

Ética y Política: regulación y drama	Título
Bolívar, Ingrid Johanna - Autor/a	Autor(es)
En: Controversia no. 173. (diciembre 1998). Bogotá : CINEP, 1998.	En:
Bogotá	Lugar
Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP)	Editorial/Editor
1998	Fecha
	Colección
Regulación; Relaciones sociales; Poder político; Política; Ética; Estado; Sociedad;	Temas
Artículo	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cinep/20100916034658/eticaypoliticaregulacionydramaControversiaNo1731998.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

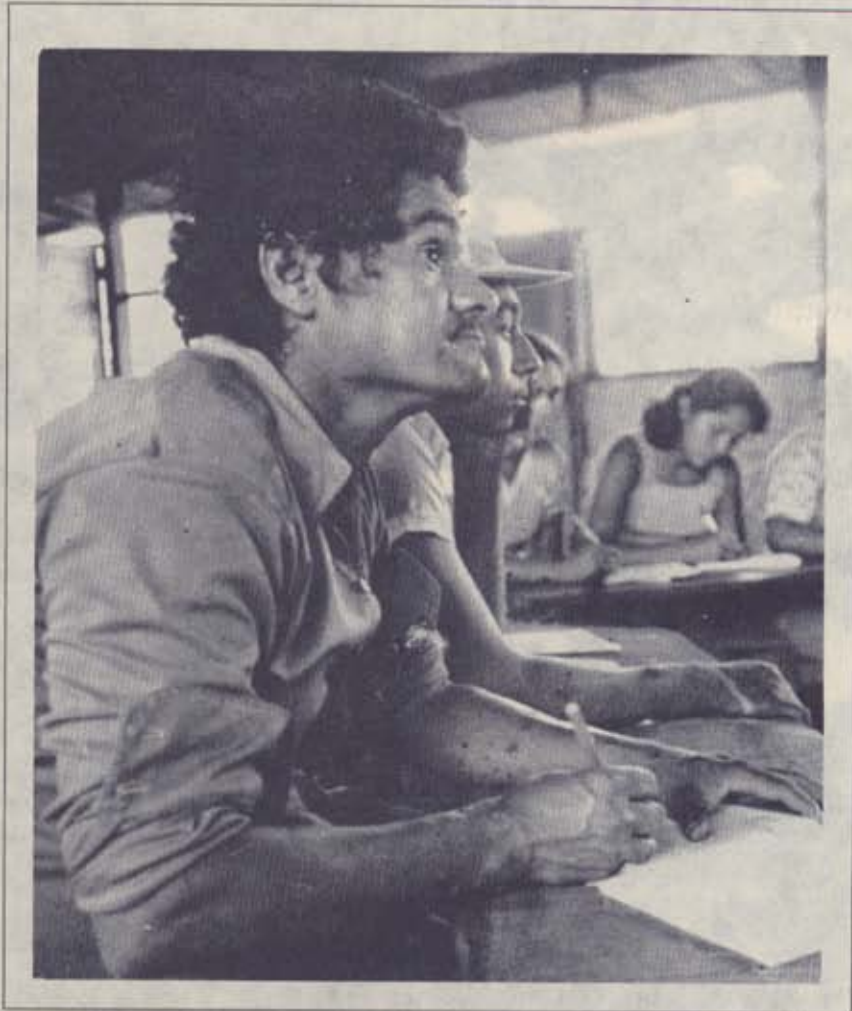
www.clacso.edu.ar

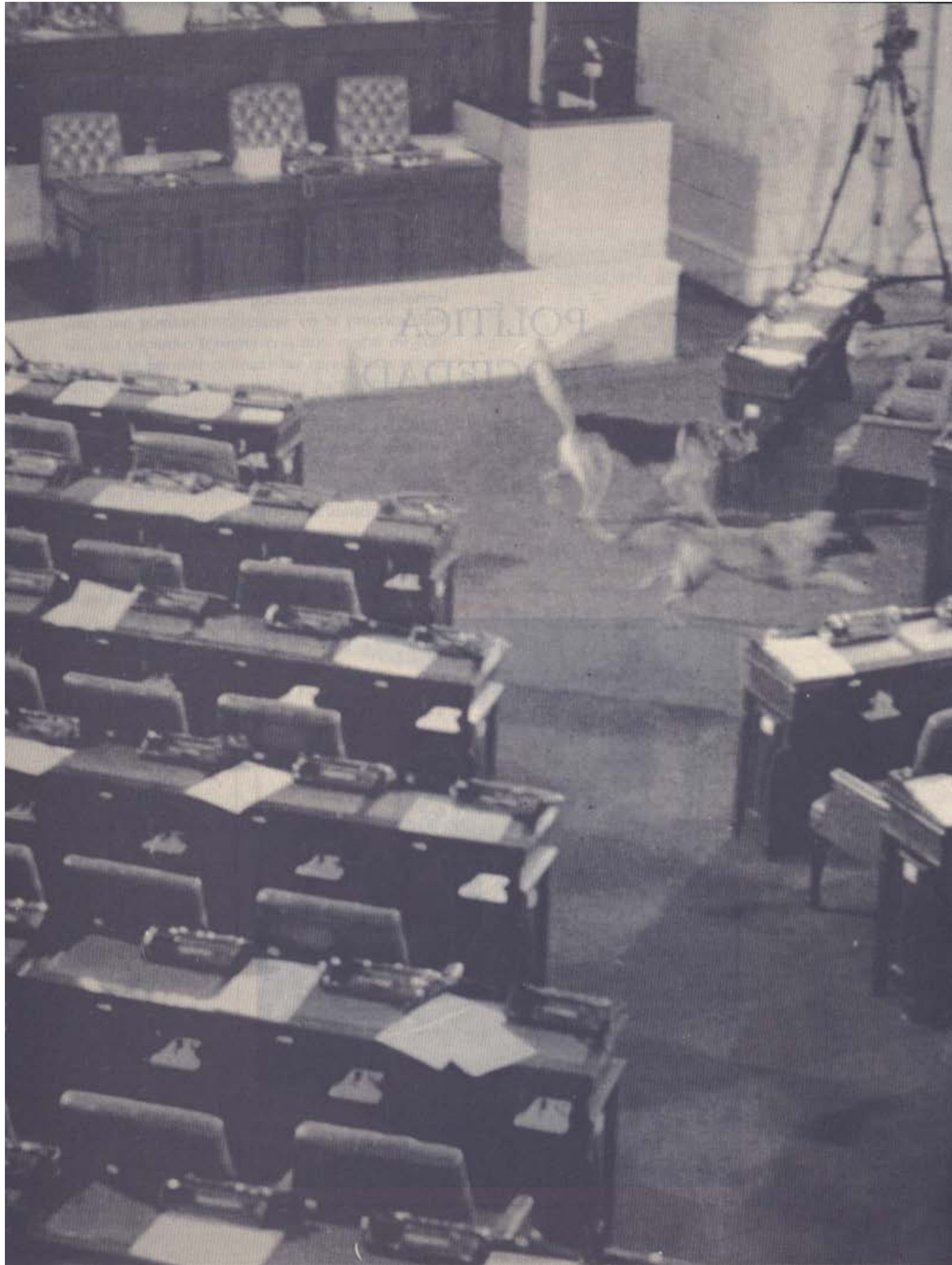


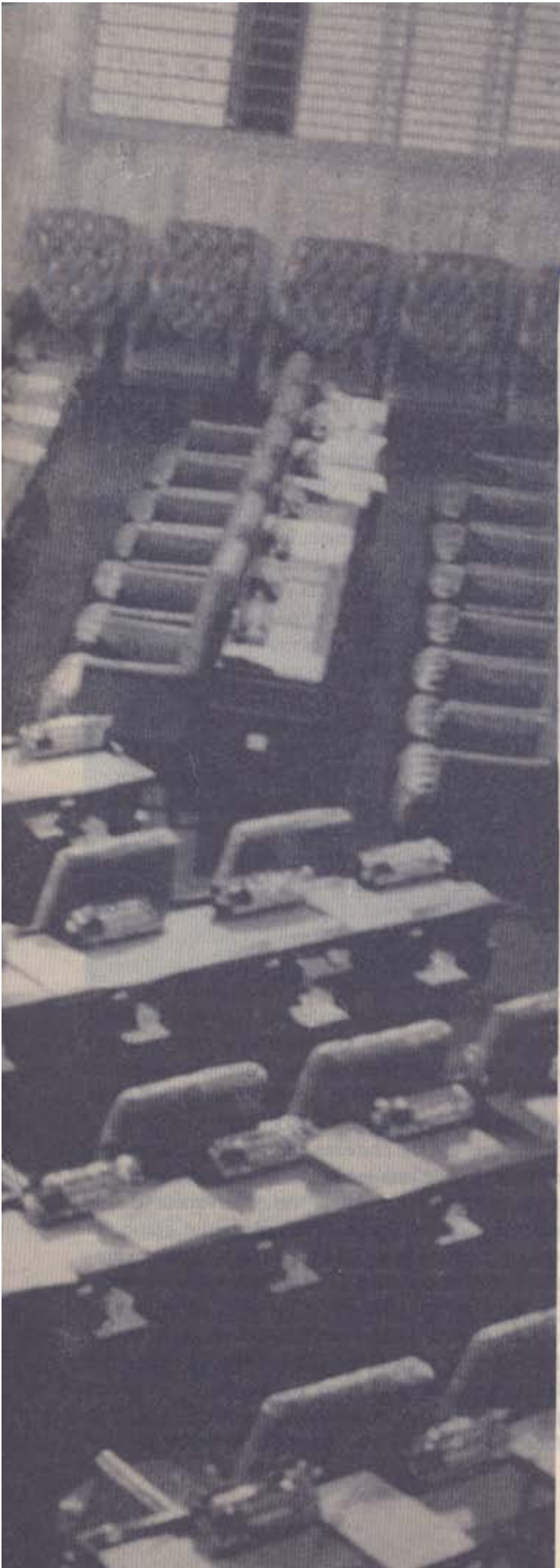
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



POLÍTICA
Y SOCIEDAD







ETICA Y POLÍTICA: REGULACIÓN Y DRAMA

INGRID JOHANNA BOLÍVAR ¹

*"... lo hermoso que sería el mundo si
nuestros políticos fuesen otros, si la
política no fuese necesaria, si fuese la
gente desinteresada y generosa,
si -finalmente- este mundo no
fuese el que es..."*

Fernando Escalante

1. Politóloga, Investigadora del CINEP y profesora de la Universidad de Los Andes. Agradezco a los integrantes del Seminario Interno Estado y Movimientos sociales sus comentarios sobre las versiones previas de este artículo. Muy especialmente a Mauricio García.

LOS PROBLEMAS DE PARTIDA



a relación entre ética y política puede ser estudiada desde múltiples perspectivas. De hecho, gran parte de los textos que se han producido sobre este problema en el país, examinan el "ethos socio-cultural", la (inexistente) ética ciudadana de los colombianos, su proceso de configuración histórica y su tipo particular de vinculación con la Iglesia católica, el sistema político y en términos más amplios con el ámbito público (Uribe, 1994:8). El modelo de pregunta que guía estos trabajos es, ante todo, histórico y busca analizar desde la teoría política, especialmente en lo referido a la ciudadanía, el espacio público y la cultura democrática, el "tipo particular" de ética ciudadana que se construye en el país. Otro importante conjunto de trabajos examina desde la filosofía moral o desde la teoría política los posibles referentes para la construcción de una ética civil o de un pacto social en el país, así como sus relaciones con distintas dinámicas y escenarios sociales: la democracia y los derechos humanos, pero también, la empresa y los medios de comunicación.² Por su parte, el presente texto explora la relación entre ética y política desde un camino distinto, pero a la vez complementario. A partir de los planteamientos de Norbert Elias sobre El proceso de la civilización en Occidente se trata de *caracterizar, conceptualmente, la ética y la política como tipos particulares de regulación de la vida social y del comportamiento. Regulaciones* dotadas de sentido al interior de un entramado social particular y en la relación *con procesos históricos más amplios como la construcción del Estado y la configuración de un espacio individual.*

El artículo reconoce que los diferentes escándalos asociados a la corrupción de los gobiernos han revitalizado las lecturas "moralizantes" y "caóticas" del orden social³ y han puesto en el primer plano la tensión entre ética y política. Sin embargo, sostiene que "las exigencias de... eliminación de la corrupción, así como el amplio descontento con los

