



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE
MÉXICO**

**CENTRO UNIVERSITARIO UAEM AMECAMECA
LICENCIATURA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

**ÉTICA Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA
POLÍTICA: CLÁSICA, MEDIEVAL,
RENACENTISTA Y MODERNA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA PRESENTA

P R E S E N T A

DANTE AGUILAR FLORES

**ASESOR DE TESIS:
DR. RANULFO PEREZ GARCES**

Amecameca, México Febrero 2014

Índice

Introducción general	4
Capítulo I: Ética y política en la filosofía política	7
1.1 Introducción	7
1.2 Platón y <i>La República</i>	8
1.3 Aristóteles	11
1.3.1 <i>Moral a Nicómaco</i>	12
1.3.2 <i>La política</i>	13
1.4 Agustín de Hipona	16
1.4.1 <i>La Ciudad de Dios</i>	18
1.5 Tomás de Aquino	23
1.6 Nicolás Maquiavelo, <i>El Príncipe</i>	25
1.7 Conclusiones del Capítulo I	29
Capítulo II: Tratado de la naturaleza humana	30
2.1 De la virtud y el vicio en general	30
2.2 Las distinciones morales se derivan de un sentido moral	33
2.3 De la Justicia y la Injusticia	35
2.4 Del origen de la justicia y la propiedad	37
2.5 Del origen del Gobierno	40
2.6 De las medidas de obediencia	44
2.6.1 De los objetos de la obediencia	44
2.7 De las leyes de las naciones	45
2.8 Conclusiones del capítulo II	46
Capítulo III: Immanuel Kant	48
3.1 <i>Crítica de la razón práctica</i>	48
3.2 Prólogo	48
3.3 Principios de la razón pura práctica	49
3.4 De la deducción de los principios de la razón pura práctica	
3.5 Del concepto de un objeto de la razón pura práctica	55
3.6 De la típica del juicio práctico	57

3.7 Conclusiones del capítulo III.....	60
Capítulo IV: La Teoría de <i>El hombre mediocre</i>	63
4.1 Introducción.....	63
4.2 Capítulo I.....	64
4.3 Capítulo II.....	70
4.4 Capítulo III	74
4.5 La mediocracia	84
4.6 Comparativa	90
4.7 Conclusiones del capítulo IV.....	96
Conclusiones Generales.....	98
Bibliografía.....	103

Introducción General

Ética y política son conceptos oídos normalmente por cualquiera, sin embargo, pocas veces son asociados sino es para reprochar, respectivamente, su falta de una a la otra. En general en ciencia política se suelen separar, aludiendo que cada una tiene menesteres que resolver. A pesar de que el tema ha dado mucho de qué hablar, no todo está dicho, es decir, subsisten muchas interrogantes aún pendientes de resolver, así como muchos temas sobre los cuales discurrir; de tal suerte esta situación incita e invita a querer conocer más entorno a la relación entre ética y política, con el objetivo de comprender qué correspondencia tienen en realidad.

El por qué de la investigación está asociado a las vivencias comunes, ellas generan creencias, creencias que se transforman en prejuicios de cómo se configura la realidad, dando por sentado, en específico, que la ética y la política no se relacionan profundamente. Puesto así, la finalidad de este estudio es analizar y valorar la injerencia de la ética en la política en sentido ontológico, epistemológico y axiológico.

Saber qué ideas hay de ética y de política es por tanto imprescindible para la investigación, sin embargo, tal pretensión no es nada pequeña y requiere la generación de marco teórico consistente que sirva como basamento de la investigación; en este sentido, la orientación adoptada hace eco de lo planteado por Giovanni Sartori: “una ciencia en sus primeros pasos, debe volver a los comienzos de la ciencia que adoptó como modelo” (Sartori, 2011, p. 9). Por tanto, partiendo de la creencia sustentada de que la política y la ética debían estar separadas, se inicia la investigación.

Aclaro que esta aseveración –que la política y la ética son autónomas– parte del esclarecimiento que Giovanni Sartori desarrolla en su libro *La Política; Lógica y método en las ciencias sociales*. Donde dice;

...la mayor originalidad de Maquiavelo reside quizás en el hecho de que teorizó con inigualado vigor sobre la existencia de un *imperativo* propio de la política. Maquiavelo no sólo se limitó a señalar la diferencia entre la política y la moral;

llegó a proclamar una vigorosa afirmación de autonomía: la política tiene sus leyes, leyes que el político “debe” aplicar (Sartori, 2011, p. 209).

Infiriendo que en la teoría de Sartori hay una subordinación, de la materia ética¹ observándola como “Ingrediente” de la política. (Sartori, 2011, p. 209)

Entonces la investigación partirá desde los inicios de la ciencia política, así se presentara de manera acotada, las percepciones de lo que es la ética y lo que es la política. Aclarando que el estudio se enfoca, en autores y obras específicas, con el formato para cada capítulo y la obra en general, de inducción al tema, desarrollo y conclusión.

Así, en el primer capítulo fue imprescindible insertar en el marco teórico a Platón y Aristóteles; después se aborda a dos teóricos trans-políticos, que a su estilo enmarcan una manera de pensar la política, como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino; posteriormente, como cierre del primer capítulo, se aborda a Maquiavelo, como pensador renacentista.

El segundo capítulo, por razones prácticas, se encuadra en un pensador en específico, ya que es la época sucesiva del renacimiento, definida como modernidad. Aquí, existen demasiados volúmenes de genios que sencillamente no se alcanzaría a compendiar y analizar, optando por acotar en la etapa temprana de la modernidad, con el empirismo y su máximo representante, David Hume.

En el tercer capítulo se cubre la parte restante de la modernidad con el máximo representante de toda esta etapa del pensamiento humano, Immanuel Kant, con uno de sus textos más importantes, la *Crítica a la razón práctica*.

El cuarto capítulo se perfilara a José Ingenieros, un autor que se enfoca en la crítica socio-política que por supuesto toca ética y a la filosofía política con una teoría del *Hombre mediocre*.

Y por último unas conclusiones generales que enmarcan los alcances de la investigación.

La herramienta utilizada a lo largo del estudio es la primordial de cualquier ciencia: la lógica, enmarcada en una dialéctica de crítica hermenéutica.

¹ Entiéndase materia ética a la moral.

Desarrollada en un análisis de textos seleccionados. Así este “método de pensar” (Sartori, 2011, p. 9) guía la investigación.

Por consiguiente, la noción que se desarrolla en este estudio está basada en la premisa de ciencia y filosofía política en tanto organización del saber, aproximada a la creencia aristotélica de la filosofía, como antesala de la *praxis*. Por tanto, se rechaza la tesis de que “La noción de ciencia [...] supone que un saber científico se ha separado del *alma mater* el saber filosófico.” (Sartori, 2011, p. 201).

Embarcados en la resonancia de la sagaz aporía nietzscheana que expresa cómo las ciencias sociales, en específico, la ciencia política, “oculta en sí misma, elementos artísticos, estéticos y éticos de carácter imperativo que se resisten obstinadamente a una sistematización científica, así, limitan la inquietud de las ciencias sociales en hallar una ley que sintetice el devenir constante de los fenómenos” (Potel, 2001).

Capítulo I: De la ética y la política, en la filosofía política Clásica, Medieval y Renacentista

1.1 Introducción

El origen de este estudio se remonta a una de las culturas consideradas de mayor alcance, la griega, y se perfilara a una de sus ciudades más importantes, Atenas, lugar de origen Sócrates; este personaje descrito por Platón, ambulaba por las calles de la *polis*, hacia el 300 antes de esta era, con un ideal de magna ética, la política. Investigándola con sus medios y sus propios métodos, rotulado por el mismo como Mayéutica, genialidad que fue difundida en forma de diálogos por su más grande discípulo, Platón; éste, a diferencia de su maestro, dejó enseñanzas por escrito y de sus textos, después nombrados como metafísicos, por lo menos uno, aventurándose él estudió a decir, nació con un propósito meramente político, no obstante, se observara alrededor de la tesis que los conceptos de política y ética irán fluctuando por los contextos:

El propio Platón sabía también que su filosofía nacía de un clima especial de pensamiento y mantenía una posición histórica especial en el desarrollo de conjunto del espíritu griego, que daba siempre a su dialéctica la forma dramática de un diálogo, tomando como punto de partida una discusión entre representantes de los diversos tipos de la opinión de su tiempo (Jaeger, 1985, p. 6).

Se recordara un poco el porqué de esta situación, remontando hacia el siglo V antes de esta era, es la Antigua Grecia entre 357, después de veintisiete años de batallas entre la liga Delos y Peloponesia liderados por Atenas y Esparta respectivamente, guerra que atrajo como consecuencia la destrucción de gran parte de Grecia. Atenas, quien además fue derrotada, tal fracaso le provocó a Atenas una decadencia económica, política y ética (Jaeger, 2011, p. 589).

Por tanto, en el desarrollo de este capítulo se observara de manera corta el desenvolvimiento de la teoría ética y política, así como todas sus vicisitudes a lo largo del pensamiento metafísico occidental clásico, medieval y renacentista. Es necesario para el estudio remontarse a estos tratados; clásico, medieval y

renacentista, pues un análisis oportuno afrontará con las características fundamentales del tema, con intención de enmarcar y contextualizar al lector, logrando con esto confrontar el estudio con las teorías modernas de filosofía política; quienes cimentarán el marco conceptual, proposiciones y conclusiones de la tesis.

Lo que se desea atender en este estudio es la relación ética-política, para elaborar el juicio de unión o separación, bastión metodológico de la tesis

1.2 Platón y *La República*

Como se quiere resaltar y en consecuencia con el relato anterior, se enuncia que la filosofía nace con un propósito eminentemente político y es el de la razón del Estado, en por ejemplo, una república. Es lo que buscaba dar organización a los hombres de la *polis* griega. Para Platón lo más importante en la ciudad y en el hombre sería la justicia. Por tanto, su república estaría basada en una necesidad de justicia, desarrollando la justicia sería más ágil el proceder del gobierno. Ya que “si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos” (Platón, 1983, p. 89).

Así, en la teoría de las ideas de *La República* se sostiene que existen verdades absolutas, eternas y objetivas, visibles sólo para pocos, y el único que se culminará es el mejor preparado que para Platón sería el filósofo, que en la república debe pagar a la ciudad por su aprendizaje. Con mérito y vocación obtendrá el pináculo de los aprendizajes establecidos, la dialéctica; este es el único procedimiento utilizable para llegar a la Idea o realidad inteligible suprema que es el bien, donde el alma racional rige sobre las otras dos consiguiendo el equilibrio del alma, y por lo tanto su ascensión de nuevo al mundo inteligible

A estas conclusiones se llega en el Diálogo, por una pequeña pregunta desencadenadora de las cavilaciones, esa pregunta es: ¿Cuán sufrible es la vejez? A la que Céfalo -personaje del diálogo- alude a la conciencia de justicia, de ahí parte *La república* (Platón, 1983).

