

Tema y definiciones

El tema de la relación entre la ética y la política es parte de una discusión tan antigua como la ciencia política misma, y que continúa de manera ininterrumpida hasta el presente. En efecto, es en la Grecia de Sócrates cuando, acicateada por la crisis final de la *polis*, la inquisitiva mente griega inicia una reflexión filosófica autónoma y sistemática sobre la naturaleza del poder y también de la moral de la conducta del individuo en sociedad. Las etapas por las que ha atravesado esta reflexión son varias, las contradicciones constantes, y el problema sigue planteado, pues aún no encontramos una respuesta, una solución, aceptable para todos.

No seré yo quien pueda, y ni siquiera intente, hacer una contribución original en este campo; en realidad, ni siquiera presentaré una síntesis del estado de la cuestión, pues sería un atrevimiento irresponsable, ya que mi área de especialidad no es la reflexión filosófica ni la teoría política. Lo que intentaré es algo bien modesto: destacar algunos de los momentos y enfoques más importantes en el desarrollo de tan controvertido tema, y que siguen siendo significativos para la discusión de la agenda política del aquí y ahora. Lo haré con la perspectiva y el nivel de un estudioso de procesos políticos concretos, que se acerca a los temas teóricos y filosóficos sólo para lograr perspectiva en el trabajo empírico.

Antes de entrar de lleno al tema, es conveniente definir los dos términos centrales de este ensayo: ética y política. El pri-

mero deriva del griego *ethos*, que no es otra cosa que costumbre, temperamento o manera de ser. Una forma sencilla de definir a la ética es, pues, considerarla como la disciplina o cuerpo de ideas que aborda la distinción entre lo moralmente bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto para responder a una gran pregunta: ¿cómo y bajo qué principios morales debemos vivir?

La discusión ética no es ni nunca fue un asunto meramente filosófico, sino que desde el principio tuvo claras implicaciones prácticas, entre otras áreas, en la política. En efecto, la ética aborda el tema de las normas fundamentales, los valores morales, que rigen o con los que se juzga la conducta del individuo y de las instituciones en tanto partes del todo social; es precisamente la perspectiva ética la que, entre otras cosas, permite la distinción fundamental entre el ser y el deber ser. Es desde este ángulo que Agnes Heller definió a la ética como la búsqueda de una armonía entre la moralidad y la legalidad.¹ Es también con esta definición que podemos iniciar el encuentro entre la ética y el poder organizado por y desde el Estado, es decir, con la política.

El origen del término política es, como el de ética, griego: *politikós*, de lo relativo a los ciudadanos, a los miembros de la *polis*. La esencia de la política es el poder. Y el poder, siguiendo a Max Weber, es una relación asimétrica entre individuos en virtud de la cual uno —el poderoso— tiene la capacidad de obligar al otro a hacer algo que éste no haría de *motu proprio*. Hay, desde luego, varios tipos de poder: el económico, el ideológico o el político. Detrás de este último, y sosteniendo la relación asimétrica fundamental, se encuentra, como su razón última, la fuerza; una fuerza que se ejerce dentro de un marco supuesta o efectivamente legal y por tanto, en principio, legítimo.²

Teniendo como trasfondo los conceptos de poder y coerción legal, entonces podemos incorporar a la perspectiva la

¹ Agnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, 1983, p. 17.

² H. H. Gerth y Mills Wright, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nueva York, Oxford University Press, 1958, pp. 77, 78 y 180.

definición de política de David Easton: el proceso de asignación de valores en una sociedad por la vía de las decisiones de autoridad.³

Estamos, ahora sí, en el meollo del tema, en la pregunta clave: ¿cuál es la relación entre el sistema moral dominante en una sociedad y en una época y la asignación de valores por la autoridad constituida, es decir, mediante el uso del poder?

El problema en los orígenes

La discusión sobre la relación entre lo ético y lo político se inició en Atenas, justamente en el periodo de la crisis final de la civilización clásica.