mecanismos políticos ortodoxos, son todos en cierta medida, expresiones de una *mayor capacidad social de reflexión*" (Resaltado nuestro. Giddens, 1994:17). Desde este enfoque, la denunciada "crisis ética de la política" no llama tanto la atención sobre algo "que antes era y ya no es", sobre un "tesoro perdido", sino que señala la transformación en la percepción pública de ciertos problemas y en la capacidad de juzgarlos o por lo menos de opinar sobre ellos. Tal transformación ha sido posible gracias a la complejización misma del escenario político, en el que participan cada vez más actores distintos al Estado y los partidos, y a la creciente visibilidad de las acciones de gobierno que cuentan cada vez con más veedores tanto en el Estado como fuera de él.⁴

Como salida a esa supuesta "pérdida de la moral en la política" se invocan la "pureza" y lo "implacable" de la ética. Así, los principios racionales y absolutos, los valores innegociables, las certezas morales y las pautas de acción deseables en todo momento y lugar, son los llamados a "enderezar" la política y su ejercicio. Esta perspectiva parte de un "modelo" moral al que se debe ajustar, y desde el que se debe juzgar la realidad política. La ética debería predominar sobre la política, porque esta no es nada diferente que la realización del Bien Común.⁵ Sobre el carácter de este bien común pareciera que todos están de acuerdo y que el único que no se ha enterado de tal consenso es el político, quién por necesidad o "maldad" *se empeña y se empeña* en no dejar que la sociedad se reconcilie totalmente en las certezas morales de sus miembros. Dentro de esta lectura de la relación entre ética y política es usual que la "no observancia" de los principios éticos sea vista simplemente como "la falta de valores de los políticos o como una expresión de la inmoralidad de la política en si misma".

En este enfoque de la relación entre ética y política el panorama parece agotarse en la discusión sobre la corrupción. Se recalca la necesidad de dar un contenido ético a la política y se critica que la política se hace o "con los mismos" o "con unos y no con todos" y que por eso se ha ido vol-



viendo algo así como "un círculo vicioso" en el que se reproducen diferentes comportamientos cuasi "enfermizos".⁶ Desde esta perspectiva se enfatizan los factores "anómalos", "disfuncionales" o sencillamente "patológicos" que sin lugar a dudas están presentes en la relación entre ética y política, pero se olvida que tal relación está alimentada por tensiones y antagonismos estructurales, que enmarcan la voluntad de los actores, al tiempo que posibilitan o no una acción de tipo "patológico".

De ahí que se insista en que la invocación de la ética como solución a todos los males de la política revela una concepción "fundacional" de cada una de ellas y de su relación. Concepción fundacional, porque se les concibe, a la ética y a la política, como terrenos o como escenarios monolíticos y acabados. La ética se ve como lo "angelical" lo "bueno", lo racional, lo siempre deseable. La política, por el contrario, se ve como lo "irremediamente malo", lo "inmoral". Además, a la "pureza" indiscutible de la ética le toca juzgar sobre el carácter siempre "contaminante" de la política. Esta concepción "fundacional" y polarizante de la relación entre ética y política es caracterizada por Camps en los siguientes términos: mientras "la ética se mantiene impecable e implacable en su torre de marfil cum-