La primera disertación es sobre justicia, su importancia, ventajas y las desventajas de no tenerla, después la importancia de la justicia en una comunidad

y por qué su preponderación, las aptitudes necesarias para desarrollar un justo y la justicia y lo necesario para formar a un estadista ideal.

Las consideraciones políticas y de gobierno se articulan en una concordancia con la ética, “nadie que tiene gobierno (sea el arte que sea) en cuanto gobernante ordena lo conveniente para sí mismo, sino lo conveniente para el gobernado” (Platón, 1983).

No obstante, en la república justa el interés de algunos no merece ninguna consideración cuando se trata del interés general. Tan pronto como éste se halle asegurado, dice, cada uno gozará, según su ocupación, de la felicidad que esté naturalmente unida a ella: “Lo importante es que cada ciudadano y cada clase se mantengan en su puesto. Logrando la ciudad y los ciudadanos llegar a la prudencia, valor y templanza” (Platón, 1983, p. 119).

Se quería confiar y depositar el gobierno solamente en los que posean ideales claros; aunque se ha de procurar también que no les falte experiencia. Los amantes de la verdadera filosofía están destinados al gobierno del Estado ideal, pues observan una sistemática y coherente vida. No se confiará a ciegos conductores de ciegos, sino a los que se consagran a las ideas abstractas y a una concepción de mundo ininteligible.

Esta obra fue diseñada para argumentar cómo puede funcionar un Estado (justo) pues éste es el organismo ejemplificador para los ciudadanos, ellos lo habitan y mimetizan a su ser. Ciertamente es plausible su atomización y análisis pero tiene dos límites (inevitables para cualquiera) los contextuales y científicos.

El filósofo platónico aspirará llegar a la prudencia, valor y templanza por medio de la observación de las ideas absolutas y para obtener la idea suprema que es la del bien y que es igual a la justicia, una “justicia de categoría arquetípica que obedece al orden metafísico”. (La aventura del pensamiento, 2008).

Para Platón, se recalca, los amantes de la filosofía están destinados al gobierno del Estado ideal, porque se consagran a las ideas abstractas y a una concepción sistemática y coherente² de la vida:

1. ¿Para qué la búsqueda de esta ética?

Platón lo explica, sencillamente la búsqueda de la felicidad deviene en la política para las relaciones exactas de justicia y bien en el Estado, y se aclara (según Platón) no se considera verdaderos filósofos a aquellos cuya ciencia consiste en conocer y complacer los gustos de la multitud heterogénea, sofista. Un ejemplo de este defecto es la elección de los gobernantes; las formas de gobierno que reducidas genéricamente en cuatro: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía.

Platón, desde el Estado ideal, muestra cómo, por sucesivas corrupciones, se desciende a una peor forma de gobierno. Todo esto con miras a resolver la cuestión que se ha planteado previamente (al inicio del diálogo): la relativa felicidad del hombre justo o del injusto.

La timocracia, entonces, engendra la oligarquía: El afán de riqueza suscita la violencia, y unos pocos, en perjuicio de la mayoría, se convierten en dueños del Estado.

El abuso de las riquezas provoca la democracia. El demócrata típico, con todo, es aquel que, una vez vencidos los fuertes impulsos de su juventud, busca establecer una total igualdad entre las diversas inclinaciones (buenas y malas) de su alma.

El exceso de libertad engendra la tiranía. Intoxicada por el abuso, la democracia denigra a los que quieren que se observen la ley y el orden. Desaparece toda disciplina y subordinación, hasta el extremo de que no hay respeto por ninguna ley, ya sea escrita o impuesta por la tradición. En medio de esa anarquía los más enérgicos y laboriosos se presentan ante el pueblo, como los defensores de sus derechos. Amenazado, el líder, por los que disfrutaban del gobierno, corre el peligro de ser asesinado, en caso de no convertirse en un lobo

² Un Dios no puede ser rebajado a relacionarse con un humano (sólo honor se le puede atribuir a un Dios) y es por eso que los poetas después de una ofrenda deben ser expulsados de la República. (Platón, 1983).

dispuesto a defenderse en cualquier forma. El pueblo, halagado por sus promesas, le presta su adhesión y lo protege, así, se impone. Entonces los enemigos se ven obligados a desterrarse si no quieren sufrir la muerte. Al principio de su gobierno, el tirano es cauto, pródigo en sonrisas y promesas. Pero, una vez afirmado en el poder, provoca guerras para que el pueblo comprenda que necesita un dirigente, si no quiere exponerse al peligro de perder la libertad (Platón, 1983). *La República* no es una idealización metafísica, sino se entiende que es una repuesta tentativa a un problema concreto y humano pues lo humano es lo que le interesaba, la crisis política, ética y económica se vivía, no se pensaba.

2. ¿Cuál es el impulsor de la degeneración en los estados inferiores?

La injusticia, y ¿por qué hay injusticia?, porque los ciudadanos y el gobernante no conocen las verdades absolutas que sólo observa el filósofo consagrado, así lo resume *La República*.

Entonces y a manera de conclusión; la ética y la política, en *La República* de Platón, están íntimamente relacionadas, pues los incidentes que ocurren en el gobierno son provocados en gran parte por la falta de vocación y educación ética, así como la especialización de los gobernantes que ya la realidad contextual explica. La política es una magna ética. El aporte que se obtiene de este autor es que para un desarrollo político son necesarios líderes cabales; éticos.

1.3 Aristóteles

A continuación el estudio se perfilará a otro genio clásico, Aristóteles, discípulo de Platón en su academia y, por mucho, el más destacado de los alumnos ya que él no sólo aportó en las “ciencias políticas” sino en todos los ámbitos, este carácter positivo llevó a sus obras a “representar un tipo científico de investigación exacta del mundo real” (Aristóteles, 1986, p. 377) y en consecuencia esto lo llevó a distanciar su ciencia a la metafísica de su maestro, culminando en uno de sus tratados que *Amicus Plato, sed magis amica veritas* (Soy amigo de Platón pero soy más amigo de la verdad) esto relacionado con su crítica a la teoría de las ideas en la metafísica platónica. La producción aristotélica presenta dos tipos de

obras con enfoques distintos, por una parte están los escritos exotéricos, que eran obras literarias de divulgación editadas por el autor y por otra parte, están las obras esotéricas, concebidas para ser estudiadas en el interior del liceo y *La Política* pertenece a este orden. Es por eso que al introducir en la obra se nota un carácter de tratado, razonando así, que no cualquier individuo se les podía aproximar a estudiar. Todas estas recopilaciones de tratados tienen una relación con su título pero no es cabal ya que como se dijo son recopilaciones, así que la terminología fluctúa por momentos.

Este sabio expone su teoría Política en la *Moral a Nicómaco* (libro esotérico) y *La Política*.

1.3.1 Moral a Nicómaco

En este estudio de ciencia política, como se reitera a lo largo de la obra, Aristóteles explica y teoriza el bien y la felicidad encaminados hacia la política:

“Toda actividad apunta hacia un bien, entonces la felicidad debe de ser también un bien, el bien, al cual todos los demás bienes se dirigen pero que se perfilan para cualquier lado, bueno o malo y pues así que es necesaria la disciplina.” (Aristóteles, 1980, p. 33).

La virtud es el hábito por el que el hombre se hace bueno para realizar el bien, obra que le es confiada, requiere elección racional y ejercicio constante de la misma es por eso que un tratado de moral no debe ser una pura teoría, sino ante todo, un tratado práctico. Entonces la política es una ciencia práctica.

Las ideas no son objetivas ni pertenecen a un orden metafísico, más bien, dice Aristóteles, son confrontables y medibles tienen una naturaleza que las hace generar dos contrarios y un punto medio, conocerlas está en la virtud y su práctica. En cuanto a la justicia y la ley es una relación necesaria para que el bien del otro se consiga, pues el hombre por sí mismo siempre busca el propio bien. Dista, Aristóteles, en la definición dada por Platón ya que para él la justicia es que cada quien haga lo que le corresponde, mientras que el Aristóteles la justicia es lo que es legal y equitativo. La visión de justicia platónica se ubica mejor en la amistad, ya en el tratado lo afirma; amistad es reciprocidad, nobleza y voluntad.

Ahora la virtud ética va al saber de qué sería bueno hacer y, por otro, el estar dispuesta a hacerlo. La persona prudente no solamente sabe qué sería bueno hacer, sino que también está dispuesto, mientras que la persona imprudente sabe qué sería bueno hacer, pero no lo logra por indisposición.

En cuanto al placer, puede ser bueno y a la vez que puede conducir al vicio, esto se debe a que el hombre no tiene una naturaleza simple, sino compleja, por esto hay varias dificultades. Entonces, la felicidad es una actividad que tiene fin en sí y no en otra actividad, y además es autosuficiente y se actúa de acuerdo con la virtud. La felicidad, en tanto fin, no es la actividad en consonancia con cualquier virtud, sino con la más excelsa virtud (el bien), y ésta dependerá de la facultad más excelsa: en el caso del hombre el intelecto.

Por tanto, la felicidad es la vida de acuerdo con el intelecto, o la contemplación acompañada por los demás aspectos propiamente humanos contemplativos. Aunque Aristóteles también dice que se requiere la virtud, y no deja de lado este aspecto esencial, sino que muestra que la felicidad misma se encuentra también en modo análogo en la virtud del carácter, de modo que los hábitos de virtud que se han logrado conllevan el placer (bien guiado). Además, la contemplación se logra en esta vida solamente con las virtudes (Aristóteles, 1980). Para llegar a formar el hábito necesario a esta felicidad, se necesita la educación, y esto requiere una legislación. Pero para formular leyes buenas, se requiere la experiencia. Por ello hace falta estudiar la política, con esta invitación, Aristóteles concluye su obra.

A manera de conclusión, se señala que lo rescatable en el tratado es su análisis de encausamiento, hacia el fin del individuo, pero y a su vez, le da una tarea al gobierno, generar los cimientos de desarrollo, como guiar de manera correcta las dimensiones utópicas de los individuos, que dice Aristóteles, deberían estar enfocadas a la vida contemplativa como fin máximo.

1.3.2 La política

Primero el término griego *politiká* es un plural que sólo indica libro de temas políticos. Así, en términos generales *La Política* es un conjunto de tratados

relacionados con lo político para explicar y exponer la mejor estructura de un Estado, una recreación de la República pero basada en datos empíricos y pragmáticos; como ya se observó en la *Moral a Nicómaco*, la teoría está basada en un plano, inmanente, donde lo universal se encuentra en lo particular, tiene su fin en el mismo ser.