Pese a lo turbulento y corrupto de la época, queda claro que, al menos en principio, para los clásicos era compatible la conducta moral con la política. En realidad, desde esta perspectiva, para cumplir cabalmente con sus objetivos, la política debía y podía ser ética.

El origen de toda conducta moral es, según Sócrates, el conocimiento; el conocimiento verdadero del bien, de la virtud. Sin conocimiento no hay virtud ni conducta ética, y sin virtud no es posible la genuina felicidad individual o colectiva. Así, pues, para los clásicos de la antigüedad, la política era, o debería ser, una actividad eminentemente ética, pues estaba encaminada a lograr el bien o virtud suprema: arraigar en los ciudadanos los hábitos de la conducta moral. Desde esta perspectiva, la ciencia política era la ciencia práctica superior —aunque, como veremos, no era la actividad superior— pues de ella dependía ni más ni menos que la posibilidad del desarrollo pleno de las potencialidades individuales y de la colectividad y la felicidad.

Para comprender mejor lo anterior, es necesario tener en cuenta que en la visión griega del mundo, la actual distinción entre sociedad y Estado simplemente era inexistente por im-

³ David Easton, *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*. Nueva York, Alfred A. Knopf, 1966, pp. 129-134.

posible. El individuo existía por y para la comunidad; sólo en la comunidad se podía ser genuinamente virtuoso; no había ninguna comunidad superior a la *polis*, pues la finalidad de ésta era el bien supremo. Para los griegos —al menos para sus grandes pensadores— la política era el instrumento insustituible para unir a cada individuo con el resto de los ciudadanos; era no sólo una forma de actividad social sino la actividad social por excelencia.

En el mundo antiguo, la identidad entre ciudadano, sociedad y Estado era tan fuerte que si bien la política real podía concretarse en actos injustos, como fue precisamente la condena a muerte de Sócrates, el ciudadano moral, ético, debía, de todas formas, acatarlos. Sócrates, por tanto, consideró un acto inmoral, no ético, el huir de Atenas para salvar su vida; por ello se quedó en la ciudad y aceptó morir a manos del Estado. Sócrates consideró que si él había vivido gracias a la comunidad y sólo gracias a ella, entonces debía morir cuando la comunidad, por vía de su autoridad constituida, se lo ordenara, así fuera ésta una orden injusta.

Pese a lo expuesto, no se crea que el pensamiento griego no alcanza a vislumbrar que ética y política podían llegar a chocar, a ser incompatibles. Platón (427-347 a. C.), desilusionado por la vida pública real de su época —la de la Atenas de los treinta tiranos— rechazó la vida activa —la política— en nombre de una forma superior: la contemplativa, la del conocimiento, la de la filosofía. El político, por ser un hombre práctico, sólo podría alcanzar una virtud imperfecta, secundaria.

Veamos el punto anterior con más detalle. Como bien sabemos, en la utopía de Platón, la *polis* ideal, perfecta, sólo podría ser aquella gobernada por el hombre virtuoso por excelencia: el rey-filósofo, pero resulta que ese binomio —filosofía y política— era teórica y prácticamente imposible, pues en el momento mismo en que el sabio dedicado a la vida filosófica —la búsqueda desinteresada de la verdad por la vía del conocimiento— se vinculase a la vida activa —la del poder y los honores—, en ese momento dejaría de ser filósofo para convertirse meramente en rey. Y el rey —el político— no podía, en principio, llegar a ser el máximo exponente de la virtud. Es así

que virtud y política, en el fondo, son dos actividades no enteramente compatibles, aunque, desde luego, no están contrapuestas.⁴

En el mejor de los casos, y siguiendo a Platón, la política siempre estará en manos de individuos de segundo orden en relación con su virtud —conocimiento— y con su ética. No hay posibilidad de que la auténtica virtud —la que surge de la búsqueda sistemática de la verdad— gobierne, por tanto, tampoco es posible un gobierno enteramente ético. En el mejor de los casos, el gobierno y los gobernantes serán siempre de un rango menor al que requiere la plena unión entre ética y política.