- 2 Un comentario síntesis de las distintas perspectivas con que se ha pensado en Colombia la ética civil sus fortalezas y problemas puede leerse en el artículo con que Mauricio García introduce el seminario *Ética civil y Convivencia Ciudadana* (García, 1998).
- 3 Por ejemplo, en el caso de Colombia el proceso 8000 ha fortalecido las lecturas de la sociedad en términos de "crisis de valores" y "falta de moral" expresadas ambas en la corrupción, a la que se considera un "cáncer que carcome la sociedad" y uno de los principales problemas del Estado.
- 4 "La vertiginosa aceleración del tiempo histórico, la globalización de la economía y de los medios de comunicación y el aparente agotamiento de los marcos ideológicos que por largo tiempo dieron sentido y horizonte a los actores e instituciones políticas" inciden directamente en "la mala fama de la política". Triunfa así, no el liberalismo constitucional, no el liberalismo ético, sino un liberalismo maniqueo que responsabiliza a la política y al Estado de todos los males que sufren las sociedades" (Salazar, 1997:103)
- 5 La idea generalizada de que la política se debe ajustar sin más a los parámetros éticos se alimenta del concepto medieval de bien común que originalmente no es un concepto político, pues lo que hace es "reconocer que los hombres pueden tener intereses en común, tanto espirituales como materiales y que solo pueden conservar su intimidad y negocio si uno de ellos toma el interés de cuidar del bien común". Es entonces una noción que se construye desde lo que le conviene a cada uno por separado y no al conjunto de los hombres, como colectivo, como totalidad. Es distinta de la noción de Sumo Bien que sí es una categoría política porque se pregunta por las posibilidades de vida juntos y porque parte de la sociedad no como simple sumatoria de individuos. Ver (Arendt, 1993:46). Ahora bien, cabe preguntarse si puede construirse o si existen ya nociones de bien común que no impliquen necesariamente la dominación de la ética sobre la política.
- 6 Una referencia a los distintos tipos de malestar que confluyen en la llamada "crisis de la política" puede leerse en (Bejarano, 1998) y en (Salazar, 1997). Para el caso colombiano puede leerse el artículo de González (1997) en el que las lecturas apocalípticas sobre la crisis política y el proceso 8000 se sitúan en una perspectiva de larga duración que reconoce la particular configuración política del país.

pliendo su obligación de criticar y juzgar la acción, la acción política no puede evitar ensuciarse las manos..." (Camps, 1995: 11).

Con el interés de complejizar esas posiciones, el presente artículo insiste en el carácter eminentemente moderno de la tensión entre ética y política. Les sitúa en el contexto general de la autonomización de lo político en la forma del Estado Nación y a partir de ahí recalca que ética y política son un tipo particular de regulaciones de la convivencia insertas en una entramado social que les da múltiples sentidos. Se trata de pensar las relaciones entre ética y política como dinámicas históricas vinculadas a procesos políticos más amplios y de delimitar lo que puede ser la relación entre ellas en un orden social construido, cambiante, dinámico... en un orden que pretenda *afianzar la democracia como proyecto mixto de política y de moral* (Cortina, 1993: 223), *construido por los hombres, para ellos y entre ellos*.



LA CONSTRUCCIÓN DE LA INDEPENDENCIA

La ética y la política no han sido siempre ni conceptos ni espacios independientes y diferenciables en el orden social. En las sociedades primitivas lo moral, lo jurídico y lo social son indistinguibles conceptual y prácticamente, pues "se hallan confundidos en unos mores, que son, a la vez, usos sociales, costumbres morales y preceptos jurídicos" (Aranguren, 1996:32; Balandier, 1976). La regulación de la vida social estaba entonces en manos de la comunidad misma como un cuerpo, de sus sacerdotes y de sus dioses. La sanción provenía también de estas instancias y no tenía que ver con la acción individual. Por su parte, en la Grecia Antigua, Aristóteles entendía la política "como la doctrina de la vida buena y justa; (que) representaba una continuación de la ética... o al revés, (enten-

día) la ética como parte de la política, puesto que el sujeto primario de la moral, era la polis, y el bien del individuo -no persona todavía en el sentido moderno- reproducía, había de reproducir, a su escala el de la ciudad" (Aranguren, 1996:209). La ética y la política no eran distinguibles porque las dos se ocupaban de la regulación y la consecución de mejores condiciones para una "vida juntos".

En el feudalismo tampoco se diferencian ética y política. En el señor feudal confluían el poder político, el poder de administración de justicia y el poder de extraer excedentes económicos por vías no económicas (Anderson, 1990). La moral social y las faltas que atentaban contra ella eran por tanto reguladas y castigadas por el señor feudal, que podía contar con el respaldo de la institución religiosa "representante" de lo "sagrado", o que era respetado porque la desobediencia a sus medidas era considerada "falta moral". Con la creciente centralización del poder en el Estado Absolutista, el señor feudal fue reemplazado en esas tareas por el soberano, quién a su vez era un "ungido de Dios". Esta circunstancia histórica hace explicable que para Hobbes no tenga sentido distinguir entre ética y política pues la norma moral la define precisamente el soberano, el que detenta el poder político (Bobbio, 1996:61).

Es en el Renacimiento cuando se asiste a la separación y la creciente diferenciación entre ética y política (Rubio Carracedo, 1990:21). Tal diferenciación está relacionada con dos procesos de gran importancia. De un lado, la compleja creación del fuero interno, del "tribunal de la conciencia que es psicogenéticamente, la interiorización del tribunal moral de la comunidad" (Aranguren, 1996:21; Elías, 1986). Tal interiorización es posible por la creciente aceptación de una idea según la cual los seres humanos tienen una "profundidad interna" con la cual deben entrar en contacto porque constituye la fuente de la moral (Taylor, 1993: 45-48). Aquella, deja de provenir de una fuente externa al sujeto, Dios, y deja de agotarse en las relaciones entre los seres humanos porque tiene que abordar y "regir" las relaciones del individuo consigo mismo. Esto en cla-



ra contraposición con lo que sucedía en Grecia donde la ética y la política eran lo mismo porque ambas partían de la idea de que los seres humanos necesitaban regirse por normas *solo* porque debían vivir en sociedad (Camps, 1995:16-17). En cambio en el Renacimiento con el proceso conocido como "giro subjetivista de la modernidad" (Taylor, 1993) y posteriormente en la Ilustración se plantea la necesidad de que haya unas normas que regulen la relación del sujeto consigo mismo, pero también con los otros en los diferentes espacios de acción social que empiezan a consolidarse como esferas más o menos independientes: arte, producción, ciencia, moralidad.

El segundo proceso relacionado con la separación entre ética y política es lo que Weber llamó "desencantamiento del mundo" y que se relaciona con el triunfo en el siglo XVIII de la razón abstracta y formal como principio organizador de las estructuras de producción, del mercado, de la burocracia del Estado... (Buck-Morss, 1989: 280). Antes la religión y lo sagrado se erigían como la instancia última desde donde se juzgaba y se actuaba en el orden social. Con el progresivo desencantamiento del mundo⁷ se "traslada a la política la función integradora que cumplía anteriormente la religión... y se le atribuye un lugar privilegiado en la producción del orden social". El mundo aparece entonces como "algo" sujeto a la voluntad de los individuos, quienes desarrollando su autonomía pueden actuar en él, transformarlo y rehacerlo. Las posibilidades de acción en un mundo que no es más un *orden recibido sino un orden producido* (Lechner, 1995: 156-158) le plantean a los individuos numerosos retos, entre ellos el del carácter polémico del poder político.

Mientras el poder político proviene de los dioses y está respaldado por la religión y lo sagrado no se acepta ninguna discusión, sencillamente el po-

der político se deriva de fuentes externas y superiores al individuo. Pero, cuando el poder político no está respaldado por la coerción religiosa, sino que se presenta como un poder de los hombres sobre los otros, un poder terrenal, está constantemente sometido a negociación, a debate. En palabras de Balandier, cuando el poder "no depende ordinariamente ni de la connivencia de los dioses o del respeto por la tradición, ni tampoco de la irrupción del héroe o del control sobre las corrientes de la historia requiere el arte de la persuasión, del debate, la capacidad para crear efectos que favorezcan la identificación del representado con el representante (Balandier, 1994:20). De ahí, que ninguno de los hombres pueda arguir que es el propietario de la verdad absoluta... pero de ahí también que la política requiera de la participación de los diferentes sujetos. Pues solo la participación de los más y su acción sobre lo común puede darle a la política, parte de la legitimidad y de la fuerza de que antes disfrutaba al estar respaldada por lo religioso.

Y es que sólo cuando el individuo tiene que actuar en el mundo construyendo o por lo menos conservando lo que para sí es fundamental y cuando la sociedad se empieza a ocupar de la autoproducción del orden, las relaciones entre ética y política se tornan inestables. La ética no es más un sinónimo de la política, pero ésta tampoco es una función adicional de lo sagrado. No. Cada una redefine su espacio de acción y se inicia un proceso de relacionamiento y construcción de fronteras. Proceso que es siempre dinámico, cambiante, y que suele ser simplificado ya sea en términos morales o en términos políticos.

