* p. 16.

6. Sigo aquí de forma sumaria la interpretación que hace Gómez Caffarena del análisis kantiano. Cfr. *op. cit.*, pp. 624-630. Sobre todo p. 630.

Jean Nabert ahonda en esta visión. En la misma libertad, se da una escisión interna que desea la “separación de las conciencias” y la “muerte del otro”. Se trata de una escisión como hecho originario, y que escapa a la toma de conciencia reflexiva, dado que está en la raíz de toda conciencia posible, que coincide con una ruptura espiritual constitutiva de un yo singular⁷ En su *Ensayo sobre el mal*, publicado por primera vez en 1955 Nabert se dirige a quienes plantean la violencia en términos de ser o de historia, y se opone a la concepción del mal como una realidad en sí, existente fuera de la valoración dada por el hombre que podría relacionarse con una “causa”. Para Nabert la violencia carece de existencia fuera del rechazo, de la condena emitida por la conciencia individual sobre ciertos hechos del mundo. Eso los despoja de neutralidad y los declara “injustificables”.⁸

Esto lleva a constatar una insuficiencia en la filosofía. Se da en el pensamiento una falla que le impide cerrarse sobre sí mismo y la obliga a abrirse a la existencia y a la acción. Cuando la filosofía se plantea problemas como el mal o la violencia queda inacabada, abierta, aun cuando pueda dar cuenta de su propio carácter inconcluso. Debido a ello la filosofía busca el origen del mal “más allá” de la culpa actual, en su condición de posibilidad.

Kant descubrió el carácter ininteligible de la violencia en una “tendencia” en el seno mismo de la libertad. Nabert la encuentra en la estructura misma de la conciencia. Kant se había esforzado por comprender la relación íntima entre mal y libertad. Nabert rechaza esta “visión ética del mundo” (Ricouer), el racionalismo moral de la ética kantiana. La moral autónoma se muestra insuficiente, dado que no puede dar cuenta de todos los aspectos de la experiencia moral. Nabert busca liberar la moral de la ontología sin reducirla a las categorías de la razón práctica. No busca el origen del mal radical, sino que se limita a una modesta descripción del lugar donde aparece la violencia humana y donde puede verse a sí misma, es decir, en un acto de conciencia.

Según este pensador la búsqueda de inteligibilidad del mal, tanto como el intento de comprenderlo por relación a las normas morales, se niega a reconocer la realidad trágica del mal en su auténtico sentido. De este modo se intenta establecer parejas de

7. *Ibid.* p. 74.

8. Nabert, *op. cit.* p. 17.

contrarios sobre los que se mantiene una jurisdicción. Pero al considerar el caso de las personas sacrificadas en los campos de exterminio o el padecimiento de hambre por parte de millones de personas en el mundo, no cabe, piensa Nabert, establecer una norma ética que de ese modo sería infringida. Calificar un genocidio de “inmoral” resulta irrisorio. De hecho supone un acto “injustificable” cuyo impacto transgrede las normas “morales”. La dimensión trágica de la violencia hace que el racionalismo moral se desplome por sí mismo.⁹

Para Nabert el mal no se plantea por referencia al bien sin especificar el mal filosóficamente, entendido como la *oposición a la forma moral*. Es necesario especificar una violencia más radical, un mal absoluto: “lo injustificable”. Existen actos y estados de violencia que se inscriben en una contradicción más radical que la de lo válido o lo inválido, y que suscitan la exigencia de una justificación que ya no satisface la realización del deber. Eso es lo injustificable, lo que excede la simple oposición de lo válido y lo no válido.

El yo intenta establecer un orden a las cosas. En el campo de la ciencia, a los fenómenos. En el campo de la moral, el yo busca establecer un orden a las voluntades. En el campo científico el orden se logra relacionando los hechos con una situación o con sus antecedentes, ubicándolos en un ámbito de fenómenos similares. Cuando aparece la presencia de hechos marcados por la indeterminación y la contingencia, se produce el fracaso del intento de organizarlos. Son factores que quedan fuera del orden, fuera de la ley que busca darles una coordinación u ordenamiento por parte de la ciencia. Con todo, no por ello son ininteligibles.

La moral busca coordinar las voluntades. Hay fenómenos injustificables por exceso, como puede ser la experiencia de lo sublime o el sacrificio en el campo religioso. El error y el mal son fenómenos que aparecen por defecto, como el error y el mal.

9. También Paul Ricoeur, discípulo de Nabert, se planteó el problema del mal en el sentido de una “antropología de la falibilidad” que se pregunta por las condiciones empíricas de su posibilidad. Ricoeur busca el fallo inicial que hace posible el dualismo y la propia moral, y cree encontrarla en la fragilidad del “corazón”. Cf. *Philosophie de la volonté, t. I: Lo volontaire et l'involontaire*, París, Aubier, 2ª ed. 1967; *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid. Existe una abundante bibliografía sobre este tema.

El “sentimiento de lo injustificable” es para Nabert el de una contradicción más profunda entre la proporción entre el mal cometido o el crimen, y la sanción penal; entre la tortura infringida y la rebelión contra ella, muchas veces inútil; entre el mérito y la retribución, o al revés, el sentimiento de una contradicción que no implica la trasgresión de las normas instituidas. Es un sentimiento que no se vincula, en primer lugar, con el olvido de las normas que definen nuestros deberes morales y cívicos. Si se trata del mal sufrido, es el de “desgarramientos” físicos o mentales, sin apaciguamiento concebible; si se trata del mal cometido, es el de actos “sin algún tipo de compensación imaginable. En ambos casos, el sentimiento pone en cuestión la totalidad que formamos con el mundo y con nosotros mismos.

A una concepción que busque asociar a la idea de justicia la de un mundo en orden, Nabert opone un acontecimiento que sanciona un “divorcio con la estructura del mundo”. Lo injustificable es el mal en su desmesura. Hace resurgir una oposición, “envuelta en toda conciencia”, entre lo que somos y lo que deberíamos ser. Nuestras acciones exteriores no tienen el poder de generar esta oposición. El sentimiento de indignidad que a veces las acompaña supone en nosotros una capacidad de indignación. Su fuente es el sufrimiento, algo puramente interior que protesta en nosotros contra su propia existencia. Se vive inmediatamente como lo que no debe ser. Como señala Jérôme Porée: “El hecho notable es que esta protesta, lejos ser puramente negativa, revela en nosotros una potencia original de afirmación. En ella coinciden el sentimiento de lo injustificable y la exigencia de una justificación que no agota la justicia de las normas, de los juicios y de los procesos.”¹⁰

Nabert busca comprender lo injustificable en relación con el propio acto de la conciencia. Lo injustificable no es el mal en sí, sino lo que hace que el mal sea inaceptable y de hecho constituya un escándalo para la conciencia que no puede ni comprenderlo ni destruirlo. La experiencia nos lleva al encuentro con lo demoníaco, de la misma manera que nos conduce a lo sublime y a lo divino. La filosofía de la interioridad reflexiva no puede dar por acabado el pensamiento para remitirlo a un principio. Es importante señalar

10. Cf. *Paul Ricoeur y la cuestión del mal* 50 *ÁGORA* (2006), Vol. 25, nº 2: p. 52, en (<http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1310/1/02.Poree.pdf>). (Consultado 28/03/2012).

que la filosofía de la reflexión como la que desarrolla este pensador, parte del examen que es capaz de hacer la propia conciencia a partir de sus propios actos y experiencias internas. Por su misma índole reflexiva la conciencia no puede atribuir estos signos a un ser diverso (Satán o Dios, según el caso). Sólo puede constatar las formas de la relación de la conciencia individual consigo misma y con otras. Por eso dice Nabert que lo injustificable tiene su origen en un acto de la conciencia que explica en términos de “ruptura” de una unidad originaria con otras conciencias, con las que se encuentra en una relación de reciprocidad. El yo busca exaltarse por encima de la unidad de un “nosotros” al que tendría que subordinarse.¹¹

Hay actos de crueldad, de tortura, de traición o de guerra que adquieren en la conciencia el calificativo de “injustificable”, hasta el punto de que resulta imposible establecer el deber-ser normativo, al que contradicen dichas acciones. Existe la posibilidad de reorientar el juicio en una mera denuncia mediante un enderezamiento de las normas. Pero cuando los males son demasiado intensos nos encontramos fuera de las fronteras del valor y de su contrario, de modo que ya no es posible hacer referencia a ninguna norma.