Mucho más realista, empírico y científico que Platón —en su esquema ya no entra el rey-filósofo ni las utopías—, fue Aristóteles (384-322 a. C.). Y este pensador no pudo menos que reconocer que, efectivamente, en la práctica, ética y política podían ser incompatibles. Es así que en su *Ética nicomaquea*, Aristóteles dejó entrever una posibilidad no prevista por Sócrates: "...quizá no sea lo mismo en todos [los] casos el concepto de hombre bueno y el de buen ciudadano".⁵ Hay aquí la semilla de algo que, en el curso de los siglos, se desarrollaría hasta culminar en Maquiavelo, donde ética y política resultan prácticamente conceptos excluyentes.

Una vuelta a la tuerca: el cristianismo

Con el advenimiento del cristianismo, la virtud ya no es igual a conocimiento, ni el conocimiento lleva necesariamente al bien; el ideal humano ya no es el filósofo sino el santo.

En el mundo producto de la decadencia del gran imperio romano, el cristianismo propuso una forma de moral que tenía poco o nada que ver con la ciencia y todo con la fe. En efecto, no es ya por la razón y el conocimiento como se llegará al bien

⁴ La imposibilidad del rey filósofo se encuentra en las obras finales de Platón, en *Las leyes* y en *El político*.

⁵ *Ética nicomaquea*, versión, pról. y notas de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1972, L. V, cap. II, p. 113.

supremo —al conocimiento de Dios y a la salvación— sino por la fe y la gracia divina. Además, la salvación es un acto profundamente individual, y para obtenerla, la política es, en el mejor de los casos, un mero instrumento auxiliar, y en el peor, un auténtico obstáculo, aunque menos para el gobernado que para el gobernante.

Con el cristianismo y su visión a la vez individual y universal, la política pierde definitivamente ese nivel de importancia superior que había logrado en la *polis*. La ciencia política ya no era la ciencia importante y moral que fue, pues ese lugar le correspondía ahora a la ciencia sagrada, a la revelación.

De los padres de la Iglesia, san Agustín (354-430) es quizá quien toma la ruta que se aparta de manera más radical de la forma de pensamiento clásica en materia de ética y política. Al trazar la dicotomía entre la Ciudad Terrena y la Ciudad de Dios⁶ —siempre en lucha hasta la consumación de los siglos— pone en un muy segundo plano al poder temporal. El Estado ha dejado de ser el vehículo indispensable para el desarrollo de la auténtica potencialidad y finalidad del ser humano; incluso es posible llegar a la beatitud fuera de la comunidad política, como lo demostrarían los ermitaños. En cualquier caso, la verdadera felicidad no es asunto de este mundo. Así, pues, la razón de la comunidad política es de un orden muy secundario frente a la comunidad de los fieles —la Iglesia—, una comunidad establecida por mandato divino. Y así como la Iglesia prefigura ya la Ciudad de Dios, el Estado tiende a hacerlo con lo negativo, con la Ciudad Terrena, pues los reinos de este mundo están regidos por las ansias de dominación, por el pecado.

Si en Platón y Aristóteles la vida contemplativa era superior a la activa, a la política, con el triunfo del cristianismo esta parte del pensamiento clásico es llevada un paso más allá. El equivalente cristiano a la vida contemplativa de la antigüedad es la búsqueda de Dios, y simplemente ya no hay punto de comparación con la vida activa, pues la primera puede llevar a la salvación, en tanto que la otra, por estar arraigada en el peca-

do, aumenta enormemente las posibilidades de desembocar en la condena eterna.

A diferencia de los griegos, san Agustín no acepta la lealtad total del ciudadano a la *polis*, este tipo de lealtad estaba reservado para la Iglesia —la representación de Cristo en la Tierra— y nada más. En realidad, la razón de la política, del poder de unos hombres sobre otros, es la naturaleza imperfecta del hombre y de la sociedad, que requieren de la coerción como freno a las pasiones, a los apetitos terrenos. En cualquier caso, la verdadera virtud, el hombre moral, sólo es posible cuando su conducta está referida a Dios. La ética política es, por tanto, una de importancia secundaria y se cumple sólo cuando se persigue el bien común temporal, cuando propicia la cooperación entre los hombres para crear las condiciones de una moral colectiva acorde con el mandato divino.