Ahora bien, con el interés de superar el carácter problemático y siempre discutible del poder político tienen lugar dos grandes propuestas políticas

7 Para algunos comentaristas de Weber la racionalización del mundo y su posterior desencantamiento es parte de la evolución de la historia, mientras que para otros comentaristas, la racionalización es un tipo ideal, una dinámica estructural de la sociedad, pero no un sinónimo de su desarrollo y ni siquiera un proceso exclusivo de Occidente. Entre los primeros críticos se encontraría Reinhard Bendix y entre los segundos, W. Momsem. Una discusión sobre el "desencantamiento del mundo" puede leerse en *Dialéctica de la mirada* de Susan Buck-Morss pp 279-285.



(Rubio Carracedo, 1990: 21). La primera, representada por Maquiavelo, Hobbes y Bodín que intentan racionalizar el poder político y su incipiente forma estatal, a través de ideas como la "razón de Estado" que permite al poder político prescindir de toda atadura moral y erigirse como "dominador" y como instancia "superior" de los hombres. La segunda propuesta es presentada por pensadores como Erasmo, Moro y Bacon que intentan construir modelos alternativos de sociedad partiendo de una organización racional y de la reconciliación también racional entre el interés común y los intereses privados. Según Rubio Carracedo, esta segunda línea de respuesta es la que triunfa históricamente a través, "primero de la "revolución Puritana", y luego de las revoluciones norteamericana y francesa, *porque el poder político termina asumiendo los ideales morales de la libertad, la igualdad y la solidaridad*" (resaltado nuestro, Rubio Carracedo, 1990:21). Es necesario insistir en que la libertad, la igualdad y la solidaridad que son leídos hoy como valores políticos fueron primero ideales morales que solo tardíamente, y gracias a las revoluciones burguesas, son asumidos por el poder político. Esto define de entrada una relación de tensión entre ética y política.

Así pues, a la separación y diferenciación histórica entre la ética y la política se trató de responder de diversas maneras: una, privilegiando la "razón de Estado", la especificidad de la política y la propia comprensión del poder político como un momento de la sociedad "superior" a la suma de los hombres. Y otra, subordinando las características propias de la política y de su manejo como un espacio autónomo a la consecución de ideales morales, que sólo con el tiempo se han posicionado como valores políticos.

La tensión históricamente configurada entre los ideales éticos y las especificidades políticas fue abordada también en la Ilustración donde se le trató de dar respuesta a través de la constitución de una República y la adopción del modelo democrático de representación política de los intereses (Rubio Carracedo, 1990:22). Modelo que, aunque resuelve unos problemas, plantea importantes paradojas.⁸

Partiendo de esta rápida revisión del proceso histórico de diferenciación entre la ética y la política se pueden comprender mejor las particularidades de cada una y la *problematicidad, que no antagonismo absoluto de su relación*. Aunque el recorrido histórico aquí presentado ha sido un tanto esquemático hay que insistir en que no se pasa sin más de un período o de una forma de relación entre ética y política a otra, sino que en la configuración actual de tal relación confluyen las continuidades antes enunciadas, se cancelan y al tiempo actúan como limitaciones y figuraciones del proceso. Para que quede un poco más clara esta idea de cómo la historia se actualiza, condiciona y se hace presente en las distintas tensiones que se consideran recientes cabe citar por extenso a Horkheimer en su ensayo *El concepto de razón*. "Algo análogo ocurre también con categorías tan decisivas como la de dignidad humana: sin el estremecimiento que sobrecogía en otro tiempo a los hombres ante sus señores y sus dioses no se experimentaría realmente el respeto que hoy debe extenderse a cuanto tenga semblante humano, sino que se hundiría en una frase huera; y en el respeto ante la vida del prójimo sigue vibrando con el amor del Nuevo Testamento, también el miedo ante las sanciones del Viejo, con las que antaño se aseguró el Decálogo. La subterránea relación con una experiencia no enteramente olvidada, con un conocimiento profundamente hundido que no satisface el criterio estadístico y, con todo, retiene la pretensión de verdad, otorga vida y legitimación a semejantes ideas, que perfilan nuestra civilización..." (Horkheimer, 1966:268). Así pues, como en el caso de la dignidad humana, las actuales relaciones entre ética y política actualizan y hacen presente la historia, no como simple y muerto antecedente, sino como expresión viva de las tensiones que perviven y de aquellas que sólo transmutan.



ÉTICA Y POLÍTICA: REGULACIONES MODERNAS

La diferenciación y la tensión entre la ética y la política es un proceso típicamente moderno, en el que juegan un papel fundamental la construcción del "fuero interno" en el proceso de subjetivación individual y la consolidación de la política como instancia independiente de la religión y como principal heredera de la regulación de la vida social. Una reformulación o forma distinta de presentar esos mismos problemas es lo que hace Norbert Elías cuando muestra como la centralización del poder político, de la fuerza y de cierto tipo de recursos económicos en el Estado facilita la creación de un espacio particular para el desarrollo individual, para el fortalecimiento de un "yo" cada vez más diferenciado del "nosotros" (Elías, 1986).⁹

Desde esta perspectiva, las distintas relaciones entre ética y política sólo se pueden problematizar cuando se las percibe como dinámicas insertas en un entramado social particular modelado históricamente. En tanto relaciones, no existen por fuera de tal entramado, no son definidas de una vez y para siempre, ni tampoco son independientes de la manera como se configuran el Estado, las vinculaciones sociales y muy especialmente la vida individual y la vida íntima.

Y es que la tensión entre ética y política debe ser leída como la expresión de un modelado particular e histórico del individuo y de la autoconciencia. La autoconciencia que aparece en el proceso de civilización se caracteriza por una diferenciación y

una tensión especialmente fuertes entre las órdenes y prohibiciones sociales asumidas como autoinhibiciones y los instintos e impulsos no superados o reprimidos. Además, la autoconciencia tiende a recubrir ciertos ámbitos de la vida con temores engendrados por la sociedad y que son luego "naturalizados", como los sentimientos de vergüenza y de embarazo (Elías, 1987: 40-45).

De esta manera se descubre que los tan invocados principios éticos no son nada distinto que construcciones históricas que, como el sentimiento de vergüenza, se desplazan en una dirección concreta pero no necesaria ni preestablecida a lo largo del tiempo.¹⁰ La diferenciación entre "razón", "espíritu", "alma", "consciencia", "sentimientos"... no es producto de la naturaleza. Tal diferenciación no se produce por un mecanismo natural heredado, sino "a causa de un entrelazamiento de las "naturalezas" de muchos individuos. Esa diferenciación es producto de un proceso histórico social, de una transformación de la estructura de la convivencia humana" (Elías, 1987: 51).

Ahora bien, insistir en que los principios éticos son construidos históricamente, elaborados como un tipo particular de resolución o tratamiento de las tensiones propias del tejido social no implica que ellos sean el resultado directo de la planeación racional de un actor o un conjunto de actores. Pero tampoco implica que ellos sean la expresión necesaria de las transformaciones de la sociedad o su destino manifiesto. Los principios éticos en tanto vinculaciones sociales carecen de fines últimos. Hay que preguntarse entonces

8 "Desde Rousseau el clásico problema de la democracia reside en la diferencia cualitativa entre la voluntad general y la voluntad de todos. La democracia invoca la soberanía popular como principio legitimatorio de la autoridad, pero no puede realizarla como principio organizativo de la voluntad colectiva. El pueblo en tanto sujeto soberano que decide su destino no existe empíricamente: se forma como una pluralidad de sujetos en pugna. Y esta pugna produce una decisión socialmente obedecida solamente si la dominación (implícita a toda decisión está referida al principio de la autodeterminación" (Lechner, 1986:157).

9 Una referencia a la manera como la obra de Elías muestra que la diferenciación "de lo privado resulta del propio afianzamiento del Estado" puede leerse en (Chartier, 1987).