La traición de nuestro mejor amigo, el grito en agonía del hombre torturado hasta la muerte, el genocidio libremente consentido, no son actos violentos que contradigan la moral. Ponen de manifiesto algo distinto, algo que excede la simple oposición moral de los contrarios –lo válido y lo no válido- y revelan una contradicción mucho más profunda y grave. Nabert lo llama “lo injustificable” que no es la mera contradicción de las normas éticas, sino del acto mismo cuyas normas son sólo mediaciones: la “afirmación original”, el primer principio de toda autoconciencia que nos define por encima de nuestras elecciones y actos singulares.¹²

11. En los límites de este ensayo no nos es posible exponer con amplitud la densidad de los análisis que realiza Nabert a propósito de esta unidad originaria, su ruptura, etc. ni de los supuestos de los que parte, en un diálogo a fondo con Plotino, Kant, Fichte, Nedoncelle, Lavelle, ente otros. Es lamentable que de este autor, considerado por Jean Lacroix como el pensador francés más importante de la primera mitad del Siglo XX, sólo exista traducción al castellano del ensayo sobre el mal. Quedan aún por traducirse: *Éléments pour une Éthique*, París, 1943; *La expérience intérieure de la liberté*, París, 1924 y su obra inconclusa: *Le desir de Dieu*, Aubier-Montaigne, París, 1966.

12. *Cfr.* Nabert, *op. cit.*, p. 13-14. Este tema es ampliamente desarrollado por Nabert en *Éléments pour une éthique*, París, 1943.

La falta de moral puede ser dramática. Pero “lo injustificable” es trágico. Cuando decimos que el dolor de un niño es injustificable, no es a causa de la manera en que ese dolor contradice o desmiente nuestra conciencia normativa. ¿De cuál de los deberes podría ser la negativa la muerte de un ser amado, que llega a trastornarnos? Estamos convencidos de que tanto la tortura como el genocidio son crímenes que superan la medida de lo que puede juzgarse con la norma. Pero cuando traicionamos a un amigo es más que la simple infidelidad a una norma. El acto se presenta más bien como transgresión ética fundamental, que va más allá de la derogación de la ley moral, pues el mal que sentimos como algo injustificable rebasa a la voluntad.

“En cuanto al mal, ya sea querido o padecido, sentido o participado, comporta siempre el sentimiento de un impedimento a la apertura de nuestro ser que viene de más lejos que la voluntad, incluso cuando parece nacer de un acto de esta o coincidir con su perversión.”¹³

No existe una norma a la que podamos apelar. El mal rebasa toda medida normativa que establezca su contraparte como un mero deber.¹⁴ Así la conciencia ya no debe alcanzar tranquilidad en el cumplimiento de las normas. Se rompe la posibilidad de establecer una relación entre los actos con la transgresión de imperativos morales, porque éstos ya no sirven de norma para condenar los primeros.

En síntesis, existen actos y situaciones humanas que no consisten en una simple negativa del deber ser, sino que constituyen verdaderas resistencias que no se pueden generalizar a partir del juicio normativo. Mientras que la injusticia sólo contradice las normas y sólo puede entenderse a partir de la justicia, lo “injustificable” es tan profundo que no podemos caracterizarlo en referencia a unas normas de las cuales él mismo es una transgresión.

13. Cfr. Nabert, J., *Ensayo sobre el mal*, p. 126.

14. Francois Lapantine, estudioso de Nabert, considera que este tipo de transgresión es evidente en el crimen de Jesús de Nazareth, el inocente calumniado, martirizado, que se ve traicionado, abandonado, escupido en el rostro, insultado y por último crucificado hasta arrancarle un grito de agonía. Este crimen de la humanidad, que resume y realiza a todos los demás. Cfr. LAPANTINE, FRANCOIS., *El filósofo y la violencia*, Colección Edaf Universitaria, Madrid, 1977, 192.

El mal, en cuanto moral, va acompañado de la complicidad del querer. Para este tipo de mal Nabert usa el término “pecado” no en sentido religioso, sino filosófico.¹⁵ Sin embargo, de todos los males, no hay ninguno del que tengamos derecho a afirmar, según las leyes de la libertad y de la obligación, que no debería ser y que podría, en consecuencia, ser suprimido por una acción de la voluntad. Esto es distinto del hecho de que algunos de esos males son consecuencia de degradaciones morales.

Jean Nabert ha hecho un esfuerzo sin precedentes por abarcar la comprensión del hombre integralmente, incluyendo su aspecto más doloroso y negativo, el mal y la violencia. Pero no lo ha logrado.¹⁶

La violencia sólo puede entenderse cuando la conciencia la condena en nombre del ideal. Lo injustificable. ¿Por qué? De haber una respuesta no tendría sentido hablar de lo injustificable. ¿Por qué puede el hombre ir contra sí mismo? ¿Por qué puede desear matar a su hermano? ¿Por qué puede querer probar el mal, experimentar la transgresión del dictado de su conciencia, hasta el grado de anular dicho llamado? ¿Es posible que en el hombre desaparezca el horizonte del bien si es en él donde el posible ponderar los distintos bienes y hacer una elección de los mismos? Lo injustificable de la violencia es que tengamos que llamar hombre y tratarlos como tales a quienes así se comportan? ¿Qué tengamos que convivir con ellos? ¿Pero no estamos expuestos a ese exceso? ¿A esa aniquilación de la humanidad en nosotros mismos? La experiencia de esta posibilidad real ha llevado a hombres y mujeres conscientes de ella a emprender un combate contra esa proclividad en sí mismos, con el propósito de erradicarla, más que a explicarla, por una

15. “Lo que ilumina al hombre sobre lo que verdaderamente es el ser. El pecado consiste una especie de ceguera que nos oculta el ser. El mal consiste, al parecer, en una “falta de atención al ser” (Ensayo... p. 124). “El mal, el mal esencial, es el debilitamiento de la atención espiritual cuyos actos, en el curso de la historia de la conciencia, hacen caer bajo juicio lo que parecía no depender más que de la fatalidad, o de la naturaleza, o de la separación insuperable de los individuos, o de la estructura del ser. Porque pronunciándose sobre lo que no debe ser, este juicio nos hace medir la profundidad del mal, en nosotros y fuera de nosotros, y nos disuade fácilmente de creer demasiado fácilmente en la posibilidad de una justificación.” (Íd. P. 128). Nabert dedica todo un capítulo (pp. 69-87) de su ensayo al análisis del pecado en clave puramente filosófica.

16. “No existe para nosotros una razón comprensible que nos permita saber de dónde nos hubiera podido venir en un principio el mal moral.” Citado por Laplantine, p. 172 nota. 2.

ascética de la voluntad, un ejercicio vigilante contra los propios impulsos destructivos, un refrendo de lo humano de sí en las tendencias a la deshumanización.

El término “inhumanidad”, como advierte Helmut Plessner requiere de un uso cuidadoso. Lo inhumano, en efecto, está asociado a concepciones históricas y culturales que no se pueden universalizar sin más.¹⁷ Esta advertencia nos devuelve al sentido de nuestra pregunta. ¿Las formas de la violencia –crueldad, barbarie- no tienen un parámetro fijo de la humanidad que han violentado? ¿Es lo inhumano en cuanto tal inexplicable?

La paradoja del animal político

Las experiencias de terror del Siglo XX han dado lugar a numerosas reflexiones en torno al ser humano, al grado de cuestionar la posibilidad de hablar del “hombre” sin más, dada la imprevisible maleabilidad de su ser y lo intrincado de la relación entre sus acciones, sus motivos y las fuerzas sociales e ideológicas que lo pueden impulsar en un sentido o en otro.

¿Es posible rescatar la bondad de los que matan por matar? Para un creyente en la bondad de la creación se agudiza la cuestión: ¿Cómo remite a Dios, su Creador, el hombre cruel y depravado? ¿Cómo ver humanamente al delincuente que ha perdido su libertad? ¿Cómo pensar la pérdida de lo humano en el hombre? Deshumanización equivale aquí a despolitización, a destrucción de lo político.

Aristóteles constataba que, “así como el hombre, cuando llega a su perfección, es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando está divorciado de la ley y de la justicia. Y –añade el Estagirita- la injusticia más aborrecible es la que tiene armas.” (*Política* 1253 a 33). El filósofo pensaba que el hombre está dotado por la naturaleza de armas para emplearlas en servicio de la sabiduría y de la virtud. Lo abominable consiste en que pueda usarlas precisamente para todo lo contrario. “Por esto es el hombre sin virtud el más impío y salvaje de los animales...[]” (*Política* 1235 a 38). En el mismo párrafo ofrece Aristóteles la clave de la corrupción de lo óptimo de la naturaleza –el hombre impío y salvaje-.

17. Cfr. Plessner, Helmut, “Unmenschlichkeit” en *Mit anderen Augen*, Reclam, Stuttgart, 1982, pp. 198-208.

La deshumanización, diríamos, depende intrínsecamente de que haya justicia en la ciudad –el juicio sobre lo justo- que es el orden de la comunidad política. El sicario, tanto como el juez corrupto o el sistema judicial son tumores que impiden al hombre ser lo que por naturaleza es: animal político (*Política* 1253 a 2). Los sicarios, como los políticos y los jueces corruptos viven en la urbe moderna cuando, en realidad, son a-políticos, “sin clan, sin ley, sin hogar” como el hombre descrito por Homero, en quien Aristóteles ve al animal salvaje y bárbaro. El mismo había huido de Atenas, para no comprometer la ciudad con otra injuria a la filosofía, muriendo como Sócrates, en manos de las leyes, “sufriendo una injusticia” en manos de hombres injustos.