Los desarrollos posteriores de la doctrina cristiana quitarían un tanto el radicalismo inicial de la Iglesia —con santo Tomás de Aquino (1225-1274), Aristóteles fue cristianizado y se diluyó mucho el antagonismo entre fe y conocimiento—, pero es un hecho que ya nunca se volvería a restaurar la importancia de la política al nivel que tuvo en la época clásica. Por tanto, la ética política quedó permanentemente desplazada a un segundo plano en el mundo occidental.

La política sin virtud y sin Dios

Con Niccolò Machiavelli (1469-1527), o más bien con la visión renacentista del poder que él simbolizó, el pensamiento político dio un vuelco de ciento ochenta grados. Frente a la propuesta de Maquiavelo, las diferencias entre los clásicos griegos y los padres de la Iglesia en materia de política, resultaron poca cosa comparadas con la que estos dos, como conjunto, tuvieron frente a la nueva concepción.

En el Renacimiento, Europa entra a una ciencia política que parte de la observación y que toma al individuo —príncipe o súbdito— no como debiera ser, sino como efectivamente es. El abandono de la idea del “deber ser” en el sentido tradicional,

⁶ *La Ciudad de Dios* fue escrita entre 413 y 426.

se debe a que se presupone a individuos y sociedad, incapaces de evolucionar a un estadio superior; lo que ha sido será. La política es *realpolitik* y nada más. Mientras Savonarola —el príncipe-sacerdote— termina en la hoguera de Florencia por insistir en acabar con la corrupción y elevar los estándares de moral de la comunidad, César Borgia, que usa a fondo la corrupción y no busca transformar ni redimir a nadie, sino mantener y acrecentar su poder, triunfa. Y éste es precisamente el punto de partida de la nueva ciencia de lo político.

El *príncipe* de Maquiavelo es una obra demasiado conocida y la bibliografía con relación al tema demasiado numerosa como para que tenga sentido hacer una síntesis.⁷ Lo adecuado es concentrarnos en su significado. El punto de partida es el presuponer que el Estado no tiene ningún fin inmanente como proponían los clásicos. Bajo la luz de la modernidad, esta organización es vista como energía pura, cuyo objetivo le será dado por el príncipe pero no por su naturaleza misma. Por otro lado, el Estado de Maquiavelo ya no es la *polis*, el imperio o los señoríos medievales, sino el Estado nacional moderno, aún en formación.

La nueva ciencia política se elabora exclusivamente desde la perspectiva del gobernante, del príncipe, y no del súbdito. Y la razón de ello es que el gobernado no es visto como otra cosa que como un objeto de la política, no particularmente interesante, bastante simple y prácticamente carente de virtudes y al que un príncipe astuto puede manipular con relativa facilidad e impunidad.

El análisis de Maquiavelo sobre la naturaleza de la política se lleva a cabo suponiendo circunstancias extremas: las propias de la consolidación del poder en un Estado recién conquistado, donde las inercias del pasado subsisten y el nuevo poder aún no ha echado raíces. En este caso, el objetivo del príncipe es sólo uno: el éxito en la empresa de preservar y consolidar el poder

recién adquirido; el éxito es la medida de todas las cosas políticas —incluidos los medios—, y las consideraciones éticas están absolutamente subordinadas a ese y único objetivo.