10 Un análisis detallado de las transformaciones de la autoconciencia en el proceso de la civilización y de la manera como se desplaza el umbral entre lo público y lo privado, entre lo abierto y lo cerrado, entre aquello que nos da vergüenza y aquello que puede aparecer a la luz pública, entre aquello que es permitido hacer ante los otros y aquello de lo que ni siquiera uno mismo puede hablar puede leerse en los distintos casos trabajados por Norbert Elías en *El proceso de la civilización*. Ver especialmente los capítulos referidos a "Las transformaciones de la agresividad" y a los "cambios en las actitudes frente a las necesidades naturales". (Elías, 1986)

"¿cómo es posible que mediante la existencia simultánea de muchas personas, mediante su convivencia, sus acciones recíprocas, el conjunto de sus relaciones mutuas, se cree algo que ninguna de las personas individuales ha considerado, proyectado, premeditado o creado por sí mismo",... algo que sin embargo no encarna una teleología ni un fin necesario de las relaciones sociales, un conjunto diferenciado, no monolítico ni unitario, de principios éticos que transforman y son transformados por el entramado social y por los juicios que se hacen sobre él?¹¹

No se puede proponer una única respuesta a este interrogante. Lo que interesa señalar aquí es que los principios y las actitudes éticas se configuran y definen en "el tejido de entrelazamientos sociales de una época". Así, el establecimiento de aquello que se considera justo o bueno es por definición un proceso social. Esto es, un momento de la vida juntos sometido a la deliberación pública, a la argumentación racional, al ejercicio retórico, al desacuerdo y a la pluralidad, pero también inscrito en condiciones históricas particulares.¹²

En ese sentido, se trata de *pensar en una ética para la historia, para la transformación constante de las sociedades y no tanto como unos principios o unos procedimientos que concretan el punto de salida o el de llegada de la sociedad* (González, 1991). *Una ética para la historia porque esta última* no trata de "un engranaje, de una máquina sin vida, ni de automatismos de hierro y acero, sino de coerciones que personas vivas ejercen sobre personas vivas" (Eliás, 1987:67).

Al insistir en que los principios y las actitudes éticas son procesos sociales se intenta destacar que lo racional y lo condicionado históricamente son sólo unas de sus múltiples facetas: "la sociedad es contradictoria y, sin embargo determinable; racional e irracional a un tiempo, es sistema y es ruptura, naturaleza ciega y mediación por la consciencia" (Adorno, 1972: 122). El énfasis puesto aquí en el carácter contradictorio de los procesos sociales, y entre ellos de la ética, cobra sentido porque es muy frecuente que lo ético se asocie sin

más a lo racional y razonable, a lo que cualquier persona con cierto grado de "racionalidad" haría o debería hacer en un momento determinado. Y es que simplificar lo ético como lo razonable no sólo desconoce la complejidad de los procesos sociales y olvida que el pensamiento racional es una modalidad tardía del pensamiento (Eliás, 1987), sino que agota la razón en "la función formal del mecanismo del pensar" en un tipo de razón "cuyo predominio no es separable en absoluto de la sociedad burguesa", la razón que Horkheimer llama razón subjetiva¹³ y que "no ha sido siempre normante, pese a lo natural que pueda parecer hoy a muchos" (Horkheimer, 1966:259)

Ahora bien, la caracterización que se ha hecho de los principios éticos como dinámicas sociales cabe también para las acciones políticas y para las relaciones entre ellas. Los vínculos que unen y separan ética y política son siempre los mismos ejes que definen o modifican las interdependencias de un entramado social (configuración del Estado, estructuración de las relaciones sociales, procesos de individuación...). Ahora bien, la ética y la política son tipos diferenciados de regulación y de ordenamiento de la vida social. Sin ser regulaciones esencialmente contrapuestas atienden, de manera predominante, a esferas y a escenarios distintos del relacionamiento social. La ética es sobre todo el nivel de la autoregulación individual e incluso de la manera como el individuo fortalece y participa de las regulaciones de grupo y de la sociedad más amplia. Mientras tanto la política, que se apoya en la autoregulación de los ciudadanos e incluso pretende inducirla, regula los niveles más abiertos y anónimos de relación social y se expresa a través de la capacidad del poder (político) para ordenar, controlar y orientar la vida social.

La conceptualización de la ética y la política como tipos de "regulaciones" de la vida social parte de la constatación de que el proceso civilizatorio de Occidente se expresa en la configuración de un individuo capaz de autoregular sus impulsos sin acudir a fuentes externas a él mismo: ya sea a la opinión de los otros, a la voluntad de Dios, o a la acción

coercitiva del Estado. La configuración de un individuo capaz de autoregular sus instintos y emociones es un proceso paralelo a la consolidación de las regulaciones en grupos cada vez más amplios, menos sometido a las lealtades primordiales y sobre todo al fortalecimiento del Estado. Este último centraliza gran parte del poder político y aparece como la última instancia reguladora, como el administrador de venganza (Enzesberger, 1986). El Estado cumple la función de regulación al ofrecer su potencial de acción como garantía de reparo o de castigo en aquellos casos donde la autoregulación individual o social pueden no funcionar. Y es que la complementariedad de la ética y la política como regulaciones orientadoras del mundo social fue parcialmente capturada en el comentario de MacIntyre sobre algunos diálogos de Platón: "Los hombres prefieren la injusticia a la justicia si pueden ser injustos con éxito" (MacIntyre, 1994:44)

Ahora bien, Pensar la ética y la política como instancias o dinámicas reguladoras de la acción y la convivencia humanas permite construir puentes entre ellas e insistir en que la consolidación del Estado moderno como principal autoridad política al tiempo que las fortalece y diferencia es fortalecido por



ellas. Las distintas regulaciones del individuo y de la sociedad no son espontáneas ni naturales. Son artificios conformados en y por las distintas estructuras de convivencia humana. Si los individuos y la

11. La mitad de la pregunta es textual y la otra mitad es una extrapolación para los principios éticos de algunas ideas expuestas por Elías para la comprensión de la sociedad "de la que cada individuo en general es parte, quiéralo o no". (Elías, 1987: 24-25)
12. Sin pretender abordar el debate entre sustantivistas y procedimentales hay que insistir en que la tensión entre ética y política no puede erradicarse por la vía de la definición de unos mínimos procedimentales porque ellos desconocen que la moral es densa y socialmente significativa incluso sin que haya un esfuerzo racional que la tenga por objeto. Esta y otras críticas a sustantivistas y procedimentales pueden leerse en (Walzer 1996). Por ahora y según los objetivos del artículo basta insistir en que el punto de partida del desarrollo de la moralidad (y por esa vía de la relación entre ética y política) NO es el mismo en todos los casos y que la moralidad es densa desde el principio, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos" (Walzer, 1996:37). Y es que según Walzer "los conceptos morales tienen significados mínimos y máximos y podemos ofrecer descripciones de los mismos en términos tenues o densos" sin que eso implique distintas moralidades (35). No es fácil aclarar el sentido de lo "tenue" y lo "denso" en el contexto de la moralidad. "A menudo los filósofos lo describen en términos de un (tenue) conjunto de principios universales (densamente) adaptado -o elaborado- en estas o aquellas circunstancias históricas"(36). Lo tenue sería algo así como la formulación general : la verdad, la justicia... lo denso es la manera como verdad y justicia apelan a sentidos particulares en contextos diferentes.
13. "En la medida en que este concepto de razón no se preocupa por la cuestión de un en sí, de algo objetivamente razonable por tanto, sino que tiene ante la vista exclusivamente lo razonable para el que piensa , para el sujeto, se le puede llamar concepto de la razón subjetiva. Esta tiene que ver ante todo con la relación entre finalidades y medios, con la adecuación de los modos de comportamiento a los fines, que, como tales, se aceptan más o menos, sin someterlos por su parte, en general, a una justificación razonable. En cualesquiera casos en que la razón subjetiva se ocupe de fines o es para contrastar si son razonables también en sentido subjetivo -luego razonables quiere decir que sean convenientes para los intereses del sujeto, para su autoconservación económica y vital, si no del individuo aislado, al menos del grupo con se identifique - o se introducen los fines en las consideraciones razonables para contrastar la posibilidades de su realización... (Horkheimer, 1966:258)

sociedad se regularan solos y mediante un ejercicio racional, como pretende cierta lectura liberal, no sólo no sería necesario el Estado, sino que tampoco habría tensión entre ética y política (Mouffé, 1997). El antagonismo parcial entre ellas se construye y se puede pensar sin consideraciones finalistas, solamente allí donde se reconoce que la sociedad no es la suma de individuos, ni el todo del cual ellos solo forman parte. De ahí que el equilibrio siempre parcial entre ética y política sólo pueda tener lugar cuando se acepta que en el mundo social no pueden configurarse ni la inclusión ni el consenso total sobre un problema determinado, cuando "constatamos que no existe verdad religiosa o científica ni algún derecho natural que permita fundamentar un consenso acerca del "buen orden"(Lechner, 1986:164).