La obra se inicia con el capítulo introductorio que examina y describe los elementos constitutivos del Estado y la sociedad. Todo Estado está conformado por una asociación de familias que tienden a un bien común, y éste es el objeto más importante de esta asociación de tipo político, ya que, como en todas las asociaciones que forma el hombre, sólo hacen lo que les parece bueno naturalmente. La formación del Estado es un hecho natural, ya que el hombre es un ser naturalmente sociable, político³, porque no puede bastarse a sí mismo separado del todo como el resto de las partes, siendo aquél que vive fuera de ésta, un ser superior a la especie, o una bestia. También se introduce la teoría de la esclavitud, que es “natural en la economía” doméstica y se entiende con los modos de existencia según Aristóteles.

En el segundo libro, de *La Política*, se analizan las constituciones distanciándose claramente de su maestro, ya que es un régimen severo el que propone. Con estas apelaciones se aproxima a la teoría general de las constituciones.

Porque el ciudadano es aquel hombre político, dueño de ocuparse, tanto personal como colectivamente de los intereses comunes y tiene participación en los asuntos públicos, sin olvidar, que las condiciones del ciudadano van a variar según el tipo de constitución.⁴ Respecto a gobiernos y de la soberanía: La constitución es la que determina en todas partes la organización del Estado en relación con las magistraturas, principalmente la soberana, el soberano es siempre el gobierno, por lo que es la constitución misma.

Se pueden diferenciar dos tipos de constituciones dice *La política*, según el interés que persigan, pueden ser:

³ Zoom Politikom.

⁴ La aristocracia Aristotélica, no debe olvidarse, está basada en un sistema esclavista.

- Constituciones puras: son las hechas en vistas del interés general, son puras porque practican rigurosamente la justicia
- Constituciones impuras: sólo tienen en cuenta el interés personal de los gobernantes, no son más que una corrupción de las buenas constituciones, están viciadas.

La ley, es la inteligencia sin ciegas pasiones arguye Aristóteles. Así el gobierno perfecto es aquel que procura a todos los ciudadanos el goce de la más perfecta felicidad, dividiendo a estos goces en tres diferentes clases: los que (1) están fuera de su persona, (2) bienes del cuerpo y (3) bienes del alma consistiendo así la felicidad en la reunión de todos éstos, que pueden ser adquiridos y conservados mediante la virtud del gobierno.

Aristóteles dice que el alma se compone de dos partes: una que posee en sí misma la razón y que encierra el fin mismo al que debe aspirarse, la otra que obedece a la razón y a la que pertenecen las virtudes que constituyen al hombre de bien. La razón, a su vez, se divide en especulativa y práctica, siendo preferible escoger los actos que pertenecen a la parte, naturalmente, superiores. A su vez, la vida comprende trabajo y reposo, guerra y paz. Los actos humanos hacen relación sea a lo necesario, sea a lo bello, no buscándose lo necesario y útil sino en vista de lo estético; por esto, el hombre de gobierno debe ajustar las leyes en orden a las partes del alma y a los actos, teniendo en cuenta el fin más elevado al cual ambas pueden aspirar. A este fin conviene dirigir a los ciudadanos desde la infancia y durante todo el tiempo que permanezcan sometidos a jefes. Vale más y es más conforme a la virtud dirigir hombres libres que esclavos, no debiéndose tener por dichoso a un Estado ni por muy hábil a un legislador cuando sólo se ha fijado en los peligrosos trabajos de la conquista, puesto que con tan deplorables principios cada ciudadano pensará sólo en usurpar el poder absoluto en su propia patria lo más pronto posible.

Así, a manera de conclusión, se observa que para Aristóteles la política y la ética son prácticas que se encuentran en el mundo y sociedad, de manera inmanente, hay buenas intenciones en constituciones inferiores y sus contextos, se justifica con la concepción de bien para el “animal social”. Las necesidades

“naturales” son las que inducen y guían la política. Ya con la disciplina se llega a concebir la virtud y el bien. Primero se estará lejos de ser valientes siendo temerarios o cobardes pero con la práctica se obtendrá la virtud de la valentía.

No obstante la ética y la política deben ser complementarias pues son las disciplinas prácticas más importantes, ellas son las que velarán por la felicidad de todo el ente ejemplificador, el gobierno. Pero no sólo debe existir una ética-política de estadistas sino una conciencia ciudadana tanto ética como política en la práctica que procurara aproximarse a la perfección, inevitablemente; “la única forma de pensamiento político [atribuible y] reconocido primitivamente por Aristóteles fue la que le transmitió Platón, la utopía. Aristóteles buscaba el ideal absoluto, que no se encuentra en la experiencia” (Jaeger, 1984, p. 302)⁵

Inevitablemente, la justicia de medianía en la teoría aristotélica no es otra cosa que una idealización de lo supremo, de una creencia de perfección immanente, pero que sin embargo le da a Aristóteles el tinte de genio filosófico.

1.4 Agustín de Hipona

Rápidamente Francisco Fuentes de Oca, en su Introducción para *La ciudad de Dios* circunscribe al contexto de los hechos que enfocaron el constructo teórico de Agustín de Hipona, describiendo lo que se considera en la historia como un cataclismo social, un cataclismo de lo cosmopolita, la caída de Roma.

Cabe resaltar, Agustín de Hipona fue un talentoso joven con facilidad por las letras, de familia acomodado y nuclear que influyó en su camino, dicen, la madre le rogó por la vía que seguiría, de tal forma, que convenció a su hijo en convertirse, no sólo en un devoto religioso, sino en uno de los cuatro Padres de la iglesia⁶, reconocimiento no poco meritorio, pues en sus escritos se nota un amplia gama de concepciones lógico-metafísicas del mundo occidental. Tal identificación no es de hallazgo de este estudio, sino que esta magistralmente expuesta por Werner Jaeger en su libro *Cristianismo primitivo y Paideia Griega*, con una tesis

⁵ Los corchetes son míos.

⁶ Se llama Padres de la Iglesia a un grupo de pastores y escritores eclesiásticos autodidactas, obispos en su mayoría, de los primeros siglos del cristianismo, cuyo conjunto doctrinal es considerado fundamento de la fe y de la ortodoxia en la Iglesia Católica.

muy clara, el desarrollo dialéctico y cosmológico se amalgamó e incrustó en la metafísica griega, sobre todo en la ética platónica y aristotélica, que no directamente toca el pensamiento Agustino pero, por supuesto, como uno de los máximos expositores de la escolástica competen en todas las interpretaciones. Así se ampliara en sus postulados ético-políticos.

Las descripciones cosmológicas del pensamiento Agustino, cabe resaltar, están emparentadas con las parábolas griegas buscando entroncar, con estas metáforas, procesos empíricos de la vida social “terrenal” en términos escolásticos. Relata, Fuentes de Oca en el estudio introductorio de *La Ciudad de Dios*:

La catástrofe de Roma es una intervención divina. Dios es un médico que corta la carne podrida de nuestra civilización, este mundo es un horno en que la paja arde al fuego; el oro, en cambio, sale purificado y ennoblecido. Es una prensa que separa el aceite del desecho sin valor; el desecho es negro y tiene que desaguar por el canal. El canal se pone así más sucio, pero el aceite sale más puro. Los que murmuran son el desecho; el que entra en sí y se convierte, es el aceite puro (de Hipona, 1988, p. XI).

El colapso de Roma incitó a la máxima pretensión de la teoría agustina *La ciudad de Dios* explicación del cómo y porque las cosas degeneran, se mantienen o culminan, en su caso en la “felicidad eterna”, no en la vida y ciudad terrenal sino en la Ciudad de Dios, la vida eterna.

Cabe resaltar que la contextualización exacta de estos acontecimientos debe ubicarse de esta manera:

Finales del siglo IV la inminente caída de Roma:

- 1) 410 d.C. Los visigodos de Alarico I saquean Roma ante la pasividad del emperador Honorio.
- 2) 410 411 d.C. El vulgo achaca la caída de Roma al cristianismo
- 3) 411 d.C. Inician los trabajos de Agustín de Hipona en celo a la fe cristiana

Relata Fuentes de Oca respecto al libro *Retractaciones*:

En el entretanto fue destruida Roma por la invasión e ímpetu arrollador de los godos, acaudillados por Alarico. Fue aquel un gran desastre. Los adoradores de

muchos falsos Dioses, a quienes llamamos paganos de ordinario empeñados en hacer responsables de dicho desastre a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una acritud y un amargo desuso hasta entonces. Por lo que yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, decidí escribir estos libros de la Ciudad de Dios contra sus blasfemias y errores (de Hipona, 1988, p. XV).

Esta muestra a la defensa de la razón cristiana encausó a Agustín, no sólo como creyente; sino como investigador de la historia, la metafísica, la ética y la política. Con resultados en lo superficial, poco relevantes para el pensamiento secular, pero en trasfondo es la primera evidencia en el estudio, de la separación ético y política.

Cabe resaltar que en pensamiento clásico occidental, se cubre en este estudio con Platón y Aristóteles con ellos la ética y la política estaban ensamblados, la política era vista como una magna ética, como, dirección y guía del qué hacer gubernamental. Mientras que la ética era una atomización del deber político.

1.4.1 La Ciudad de Dios

Fuentes de Oca respecto a *La Ciudad de Dios* resume:

Es un gigantesco drama teándrico en veintidós libros síntesis de la historia universal y divina, sin duda la obra más extraordinaria que haya podido suscitar el largo conflicto que, desde el siglo I al siglo VI colocó frente a frente al mundo antiguo agonizante con el cristianismo naciente (de Hipona, 1988, p. XVI).

Ciertamente la *Ciudad de Dios* obedece a un paradigma alejado del presente; secular, progresivo e intersubjetivo al que las ciencias obedecen, sin embargo, como bien se dice de la historia, es necesario conocer el pasado para plantear un porvenir. Así la identificación de los planteamientos de esta etapa denominada como Escolástica es una de los indicadores de la investigación pues con ella se reconoce una separación de la ética y la política.

Con esta simple evidencia: “La salvación del hombre no es promovida por el Estado sino por la Iglesia” (Bobbio, 2001, p. 59).

El desprendimiento teórico de tal aclaración estimula el camino de la investigación. Enmarca la separación ética y política en el pensamiento escolástico y más adelante en el medieval. Ciertamente estos trabajos modificaron la filosofía para satisfacer las exigencias de la fe. Ernest Fortin relata, en su ensayo sobre San Agustín, a manera de metáfora que se amuralló a la filosofía en la cristiandad, no para su cuidado sino para beneficio religioso. (Sabine, 1994, p. 178) Es irreprochable en cierto modo el tratamiento que da Agustín a la filosofía pues él se adaptó ampliamente a su contexto y creencias, todo el trabajo que creó fue una admirable obra, enmarcado en este enfoque: “El que se atreve a embarcarse precipitadamente y sin orden en el estudio de estas cuestiones (filosofía) se volverá no estudioso sino curioso, no docto sino crédulo, no prudente sino incrédulo” (de Hipona, 1988, p. 172)

Esta obra constituye un ambivalente defensa dialéctica de paradigmas amalgamados por la escolástica; la filosófica griega, el derecho romano y la fe cristiana.