En las circunstancias apuntadas, el éxito político depende de la capacidad del príncipe o líder político para aprender “a no ser bueno [ético] y a usar o no usar de este conocimiento según las necesidades del caso”. Tal actitud conducirá inevitablemente al príncipe a descubrir que “algunas cosas que pasan por virtud, si se les sigue, le llevarán a la ruina, en tanto que otras que pasan por vicio, si se les sigue, conducen a la seguridad y al bienestar”.⁸ De ahí que, si las circunstancias y el objetivo lo requieren, el príncipe puede y debe asesinar, traicionar, mentir, robar, ser cruel y manipular todos los sentimientos, incluso el religioso.⁹ En realidad, de los vicios, el príncipe sólo debe guardarse de aquellos cuya práctica pueda hacerle perder poder adquirido y practicar aquellos que conduzcan a lo contrario.

Con Maquiavelo, la ética dominante en la época —la cristiana— y la política se separan, pues esa ética es disfuncional para el éxito político. Sin embargo, y pese a todo, queda en Maquiavelo un elemento ético. La brutalidad de la política encuentra una justificación moral, la única, en que el éxito del príncipe puede llevar a preservar la independencia y la estabilidad de la comunidad política, evitando a la población en su conjunto los incontables sufrimientos que una Italia desunida sufría a manos de invasores o por las constantes luchas intestinas.

Esta justificación del poder arbitrario —el mantenimiento de la independencia y de la estabilidad interna— sería elaborada de manera más profunda por Thomas Hobbes (1588-1679): el poder político, incluso el tiránico —poco o nada ético—, es un mal menor comparado con la alternativa: el retorno al “estado de naturaleza”, a la sociedad sin política, donde la vida de todos sería “corta, pobre, brutal y desagradable”.¹⁰

⁷ Un estudio general de la obra, de la época y una bibliografía con los principales trabajos en torno a Maquiavelo y sus escritos se encuentra en Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, L. Arthur Burd, ed. Londres, Oxford University Press, 1968.

⁸ *Ibid.*, pp. 284-285.

⁹ *Ibid.*, pp. 230-237.

¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*. Nueva York, Dutton, 1950, pp. 103-104.

Weber o la ambigüedad como herencia

El problema planteado por Maquiavelo hace más de cuatro siglos no se ha resuelto. El rechazo al maquiavelismo, es decir, a la doble moralidad política —una para los gobernados y otra para los gobernantes— ha sido sistemático, especialmente a partir del advenimiento de la democracia, que tiene como principio juzgar con un mismo estándar a gobernantes y gobernados, y rechazar que alguien se considere por encima de la ley. Sin embargo, en la realidad las cosas han marchado en zigzag. En la práctica del ejercicio del poder político, la vigencia de Maquiavelo en las democracias, los autoritarismos o los totalitarismos, es tan obvia que nadie se atreve a negarla. La tensión entre las dos éticas, por tanto, se mantiene, y sus efectos prácticos se ven lo mismo en la renuncia forzada de Richard Nixon a la presidencia de Estados Unidos en 1974 por mentir, que en la permanencia de José Stalin en el poder hasta su muerte, gracias a haber mentido, manipulado, torturado y asesinado en la escala de los grandes números. En general, el político insiste en comportarse como *El príncipe* mientras que el súbdito moderno insiste en rechazar tal conducta en nombre de la legalidad y de una ética similar para todos.

En teoría, la solución de raíz a esta permanente contradicción entre gobernantes y gobernados, la ofrecen los anarquistas o los marxistas. Desde su perspectiva, la tensión entre ética y política es irresoluble mientras subsista el Estado, por ello proponen la abolición de la política, es decir, del Estado, pues sólo así podrá triunfar la ética. Únicamente con la superación definitiva del dominio del hombre por el hombre será posible construir una vida en común que sea realmente compatible con los principios morales de nuestra civilización global. Sin embargo, nada permite prever que estemos transitando por ese camino; una Ciudad de Dios en la Tierra se ve tan imposible hoy como en los tiempos de san Agustín.