A continuación se discuten las distintas formas de pensar la relación entre ética y política. La manera como se entiende cada una de ellas se va delineando a lo largo del texto. Basta con insistir en que, desde nuestra perspectiva, ética y política son sobre todo procesos sociales inscritos en el entramado de una época, con límites e interacciones fluidas y cambiantes. Ni ellas ni sus relaciones son realidades acabadas, absolutas o inmutables. Por el contrario, se establecen como dinámicas reguladoras, como figuraciones que cumplen un rol particular en la ordenación social. Ética y política, en tanto dinámicas sociales aluden a un conjunto diferenciado de acciones, a unos ejes de tensión en los que se destacan distintas facetas que serán comentadas en la sección siguiente y que expresan las múltiples vinculaciones entre ellas, entre ética y política.



ÉTICA, POLÍTICA Y ENTRAMADO SOCIAL

En su libro *Ética y Política*, Aranguren identifica y problematiza tres maneras generales de concebir la

relación entre ellas (1996). Cada una de esas formas de pensar las relaciones entre ética y política ilumina unas dimensiones particulares del entramado histórico en que ellas se hacen diferenciables y desde el cual deben ser pensadas. A continuación se reconstruyen algunos de los principales planteamientos de Aranguren¹⁴ y se enmarcan en la perspectiva de ética y política como regulaciones históricas particulares y diferenciables de la vida social. Lo que interesa destacar de cada tipo de relación entre ética y política es la manera como se vincula y entrelaza con un entramado social que la hace posible.

El primer tipo de relación entre ética y política descrito por Aranguren es el *Realismo Político*. Su rasgo particular es que a través de distintos planteamientos, como los de regla excepción (Bobbio, 1996:162), o ámbitos diferenciados, concede autonomía o preeminencia a la política sobre la ética. Entre sus principales teóricos puede leerse a Hobbes, Maquiavelo, Hegel, Weber, con importantes variaciones entre ellos. La tesis clásica que caracteriza esta postura se imputa a Maquiavelo: "El fin justifica los medios".¹⁵

Desde nuestra perspectiva interesa destacar que el realismo político se consolida como tendencia de la relación entre ética y política en aquellos entramados sociales en los que el proceso de fortalecimiento del Estado y de autoregulación de la vida individual permanecen incompletos y desconectados de las dinámicas de complejización de la sociedad. El Realismo aparece como salida a la tensión entre las regulaciones éticas y políticas en los entrelazamientos sociales en los que la "representación", la lectura y el ejercicio de la política la sitúan de manera predominante en el terreno de la dominación con base en tradiciones, relaciones personales e identidades adscripticias. En otras palabras, el realismo es la manera particular en que la política como regulación de la vida social "interviene en el mundo" para producir vinculaciones sociales, para orientarlas y para "inventar" una sociedad en la que el Estado pueda "desarrollarse". Esto queda más claro si se recuerda que el Realismo Político en alguna medida se desprende de las formulaciones de Ma-

quiavelo en las que se lee la transformación de la sociedad renacentista y la creciente "racionalización" del mundo.

Así pues, lo que importa destacar es que la tensión entre ética y política como regulaciones de la vida social se resuelve a favor de la última en aquellas sociedades y períodos históricos donde el Estado no ha podido separarse de la sociedad, ni ejercer su dominio directo, ni convertirse en garantía de los procesos de individuación, en últimas, donde no ha podido representarla.

La preminencia que el realismo concede a la política como regulación de la vida social hace necesario distinguir entre *la política como "oficio"*, como "domesticación (profesional)" de unos problemas y conflictos, como "estrategia" y "medio" para asegurar el orden, el establecimiento del poder y la seguridad (Mouffe, 1996 b) y *la política como actividad civilizadora en sí misma*, como deliberación y negociación permanente de los fines y de los procedimientos políticos entre los diferentes grupos sociales (Crick citado en Hirschman, 1996:99), y como acción transformadora del conjunto de la sociedad sobre sí misma. Sobra insistir en que estas distinciones en la política son distinciones conceptuales, son algunas de sus facetas, de sus ejes de tensión, pero que en la realidad se presentan perfectamente juntas.

El énfasis del realismo en la política como espacio diferenciado de la ética, reivindica la política como *oficio*, más que como *actividad civilizadora en sí misma*. Ahora bien, este énfasis está relacionado con su surgimiento en el momento concreto

en que la política en la forma concreta de Estado Moderno, lucha la independencia de la religión y la preeminencia como instancia reguladora en el mundo terrenal¹⁶. Aquí de nuevo aparece como característica fundamental del entramado social del realismo el que la política reemplaza a lo sagrado en la cohesión de la vida social, sin haberse diferenciado lo suficiente de la sociedad que pretende regular. Hay que recordar que "el poder del Estado como forma política ha crecido siempre a costa del poder de todas las otras instituciones sociales" (Escalante, 1995:32) y que "el poder separa, aísla, hace enfermar... sobre todo cambia a quién accede a él" (Balandier, 1994:33) y por eso la política es un oficio, no sólo "actividad" de buena voluntad.

La repulsa ética de la política es el segundo tipo de relación caracterizada por Aranguren. En ella confluyen distintas perspectivas y lecturas del mundo social, que tienen en común la idea de que existe un antagonismo entre ética y política que sólo se puede resolver cuando el ideal de vida buena se sitúe en el terreno de la ética. Esta ha de regir en el ámbito individual o aún en el social, donde el papel de la política y el Estado se debe ir reduciendo cada vez más.

Esta forma particular de resolver la tensión entre ética y política como regulaciones de la vida social se consolida en aquellos entramados sociales en los que la construcción y el fortalecimiento del Estado ha redundado en la configuración de un espacio para la autoregulación individual. Es en esta forma de problematizar las relaciones entre ética y política en la que mejor se expresa "El Proceso de la Civiliza-

- 14 Sin embargo, hay que insistir en que al interior de las distintas posiciones problematizadas por Aranguren y comentadas aquí de manera global existen numerosos e importantes matices construidos tanto por diferentes autores, como en experiencias sociales concretas. Un análisis detallado de las distintas formas de entender la relación entre ética y política y de sus implicaciones políticas en Bolívar, Ingrid. "Hacia una comprensión dramática de la relación entre ética y política" (Sin publicar)
- 15 Maurice Joly al imaginar un diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu aborda la máxima "El fin justifica los medios" y le hace decir a Maquiavelo "No soy el fundador de la doctrina cuya paternidad me atribuyen; es el corazón del hombre. El maquiavelismo es anterior a Maquiavelo" (Joly, 1987: XXI).
- 16 Claro está que la política conserva para sí algunas condiciones propias de lo sagrado "Al diferenciar de manera absoluta, el poder separa, sacraliza: coloca aparte a sujetos que como las divinidades cuentan con fieles, hasta el punto que política y religión se pertenecen una a otra... las sociedades de la modernidad permanecen, en relación con todos estos aspectos, más próximas a la tradición de lo que podría antojarse. Han cambiado el modo de la representación, puesto que han sufrido los efectos de la laicización, pero no por lo que se refiere a lo esencial..." (Balandier, 1994:35)

ción" caracterizado por Elías y comentado antes como el fortalecimiento de las formas individuales de autorregulación del comportamiento en detrimento de las regulaciones externas al individuo y radicadas especialmente en "el tribunal moral de la comunidad" (Elías, 1986). Un entramado que a través del fortalecimiento del Estado y de la obediencia a normas abstractas y no personalistas libera al individuo de las relaciones de linaje y vasallaje, de "las cadenas de su comunidad y de su familia".

Otra característica del entramado social vinculado a la repulsa ética de la política es la preeminencia que concede al mundo de lo económico. Aquel es considerado como un orden natural cuyas leyes son fácilmente extrapolables a otros espacios de relación social. En ese sentido, es claro que la repulsa ética de la política se consolida con el auge de la burguesía y su ocupación de las agencias estatales, así como con el creciente dominio de la producción de bienes y la transformación de la naturaleza. Y es que al tiempo que la vida privada individual se percibe como el terreno más propicio para el desarrollo y el crecimiento de los hombres, se extiende la idea de que lo colectivo puede funcionar como un mercado libre, como un espacio económico, donde los agentes son individuos racionales que dan algo a cambio de otra cosa. Esta concepción economicista del terreno colectivo como un mercado libre es extendida al campo político, bajo la idea de un orden natural, sin conflictos y sin importantes antagonismos gracias al uso de la razón y a la buena voluntad de los sujetos individuales que lo componen (Mouffe, 1996a).