Ya por estas razones se vuelve hallazgo la dicotomía escolástica y, en específico, Agustina de la religión y la política, no en un sentido secular sino en una separación axiomática de la ética y la política.

En concreto, la cosmovisión agustina se enfoca primero en la virtud cristiana, el monoteísmo y la separación político-religiosa observa a las repúblicas monarquías y tiranías como Estados subordinados e inferiores, a su homóloga y perfecta parte la ciudad de Dios.

Como hábil pensador, no omite señalar sus críticas a los postulados teóricos clásicos objetando que la justicia y el bien son efectivamente saludables para la felicidad de las ciudades, pero y sin embargo, son incapaces de aplicarla. Partiendo del entendido, Agustín, de que el bien y la justicia sólo los proporciona Dios. La comunidad política en general, creé, se caracteriza por una obvia e inevitable maldad. “Las ciudades reales se caracterizan más por la injusticia que por la justicia.” (de Hipona, 1988, p. 491)

Acotando Fortin en su *ensayo sobre San Agustín* de esta manera:

...al afirmar la eminente deseabilidad de la justicia humana perfecta y al mismo tiempo su imposibilidad práctica, la filosofía revela sus propias limitaciones inherentes; de este modo, proclama al menos implícitamente la necesidad de complementar la justicia humana mediante una forma superior y más auténtica de justicia (Sabine, 1994, p. 182).

Enfocada clásicamente a la política y aleccionada por la escolástica a la fe cristiana, tachando de ineficaz he impráctica a la filosofía clásica y resolviéndola con fe; el concepto de ser humano en la época escolástica se encuentra rebajado a bajeza, miedo, odio y pecado, todo lo contrario al bien. Bien que se encuentra, según la teoría agustina, en la vida eterna. Ideas evidentes en esta cita: “La economía actual está marcada por la anarquía de los apetitos más bajos del hombre y por una tendencia invencible a colocar el interés egoísta por encima del bien común de la sociedad”. (de Hipona, 1988, p. 480). La finalidad del andamiaje agustino es confrontar con el lector un hecho, interpretado desde una perspectiva cristiana; el hombre necesita para el bien de un Estado reglas, reglas, que se vuelven inseparables de la coacción y en ese mismo grado del despotismo. Despotismo evidentemente fundamentado en la razón y ley humana, naturaleza que desde la perspectiva agustina, es por inherencia punitiva e injusta, pues apela que lo correcto es la felicidad eterna, en consecuencia, la presentación del otro estado, la otra ciudad, la ciudad de Dios (Sabine, 1994, p. 184).

La obra Agustina, en resumen, ubica que la gracia divina y no la justicia humana es el nexo de la sociedad y la auténtica fuente de bienaventuranza. Con estos raciocinios empieza el emparentamiento con la teoría platónica, prestándole atención en que el mundo ininteligible sería el reino de Dios y sólo hay leyes temporales, terrenas y una ley que es la ley eterna. Que en Platón se observa en el *topus uranus*, el mundo de las ideas. La anterior sentencia demostrada de forma fanática con la conclusión, de que “deseando hacerlos hombres libres, los hace sacrílegos.” (de Hipona, 1988, p. 110). Su desigual postura se tiende a manera de exponer los vicios de las ciudades y en específico de Roma:

Cuán semejante a los latrocinios son los reinos sin justicia Sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos sino unos execrables latrocinios? Y éstos, ¿qué son sino unos reducidos reinos? Estos son ciertamente una junta de hombres gobernada por su príncipe la que está unida entre sí con pacto de sociedad, distribuyendo el botín y las conquistas conforme a las leyes y condiciones que mutuamente establecieron. Esta sociedad, digo, cuando llega a crecer con el concurso de gentes abandonadas, de modo que tenga ya lugares, funde poblaciones fuertes, y magníficas, ocupe ciudades y sojuzgue pueblos, toma otro nombre más ilustre llamándose reino, al cual se le concede ya al descubierto, no la ambición que ha dejado, sino la libertad, sin miedo de las vigorosas leyes que se le han añadido; y por eso con mucha gracia y verdad respondió un corsario, siendo preso, a Alejandro Magno, preguntándole este rey qué le parecía cómo tenía inquieto y turbado el mar, con arrogante libertad le dijo: y ¿qué te parece a ti cómo tienes conmovido y turbado todo el mundo? Mas porque yo ejecuto mis piraterías con un pequeño bajel me llaman ladrón, y a ti, porque las haces con formidables ejércitos, te llaman rey (de Hipona, 1988, p. 105).

Según el pensamiento agustino, la razón por la que el modelo de la época clásica es disfuncional e incapaz de convertir verdaderamente a los hombres en virtuosos y buenos es por la relación inherente de la falsa divinidad helénica. Siendo paganos y politeístas, dice Agustín, sólo creen en bienes temporales y ventajas materiales. Sintetizando esta corriente Ernest Fortin, en su *ensayo sobre San Agustín*, de esta manera:

La teología mítica es la teología de los poetas. Atrae directamente a la multitud, y sus muchos Diosas y Dioses son reverenciados para obtener bienes temporales o ventajas materiales para hombres que esperan obtenerlos de ellos en esta vida La teología natural es la teología de los filósofos y es monoteísta. Se fundamenta en una auténtica noción de Dios, y como tal es muy superior a la teología mítica y la civil; pero es inaccesible para todos, salvo para unos cuantos excepcionalmente dotados y doctos, y por ello es incapaz de ejercer una influencia benéfica sobre la sociedad en conjunto. La teología civil como su nombre lo indica, es la teología

oficial de la ciudad. Difiere de la teología natural porque es politeísta, y de la teología mítica porque prescribe el culto de los Dioses paganos para la vida después de la muerte y no para esta vida. Es esta la teología que todos los ciudadanos y especialmente los sacerdotes deben conocer y administrar. Enseña que Dios o que Dioses debe adorar cada quien y que ritos y sacrificios debe celebrar. Aunque la teología civil impone el culto de falsos Dioses, sin embargo es más tolerable que la teología mítica pues se interesa en el bien del alma y no en el del cuerpo y aspira a mejorar a los hombres favoreciendo el desarrollo de las virtudes política (Strauss & Cropsey, 1993, p. 191).

Se puede ir justificando con este desglose, dice Fortin, las extensas críticas a los paganos. Paradójicamente estas aseveraciones agustinas, “no tienen valor práctico” (de Hipona, 1988, p. 491) pues las religiones también son incapaces de aplicarlas, era habitual, y es habitual, ver la utilización política a estos otros órdenes, la retórica de los poetas, o la costumbre pagana de los festejos.

Es, a decir verdad, una visión dicotómica de lo que debe ser la ética y lo que es la política, generando un marco teórico trans-político. Básicamente la ciudad de Dios y la sociedad terrenal son una generalización de las sociedades, donde la primera es vulgar y aspira “a una falsa concepción de auto suficiencia” (de Hipona, 1988, p. 331) y la otra pertenece a la perfección y “felicidad verdadera” (de Hipona, 1988, p. 331). Sus diferencias son: La una fundada en el amor propio, es a saber; la terrenal y la celestial en el amor a Dios se radica pues en la diferencia que existe entre la virtud y el vicio cristiano.

Para la teoría Agustina es antitética la autosuficiencia de la obediencia y por tanto cualquier ideal que apunte a la felicidad basada en razones “carneales” y no “divinas” se encuentra desbocado de la “verdad”. (de Hipona, 1988, p. 309). Estos antecedentes permiten hacer la aseveración de que la ética y la política, en el pensamiento de Agustín de Hipona de *La Ciudad de Dios*, se separan axiomáticamente pues la ética era subordinada a la supremacía de la fe cristiana que era la ética a seguir, desligada de la política porque lo humano es “Terrenal” y la obediencia es “Celestial”. (de Hipona, 1988, p. 309).

A manera de conclusión, se observa que la teoría Agustina de *La Ciudad de Dios* es una pretensión política, de dialéctica retórica, para demostrar del modo que sea, una supuesta supremacía ética en la filosofía y la política pagana, sin por eso superarla. Pues ciertamente, desde una perspectiva imparcial, la óptica de superación y mejora a la sociedad es inexistente y hasta cierto punto retrograda. Se puede evidenciar, los desórdenes sociales, políticos y éticos no obedecen a ambivalencias cósmicas u teoría teándricas sino al hecho de que los protagonistas de todas estas creencias, fundamenten o no, sus ideales en causas voluntarias, objetivas y progresivas.

Sería, por tanto, injusto achacar las barbaries de la edad media a los teóricos escolásticos, pues para la reflexión de ideas, se necesitan altos ideales, en medio de causas mediocres se confundirá siempre la senda del derecho y la justicia.

1.5 Tomás de Aquino

Ahora se llega a uno de los momentos definitivos de la ética y la política en la edad media, con este autor. Él secundó y asentó las bases para el renacimiento con sus estudios y escolástica, impulsó algo que posiblemente no desearía, la separación ética y política.

En Platón y Aristóteles la ética y la política estaban unidas pues la ciencia política es una de las ciencias prácticas más importantes; trata sobre el bien del Estado y, por tanto, para los ciudadanos. Pero en la escolástica tomista se separan. No se busca alguna respuesta o alguna pregunta a la realidad sino que se adapta o en palabras de Aquino “se subordina a la filosofía en servicio de la ciencia suprema”, la teología. Se utiliza la filosofía para explicar el dogma cristiano, esto permitía “estudiar los fenómenos políticos a la luz de la razón sin desafiar por ello directamente la autoridad religiosa establecida, o correr el riesgo de una confrontación abierta con ella.” (Sabine, 1994, p. 246).

No obstante en la “filosofía política” tomista se mira a la sociedad como una creación naturalmente orgánica, pero esa naturalidad en palabras escolásticas, no viene de la nada sino de un mandato o guía divino, la sociedad civil no es la única

responsable de su Estado, siguen una norma superior a la que las acciones humanas han de conformarse universalmente (Sabine, 1994, p. 253). Ya por razones técnicas en *El Comentario sobre la Ética a Nicómaco* observa que “la unidad de la familia o de la ciudad no es una unidad orgánica sino sólo una unidad de orden, y por tanto que los miembros individuales de estas sociedades conservan una esfera de acción que es diferente de la del todo” (Sabine, 1994, p. 253). Se tiene una razón sencilla para explicar este comentario, la sociedad no se ordena natural sin una razón; la razón existe y es la guía natural divina pues el impulsor de la organización humana es Dios; no es simplemente natural sino adquirida, entonces “no será oficio del hombre el conducir a tal fin, sino del gobierno divino” (de Aquino, 2004, p. 280).