La paradoja del hombre como animal político alcanza su punto más álgido en la contradicción de sólo poder serlo en un régimen que basa su libertad en el sometimiento de los esclavos, utilizando la fuerza de las armas. ¿Es aporética la constatación de Adorno según la cual “es imposible la vida recta en lo falso”? ¿Es, la realidad “política” que vive nuestro país, y el mundo, unívocamente falsa? De ser así, el único camino sería, como lo hicieron los guerrilleros de todos los tiempos, empuñar las armas. En el nombre de una praxis que desconoce su *telos*, que apuesta el todo por el *No*, esperando, contra toda esperanza, que el horizonte de acción se despeje conforme se establece la negación sistemática de lo que produce la falsedad. Entonces, no cabe, bajo ningún aspecto, la vida buena como ideal personal ni social. La felicidad se muestra como lo que hay que postergar para otra vida, que se avisa escatológicamente.¹⁸

La indignación como respuesta

Es probable que la barbarie haya desolado la vida en sociedad desde que existe un grado mínimo de civilización. No es claro desde cuando sea posible datar que una sociedad comenzó a existir de forma lo suficientemente organizada como para que en ella la violencia fuera considerada como un “cuerpo extraño” en su seno. La agresividad humana, como ha demostrado la moderna etología, es un dato constitutivo del ser humano en su “animalidad”. Las formas que ha cobrado en la historia son muy variadas en intensidad y grado de sofisticación.¹⁹

18. *Cfr.* Robert Spaemann examina esta cuestión en: *Amor y benevolencia*, sobre todo el capítulo “las antinomias de la felicidad”, EUNSA, Navarra, 1988, pp. 96 y ss.

19. *Cfr.* LORENZ, KONRAD, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, México, Siglo XXI, 1994, pp. 260-287.

El hombre existe con los otros desde su aparición. Este dato primario que llamamos sociabilidad tiene en el conflicto una de sus formas inherentes. La hondura que puede adquirir el conflicto –guerras, luchas familiares, desavenencias en la pareja, distanciamientos generacionales, “choque de civilizaciones”- hacen ver que el hombre tiene que ser llamado una y otra vez a superar un extrañamiento al que está expuesto para poder responder a la pregunta que él mismo se hace: “¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?”²⁰

Caín es un tipo humano o, mejor dicho, un modo de ser al que todos estamos expuestos. Ser “lobo para el hombre” es una observación de ese extravío atávico. Se atribuye al politólogo Karl Schmitt la afirmación de que “el hombre no es malo por naturaleza, pero sí es peligroso”.²¹ La sociabilidad, por su componente débil, llevó a Kant a adjectivarla de modo paradójico como: “insociable sociabilidad”.

Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. [...] El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad, porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le placer y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás.²²

Es conocido que se trata, con esta expresión, de una traducción en lenguaje secular de lo que en la tradición judeo-cristiana se conoce como “pecado original”. El

20. Libro del *Génesis*, Cap. 4, 9. Con esta pregunta inicia la historia de la humanidad. En ella se expresa, como lema de la insolidaridad humana, la fórmula en la que el hombre, delante de la mirada amorosa de Dios, pone en evidencia la culpa de la ruptura con el lazo de fraternidad.

21. Carl Schmitt es el autor de la importante obra: “El concepto de lo político” según la cual la política se define en términos de la relación amigo/enemigo. Escribió un importante comentario al *Leviathan* de Hobbes y fue un ideólogo cercano al Nacional-socialismo.

22. KANT, E., “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, F.C.E., México, 1984.

extrañamiento frente al otro, que es un semejante, un prójimo, un hermano, hunde sus raíces en la estructura del ser humano –su “corazón”- a tal grado, que resulta razonable contar con ella en el diseño de las reglas del orden público.²³

El hombre, desde su más profunda intimidad, vive por lo general poco atento al acontecer de su entorno, en un estado de somnolencia y expuesto a la manipulación.

Parece que la mayoría de los hombres –observa Erich Fromm- son niños sugestionables y despiertos a medias, dispuestos a rendir su voluntad a cualquiera que hable con voz suficientemente amenazadora o dulce para persuadirlos. Realmente, quien tiene una convicción bastante fuerte para resistir la oposición de la multitud es la excepción y no la regla, excepción con frecuencia admirada siglos más tarde y de la que, por lo general, se burlaron sus contemporáneos.²⁴

Quienes se oponen con firmeza a un desorden establecido suelen ser víctimas del poder. Son los grandes mártires que enarbolan las causas de la justicia, cuya memoria se intenta cooptar para legitimar otras, que muy probablemente ellos no habrían suscrito.

Las reglas del juego social, expresadas en el orden jurídico, buscan poner cauces a las conductas ya en términos de “lo suyo de cada quien” ya como “lo que a todos compete”. Es posible suponer que no habría reivindicación de “lo mío” frente a “lo tuyo” si el hombre procediera frente a su semejante sin que operara la componente “insociable” de su sociabilidad. Es decir, si realmente fuera capaz de vivir la relación con los demás, como sugiere Martin Buber, como verdaderos encuentros personales.

Por fortuna el hombre cuenta, en el elenco de sus reacciones afectivas frente a la realidad, del sentimiento de indignación. Una resonancia profunda conmueve el ser de la persona, toca sus afectos y su conciencia. La indignación es expresión de que algo ha violentado a la persona en su sensibilidad y en su conciencia al punto de reaccionar de forma contundente: ¡Esto no! Se trata de un tipo de experiencia acompañada de dolor.

23. Cfr. Granados, Carlos y Granados, José (Eds.), *El corazón. Urdimbre y trama*, Ed. Monte Carmelo, Madrid, 2010.

24. Cfr. FROMM, E., *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, F.C.E., México, 1985 (9ª Reimpresión), p. 7.

También puede ser el indicio de un sentimiento más profundo, que capta el valor de la persona –su dignidad– que sufre un agravio, un acto de violencia, una acción que, justamente, “no está a la altura” de lo que atisbamos o sentimos que en el otro exige que algo no deba sucederle.

La indignación, como señala Javier Muguerza, se halla promovida no tanto por el sentido de justicia como por el sentido de injusticia que, a diferencia de la justicia, es inmediatamente perceptible, sobre todo para quienes la padecen, y por el sentido de solidaridad que surge para con ellas de forma espontánea en quienes no se ha anestesiado su sentido moral.²⁵

La indignación guarda una familiaridad con lo injustificable, que hemos intentado exponer más arriba. “El sufrimiento, la muerte, el daño irreparable, la aflicción que nos hiere por la traición de un amigo, posibilidades perdidas de expansión de trabajo. Cada cual prolongará tanto como quiera las consecuencias de la injusticia y de la pasión. Para la conciencia que las padece son la figura misma de lo injustificable.”²⁶ La diferencia consiste, nos parece, en que lo injustificable rebasa con mucho la reacción afectiva. O, como dice Nabert, “Hay una verdad de lo injustificable que supera los sentimientos suscitados en el alma humana. Y no hay nada que el juicio declare más injustificable que el mal sufrido por una conciencia como consecuencia de una decisión libremente querida por otro, cuando esa decisión lesiona lo que el hombre debe al hombre y, más aún, cuando permanece anónima frente a aquel a quien repercute bajo las formas de un sufrimiento o de una aflicción cuyo significado vanamente busca descifrar.”²⁷ La verdad de lo injustificable supera al sentimiento, pero sólo es captada por en sentimiento. Lo injustificable puede o no ir acompañado del sentimiento, ya sea de indignidad, en el sujeto que comete una acción de efectos de maldad desproporcionada, ya de indignación, en quien presencia actos de maldad frente a los que protesta internamente. Puede haber, a su vez, reacciones de indignación sin correspondencia con la maldad que sentimos

25. Cfr. Muguerza, Javier, “La indignación ante la injusticia” en Gómez, Carlos (Ed.) *Doce textos fundamentales de ética en el Siglo XX*, Alianza, Madrid, 2002.

26. NABERT, JEAN, *Ensayo sobre el mal*, op. cit., p. 119.

27. *Ibid.*, p. 119.

condenar por ellos. Aquí cabe observar que la sensibilidad moral es muy variable, y puede darse una reacción afectiva por exceso o por defecto, sin correspondencia con los hechos que la suscitan.

Los itinerarios de la indignación, como motores de una respuesta humana, son inciertos y equívocos. Pueden conducir al hombre a la liberación de un pueblo, como en el caso de Moisés o de Gandhi, hasta el odio y la destrucción que acompañan al terrorismo, como a las brigadas rojas, los miembros de “Sendero luminoso” y tantos otros.