Ahora bien, la repulsa ética de la política se ha consolidado como forma particular de resolver la tensión entre esos dos tipos de regulaciones en el proceso de configuración de un tipo histórico de

autoconciencia: el Homo Clausus. "Hoy existe un modelado de la autoconciencia que induce a la persona a sentir y pensar estoy aquí completamente solo; todos los demás están ahí fuera, fuera de mí y así mismo, cada uno de ellos recorre su camino con un interior que es él sólo, su verdadero yo, su yo puro, y con un disfraz exterior que son sus relaciones con otras personas" (Elías, 1987:44). Este tipo de autoconciencia que tiende a hacer de la sociedad algo extraño y exterior y que fortalece en "el individuo la sensación de que él es "interiormente" algo que existe por sí mismo, ajeno a cualquier relación con otras personas, y que sólo posteriormente entra

en relación con otros de fuera" es "expresión de un modelado histórico del individuo" (Elías, 1987:44-45). Pero también es el principal denunciante de los conflictos entre ética y política, cuando no quién pretende ocupar el lugar del hombre "verdaderamente ético". Es en referencia a ese Homo Clausus, que se anuncia ya en el Renacimiento, que se definen los distintos tipos de relación entre ética y política y que la repulsa construye su tesis de que la vida buena "no se puede contaminar con la política".¹⁷

El problema surge cuando la complejidad propia del entramado social revela que el orden no se mantiene solo y cuando aparecen numerosas contradicciones entre los miembros de la sociedad. Y es que "manejar diferentes conflictos sin poseer y disfrutar del poder absoluto -cómodo y elegante- ... hizo que el político para poder gobernar se viera obligado a recurrir a la astucia, al engaño, al compromiso, cuando no a la corrupción y al soborno" (Aranguren, 1995: 66). Frente a esa realidad de que al político le toca comprometerse, ceder, engañar, la burguesía decide fortalecer su ideal de una vida privada "limpia, tranquila e incontaminada" y refugiarse en él. Decide consolarse con "hacer bien" las cosas que le competen directamente, y con pensar que si todos

*En términos morales
no puede haber
"buenos y malos
absolutos",
en términos políticos,
mucho menos.*

paulatinamente se configuran sujetos multidimensionales, con identidades y roles cambiantes. Por esta vía la ética deja de ser el conjunto de certezas morales que un individuo adquiere de una vez y para siempre, y se convierte en una batalla permanente, con avances y retrocesos, con pérdidas y triunfos. Así, la ética se convierte en una *actitud* que acompaña al individuo en sus distintas relaciones y que debe alimentar la construcción de formas nuevas de "estar juntos".

En el entramado social que alienta la visión dramática de las relaciones entre ética y política se destaca también el entrecruzamiento de distintas vinculaciones sociales, el crecimiento de las relaciones de interdependencia mutua y la posibilidad de transformar los límites de distintos espacios de relación social. En tanto red de relaciones, el entramado está abierto a las tensiones, a los juegos de poder y de preeminencias que se construyen entre ética y política en los distintos momentos históricos de una sociedad o aún de la vida de un hombre. El afianzamiento de las interdependencias mutuas alimenta la idea de que "los buenos no están a un lado y los malos al otro, sino que unos y otros se van haciendo tales -pero sin serlo nunca enteramente- en la peripecia de la vida..." (Aranguren, 1996:78). Cuando en términos morales no puede haber "buenos y malos absolutos", en términos políticos, mucho menos. No los puede haber porque nadie querría pactar, negociar, ceder, acordar, e incluir a quién es percibido como "malo" sin mezcla alguna de bien. No se le dejaría participar en la construcción colectiva de consensos y de acuerdos, porque nada bueno puede provenir de él, que es un "malo absoluto". Esto no quiere decir, ni en el terreno de la moral, ni en el terreno de la política, que "todo vale" y que "el bien y el mal son relativos". No. Esta consideración a lo que apunta y en dónde se juega su principal implicación política es en la denuncia de que ningún orden social puede sostenerse, puede reconfigurarse y puede abordarse colectivamente, si parte de sus integrantes, así sean la mayoría o la minoría, perciben a los otros como malos absolutos, como "perversos sin remedio". Y es que cuan-

do unos actores o sujetos sociales se imaginan que otros son personalmente malvados, hostiles sin remisión y de manera absoluta no cabe otra salida que su aniquilación (Escalante, 1995:33).

Ahora bien, la configuración particular del entramado social y sus múltiples figuraciones hace que la ética sea leída como regulación cambiante, como pugna inacabada por la moral. Al tiempo, la política es vista como una lucha, como una constante y prolongada contienda por configurar y regular un orden social distinto que reconozca nuevas y diversas formas de "estar juntos". Ahora bien, pensar que la ética y la política aún cuando mantienen una tensión constante, no son "realidades o regulaciones sociales estáticas o acabadas", sino procesos dinámicos e inestables de articulación de los individuos, implica situarse dentro de la democracia como una forma especial de organización social y política en la que la sociedad se autoproduce así misma (Lechner, 1986).

A partir de este entramado, la concepción dramática de las relaciones entre ética y política, permite que esta última sea reconocida en sus dos ejes de tensión, en sus dos facetas -como oficio y como actividad civilizadora-, porque visualiza al individuo y a la sociedad como proyectos, como realidades en construcción, en constante cambio y en diálogo o interacción permanente. De ahí que le permita al político calcular, balancear, sopesar sus acciones públicas en relación tanto con su propia ética, como con la moral social. Y de ahí también que le facilite a la sociedad un espacio para reflexionar sobre sus fines políticos, los procedimientos o las regulaciones que acoge y las decisiones éticas que toma.

Y es que las relaciones entre ética y política en una democracia deben ser pensadas y vividas como un drama. Drama porque el desenlace no se conoce, no está preestablecido, porque existe cierto marco general de la acción, pero al mismo tiempo los actores tienen libertad y pueden innovar. Drama porque puede haber retrocesos y adelantos, porque la última decisión no está tomada, porque ningún agente externo-Dios, destino, ...- puede definir unilateralmente lo que hay que hacer, ni reemplazar la acción de la sociedad como productora del orden.

Drama que no se resuelve solamente mediante un ejercicio racional y que legitima el conflicto, las contradicciones y los desacuerdos entre unos y otros.



MÚLTIPLES RELACIONES, DÍSIMILES TENSIONES

La relación entre ética y política debe ser pensada más en plural que en singular. Ellas no son, como se ha visto, unidades terminadas, definidas del todo; sino que por el contrario son regulaciones particulares que implican proyectos, actividades, actitudes, espacios de relacionamiento social que están en constante transformación, que se interpelean mutuamente y que constituyen procesos decisivos en la interacción individuo-sociedad.

Y es que así como no existe ningún espacio que sea político por "esencia", sino que se configura como tal a partir de la expresión de un antagonismo parcial que se "fabrica y se inventa" en la sociedad (Mouffe, 1996b); tampoco existe un escenario esencial para la tensión entre ética y política. La lucha entre ellas no se agota, entonces, en el feroz llamado, (en el grito de guerra) "contra la corrupción y el clientelismo", sino que debe dar cuenta de otros procesos importantes en el entramado social: la separación entre Estado y sociedad, la construcción de monopolios de la fuerza y la violencia, el manejo del conflicto armado interno, el tratamiento de la delincuencia común y el respeto de los derechos humanos, entre otros.¹⁹ Estos son dilemas sociales que requieren de una redefinición del rol de la política, del espacio de la ética, de las responsabilidades ciudadanas y de los deberes de los políticos.

Hasta aquí se ha insistido en la ética y la política como regulaciones de la vida social insertas en un entramado social particular. Se retomó la tipología de Aranguren y se caracterizó el tipo de entramado en que tales tipos de relación aparecen y se consolidan. Aunque se caracteriza en términos generales un entramado para cada forma de relación, se insiste en que los distintos entramados se comportan más como un continuum que como un conjunto de modelos sin relaciones entre ellos. A partir del mapa de vinculaciones entre entramado social y tipo de relación de la ética y la política se pueden adelantar estudios sobre contextos y situaciones particulares.