Ahora se tiene que hacer el ejercicio de analizar las repercusiones de tales aseveraciones; Tomás de Aquino al observar que la familia, o en general cualquier individuo plebeyo y la sociedad, cumplen fines teológicos distintos, separa lógicamente la unidad en la noción ética, política y económica de la teoría Aristotélica. Este acontecimiento, con intención de ser un acontecimiento dogmático, con el tiempo se vuelve uno revolucionario en los postulados de Nicolás Maquiavelo, pues engrandecerá esta postura, aunque es obvio que nunca fue la intención de Aquino impulsar estas ideas laicas sino buscaba, reforzar la teología, recordando que la filosofía sólo debía ser la sirvienta de la teología y en el desarrollo escolástico todo trabajo apuntaba a un fin evidente, sobre todo en la edad media; el cristiano dogmático y explicativo. Parece irónico que el carácter trans-político de la doctrina tomista divida la ética y la política y que gracias a esta separación se pueda afrentar, otrora, la relación Clero-Estado.

No obstante, Tomás de Aquino no fue el primero en este tipo de intenciones, de sustento filosófico, el que mejor lo cuenta y describe esto es Warner Jaeger en su libro *Cristianismo primitivo y Paideia griega*; la intención por ejemplo de Clemente Romano era generar una “interpretación del cristianismo como un idealismo ético” (Jaeger, 1985, p. 31) cada carta escrita por los medievales cristianos tenía la intención de generar en las *eklesias* una disciplina y orden público fundamentado en la filosofía de algún problema general implícito

en ella, en general las *ekklesias* eran un ideal político y ético (observado como ya separado) de unidad sinérgica. Logrado a través de la fusión metodológica de la filosofía y la teología. Los santos escolásticos observan a la *paideia* como un acto de educación cristiana (Jaeger, 1985, p. 40)

A manera de conclusión, se observa que la separación de la ética y la política es un anclaje necesario para el desarrollo escolástico, pues sin esto no se observaría la necesidad del gobierno sacerdotal y por tanto el papado, si bien la intención era claramente explicativa, impulsó unas reinterpretaciones sediciosas que efectuaron parte del desarrollo de la filosofía política.

1.6 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*

Se cierra este primer capítulo con uno de los pensadores más controvertidos en su época, no sólo por su forma de vida sino por sus postulados teóricos, Maquiavelo, él arroja su pensamiento político en dos principales trabajos, el *Discurso sobre la primera década de Tito Livio* y en el *Príncipe*, son estos los que le dan fama de pensador político, sus disertaciones se caracterizan por el engrandecimiento, a toda costa de un principado, de un Estado, pareciendo por tanto esta tesis, antitética al patriotismo, sin embargo en su contexto observó que "...la debilidad del imperio permitía la anarquía y contrariaba el desarrollo de aquel sentimiento nacional" (Sabine, 1994, p. 265) y esto es lo que lo llevo a ver con tanta claridad lo que pasaba Europa y su evolución política, y a su vez proponía el engrandecimiento de la patria y la del estadista. Su ideal era el éxito.

"A Maquiavelo no le interesa cómo viven los hombres sólo para describir este modo de vida; antes bien, su intención sobre la base del conocimiento de cómo viven los hombres es enseñar a los príncipes cómo deben gobernar y hasta cómo deben vivir" (Strauss & Cropsey, 1993, p. 289). El príncipe no vivirá con una moral, buscará una reputación, razona Maquiavelo, y es por tanto necesaria la política.

En general, observa todo como medio para llegar al fin, que es el éxito, por ejemplo, trataba a toda religión como igual pues para el principio de toda religión

es la autoridad, el concluyó en sus investigaciones que las religiones no son más que medios de los fines políticos. Dice:

Nuestra religión ha asignado el más alto bien a la humildad, la abyección y el desdén de las cosas humanas [Fin político], en tanto que la religión antigua había puesto sus más altas miras en la grandeza de espíritu, el vigor de cuerpo y todas las demás cosas que pueden hacer más fuertes a los hombres. Pero el desarme del mundo y del propio cielo se debe, en último término, a la destrucción del Imperio romano, de toda de toda vida republicana. Aparte de su excesiva virtud, la segunda razón de la grandeza de Roma fue su liberal admisión de extranjeros como ciudadanos (Strauss & Cropsey, 1993, p. 297).

Según Maquiavelo los hombres eran buenos en el principio, no por causa de su inocencia sino porque estaban en garras del terror y del miedo. Toda esta insolencia lo hace concluir que las religiones, incluyendo el cristianismo, son de origen humano, no divino.

Como ocurre con muchos pensadores, Maquiavelo se adelantó a su época aunque más que rechazado fue ignorado, esto tal vez relacionado con su actitud y carácter de diplomático pues también buscaba el éxito y acomodo político. Así teorizó que la situación “actual” exigía un poder concentrado, un ejército ciudadano y una política exterior más amplia y vigorosa. Pues “pese a que los papas del tiempo de Maquiavelo eran con frecuencia indignos y libertinos, consiguieron hacer de su estado el más consolidado y permanente de Italia” (Sabine, 1994, p. 268).

Maquiavelo infiere que la moral y la política son distintas pues cada quien en su vida experimentará la justicia, bondad y todas las implicaciones morales, pero si un estadista quiere triunfar deberá desencadenarse de esos dogmas pues la política es un fin en sí mismo. Esta es la calidad notoria del pensamiento maquiavélico. “La finalidad de la política es conservar y aumentar el poder político, y el patrón para juzgarla es su éxito en la conservación de ese propósito. Que una política sea cruel, desleal, o injusta es para Maquiavelo cosa indiferente, aunque

se da perfectamente cuenta de que tales cualidades pueden influir en su éxito” (Sabine, 1994, p. 271).

Tras casi todo el *Príncipe* se dice que la política real está supuesta en la naturaleza humana, que es esencialmente egoísta y de que los motivos reales en los que tiene que apoyarse un estadista, tales como el deseo de seguridad de las masas y el deseo de poder de los gobernantes, son de ese carácter.

El gobierno se funda en realidad en la debilidad e insuficiencia del individuo que es incapaz de protegerse contra la agresión de otros individuos, a menos que tenga el apoyo del poder del Estado.

Entonces, el éxito estatal es aspirar ante todo a la seguridad de la propiedad y la vida, ya que éstos son los deseos más universales que hay en la naturaleza humana. No obstante, también tiene una opinión de que debe hacer la sociedad, es claro, que el príncipe ya tiene tareas libres a diferencia de la sociedad, que para que funciones debe seguir un supuesto de sociedad legisladora. Un Estado afortunado (justo, según la teoría maquiavélica), tiene que fundamentarse en un sólo hombre y las leyes, así el gobierno será nacional. La virtud moral y cívica surge de la ley⁷, cuando una sociedad se ha corrompido, no puede nunca reformarse por sí misma, sino que tiene que tomarla en sus manos un legislador que pueda restaurarla a los sanos principios establecidos de su fundación. Así, el gobernante se convierte en un creador del Estado, no sólo está fuera de la ley, sino que si le impone una moral, está también fuera de la moralidad. Aunque la conservación del Estado, a diferencia de su fundación, depende de sus leyes, éstas son la fuente de todas las virtudes cívicas de sus ciudadanos. Aun en la monarquía, la condición primera del gobierno estable, es la que esté regulada por las leyes, la necesidad de que haya remedios legales para impedir la violencia ilegal y la señalada sobre los peligros políticos de la conducta ilegal de los gobernantes. Así, en particular, “el estadista deberá ser prudente respecto tocar la propiedad y las mujeres de sus súbditos, ya que éstas son las cuestiones que impulsan con mayor facilidad la resistencia” (Sabine, 1994, p. 276).

⁷ Como Platón concluye en *Las Leyes*

En realidad el pensamiento maquiavélico, relata Antonio Gómez Robledo, en su estudio introductorio para *El Príncipe*, es una visión u opinión que se forma del hombre y luego de las técnicas observadas en sus investigaciones como en sus experiencias, para llegar hasta concluir que el vulgo se deja llevar siempre del éxito y de las apariencias:

No obstante y cabe aclarar que no hay “maquiavelismo” en sentido peyorativo, porque no hay ninguna duplicidad ni heterogeneidad, sino perfecta homogeneidad entre el fin y los medios por parte de aquel para el cual la moral cristiana es una expresión sin sentido. Y tampoco debe pensarse que sea algo accidental o transitorio, esta negra visión de la condición humana, ya en los Discursos sobre Tito Livio abundan declaraciones semejantes (Maquiavelo, 2008, p. XXXIV).

Entonces, esto explica la necesidad de la crueldad, aunque claro en los límites de los “códigos naturales”, por ejemplo, dice Maquiavelo; es muy importante no atentar jamás contra la propiedad del súbdito, porque siempre abra por parte del expropiado un deseo de venganza, y a la objeción de que este deseo lo tendrá igualmente, en caso de asesinato, porque los hombres olvidan más pronto la muerte del padre que la pérdida del patrimonio.

La perfidia es lo típicamente constitutivo del maquiavelismo; siendo pues necesario que un príncipe sepa servirse bien de la bestia, debe, entre las bestias, escoger el zorro y el león, porque ni el león puede defenderse de las trampas, ni el zorro de los lobos. Zorro hay que ser por tanto para conocer las trampas, y león para amedrentar a los lobos.

Entonces y en palabras de Antonio Gómez Robledo, de su estudio introductorio para *El Príncipe*:

¿En qué consiste el maquiavelismo? Si hubiera de concederse su quintaesencia en una sola frase, habría que decir que se resume en la proposición de que, el fin justifica los medios. Es el más común de los lugares comunes, pero no hay otro modo de decirlo, y hay que decirlo, además, porque, después de cinco siglos de darle vueltas, no hemos podido eliminar aún la tremenda aporía que lleva consigo

aquella proposición. En ella subsume todo el resto, ya que la crueldad, la perfidia y cuanto más se quiera, no son sino medios que el gobernante debe poner por obra en la consecución del fin primario y absoluto, que es la conservación y el incremento del Estado [Éxito] (Maquiavelo, 2008, p. XLII)⁸.