Pero la respuesta radical —e imposible— no fue la única. Hay soluciones de compromiso, más realistas; una de ellas se encuentra en la propuesta de Max Weber (1864-1920), presentada en la Universidad de Munich en 1918 bajo el título “La

política como vocación”. El sociólogo alemán parte del hecho de que la conducta política no puede equipararse a cualquier otra porque la ética política opera en un contexto donde el poder se apoya en la fuerza, en la violencia.¹¹

Toda conducta que se orienta éticamente, señala Weber, está guiada por una de dos éticas y que son irreconciliables: la ética de los fines últimos o la ética de la responsabilidad. La primera es la de los santos: el objetivo final es tan valioso en sí, que se debe buscar sin importar las consecuencias. La otra ética, la de la responsabilidad, es la del político; si el fin vale la pena, hay que elegir los medios, sobre todo sabiendo que se vive en un mundo imperfecto; las buenas intenciones no justifican un resultado catastrófico.

La responsabilidad es, o debería ser, hacia la “causa” a la que se sirve. El poder por el poder mismo, en el sentido de Maquiavelo, no es la actitud propia del político weberiano, responsable. El aspecto ético de la política está en la subordinación del “instinto de poder” —presente e inevitable en todo político— a una conducta racional al servicio de un proyecto superior al mero oportunismo; sin ese fin superior, el “instinto de poder” deja de ser objetivo, desemboca en una verdadera autointoxicación, en pura demagogia que inevitablemente conduce a uno o a los dos únicos pecados fatales que hay en política: la falta de objetividad y la irresponsabilidad. Y la raíz de ambos males se encuentra en la vanidad y en un “instinto de poder” que se ha salido de sus límites normales.¹²

Weber concluye su examen de la relación entre ética y política de esta manera:

Aquel que busque la salvación del alma, la suya o la de otros, no debe hacerlo por el camino de la política, porque las tareas políticas son muy diferentes pues sólo se pueden llevar a cabo mediante la violencia. El genio de la política vive en una tensión profunda con el Dios del amor y con el Dios cristiano presentado por la Iglesia.¹³

¹¹ H. H. Gerth y M. Wright, *op. cit.*, pp. 77-128.

¹² *Ibid.*, p. 116.

¹³ *Ibid.*, p. 126.

Así, pues, en Weber y en toda una escuela del pensamiento moderno se acepta como irremediable la tensión entre las dos éticas, al menos a nivel teórico, pero por esas mismas razones busca redimir la falla ética de la política subrayando el elemento de responsabilidad; el fracaso del político no es precisamente la pérdida del poder —como lo señalara Maquiavelo— sino el emplear ese poder “diabólico” de manera irresponsable. Y la irresponsabilidad máxima es la búsqueda y uso del poder por el poder mismo, pues entonces la violencia que latente o abiertamente vive en cualquier contexto político, pierde su propósito sustantivo y se convierte en coerción o violencia injustificable. Y es justamente en este punto donde podemos conectar toda esta discusión con el aquí —México— y el ahora.

El problema en nuestro tiempo y circunstancia

La naturaleza del sistema político mexicano actual es la de una organización autoritaria del ejercicio del poder. Sin embargo, en un primer momento, en sus orígenes, ese autoritarismo surgido de una terrible revolución social, tuvo lo que Weber llamó “la causa”, un proyecto que le dio sentido a una práctica política que, de otra manera, hubiera aparecido como algo bastante brutal. El objetivo revolucionario inicial se puede resumir así: incorporación de las masas indígenas y rurales a la nación mediante la reforma agraria y la educación, creación de un propósito colectivo por la vía del nacionalismo, modernización material del país a través de un gobierno activo en lo económico y lo social y, culminando el proceso, estructuración de un Estado democrático.¹⁴

Hace ya buen tiempo —medio siglo— que el proyecto, “la causa”, de la Revolución mexicana se agotó.¹⁵ A partir de en-

¹⁴ Una visión general del proyecto político de la Revolución mexicana, sus logros y fracasos, se encontrará en: Héctor Aguilar y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la Revolución mexicana*. México, Cal y Arena, 1990.