El caso de México cuenta con ejemplos de ambos signos. El “desorden establecido” de la vida política en el México actual llevan a plantear la pregunta por los cauces productivos, los únicos legítimos, que puede adoptar la indignación política. Para ello puede ser iluminador ensayar una fenomenología de nuestras conductas tanto personales como colectivas.

Podemos enumerar algunos caminos o rutas de la indignación política:

1. El compromiso frente a lo intolerable

Por compromiso se entiende aquí la reacción que pacta internamente con el desorden establecido para poder vivir en medio de él sin que los propios proyectos o estilos de vida corran riesgos. Lo intolerable aparece, se hace sentir, “punza”, pero se busca darle un lugar en la comprensión de la realidad para no entorpecer los planes que permiten vivir como si de hecho no estuviera ahí. El compromiso es un modo de neutralizar un sentimiento y un llamado de conciencia por medio de justificaciones, que pueden ser triviales o muy elaboradas. Es, en el fondo, un modo de autoengaño o de evasión. Es un modo de capitular frente al propio llamado de conciencia. Los modos de lo intolerable acaban por convertirse en tolerables. El tipo de lenitivo puede ser ideológico, mediático, consumista, lúdico. De vez en cuando aparece el dolor punzante, y encuentra una salida en la ironía o la queja. Nada más.

2. El esteticismo romántico de la reacción

La fuerza de la indignación no es quizá lo suficientemente grande frente al mal objetivo que la despierta. Siempre hay algo en el agravio, en el daño que genera la violencia, que no puede ser restituido del todo. La injusticia pide justicia. Las formas de la compensación pueden ser adecuadas, pero hay actos de violencia y de maldad que no tienen compensación. La reacción frente al mal puede, por eso, parecer desmesurada. El hombre es de tal manera afectado, puede verse de tal manera afectado por el dolor o movido a compasión, que pierda de vista el justo medio que sólo la razón podría establecer. El esteticismo renuncia a la racionalidad y, al perder de vista las dimensiones de una situación, reaccionar con un *pathos* que no guarda proporción alguna con lo posible aquí y ahora, buscando “cambiar el mundo” sin que esto suponga cambios previos más factibles y a la mano, ni siquiera en la propia persona.

3. La salida llevada al paroxismo, al extremo de la indignación, del terror

Se trata de la forma anterior, llevada a sus últimas consecuencias. El terrorismo es un término que pasó a formar parte del vocabulario político y también de la ética social a partir de actos de violencia sin un claro “para qué”.²⁸ Los fines declarados, imputados a los actos terroristas no corresponden, en realidad, a una intención precisa. Quien hace del terrorismo un modo de actuar, quien procede bajo esa “lógica” ha hecho una clara opción por el sinsentido. Ha decidido que su acción –y quizá, en el fondo, su vida- no busca nada ó, más exactamente, busca nada. En “Los demonios” Dostoievski describe este tipo humano con gran penetración psicológica.²⁹ Se trata del nihilismo que se define por toda forma de transgresión. Normalmente la transgresión de toda norma social, de toda moral de la convivencia, comienza o va acompañada por otras formas transgresiones en el ámbito de la vida personal. La patología social lo es en tanto patología moral de sujetos concretos, quienes en su vida pierden, insensiblemente, el sentido de la realidad y su fuerza vinculante, es decir, de la ley moral. El cinismo desencantado es una de sus variaciones.

28. Cfr. Sedmak, Clemens., *Hacia una ética para pensar en el terrorismo*, Universidad Iberoamericana Puebla, México, 2008; Jon Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán*, Trotta, Madrid, 2002.

29. Puede verse el estudio de Romano Guardini, *Religiöse Gestalten im Dostoievskis Werk*, kösel, München, 1995.

4. Utopía y acción sin esperanza

Se trata de un tipo de acción pública en que se pone de manifiesto la negación de la esperanza. Se renuncia a la transformación social y a la posibilidad de una mejora por la vía de transformaciones institucionales graduales, progresivas. Las acciones que buscan la “revolución” de las estructuras no suelen tomar en cuenta el factor tiempo, ni la realidad concreta de las personas, de los procesos de maduración moral, cultural o ciudadana. La opción de dinamitar el mundo procede de una actitud moral que ya ha desesperado de la bondad humana y de las posibilidades de regeneración. El hombre no espera entonces ya nada del hombre, a no ser nuevos modos y estrategias de engaño y explotación. Hay que cambiar, porque es urgente. La posibilidad del cambio se funda en una espera irracional o bien en una secreta renuncia a la esperanza.

El cínico ha perdido la esperanza y el respeto en sí mismo y, de ahí, en sus semejantes. Quizá haya personas, acciones, instituciones, que muestren algo de lo que aún se puede esperar, lo más puro y noble que habita en el más depravado terrorista o criminal, y que lo llevan a sentir respeto frente a la verdad cuando la ven encarnada, pero al verla tan lejana de la realidad y de sus vidas, prefieren negarla en la desesperación, en el fanatismo de la duda, y en el desprecio generalizado. Escepticismo y cinismo suelen ir juntos, y conducen al hombre como a Pilato, a entregar la verdad, desconociéndola.

En los actos más violentos, en el mayor de los explotadores y tiranos, hay siempre un idealista fracasado. Una capitulación frente a sí mismo y sus propios sueños frustrados. Para quien ha caído en el cinismo la vida política es un juego de máscaras en donde lo que importa es como engañar de la manera más sutil, o bien, como ocultarse frente a los demás y también, como pensaba Wittgenstein del político, frente a sí mismo, haciendo uso, todavía, de la posibilidad de utilizarlos.

5. Movilización y compromiso militante

La lucha que lleva a la estrategia, la acción común, sin horizonte preciso, ni ruta marcada. Esta es la vía por la que han optado los iniciadores de movimientos sociales que han abierto horizontes de acción. Esta ruta de la indignación puede, a la larga, llevar al desgaste, al punto de capitular de sus objetivos primeros, o bien, a insertarse en

los cauces de instituciones que se atienen a las reglas del juego que intentaron cambiar. Es una lucha que supone prudencia, cálculo, paciencia, pero sobre todo, un amor a la causa que la pone en marcha. En ella, el sentido de lo posible lo marca la mezcla entre las propias fuerzas y la captación de lo que la sociedad está dispuesta a incorporar de su reivindicación. Muchos de los grandes logros civilizatorios tienen su origen en este tipo de reacción.

6. Creación de sentido por la acción y la palabra

Este camino es en cierto modo una variante de la anterior y lo suele acompañar. Lo distingue el tener por motor una esperanza trascendente. Lo que logra crear sentido en el mundo del horror del despotismo y la violencia, es acercarse a quienes se han convertido en víctimas de políticas desacertadas y usos del poder donde lo que cuenta es la legitimación de su ejercicio y no la justicia real en el orden público. El acercamiento se hace en una mística de comunión y fraternidad que puede o no tener un claro referente religioso. Solidarizarse con los sufrientes es solidarizarse con el Dios que, misteriosamente, padece y se compadece con los humillados y ofendidos de la historia.

Se abren caminos de creatividad para una vida política que reivindica su sentido y su nobleza al ser vida de todos desde un *êthos* cívico que no es necesario inventar ni fundamentar teóricamente, sino movilizar y hacer eficaz, superando la parálisis en que queda confinada la mejor buena voluntad frente al miedo que genera la violencia, la ineptitud para ponerle freno, y la dosis de paciencia que pide la perspectiva de poder frenarla sin tener que pagar costos sociales y humanos demasiado altos.

Dignidad, fraternidad y acción política

“Cuanto más brutal es la barbarie, tanto más necesario es el acto de fe en la capacidad humana para reaccionar.”³⁰ Hemos comenzado este ensayo con la pregunta por el origen de la violencia. Y hemos constatado que se encuentra en la raíz de la subjetividad humana. La “seriedad metodológica del momento” (Mounier) exigen la reivindicación de la fraternidad con toda su fuerza. Ni las políticas de la igualdad ni las

30. Vevia Romero, Carlos Fernando , “La contaminación del conocimiento” en *Estudios del hombre*, No. 8, CUCSH, Universidad de Guadalajara, 1988, p. 181.

de la libertad son suficientes. Tampoco lo son las respuestas a la violencia sólo a partir de la indignación. Mucho menos las respuestas de la violencia con la violencia. Los motivos fundamentales son aún más profundos que la compasión o el sentido de la injusticia. No nos sentiríamos indignados si el mal que nos mueve no nos remitiera a los vínculos más profundos que nos ligan con las víctimas.

El ideal de un mundo fraterno es el que puede inspirar verdaderamente la erradicación de la violencia, sin que sea posible prever si será posible vivir un mundo de paz. De otro modo, la tentación a ceder en los medios por medio de acuerdos pragmáticos, se convierte no sólo en un maquiavelismo latente, sino a una permanente proposición de nuevas formas de violencia que, en el fondo, revelan una falta fundamental de esperanza en que verdaderamente pueda ser extirpada de la convivencia.