A manera de conclusión, se observa que en la tesis maquiavélica existe una ética, pero no una moral común, además de separar las visiones tanto del príncipe como del ciudadano, Maquiavelo, formula una visión técnica de supervivencia (para un príncipe): el éxito es el motor del estadista más allá de algún bien común. Su ética existe y es una consecuencialista; para la conservación del principado él debe adaptarse y superar posibles competidores u obstáculos, como lo son las pasiones materialistas. La moral se suprime axiomáticamente, pues el éxito es observado en las dúctiles morales; no siempre se tendrá que apuntar a la nobleza y magnanimidad, y sobre todo rodeado de ambiciosos. El aporte a la teoría ética-política que hace Maquiavelo, es la evidencia de cómo los dogmatismos obstaculizan el progreso, entonces Maquiavelo da a la teoría de la tesis una reiteración de que los dogmas estancan.

1.7 Conclusiones del Capítulo I

En este capítulo se abarca a cinco pensadores de impulsos políticos, a su forma de pensar desarrollaron postulados que jerarquizarán las tareas de un buen gobierno, cubierto con la idea de gobierno en un espacio tanto individual como colectivo, por supuesto, con su propia consideración de lo meritorio; es fácil contrastar a Platón, con su idea individual de ética para bien de la república con la idea maquiavélica de Estado para el bien del Estado. Y distantes, ambas posturas, de la separación terrenal-celestial de los escolásticos.

Que en suma, demuestra el marco teórico y conceptual de la política y la ética en su consideración autónoma y complementaria. Además de permitir, a este estudio, contextualizar la ontología de la ética y la política.

⁸ Los corchetes son míos.

Capítulo II: Tratado de la naturaleza humana (Libro Tercero, De la moral)

2.1 De la virtud y el vicio en general

Alrededor de la teoría humeana, se observa una cierta postura naturalista o precisamente; empírica, ya Hume aclara la diferencia entre lo natural y lo artificial o consensuado, por esta razón, es necesario esbozarlo primero⁹. Como es común, observar que la moralidad es un asunto público, en cualquier sociedad se advierte y en cualquier sociedad se admira o mesura, algunos por ejemplo, los religiosos, imaginan que la paz depende de ella y todas sus normatividades, dándole uno de los lugares más importantes de la idiosincrasia, sin por ello medir los medios de imposición, ejemplo de esto, es la creencia mal fundamentada de que la ética, y en consecuencia la moral, aparecen en un plano “natural” e inmanente y hasta trascendente justificado por una visión escolástica acrítica (Russell, 1988).

Pero ya en la visión empirista se observa que:

...nada se halla siempre presente al espíritu más que sus percepciones y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar, y pensar caen bajo esta denominación. El espíritu no puede desenvolverse en una acción que no pueda ser comprendida bajo el nombre de percepción, y, por consiguiente, este término no es menos aplicable a los juicios por los que distinguimos el bien del mal que a otra actividad de espíritu. El aprobar un carácter y el condenar otro son sólo diferentes percepciones. (Hume, 2001, p. 332)

Hay que aclarar, que según el empirismo, las percepciones se dividen en dos géneros a saber: impresiones e ideas. Pues esto se halla en conformidad con la experiencia corriente que informa que los hombres están frecuentemente gobernados por sus deberes y se apartan de algunas acciones por la idea de la

⁹ Es importante resaltar que el estudio de Hume es hacia la moralidad, así el objeto de estudio de la ética es la moralidad, Hume ya considera, con los avances generales de la ciencia, a la ética y a la política como disciplinas diferentes, aunque si dependientes en ciertos sentidos.

justicia, mientras que son impelidos a otras por la de obligación ya que la moral excita las pasiones y produce o evita acciones. Entonces:

La razón es el descubrimiento de la verdad y falsedad. La verdad o falsedad consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones reales de las ideas o con la existencia real y los hechos. Todo lo que, por consiguiente, no es susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón. Ahora bien: es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de una concordancia o discordancia tal por ser los hechos y realidades originales completos en sí mismo y no implicar referencias a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser estimados como verdaderas o falsas y que sean contrarias a la razón o conformes con ellas (Hume, 2001, p. 333).

Así, se postula desde el empirismo humeano, que sólo existen acciones laudables o censurables más no razonables o irracionales. Lo que se observa en la moral sólo es una medición a escala fónica entre el mérito y demérito.

Apenas ya con estas disertaciones se observara uno de los conceptos básicos de la teoría humeana: que las distinciones morales no son un producto de la razón; pues la razón, dice, es completamente inactiva y no se puede ser jamás la fuente de un principio activo, como lo es la conciencia o el sentido moral. Y que a la vez “yo” soy más digno de compasión que de censura si me equivoco con respecto a la influencia de los objetos en cuanto producen dolor o placer, o si no conozco los medios apropiados para satisfacer mis deseos. Nadie considera tales errores como un defecto de mi carácter moral. La simpatía es un carácter natural que no parte de la razón, así esto, es la lucha moral y la tarea ética.

Pues como la verdadera esencia de la moralidad se supone que consiste en un acuerdo o desacuerdo con la razón, las otras circunstancias son completamente arbitrarias y no pueden conceder a nuestra acción el carácter de virtuosa o viciosa o privarla de él. A lo que podemos unir que no admitiendo grados este acuerdo o

desacuerdo todas las virtudes y vicios serían por consiguiente iguales (Hume, 2001, p. 335).

En principio, Hume propone estas disertaciones, por una razón no subjetiva sino científica, es importante aclarar los postulados teóricos de su tratado. Él hace notar con estas deducciones que no parte de las teorías metafísicas clásicas, medievales, renacentistas o iusnaturalistas reiterando su *Tratado de la naturaleza humana*. El anterior razonamiento, dice, “no sólo prueba que la moralidad no consiste en relaciones que son objeto de la ciencia, sino que, bien examinado, prueba también con igual certeza que tampoco consiste en hechos que puedan ser descubiertos por el entendimiento” (Hume, 2001, p. 336); los postulados filosóficos anteriores a Hume, sugiriéndolo él mismo, proponen ideas que parten del paradigma donde los sistemas afirman que la virtud no es más que la conformidad con la razón, que existe una adecuación e inadecuación eterna de las cosas y que es la misma para todo ser racional que la considera, creer en una medida inmutable de lo justo y lo injusto impone una obligación, dice Hume: “no sólo a las criaturas humanas, sino a la divinidad” (Hume, 2001, p. 336), las teorías clásicas coinciden en la opinión de que la moralidad, lo mismo que la verdad, es conocida meramente por las ideas por su yuxtaposición y comparación¹⁰. Es así que por consiguiente, para juzgar estos sistemas se necesita tan sólo considerar si es posible distinguir, sólo por la razón entre bien y mal o si es necesario que concurren otros principios para permitir hacer esta distinción.

Ya que si la moralidad efectivamente tuviese naturalmente influencia sobre las pasiones y acciones humanas, tomarse tantos trabajos para inculcarla con tantos métodos doctrinales, y nada sería más estéril que la multitud de reglas y preceptos en que todos los moralistas abundan, sería absurdo.

¹⁰ De manera platónica-trascendente o aristotélica-inmanente.

2.2 Las distinciones morales se derivan de un sentido moral

La moralidad, es más propiamente sentida que juzgada, aunque este sentimiento o afección es comúnmente tan suave y sutil que inclina a confundirlo con una idea, según la costumbre de tomar unas cosas por otras cuando existe entre ellas una gran semejanza.¹¹ Se apunta que ordinariamente la impresión que surge de las virtudes agradables y la que procede del vicio desagradable y, generalmente, la experiencia de cada momento convencerá de ello. “No existe un espectáculo tan hermoso como una acción noble y generosa ni nada que cause más horror que una cruel y páfida” (Hume, 2001, p. 340) Pero:

¿Por qué una acción o sentimiento o carácter es virtuoso o vicioso? Porque su consideración causa un placer o dolor de un género particular. Por consiguiente, dando razón del placer o el dolor explicamos suficientemente el vicio y la virtud. Tener el sentido de la virtud no es más que sentir una satisfacción de un género particular ante la contemplación de un carácter. El sentimiento mismo constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más lejos ni investigamos la causa de la satisfacción. No inferimos que un carácter sea virtuoso porque agrada, sino que sintiendo que agrada de un modo particular sentimos, en efecto, que es virtuoso. Es el mismo caso que nuestros juicios concernientes a todos los géneros de belleza, gustos y sensaciones. Nuestra aprobación se halla implicada en el placer inmediato que nos producen (Hume, 2001, p. 341).

Con esto se reitera el postulado que objeta, al sistema que establece reglas eternas, racionales, de lo justo e injusto y que es imposible mostrar en las acciones de las criaturas racionales con relaciones que no se hallen en los objetos externos, por tanto, si la moralidad acompaña siempre a estas relaciones sería posible para la materia inanimada el hacerse virtuosa o viciosa.

Se puede de igual modo objetarse al presente sistema humeano que si la virtud y el vicio se hallan determinados por el placer y el dolor estas cualidades deben en todo caso surgir de sensaciones, y, por consiguiente, cualquier objeto,

¹¹ Véase *Tratado de la naturaleza humana*, Libro primero, Parte primera, Del origen de nuestras ideas. Y De la conexión o asociación de ideas (Hume, 2001, p. 20).

ya sea animado o inanimado, racional o irracional, puede llegar a ser bueno o malo con tal que pueda excitar una satisfacción o desagrado. “Pero aunque esta objeción parece ser la misma, no tiene de ningún modo igual fuerza en un caso que en el otro, pues, primero, es evidente que bajo el término de placer se comprende en sensaciones que son muy diferentes entre sí y que tienen tan sólo la semejanza remota requerida para que sean designadas por el mismo término abstracto” (Hume, 2001, p. 341).

No obstante, por ejemplo, los sentimientos de interés y morales son susceptibles de ser confundidos; rara vez acontece que no se imagine un enemigo como vicioso, más allá, de las buenas cualidades del enemigo, parecen nocivas, y es difícil que puedan captarse en estima o respeto. Pero esto no impide que los sentimientos sean en sí mismos diferentes, y un hombre de temperamento y juicio puede librarse por él mismo de estas ilusiones.

De igual manera, aunque una voz musical no es más que aquella que produce un género particular de placer, es difícil, sin embargo, para un hombre notar que la voz de un enemigo es agradable o conceder que es musical; pero una persona de un oído fino y que tiene dominio sobre sí misma puede separar estos sentimientos y alabar lo que lo merece (Hume, 2001, p. 342).

En gracia a este recorrido, se podrá comprender el concepto de simpatía, y no sólo eso, sino a identificar a una parte de la naturaleza humana pues si hay algo que pueda llamarse natural lo será la conducta humana de la moralidad, puesto que, jamás existió una nación en el mundo ni una persona en una nación que se halle totalmente privadas de ellos, y que, en algún caso no mostrasen aprobación o censura de la conducta. Así, estos sentimientos se hallan tan arraigados en la constitución y temperamento, que sin confundir al espíritu humano por la enfermedad o la locura es imposible extirparlos o destruirlos.