¹⁵ Con relación a este punto, hay que referirse al ensayo de Jesús Silva Herzog, “La Revolución mexicana en crisis”, en *Cuadernos Americanos*, núm. XI, septiembre-octubre de 1943, pp. 48-55; y Daniel Cosío Villegas, “La crisis de México”, en *Cuadernos Americanos*, núm. XXXII, marzo-abril de 1947, pp. 29-51.

tonces, la política autoritaria mexicana no ha tenido más objetivo concreto que mantener en el poder a un grupo que se reproduce para mantener el monopolio original del poder por medio de un partido de Estado. En realidad, lo único notable del proceso político mexicano en la actualidad es la longevidad de su autoritarismo, que ha cumplido ya setenta y siete años, y de su partido de Estado, que se mantiene en el poder desde hace sesenta y cinco. La “tercera ola de la democracia”,¹⁶ que se inició en Portugal en 1974 y que en el decenio siguiente se extendió por América Latina, se ha estrellado una y otra vez frente al peñón de una élite política extraordinariamente institucionalizada, flexible, absolutamente oportunista —ha pasado del populismo al “desarrollo estabilizador”, al neopopulismo y finalmente al neoliberalismo, sin mayores problemas ideológicos, pues en realidad carece de ideología— y notablemente corrupta. Los considerables recursos que han acumulado los intereses creados de la clase política mexicana —perfectamente entrelazados con los de los poderes externos dominantes—, le han permitido sostener una exitosa guerra de retaguardia contra la posibilidad de una alternancia en el poder por la vía electoral. Sin embargo, las doce victorias presidenciales sucesivas del partido de Estado (PNR-PRM-PRI) están agudizando un problema ético presente desde el origen y que se resume en la contradicción entre el marco político-legal democrático (Constitución de 1917) y la práctica autoritaria. Y ese problema, soslayado por largo tiempo gracias al éxito económico, ha vuelto a resurgir con fuerza ante las fallas del viejo modelo económico y la incapacidad de la estructura institucional corporativa para canalizar efectiva y pacíficamente las demandas hechas en nombre de la democracia por sectores sociales importantes: el movimiento del 68, la “guerra sucia” de los setentas, la “caída” del sistema electoral el 6 de julio de 1988 o la rebelión chiapaneca de 1994.

¹⁶ El término de “tercera ola democrática” está tomado de Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

La irresponsabilidad política en el sentido weberiano de la élite del poder mexicano es, desde hace tiempo, la característica dominante de un sistema que se inició como un movimiento armado en nombre de la democracia política y la justicia social, y que al cerrarse el siglo XX no ha podido alcanzar ni lo uno ni lo otro. En el México de hoy, el ejercicio del poder político es uno que se puede caracterizar como carente de principios trascendentes, netamente oportunista. Desde la perspectiva de la oposición, es posible argumentar que existe una acción política ética, pero se trata de una ética que no se ha podido objetivar al permanecer sistemáticamente alejada de los procesos clave de toma de decisiones.

Ahondar en este campo de la política concreta mexicana es un asunto que puede ser el punto de partida de otro ensayo. En éste, sólo es necesario concluir señalando el triunfo completo de Maquiavelo en el México de fin de siglo. El príncipe posrevolucionario mexicano ha sido un estudioso y practicante asiduo de las enseñanzas del politólogo florentino. Es verdad que México ha sido el país latinoamericano más estable del siglo XX, pero el costo no ha sido poco: la corrupción y degradación de toda la vida pública mexicana. Es tiempo de traer la ética al centro de la discusión.

Comentario

Carlos Pereda

Leer a Lorenzo Meyer es siempre un placer, ya sea en sus imprescindibles trabajos de historiador como en sus oportunas intervenciones como periodista. Comentar este texto de Lorenzo Meyer es, en cambio, un trabajoso placer. "Trabajoso" porque el tema "ética y política" es tan viejo y enredado y lleno de trampas peligrosas, que cualquier opinión que se defienda despertará de inmediato un laberinto de perplejidades, conflictos, problemas y, es seguro, nos aconsejará sucumbir al vértigo simplificador de algún extremo: "ética sin política" o "política sin ética". Pero vayamos directamente al texto de Meyer.