Por ahora, basta con insistir en que ética y política son caras de una misma moneda, caras del orden social que no existe como algo natural y armónico y que por eso mismo necesita ser regulado. La ética y la política ni pueden prescindir la una de la otra, ni tampoco ganar la supremacía absoluta, sencillamente porque el individuo es al mismo tiempo sujeto moral y sujeto político. Aunque en las condiciones particulares de la sociedad moderna, ética y política se independizan en tanto ámbitos de regulación social, las dos confluyen en la estructuración de las relaciones humanas y en alguna medida, cada una supone la otra. Desde esta perspectiva, la ética no se puede vivir de manera "solipsista-autárquica dogmática"²⁰ sin preguntarse o proyectarse sobre el orden social y el Estado. Al mismo tiempo, la política no puede ocuparse sólo de la regulación última de la sociedad y de aquello que aparece como simple "ajuste de la convivencia", sino que en tanto reguladora por excelencia de la convivencia humana debe transformar la sociedad, la expresión de la individualidad y los tipos de vinculación entre los diferentes actores sociales. Ni la ética ni la política son "funciones" definidas por fuera de la sociedad. Y tampoco son el simple

19 Teniendo en cuenta que uno de los principales problemas del país es "el respeto por los derechos humanos" cabe recordar una idea de Victoria Camps, que concreta muy bien la compleja relación que existe entre ética y política. "Lo importante no es saber si la tortura es crimen; la decisión está en a qué le llamemos tortura" (Citado en ValcárcelE, 1993: 163).

20 Parfraseando al profesor Sergio de Zubiría.

resultado de la historia, de las relaciones de dominación o de cualquier otra causa única. No. Hay que insistir en algo que se ha dicho ya pero que aparece cada vez más claro, las relaciones entre ética y política se expresan como regulaciones particulares del entramado social, contribuyen a transformarlo al tiempo que son transformadas por él.

Para terminar, se puede caracterizar parte de la tensión entre ética y política señalando que la ética se pregunta y se preocupa por el Hombre y su lugar en el orden, mientras que la política, se ocupa de "los hombres no (d)el Hombre, (que) viven la tierra y habitan en el mundo...la pluralidad, (los varios y distintos hombres) son la condición de toda vida política." (Arendt, 1993).



BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. 1972 "Sobre la lógica de las ciencias sociales" en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, ediciones Grijalbo, México.
- Anderson, Perry. 1990 *El estado absolutista*. México: Siglo XXI
- Aranguren, JoseLuis.1993 "Ética comunicativa y democracia". En *Ética comunicativa y democracia*. Varios autores. Barcelona: Editorial Crítica
- 1996 *Ética y política*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Arendt, Hanna 1993. *La Condición Humana*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Balandier, George.1976 *Antropología Política*, Editorial Península, Barcelona.
- 1994 *El poder en escenas*. Paidós, Barcelona
- Bejarano, Ana María1998 "Tensiones y dilemas de la representación política", en *Controversia* # 172, Cinep, Bogotá.
- Berger, Peter. 1995 "La actuación moral en la edad del pluralismo" En revista *Leviathan* # 59
- Bobbio, Norberto. 1996 "Ética y política" En *El filósofo y la política*. México: FCE .
- Buck-Morss, Susan. 1989 *Diálectica de la mirada*. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes. España: Editorial Visor.
- Camps, Victoria. 1992. "Presentación" En *Concepciones de la ética*. Enciclopedia iberoamericana de filosofía # 2. Madrid:Editorial Trotta.
- 1993 "Comunicación, democracia y conflicto". En *Ética comunicativa y democracia*. Varios autores. Barcelona: Editorial Crítica.
- 1995 *Ética, retórica y política*. Madrid:Alianza Editorial.
- 1996 "La universalidad ética y sus enemigos". En *Universalidad y Diferencia*. Varios autores. Madrid: Alianza editorial.
- 1997 "Ética y Política" En *Hacer reforma. Los valores de la educación*. ALAUDA-ANAYA.
- Cortina, Adela. 1993 *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos. 1992 *Ética Mínima*, Madrid, Tecnos.
- Chartier, Roger.1987 "Figuras de la modernidad", en *Historia de la vida privada. El proceso de cambio de la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII. Tomo 5*, Bajo la dirección de Geroges Duby y Phillipe Ariès, Taurus, Madrid
- Cortina, Adela 1993. "una ética política contemplada desde el ruedo ibérico" En *Ética comunicativa y democracia*. Varios autores. Barcelona: Editorial Crítica.

PODERACIÓN CONTESTACIÓN

- Eliás, Norbert. 1986. *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica
- 1987 *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Editorial Península.
- Escalante, Fernando. 1995. *El principito o al político del porvenir*. México: Cal y arena
- 1996a *El oficio de los políticos*. Mimeo
- 1996b "Realidades incómodas", en *Revista Vuelta*, año XX, # 231.
- García, Mauricio. 1998 "Elementos para la construcción de una ética civil en Colombia", en *Ética para la convivencia. Memorias Seminario Ética civil y convivencia ciudadana*, Programa por la Paz-Compañía de Jesús, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Fundación Harold Eder y Fundación Fes.
- Giddens, Anthony. 1994 *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Grijalbo, Catedra.
- González, Fernán. 1991 "Ética pública, sociedad moderna y secularización" En Programa por la paz. *Colombia una casa para todos. Debate ético*. Santa Fé de Bogotá: Antropos.
- 1997 "Crisis o transición del sistema político", en *Revista Controversia # 171*, Cinep, Bogotá.
- Habermas, Jürgen. 1986. "Sobre la relación entre política y moral", en *Escritos de Filosofía # 17-18*, Buenos Aires.
- Hirschmann, Albert O. 1996. *Revista Política # 1 Liberalismo, comunitarismo y democracia*, Paidós, Barcelona
- Horkheimer, Max. 1966. "Sobre el concepto de la razón" en Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Sociológica*, Taurus, Madrid
- Joly, Maurice. 1987 *Dialogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, Muchnik editores, Barcelona.
- Lechner, Norbert. 1986 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid: Siglo XXI.
- 1995 *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. México: FCE.
- MacIntyre, Aslaidair. 1994 *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona
- Mouffe, Chantal. 1996 a "La política y los límites del liberalismo" En *Revista La Política # 1 Liberalismo, comunitarismo y democracia*. Barcelona: Paidós.
- 1996 b "Pluralismo agonista: la teoría ante la política" En *Revista Internacional de Filosofía Política # 8*. UAM-UNED.
- Palti, Eliás. 1996 "Ética y política: Bernstein, Rorty y MacIntyre" en *Revista Internacional de filosofía política # 8*. UAM-UNED.
- Restrepo, Luis Alberto. 1991. "¿Es posible una ética civil", en *Colombia una casa para todos-Debate ético*, Santafé de Bogotá, Programa por la paz.
- 1995 "Ética para una sociedad en conflicto- ¿ética civil o pacto social", en *Ética y conflicto. Lecturas para una transición democrática*, Santafé de Bogotá, Tercer Mundo-Uniandes, Compilado por Cristina Mota
- Ricoeur, Paul. 1984 "El yo, el tu y la institución. Los fundamentos de la moral: la intención ética", en *Educación y Política*, Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Rubio C., José. 1990 *Paradigmas de la política* Barcelona: editorial Anthropos.
- Salazar, Luis. 1997 "La mala fama de la política", en *Revista Internacional de Filosofía Política # 10*, UAM-UNED.
- Saoner, Alberto. 1990 "Virtud y virtú en Maquiavelo", en *Convicciones Políticas, responsabilidades éticas*. Editado por José María González y Carlos Thiebaut, Anthropos, Barcelona.
- Taylor, Charles. 1993 *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona.
- Uribe, María Teresa. 1993 "Ética y política" En *Estudios Políticos # 1*. Revista del Instituto de Estudios políticos de la Universidad de Antioquia.
- 1994 "De la ética en los tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas" En *Estudios Políticos # 2*. Revista del Instituto de Estudios políticos de la Universidad de Antioquia.
- Valcárcel, Amelia. 1993 "Ética o historia ¿Puede la parte ética del proyecto ilustrado sustituir al todo?" En *Del miedo a la igualdad*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Walzer, Michael. 1996 *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid.