Si bien, como advierte Gabriel Marcel, hay que reconocer que la instauración de un mundo fraterno es fundamentalmente transhistórico, constituye el motor de las modestas contribuciones con las que cada cual puede trabajar por la paz, como si su instauración fuera verdaderamente posible en este mundo.³¹

La dimensión universal del hombre que está implícita en la fraternidad rebasa la dimensión del ciudadano (Rousseau, Hegel). Bergson y Gandhi creyeron en ella, al menos como meta a la que era necesaria tender. “La humanidad –decía Gandhi- no puede librarse de la violencia más que por medio de la no-violencia”.³²

La fraternidad es un ideal regulativo que supone las exigencias de la justicia y de la libertad. La intersubjetividad como tal no se puede prescribir. Sí es, en cambio, tarea del Derecho proscribir las formas más grave se inhumanas de objetivación o negación del otro.

La idea de la igual dignidad humana es la base de todo pensamiento socio-político a la altura del hombre. La igual dignidad de todos los hombres se hace patente en la lucha sistemática por construir las condiciones estructurales de la existencia personal. Si esto falta, la dignidad es un concepto vacío.

31. Cfr. Marcel, G., *Dos discursos y un prólogo*, Herder, Barcelona, 1967, pp. 20-21 y 32.

32. Cfr. Gandhi, M., *Todos los hombres son hermanos*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1983 (8ª), pp. 154.

El filósofo no tiene en sus manos ni el curso de la historia ni las directrices de acción que toca adoptar en un momento dado. No puede ocupar el lugar de hombre de Estado, por más que pueda esperar que su reflexión, en la medida en que da voz a la razón y al pathos del hombre, sobre todo de las víctimas y de los excluidos, debe abstenerse de tomar posición en cuestiones de mera oportunidad política. El filósofo debe ser consciente de los límites de su saber. Tiene que reconocer su inferioridad con relación al político digno de ese nombre cuando se trata de decidir sobre cuestiones de oportunidad. La creencia de poder sustituir al hombre de Estado, aunque fuera de forma idea, es una ilusión delirante. El filósofo y el político tienen funciones muy diversas.

Lo que el filósofo puede aportar es un diagnóstico que busque ir a la raíz de los males que aquejan al hombre. Por otra parte, la aportación de posible soluciones, como puede ser la movilización de fuerzas espirituales como la fraternidad.

La paz será posible luchando a toda costa contra la miseria. “¿Cómo sería posible la existencia de un mundo fraterno –pregunta Gabriel Marcel- donde coincidiera una miseria extrema con la opulencia pregonada de forma insolente?”³³

Los medios de comunicación producen un tipo de violencia, que trae consigo el pernicioso efecto de acostumbrarnos a ella e incluso llevarnos a pensar que es necesaria. La pornografía está unida sustancialmente a la violencia, y por eso es necesario combatirla.

Emmanuel Mounier pensaba que la política, la auténtica política revolucionaria, será en el espíritu de fraternidad ó no lo será.³⁴ La respuesta al desorden establecido está impulsada en una rebeldía que se mantuvo viva hasta el final.

33. “Pero, por un sofisma fácil de descubrir, se confunde la identidad de los derechos fundamentales con la igualdad de los individuos a quienes no sólo se les otorgan derechos, sino también se les reconocen.” *Cfr. Marcel, G., op. cit., p. 21.*

34. Domenach, colaborador cercano de Mounier, señala como, frente al nihilismo burgués de su época, Mounier no replica “con sermones humanistas, sino con una proposición tan exaltante, tan loca que es la única a la medida de las catástrofes que las amenazan: la restitución del espíritu, de una vida completa; la restauración, por los valores, de una comunidad fraternal; el proyecto de una santidad extendida al ejercicio de la inteligencia y de la acción política.” *Cfr. Domenach, Jean-marie, Mounier según Mounier, Ed. Laia, Barcelona, 1973, p. 54.*

“Dignidad humana” es, más que un título honorífico general que nos empeñamos en adscribir a todo ser humano, el nombre de lo que ocurre cuando los ofendidos y humillados son levantados por otros que se saben solidarios con ellos, quizá incluso cómplices de su situación de postración. Es una reivindicación en acto y, por él, un abrir la esperanza donde ya no la había.

Quien haga suya esta manera de querer ver la política buscará las migas de verdad, bondad y de justicia en medio de los mayores fraudes y desastres. Quien opte por ser un animal político en una sociedad de prójimos tiene la dura responsabilidad de hacer creíble que siempre será posible seguir creyendo en el hombre, aun cuando deba advertir su insuficiencia radical para ser, por sí mismo, plenamente humano. Estos sentimientos no suplen, sino que exigen un tipo de racionalidad adecuada.

Lo primero es la reivindicación de la dignidad de las personas a quienes más se han negado sus derechos y de quienes son víctimas directas de la violencia. Esto no puede ocurrir sin que el sentido de justicia y de fraternidad sacuda todo el sistema legal y social. Pero tampoco, sin que lo injustificable sacuda las conciencias, llevando a cada sujeto moral a considerar de qué formas operan en él las raíces del mal. ¿Qué cosas deben cambiar en la sociedad para que no sea posible la violencia? Es una pregunta que pasa por lo que cada sujeto está, todavía, en condiciones de modificar. Esto supone ahondar en el conocimiento de sí. “Colaborar a que cada quien descubra al ser humano que es, realizará la utopía anticontaminante.”³⁵ Para ello hace falta tiempo, maduración.

El poder advertir que lo injustificable acompaña a la humanidad abre los caminos de un intento impostergable por advertir los mecanismos y acciones que, tanto en lo personal como en lo institucional, se abren a una degeneración moral y a una pérdida del sentido ético. Así mismo, lo injustificable nos conduce no sólo a buscar cuáles puedan ser las respuestas más racionales y más solidarias, sino a preguntar por la verdadera posibilidad de que el hombre pueda ser salvado. Esto no puede ocurrir sin que el hombre descubra cuál es el verdadero sentido de la esperanza, las formas más eficaces de la indignación y las fuentes siempre abiertas de regeneración moral y de la veneración. La veneración se abre camino ante la sublimidad de valores afirmados de forma absoluta en la historia por

35. Vevia Romero, *Idem*.

grandes testigos que dan testimonio de la incondicionalidad del bien y de la posibilidad de su afirmación.³⁶ Se abre de este modo un fundamento real a la esperanza.

Sólo es posible vivir y apoyar nuestra propia fragilidad y proclividad al mal sin desesperar de la humanidad si el bien es real, como eco de un triunfo lejano, pero definitivo.

36. *Cfr.* Nabert, Jean, *Éléments pour une Éthique. Préface de Paul Ricoeur*, Aubier-Ed. Montaigne, París, 1962, pp. 204-221. Lo que encontramos fascinante en un Sócrates, un Goethe, un Francisco de Asís es, según Nabert, la alianza entre la doctrina y el acto, “siendo esta una conspiración singular de valores en la que ninguno queda aislado ni de los otros que lo sustentan, ni de las operaciones reales de la conciencia que la verifican, ni del pensamiento que lo garantiza y en el que se prolonga su significación. No tememos decir que son conciencias que, por sus propias acciones, han suscitado esa solidaridad de virtudes y de doctrinas que permanece, después de ellas, para nosotros, como una forma ideal, a medias desprendida de la historia y como trascendente por relación a ella. Sería vano intentar separar esas formas del momento histórico de su aparición, como lo sería pretender ignorar la doctrina que ellos desarrollan. Dicha doctrina es la expansión de la idea interior a los actos que dan testimonio de ella.” *Íd.* P. 215. Traducción del autor.

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:
manuales y técnicas

manual de
metodología
de estudio
Margarita Alfaro López
Colab. Miriam Plascencia Flores



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



***CHANGE THE WORLD WITHOUT TAKING POWER; THE MEANING OF REVOLUTION TODAY* BY JOHN HOLLOWAY (LONDON: PLUTO PRESS), 2002**

Susan Street¹

Como todo buen libro que se digna en serlo, este texto de John Holloway es una invitación a la reflexión, pero no porque nos invita a reflexionar sobre un tema en particular—en este caso una disertación sobre ‘LA revolución’—sino porque sus palabras y la escritura nos involucra en un proceso de repensar nuestras categorías preferidas a partir de determinadas ‘dislocaciones’: el punto de partida, la forma de proceder, el modo de ‘estar en proceso’, todo lo que en conjunto viene siendo ‘un modo de pensar’.