Mientras tanto, no estará fuera de lugar observar, que partiendo de estas definiciones de natural y no natural, nada puede ser menos inocente que los sistemas que afirman a la virtud es lo mismo que lo natural y el vicio que lo innatural, pues en el primer sentido de la palabra, estando la naturaleza

contrapuesta a la magia o los milagros, la virtud y el vicio son igualmente naturales, y en el segundo, como opuesta a lo que no es usual, se hallaría quizá que la virtud sería menos natural. En último término debe concederse por ejemplo el heroísmo, no siendo usual, es mucho menos natural que la más brutal barbarie (y eh aquí su apreciación). Según el tercer sentido de la palabra (racional), es cierto que tanto el vicio como la virtud son igualmente artificiales y se hallan fuera de la naturaleza. Pues aunque se discuta si la noción de mérito o demérito en ciertas acciones es natural o artificial, es evidente que las acciones mismas son artificiales y realizadas con un cierto designio e intención de las presentes denominaciones (Hume, 2001, p. 343).

Hume, es tajante y alude a su corriente filosófica en estos sentidos, demostrando como lo único contrario de lo natural a lo innatural, lo mágico.

2.3 De la Justicia y la Injusticia

¿Es la justicia una virtud natural o artificial?

Partiendo ahora del entendimiento de que la moral es un sentimiento natural consensuado, se puede establecer como una máxima del empirismo de Hume y que ninguna acción puede ser virtuosa o moralmente buena, a menos que no exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca distinto del sentido de su moralidad. Apreciando Hume con esto los acuerdos intersubjetivos¹²:

Ahora bien: para aplicar todo esto al caso presente, supongo que una persona me ha prestado una cantidad de dinero a condición de ser devuelta en pocos días, y supongo también que después de la expiración del plazo concedido me pide la suma. Pregunto: ¿Por qué razón o motivo tengo que devolver el dinero? Se me dirá que mi consideración de la justicia y odio de toda villanía y canallada son razones suficientes para mí si yo conservo algo de honradez o sentido del deber u obligación. Esta respuesta, no lo dudo, es justa y satisfactoria para un hombre en un estado civilizado y cuando ha sido formado de acuerdo con cierta disciplina y educación; pero en una condición ruda y más natural, si se permite llamar a esta

¹² Entendido esto como las convenciones humanas por los usos interactivos de ideas y conceptos.

condición natural, esta respuesta sería rechazada como perfectamente ininteligible y sofisticada, puesto que una persona en esta situación preguntaría inmediatamente ¿En qué consiste la honradez y la justicia que encontráis en la devolución de un préstamo y en no tocar a la propiedad de los otros? No está, seguramente, en la acción externa. Debe, por consiguiente, hallarse en el motivo del que la acción externa se deriva. Este motivo no puede considerarse nunca como la apreciación de la honradez de la acción, pues es una clara falacia decir que se requiere un motivo virtuoso para hacer una acción honrada y al mismo tiempo que la apreciación de la honradez es el motivo de la acción. No podemos jamás apreciar la virtud de una acción a menos que la acción no haya sido antes virtuosa. Ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un motivo virtuoso. Un motivo virtuoso, por consiguiente, debe preceder a la apreciación de la virtud, y es imposible que el motivo virtuoso y la apreciación de la virtud sean lo mismo (Hume, 2001, p. 347).

Entonces la virtud y la honradez vienen de una formación y educación, sin caer en reducciones, se puede aludir a toda la red interactiva de cultura social precedente al sujeto. Las ocupaciones de esta precedencia son el interés general. Todas las convenciones sociales precedentes en este artificio viviente se encaminarán pues en la lucha de supervivencia, lógicamente si el éxito acompaña a la organización. Las normas serán tildadas de generalidad social; se buscará el interés público.

Pero cabe preguntar ¿en general, puede ser afirmado que no existe una pasión en el espíritu humano que consista en el amor al género humano meramente como tal, independiente de las cualidades personales, servicios o relación con nosotros? Hume cree que no existe criatura humana, ni de hecho sensible, cuya felicidad o desgracia no afecte en alguna medida si está próxima y es expuesta en vivos colores; pero esto procede meramente de la simpatía y no es prueba de una afección universal para con el género humano, puesto que el interés se extiende más allá de la especie. Una afección entre los dos sexos es una pasión innata de la naturaleza humana, y esta pasión no sólo aparece en sus síntomas peculiares, sino también inflamando los otros principios de afección y

produciendo un mayor amor a la estética, ingenio, ternura que los que habrían surgido de otro modo de ellos. Pues

Los temperamentos de los hombres son diferentes y algunos tienen una tendencia a las afecciones tiernas, mientras que otros la poseen hacia las pasiones acres; pero en lo capital podemos afirmar que el hombre en general o la naturaleza humana no es más que el objeto del amor y el odio y requiere de alguna otra causa que por una doble relación de impresiones e ideas pueda excitar estas pasiones (Hume, 2001, p. 348).

Considerando esta idea se puede objetar la posición maquiavélica que afirma al ser humano como "...un amante de las posesiones" (Maquiavelo, 2008, p. 42) pues la razón capital de por qué los hombres se sienten tan unidos a sus posesiones es que las consideran como su propiedad y aseguradas para ellos de un modo inviolable por las leyes de la sociedad. La propiedad de un hombre se supone que se halla defendida contra todo mortal en todo caso posible; pero la benevolencia privada es y puede ser más débil en unas personas que en otras, y en varias, o de hecho en muchas, debe faltar absolutamente. "La benevolencia privada, por consiguiente, no es el motivo original de la justicia." (Hume, 2001, p. 349).

Así, se debe admitir que el sentido de la justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge artificialmente, y necesariamente, de la educación y las convenciones humanas.

2.4 Del origen de la justicia y la propiedad

Como consecuencia de las afirmaciones generadas y observadas, se llega ya a la concepción artificial de dos elementos imprescindibles en cualquier sociedad; justicia y propiedad, en el relato se dan razones que determinan a atribuir esta observancia.

Primero supone que en cualquier sociedad se busca la satisfacción de necesidades. Con su desarrollo aparecen apetitos y después exigencias. No

obstante los medios y los recursos son escasos; sobre todo en la especie humana dotada con pocas fortalezas físicas. El aspecto sobresaliente del animal humano es su capacidad cognitiva, limitada por situaciones de tensión o ataque, y es claro que en una condición salvaje o *cuasi* salvaje¹³ el obrar es escaso. Se lucha, en tal caso, con tres dificultades, primera la del poder, sea físico o social, segundo el enfrentamiento de múltiples tareas, y tercero el acecho ambiental, también múltiple.

Entonces se necesita un cuerpo de apoyo que antropológicamente se atribuyen a la familia y con su desarrollo a la sociedad, claro no se discutirá cuando exactamente se inicia tal concepto (sociedad). La unión hace la fuerza, la unión de voluntades hace el Estado...

Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra habilidad crece, y por el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser la sociedad ventajosa. [Pero] Para formar la sociedad se requiere no solamente que ésta sea ventajosa, sino que los hombres sean sensibles a estas ventajas, y es imposible que en su estado salvaje e inculto puedan, por el estudio y reflexión tan sólo, llegar a alcanzar este conocimiento (Hume, 2001, p. 251).

Ahora bien, resulta que, en la estructura primaria del ser, más intensa atención se halla confinada a nosotros mismos; la siguiente, a las relaciones y próximos, y por último y la más débil, es la que alcanza a los extranjeros y las personas que son indiferentes. Esta parcialidad, o afección desigual, no sólo debe tener influencia en la vida y conducta en la sociedad, sino también sobre las ideas y normas de modo que haga considerar una notable transgresión de un grado tal de parcialidad, ya sea por una mayor extensión o restricción de estas afecciones, como viciosa o inmoral.

En general, se puede observar esto en los juicios concernientes a las acciones por las que se censura a una persona que o concentra todas sus

¹³ Es totalmente imposible para los hombres permanecer algún tiempo considerable en la condición salvaje que precede a la sociedad, y que su primer estado y situación debe con justicia ser estimado como social. (Hume, 2001, p. 356)

afecciones en la familia, o le interesa ésta tan poco que da la preferencia a un extraño o a un conocimiento casual. De todo lo que se sigue que las ideas naturales, no cultivadas, de la moralidad, en lugar de aportar un remedio para la parcialidad de las afecciones, se conforman más bien con esta parcialidad y le conceden una fuerza e influencia adicional.

El remedio, por consiguiente, no se deriva de la naturaleza, sino del artificio, o, propiamente hablando, la naturaleza aporta un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que es irregular y nocivo en las afecciones, pues cuando los hombres por su temprana educación en la sociedad han llegado a ser sensibles a las ventajas que resultan de ella y además han adquirido una nueva afección por la compañía y conversación, y cuando han observado que las principales perturbaciones en la sociedad surgen de los bienes que se puede llamar externos y de su fácil desligamiento y transición de una persona a otra, deben buscar un remedio colocando estos bienes, en tanto que es posible, sobre el mismo pie que las ventajas fijas y constantes del espíritu y el cuerpo. Esto no puede suceder más que por una convención realizada entre todos los miembros de la sociedad, con el fin de conceder estabilidad a los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir por su fortuna e industria (Hume, 2001, p. 353).

He aquí, la relación moral con la sociedad y sobre todo con las razones de Estado. Se puede deducir que la relación de justicia y propiedad no son naturales sino morales¹⁴ y fundadas sobre una convención artificial de justicia¹⁵. A la vez se propone una antítesis, la cuestión de la maldad y bondad de la naturaleza humana no entra en lo más mínimo en el problema concerniente al origen de la sociedad y no debe considerarse nada más que los grados de sagacidad y estupidez humana, pues es indiferente que la pasión del interés sea viciosa o virtuosa,

¹⁴ Y es claro que en cada época se van dando los valores a cuidar, por ejemplo en una sociedad capitalista el éxito y lucro son valores a admirar y cuidar.

¹⁵ Es fácil denotar que una afección cordial hace todas las cosas comunes entre amigos y que las gentes casadas, especialmente, pierden su propiedad y no conocen el mío y tuyo, que son tan necesarios y causan tanta perturbación en la sociedad humana. Así justicia es una convención u acuerdo con sentido de interés social.

puesto que ella se domina a sí misma; así que, si es virtuosa, los hombres llegan a ser virtuosos por su virtud, y si es viciosa, su vicio tiene el mismo efecto.