El atractivo para mi del libro, además del lenguaje ameno, sencillo, expresamente trabajado para que sea comprensible a un público no especialista en *el marxismo (whatever that is)*—y como dijo John hoy en el seminario, explícitamente pensado para evitar todo un bagaje conceptual desgastado en torno a las relaciones y las fuerzas de producción, etc.—está en la dialéctica que establece entre un pensar la revolución o la lucha y un pensarme a mi misma. (“El antipoder somos nosotros”)

No obstante un título que muchos supondrán que nos llevarán a una discusión ‘macro’, el libro *Cambiando el mundo sin tomar el poder* es profundamente personal (que nada tiene que ver tampoco con ‘lo micro’). Es personal no porque identifica a sus

1. Doctora en Educación por la Universidad de Harvard, profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-Occidente.

lectores como *anticapitalistas* o como *revolucionarios*, es decir, no porque nosotros los lectores nos identificamos con sus propuestas o porque nos sentimos aludidos, tampoco personal porque el mensaje es algo así como un sentido común que dice que ‘el cambio empieza conmigo’, sino porque esta reflexión de John Holloway nos lleva a interrogar nuestra propia forma de pensar.

El autor propone una re-lectura que no re-escribe tanto como re-abre; el libro articula un re-nombrar que re-articula sin re-definir más allá de re-formular preguntas. Al final, entendemos que este ‘estar en proceso’, este anti-clasificación, anti-definición y anti-identidad o no-identidad es precisamente el mensaje que requerimos rescatar o visibilizar para re-afirmarlo.

Con esto no quiero decir que el libro no tenga una propuesta; sí tiene una propuesta, sí toma una posición respecto a su ‘objeto de estudio’; sí desarrolla una apreciación de la crisis del capitalismo basado en la lucha de clases, que es una lectura de las contradicciones y los antagonismos de la relación capital-trabajo. Pero su propuesta no es cómo se puede cambiar el mundo sin tomar el poder; la propuesta es, más bien, ‘un modo de pensar’ para poder plantear la pregunta. Ahora bien, en lugar de repetir este ‘modo de pensar’ como un todo—que sería equivalente a anunciar en cuestión de minutos ‘las 12 tesis sobre el anti-poder’ que John tiene años elaborando--prefiero compartir con ustedes una parte de mi propio repensar y renombrar, obviamente en proceso, la parte que más fue estimulada por haber leído este libro.

Entiendo esta breve reflexión como una crítica y autocrítica, como una cirugía abierta realizada sobre o en o a través de mis conceptos; una operación quirúrgica a mi praxis como científico social. Organizo la discusión en la forma de unas resoluciones (temporales o nuevas preguntas) a ciertos problemas que han habitado de manera estructural mi trabajo como académico (como intérprete de las luchas del magisterio por democratizar al sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE); como analista de los procesos de constitución del sujeto democrático desde el sindicalismo docente; como teórica de prácticas democráticas anti-corporativistas; como vocera de la masa convertida en base gracias a un movimiento disidente en el campo educativo comúnmente identificada como la Coordinadora Nacional de los Trabajadores de la Educación (CNTE), en fin, como una intelectual que ha intentado—contra viento

y marea—sostener un vínculo con un movimiento social de variable y contradictoria oposición al autoritarismo del régimen político y al capitalismo como forma de vida.)

Tengo tiempo buscando superar una etnografía representativa de las voces de los maestros, buscando abrir el camino hacia una etnografía dialógica que acabe con la separación entre objeto y sujeto y que no se esconda en la pretendida neutralidad del discurso científico. Mi investigación empezó describiendo los sentidos de la democracia de base de los maestros disidentes de la CNTE con la suposición de que el rescate de la voz de los sin-voz contribuía a la emancipación de los oprimidos.

Considero una superación de esta postura hermenéutica el haber centrado mi investigación en *power sensitive conversations* (Michele Fine) de una postura activista o militante que pone ‘lo político’ en el centro donde se objetivan los diálogos, la reflexividad, los modos de pensar de los sujetos formándose como tales. Ya no me interesa reconstruir una supuesta fidelidad en los sentidos de los maestros en tanto sujetos democráticos (formados al calor de la lucha por la democracia sindical-social-popular), sino elaborar de manera conjunta nuestras interpretaciones—como militantes con diferentes habitus y capitales—de los problemas a resolver en el camino de la lucha.

(No obstante este tránsito de lo representativo a lo dialógico, no obstante el haber trascendido la postura equivocada de neutralidad del ‘método científico’, y no obstante haber tomado una posición expresamente política en cuanto a la necesidad de la lucha anti-capitalista, me encuentro ante la permanencia de varios problemas que, gracias a la lucidez de John, puedo empezar a repensar. John dice que hay que descubrir los antagonismos internos a nuestras categorías: tres aperturas críticas: el problema del concepto de la investigación emancipatoria; el problema de la categoría de identidad; el problema del sujeto social como actor político incapaz de abandonar la lógica de la unidad política.)

Holloway afirma que no se trata tomar partido con “los de abajo”; no es cuestión de trabajar ‘a favor de’ aquellos grupos oprimidos requiriendo superar su subordinación en un sistema injusto. Los antagonismos de clases penetran todo y a todos; ‘el poder explota dentro de nosotros’. No es cuestión de la clase trabajadora—como algún Otro pensado ajeno a nosotros--hará la revolución; pero tampoco porque soy y me concibo como

trabajadora siendo una investigadora en una institución del Sistema SEP-CONACYT, no porque pertenezco a esa clase trabajadora, soy revolucionaria, sino porque llevo dentro las clasificaciones que implican rupturas del ‘flujo social del hacer’ pero también llevo dentro la crítica a esa identidad, la insubordinación a la separación entre el hacer y lo hecho, y por ello soy parte del anti-poder social.

Dice que la emancipación tiene que pensarse como la auto-emancipación, y usa la analogía de la mosca que busca liberarse de la telaraña que la envuelve. La emancipación necesita que hagamos interior la crítica que solemos dirigir hacia alguna objetivación abstracta del modo de dominación; la cuestión no es tanto con quiénes estamos—estar del lado de quien es el bueno, el más puro, el más militante, el más democrático—sino qué aspectos de nosotros luchan contra las identidades impuestas, los discursos heredados, qué partes de nosotros son anti-fetichistas.

En mi investigación, entender la emancipación como *taking sides* al lado de los oprimidos me llevó a jugar un rol de puente, de ser lo que algunos llaman un *intermediario cultural* entre los incluidos y los excluidos, la disidencia y el *establishment*, los maestros de base apolíticos y los dirigentes o activistas iluminados, es decir, siempre intentando traducir los lenguajes y los intereses de los desfavorecidos para que sean interpelados por los otros más favorecidos pero muchas veces insensibles a esas realidades de ‘los de abajo’.

(Es un rol del intelectual que intenta reconciliar la separación y la polaridad en estas relaciones de blanco y negro. Pero Holloway dice que en el capitalismo vivimos inevitablemente miles de separaciones y en lugar de partir de ellas para pensar—ciertamente no optando por un lado y no el otro acabamos la separación--, hay que gritar contra ellas, criticarlas y afirmar el anti-poder, reafirmar nuestro hacer como una nueva socialidad.)

Mi primera postura fue la del antropólogo que *goes native*, estar lo más cercano posible a los oprimidos para descubrir su existencia; por ello, yo escribía de las formas de pensar la democracia de los maestros chiapanecos, como un nuevo pensar, una acción creativa producto de su organización como movimiento de bases magisteriales, la meta era develar las claves culturales de la acción política estrechamente vinculada

con una ética democrática que llamaba la ‘ética de la reciprocidad’. Aquí lo que era la expresión de la dignidad de la lucha se fue convirtiendo en una identidad ‘auténtica’: ser maestro democrático llegó a ser un ideal que justificaba la forma de ser sujeto como un movimiento aglutinado por una unidad política incuestionable.

Mis escritos, entonces, y desde la óptica de Holloway, estaban reproduciendo una identidad que si bien empezó como una negación de la identidad impuesta (de bases silenciadas del sindicalismo), rescató la afirmación en términos de la dignidad humana, pero terminó en reproducir una identidad utilizada en la lucha por el poder (del Estado). ¿Cómo ejercer la dialéctica identidad-anti-identidad social y políticamente?

Mi concepto de investigación emancipatoria implicaba estar de acuerdo con los objetivos políticos del movimiento, del actor político que era el movimiento y también de la institucionalidad sindical que era la Sección VII del SNTE bajo el control de los cuadros del movimiento. La segunda postura más dialógica no parte de una afinidad de objetivos externos de lucha (democratizar el régimen autoritario por ejemplo), sino parte de asumirme parte del movimiento por construir la democracia radical, la que ‘da el poder al pueblo’, la que teoriza las formas que puedan tomar ese poder. Parte de concebir el poder positivamente en el sentido de cómo fortalecer el poder popular; la exigencia más reiterada por parte de los activistas hacia mi era por teorizar el tránsito de la democracia de base al poder popular. Ahora entiendo porque nunca pude cumplir la solicitud; implicaba convertir en positivo y externo algo que era negativo e interno.

Aun cuando reconocí hace tiempo los límites del ‘ser puente’ entre diferentes sectores sociales, de todos modos sigo reafirmando la toma de partido por aquel sujeto auto-calificado revolucionario, ahora pensado no como la vanguardia sino como una articulación de poderes diversos confrontados al Estado y buscando ser nuevo Estado. Mi segunda postura dialógica implica no poder disentir con la forma de organización (un movimiento político de masas). Las dos posturas han significado aceptar una especie de sobredeterminación a priori y en cada momento de la unidad política por encima de cualquier otro fin, o, dicho de otro modo, pensar la política como acumulación de fuerzas, si no siempre para la toma del poder, sí para la creación de nuevos poderes, de nuevo gobierno, de una nueva relación entre gobernantes y gobernados.

Ahora entiendo que mi ‘investigación desde el sujeto’ siempre partía de lo que Holloway denomina ‘la construcción militante de las alternativas al capitalismo’ (no partía del grito por más que yo me concebía rescatando el grito de los oprimidos). El problema ahora es que, en el pensamiento militante, salir de esta construcción es visto como una *claudicación*. ¿Cómo abandonar la ‘micropolítica de la organización’ para abrazar la ‘anti-política de los eventos’ sin romper el vínculo con los únicos sujetos que se han apropiado el deber de confrontar ese Estado al que no queremos?



AGRIETAR EL CAPITALISMO: CÓMO LA GENTE VA CAMBIANDO EL MUNDO SIN TOMAR EL PODER

Jorge Alonso Sánchez¹

En un auditorio de la Universidad de Guadalajara repleto de jóvenes, a principios de marzo de 2012, con la presencia de John Holloway fue presentado su libro *Agrietar el capitalismo* (Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2011, 315 páginas).

Cuando se presenta un libro es para invitar a su lectura. En este caso esa invitación habría que realizarla con mucho énfasis, porque se trata de esos libros que obligan a pensar, a debatir y sobre todo a imaginar y a hacer. Se trata de la traducción de uno que salió en Londres en 2010, publicado por Pluto Press (*Crack Capitalism*). Y de alguna manera es la continuación de otro libro del mismo autor que causó mucho debate: *Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder* (Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2002). En el primer libro el énfasis apuntaba a ir más allá del Estado; ahora profundiza en cómo ir más allá del capital. El contexto del primero fue el que se vayan todos de los argentinos a principios del siglo XXI; el de este segundo son las rebeliones por todo el mundo contra el capitalismo. En los dos el origen es un grito desesperado de “ya basta” de tanta opresión y explotación y una búsqueda de reivindicar la dignidad de la gente.

1. Doctor en Antropología Social, académico del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Pertenece al SNI, nivel III, ha publicado números artículos y libros, el último junto a Alberto Alberto Aziz Nassif, *Una Democracia Vulnerada*, Miguel Ángel Porrúa, CIESAS, México, 2009. Pag.343

Las críticas al primer libro fueron que no tenía propuesta, que decía que las maneras que se habían ensayado de cambiar el poder no habían conseguido la emancipación, pero que el autor no decía cómo se debía hacer. Holloway enfatizó que efectivamente no había recetas para ese cambio, que se podían sacar lecciones de los fracasos del siglo XX, y que había que concebir la revolución de otra forma. Que la posición leninista de un grupo de iluminados que decían a los demás por dónde ir, era precisamente el camino equivocado de instaurar nuevos poderes dominantes. El no saber no era un problema, sino un aliciente para pensar, dialogar, discutir entre muchos, sin imposiciones para encontrar las maneras de cambiar el mundo de forma horizontal.

Con el nuevo libro, el autor nos dice cómo ve que la gente está tratando de cambiar el mundo. Se trata de un libro radicalmente anticapitalista, porque el capitalismo atenta no sólo contra la humanidad, sino contra el mismo planeta. Holloway considera que el capitalismo no está controlado por nadie, sino que domina el dinero, el capital, fuerzas cosificadas. Este libro enfatiza que hay que romper con la lógica del capital, y constata que esto se va haciendo de múltiples formas diferentes, que hay que desfeticizar las relaciones y restaurar la creatividad humana. Hay que luchar contra el trabajo abstracto, alienado. No es cuestión de liberar al trabajo, sino de liberarnos del trabajo, pues nuestras capacidades productivas exceden al capital. Precisa que las grietas son revueltas del hacer en contra del trabajo. Sostiene que en el capitalismo nuestro hacer está subordinado al trabajo abstracto, a una fuerza que no se controla y que tiene como su determinante la expansión del valor y la búsqueda sin fin de la ganancia. La revolución consiste en actos cotidianos de rechazo a la sociedad capitalista. Se van creando grietas en el sistema de dominación capitalista. El autor nos invita a descubrir cómo hay muchas maneras como las personas están creando estas grietas y apartándose de la lógica del capital y creando relaciones sociales de otro tipo. La gente empieza por el rechazo, pero en el mismo rechazo va creando otras formas de convivencia, al hacer las cosas de otras formas, inventar nuevas maneras de hacer las cosas.

El libro examina momentos y espacios vitales en los que los de abajo desafían la lógica del sistema y hacen las cosas por y para ellos mismos en momentos y espacios donde el capitalismo no entra; donde agrietan, fisuran al capitalismo. El autor recalca que esos momentos de otro hacer son grietas en el sistema de dominación capitalista. Acepta

que las grietas son un concepto negativo e inestable, que son una ruptura de la lógica de la cohesión capitalista, y un desgarre en el tejido de la dominación. Vuelve a decirnos que las grietas no pueden estar quietas, que corren, se extienden, se juntan, desaparecen, reaparecen, se multiplican. Recalca que se trata de romper y crear, y que las grietas en la dominación capitalista existen por todas partes, que son movimientos antisistémicos y por lo tanto anticapitalistas. La creación de municipios autónomos zapatistas donde se manda obedeciendo a los de abajo, las radios comunitarias, los centros sociales, y muchas otras experiencias de los de abajo, van propiciando esas rupturas. El autor quiere destacar la fragilidad de la dominación y exponer que hay muchas posibilidades de romper con ella.

Su metáfora de las grietas es muy gráfica. Ha explicado que es algo así como un lago congelado. Se van formando grietas, algunas pueden volverse a congelar, pero no hay punto de ruptura, sino múltiples. Hay grietas que se juntan y hacen fisuras mayores. Los movimientos anticapitalistas están poniendo la cuestión del cambio radical en términos de la confluencia no estructurada de luchas desde abajo, el caminar juntos de luchas particulares. Este caminar juntos es visto en términos de formas organizativas sin estructuras formales. El impulso desde abajo va desde lo particular hacia la autodeterminación más amplia. Al moverse desde lo particular no queda reducido a una micropolítica. Hay búsquedas de conexiones informales que constituyen una cambiante constelación de particularidades. Hay confluencias, pero no se imponen. El autor ha reconocido que este campo de las confluencias, que yo prefiero llamar convergencias, es otro de los puntos que necesita profundizar más, y tal vez por ahí iría su próximo libro.

La revolución se hace en varias partes y no sólo en un lugar. Las grietas pueden ser de diversas magnitudes. Hay luchas pequeñas e imperceptibles, y otras masivas y explosivas. El autor insiste en que quien protagoniza el cambio social es la gente común. Exhorta a seguir creando grietas que se extiendan, multipliquen y confluyan. Se trata de romper el mundo de injusticia. Al protestar la gente crea una negación que crea actividades no determinadas por las reglas del dinero y del poder. Recalca que una grieta es la creación de un momento en el que la gente afirma un modo diferente de hacer. Al romper las relaciones de dominación crea otras transformaciones. Se va creando una sociedad donde hacemos lo que queremos, y por lo tanto es heterogénea.

Se van dando exploraciones en una antipolítica de la dignidad. Se trata de creaciones pacientes y no rutinarias. Se va dejando de hacer capitalismo. No hay una respuesta determinada, sino millones de experimentos. Hay un moverse dentro-en-contra-y-más allá del capital. La gente se va desconectando de los ritmos y pautas del capital y del Estado. Aunque hay eventos masivos, también existe una búsqueda constatable particular o grupal que van más allá del capital y del Estado. Holloway precisa que hay que moverse todo el tiempo, porque el capital es un proceso que corre atrás de las rebeldías por lo que hay que moverse más rápido inventando nuevas formas de expresarse y de organizarse sin quedar atrapados en la burocratización.

Existen nuevas críticas contra este libro. Hay quienes ponen en guardia en la confianza en lo que pueda hacer una revuelta espontánea, pues esto no logra crear alternativas duraderas. Massimo Modonesi (en su capítulo “El concepto de autonomía en el marxismo” en *Varios, Pensar las autonomías*, Bajo Tierra, México, 2011, pp. 23-51) alaba que Holloway asuma la distinción spinoziana entre poder sobre y poder hacer, en donde el primero es una subordinación y el segundo una no subordinación; que entienda poder hacer como autodeterminación y autonomía, y que vea que la autonomía es un proyecto más allá y contra el capitalismo, y que se dé en una experimentación. Pero le critica lo que considera un “salto teórico” en la medida en que funde el adentro y el afuera, el contra y el más allá, el poder hacer y el antipoder. Dice que Holloway subsume al poder contra simplificando el pasaje del conflicto y obviando la especificidad del antagonismo, y hace que el contra y el más allá al fundirse se confundan. Ve que Holloway se orienta a exaltar la emergencia de un potencial de orientación antisistémica, pero que no forja herramientas conceptuales que permitan descifrar las contradicciones que atraviesan la conformación de las subjetividades políticas. En este mismo libro Holloway confirma sus posiciones en su capítulo “Las grietas y la crisis del trabajo abstracto” (317-336). Vuelve sobre el tema de que la clave de la autonomía está en la revuelta del hacer contra el trabajo, porque es una ruptura con la lógica dominante, un cambio de rumbo en el flujo de la determinación social, porque nos opone a la actividad externamente impuesta con un hacer alternativo.

Cuando traté de dar pistas para entender los movimientos mundiales de indignados, me topé con este libro de Holloway, y me inspiró. Por eso intenté la siguiente traducción. “Habría que apartarse de las visiones de las rupturas totales, con golpes demoledores.

También habría que dejar de lado las propuestas de que se van ganando trincheras en una guerra de posiciones para cambiar la hegemonía. Sí se trataría de un proceso que al mismo tiempo que va debilitando lo existente va produciendo algo totalmente otro. En este proceso hay algo previo que va haciendo que la gente se harte, se enfade. Sería el momento del *thimós* (enojo). Son esas situaciones en donde se provoca lo que se podría encuadrar en la negación-rechazo. Vienen esas rupturas de diversas dimensiones pero que son transversales y en distintas capas de la dominación: las que podríamos llamar *diácoptes* (*dia*, a través; *coptein*, cortar). Dichas fisuras implican también un *aposyndeo* (cortar una conexión). No sólo se rompe sino que se van interrumpiendo conexiones, es decir se va produciendo simultáneamente un desacople respecto del capital y del Estado. Pero no es sólo la producción de esas fisuras y desacoples, sino que simultáneamente es un resquebrajamiento constructivo en otra dirección a lo acostumbrado por el sistema, hay una *demiurgía*. Al producir algo diverso a la lógica del sistema, por pequeño que sea crea lo que se puede ir construyendo y resquebraja la dominación. La dinámica que encierra el grito de 'ya basta' y consigue la construcción de algo nuevo se encuentra atravesada por la *eureva*, esa incesante e incansable búsqueda.² El proceso complejo, no etapista sino integral sería *thimós-diácope-aposyndeo-demiurgía*, que está envuelto por la *eureva*. El *thimós* desata el proceso; el núcleo central lo constituye esa endiádis de *diácope* y *aposyndeo* que conllevan rupturas y desacoples, para culminar con una nueva construcción: la *demiurgía*, y la *eureva* le da constante fluidez al conjunto.³

2. El fruto de la *eureva* es precisamente *eureka*.

3. A Holloway no le gusta el término de movimientos sociales, y prefiere referirse a los movimientos de resistencia. No obstante, hay una vertiente sólida para encuadrar en los movimientos sociales a los antisistémicos. Y una de las características de estos movimientos precisamente es su búsqueda incesante, con manifestaciones fuertes intermitentes. Son movimientos que a veces irrumpen y tienen visibilidad, pero que por periodos se mantienen soterrados. Emergen cuando se llega al hartazgo de un agravio, cuando la situación injusta se siente intolerable. Entonces se dejan actitudes aparentemente pasivas y se pasa a una actividad abierta. Prevalece una aspiración que suele identificar a cada movimiento y que lo destaca (pero no es la única que lo anima). Con su acción, los movimientos pretende alcanzar un cambio. Los dominantes, contra los que se levanta los movimientos, suelen perseguirlos, cooptarlos y aun reprimirlos. Pese a la derrota de algunos movimientos en determinada coyuntura, éstos siempre mellan al poder. Pero los movimientos también tienen victorias de diverso tamaño. Esas victorias nunca son definitivas ni finales, y pueden ser revertidas. Su impronta se nota porque los movimientos trastocan y modifican relaciones sociales. Más allá de derrotas y victorias puntuales, los movimientos siempre están en búsqueda de una vida digna, y no dejan de conformarse y de expresarse.

Ahora bien este proceso se expresa en dos principales niveles: en *diáopes* silentes, y en *diáopes* estridentes. Las primeras tienen que ver con lo nanosocial, la vida cotidiana hasta personal. Las segundas son acontecimientos reveladores, (...) que condensan experiencias previas en una manifestación colectiva mayor que potencian las dinámicas de la vida cotidiana y que propician resonancias con reconocimientos mutuos. No son indispensables para esa continua erosión del sistema que se logra en lo diario, pero producen fisuras de mayor calado. En esta forma la pregunta de que si los movimientos desaparecen, no es tan cierta, pues lo que sucede es que dichas expresiones masivas pueden dejar de estar presentes, pero sus influencias vuelven a la vida cotidiana de muchos con nuevos saberes, se hacen referentes en la reflexión e impactan la conciencia. Es un diverso bullir realizando *diáopes* en las estructuras vigentes y debilitándolas. Lo transversal de las *diáopes* es porque, pese a que se manifiesten con un énfasis particular, impactan de una manera integral: es decir puede ser una expresión económica con repercusión en lo político, social y cultural, o que parta de cualquiera de esos ámbitos y conlleve a los demás. El dinamismo podría circunscribirse a reacomodos pues conlleva otro modo de vida cotidiana que se va desacoplando de las estructuras económicas y políticas. Se trata de rupturas de todos los tamaños en diversas profundidades pero que van en el sentido de otro modo de vida y convivencia”.⁴

Y todavía me atrevo a plantear algo más, obviamente para discutir, sobre lo que percibo del concepto revolución en Holloway. No se trataría de un movimiento masivo, y menos armado, que tomara el poder para intentar, desde ahí, producir cambios sociales estructurales que conduzcan a un nuevo modo de producción. Tal vez las críticas que se le hacen de que no ve la especificidad del antagonismo y de que no ilumina la nueva vía que todos tendríamos que deambular para el cambio, se encuentran presas de los planteamientos del siglo XX en torno a las revoluciones. La revolución socialista intentó eso, pero fracasó, pese a que insistía en un largo tramo de una indispensable transición. Ninguna de esas revoluciones produjo un nuevo modo de producción.⁵ Los modos de

4. Jorge Alonso, “Cavilaciones sobre movimientos de indignados sociales”, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2012.

5. Sylvarin Lazarus advierte que la revolución no es un término genérico que pueda descubrir cualquier clase de derrocamiento, y que el modelo es la Revolución francesa (“Lenin y el partido, 1902-noviembre de 1917”, en Sebastián Budgen et al. coords., *Lenin reactivado. Hacia una política de verdad*, Madrid, Akal, 2010, pp. 245-256).

producción no implicaron rupturas totales, sino que se parecieron a cambios evolutivos. La gente iba haciendo otras cosas, y las anteriores fueron dejando de ser prevaecientes. Conviene precisar que habría que dejar de lado la visión evolutiva unilineal de dichos modos, y destacar que hay una dinámica evolutiva multilineal que depende de la participación de los sujetos. El capitalismo, por contradicciones internas estructurales y por las fisuras que poco a poco le ha ido haciendo la gente durante mucho tiempo, ya está en sus últimos momentos históricos. El cambio vendrá por lo nuevo que vayan inventando los sujetos. Tampoco hay una línea prefijada y determinista. Habría que tener en cuenta que el cambio podría ser para una situación más mala. Lo que no pocos queremos es contribuir a que sea para garantizar la vida, y mejorarla en justicia y libertad con dignidad.

Lo que noto en Holloway es una urgencia. Efectivamente el capitalismo terminará por la acción de la gente; sin embargo, dado que el capitalismo está conduciendo a la humanidad y al planeta al desastre, convendría que nos diéramos algo de prisa. Por eso recurre a la metáfora benjaminiana de no esperar que el tren de la historia llegue a su terminal, sino jalar el freno de emergencia para poder escaparnos de caer en el abismo. La ventaja es que las fisuras que la gente ha hecho en las etapas anteriores han llevado a este sistema a sus tiempos finales. Tal vez tenga razón al decir que hay que reflexionar más sobre las convergencias. Yo sigo pensando que necesitamos muchas para salvarnos.

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:
manuales y técnicas

la
comunidad
de
aprendizaje
Gabriel Morales Ramírez



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
es una publicación semestral que se terminó
de imprimir en los talleres gráficos de
Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457,
Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco,
Tel. 01 (33) 3826-2726.
E-mail: prometeoeditores@prodigy.net.mx
en Mayo de 2012.

En su edición fueron usados los tipos de la familia
Garamond

Impreso en México - *Printed in Mexico*