Entonces, lo que atañe a lo político en cuanto a ética y moral es el reconocimiento de acuerdos y convenciones empíricos dice Hume. Por ejemplo al observar perjuicios comunitarios en que se participa de su desagrado mediante la simpatía, y como todo lo que produce desagrado en las acciones humanas, cuando se las somete a una consideración general se llama vicio; y lo que produce del mismo modo satisfacción, virtud, resulta de aquí la razón de por qué el sentido moral del bien y el mal acompaña a la justicia e injusticia. Aunque, cabe resaltar, en el presente caso, este sentido se deriva de la contemplación de las acciones de los otros.

Así, se cae ya en una consideración, la de los artificios políticos, un estadista ahora deberá conocer y comprender estos postulados, de este modo, más allá de luchar por un éxito maquiavélico, velará por intereses comunes. Su injerencia respecto a estos conocimientos, es necesaria porque llevara a reproducir sentimientos que naturalmente no se tienen y que moralmente se desean.

2.5 Del origen del Gobierno

Ahora se aborda uno de los apartados más importantes y necesarios de la obra, dada la condición del estudio ya que la injerencia política, como se ha podido vislumbrar de los axiomas generados del estudio, se enfoca en una búsqueda de la correcta relación de ética-política, pues alrededor de la historia de la teoría política se observa una elasticidad teórica; algunos uniéndola filosóficamente y otros separándola estratégicamente. Se comience del plano hipotético planteado por Hume;

Nada es tan cierto como que los hombres se guían en gran medida por el interés y que aun cuando se preocupan por algo que trasciende de ellos mismos no llegan muy lejos; no es usual para ellos en la vida corriente interesarse más que por sus amigos más cercanos y próximos. No es menos cierto que es imposible para los

hombres asegurar su interés de una manera más efectiva que mediante la observancia universal e inflexible de las reglas de justicia, por las cuales pueden mantener firme la sociedad y evitar la recaída en la condición miserable y salvaje que corrientemente se nos presenta como el estado de naturaleza (Hume, 2001, p. 379).

Cabría preguntarse entonces ¿cómo es que puede haber orden si en principio se tiene al caos? Primero se tiene que considerar para responder esta cuestión, que, los hombres se hallan guiados por la imaginación y adaptan sus afecciones más a la manera como un objeto se les aparece que a su valor intrínseco y real¹⁶. Se cae en una debilidad de regulación de juicios. Las impresiones pueden estimular más que una idea. Así el actuar se vuelve caótico.

Se observara que una cualidad latente del ser humano y su sociedad, es la búsqueda de ventajas, que a la vez generan violaciones de equidad, y peor, dejan a un lado intereses remotos por intereses próximos. Sin embargo, cree Hume, esta debilidad acarrea a un remedio en sí mismo, el gobierno. La cualidad observada y meditada con detenimiento da una respuesta, siendo francos los seres humanos entenderán que es imposible coordinar pasiones y acciones de millares, miles o millones. Si bien, en momentos primitivos funcionará excepcionalmente. Con el desarrollo físico-social se desembocarán las vicisitudes y dificultades. Entonces, se tendrá que responder de la manera más natural en el hombre la unión de simpatías. Algunos podrán, en gracia a la unión y organización, actuar en forma del fin contiguo y otros en el remoto.¹⁷ Se convierte a la debilidad en un remedio.

Mediante estas dos ventajas [Justicia y paz] de la ejecución y de la decisión de la justicia los hombres adquieren una garantía contra la pasión y debilidad de los otros, así como contra las suyas propias, y bajo el amparo de sus gobernantes comenzarán a probar a gusto las dulzuras de la sociedad y de la mutua asistencia (Hume, 2001, p. 381).

¹⁶ Véase Libro segundo, *Tratado de la naturaleza humana*.

¹⁷ También considerar las diferencias y las elites. Ingenieros

Y al final, llega más allá el gobierno, obliga frecuentemente a cumplir convenciones y hasta a luchar por propósitos comunes. Al enfrentar el aparato de gobierno, cree Hume, se responderá con la identificación de intereses inmediatos.¹⁸

La obediencia surge de querellas que a su vez crean la necesidad de gobierno, el ejemplo está en la formación de los gobiernos:

Por esto podemos dar, entre otras cosas, una razón plausible de por qué el gobierno fue primero monárquico sin ninguna mezcla y variedad alguna, y por qué las repúblicas sólo surgen de los abusos de la monarquía y del poder despótico. Los campamentos son los padres de las ciudades, y como la guerra no puede ser dirigida, por la rapidez de sus exigencias, sin la autoridad de una sola persona, el mismo género de autoridad tiene lugar naturalmente en el gobierno civil que sucede al militar. Me parece que esta razón es más natural que la corriente, derivada del gobierno patriarcal o de la autoridad de los padres que se dice tuvo lugar primeramente en la familia y acostumbró a los miembros de ella al gobierno de una sola persona (Hume, 2001, p. 383).

Entonces después de que la sociedad perciba las ventajas y necesidad de vivir en el gobierno determinarán el poder a sus representantes. Valiéndose de la promesa como aparato moral de trabajo. Otra evidente y a la vez ambigua, característica de los sistemas democráticos o de cualquier sistema que tienda a sus ideales. Así, se cae en la evidencia de que la creación de un gobierno también defiende tres fundamentos de convivencia; 1) el de estabilidad de posesión, 2) la transmisión de tal posesión, y 3) las promesas. Estas obligaciones son parte de la moral de Estado.

Por ejemplo, desde la visión de la dialéctica materialista, estos intereses y modos (económicos) son en general los que mueven al hombre a ser gregario, (no obstante reduce en mucho las otras necesidades humanas y orgánicas de la teoría) resaltan uno de los puntos ahora más importantes de las sociedades

¹⁸ Los Intereses inmediatos son un concepto muy ambiguo, cabe resaltar que el apartado del gobierno es uno de los menos pulidos del tratado de Hume así que se complementará y lo que se comentara en las conclusiones.

contemporáneas, el “valor” económico. No se tratara tanto en tal cuestión porque es claro que para ello se necesitaría otra tesis.

Para Hume, la obligación y la promesa social que hacen los representantes de Estado en sociedad, son las herramientas que permiten la obediencia de los ciudadanos y con su crecimiento se vuelve independiente culminándose en un sistema político. De tal suerte, al observar el desarrollo y estabilidad en la sumisión social, se puede conceptualizarla como una obligación moral natural¹⁹. Esta deducción demuestra que la posición humeana, en tanto a la observancia del mundo socio-político, es una generación de suertes, utilizadas para la supervivencia natural, y no más, no cabe ninguna razón de otro tipo, como en los anteriores y contemporáneos filósofos a Hume.

Estos filósofos, por consecuencia, observan en seguida que la sociedad es tan antigua como el género humano y que las tres leyes fundamentales de la naturaleza son tan antiguas como la sociedad; así que, valiéndose de la antigüedad del origen obscuro de estas leyes, niegan primeramente que sean invenciones artificiales y voluntarias de los hombres y después tratan de derivar de ellas otros deberes que son más claramente artificiales. Pero habiendo ya sido desengañados en este particular y habiendo hallado que tanto la justicia natural como la civil traen su origen de las convenciones humanas, debemos ver en seguida cuán inútil es reducir la una a las otras y buscar en las leyes de la naturaleza un fundamento más sólido para nuestros deberes políticos que el interés y las convenciones humanas, ya que estas leyes se hallan construidas sobre el mismo fundamento. De cualquier lado que nos dirijamos en este asunto hallaremos que estos dos géneros de deberes son de igual categoría y tienen el mismo origen, radicando en la primera invención y obligación moral. Se han imaginado para remediar análogos inconvenientes, y adquieren su sanción moral, del mismo modo, por el remedio de estos inconvenientes. Son éstos los dos puntos que trataré de probar todo lo claro que sea posible (Hume, 2001, p. 385).

¹⁹ Obligatorio porque sin ella no habría control, moral porque se desprende de las simpatías preponderantes observadas en ciertos valores y natural porque sin ello axiomáticamente no funcionaria.

Así, el gobierno en su formación es una necesidad e invención moral, que parte de necesidades de supervivencia y convivencia, ambas guían en la observación de las leyes de justicia, esta dependencia hace que haya una necesidad ética en los gobernantes, pues los fines y los medios, en realidad, no son dependientes y tampoco están subordinados a una moralidad. El gobierno, por tanto, para dotar de seguridad y satisfacción a sus habitantes debe cumplir sus planes y proyectos, no sólo por obligaciones morales, sino como parte del mecanismo de gestión. Pero claro, este es un deber ambivalente, pues para la posibilidad de acción los ciudadanos deben cumplir sus deberes civiles.

Ya en política, estas dificultades, explican la necesidad de la educación patriótica creando fe nacional.

2.6 De las medidas de obediencia

Que parten de una promesa de protección y seguridad, empero mirándolo desde el contractualismo se puede llegar a la cláusula de rescisión; ya que el pueblo al encontrar la tiranía y la opresión, se hallaría liberado de sus promesas. En una sociedad política no hay obediencia pasiva.

No obstante ya hay muchas dificultades y muchos intereses para caer en una anarquía. Aquí es donde se mira la importancia y el peligro que la moralidad implica. La moralidad trae pasividad que no es deseada en cierto sentido en la civilidad. Esta pequeña aseveración es uno de los máximos problemas sociales. Recapitulando se advierte que los hombres se hallan poderosamente adheridos a las reglas generales y frecuentemente aplican las máximas más allá de las razones que indujeron a establecerlas en un comienzo.²⁰

2.6.1 De los objetos de la obediencia

Los objetos de obediencia son enteramente una razón ética ya que el gobierno es inútil sin obediencia. Y es una necesidad de promesa dependiente entre los

²⁰ Y no es problema de los mal entendimientos en los científicos sociales sino es más profundo, un mal entendimiento en los gobernantes y sus acechantes.

estratos socio-políticos. No obstante, “Es el interés el que da el instinto general, pero la costumbre es la que da su dirección particular.” Y que se debe “observar aquí que la misma longitud de tiempo tiene una influencia diferente sobre los sentimientos de moralidad, según su diversa influencia sobre el espíritu” (Hume, 2001, p. 396).

Todo el que considere la historia de las diversas naciones del mundo, sus revoluciones, conquistas, aumento y disminución, modo en que se han establecido sus gobiernos particulares y el derecho que sucesivamente se ha transmitido de una persona a otra, aprenderá a considerar como algo muy superficial las disputas concernientes a los derechos de los príncipes y se convencerá de que una adhesión estricta a las reglas generales y la rígida lealtad a personas particulares y familias, a la que algunas personas atribuyen tanto valor, son virtudes que participan menos de la razón que de la intolerancia y la superstición. En este particular, el estudio de la historia confirma los razonamientos de la verdadera filosofía, que mostrando las cualidades originales de la naturaleza humana, enseña a considerar las controversias en política como incapaces de una solución en muchos casos y como totalmente subordinadas a los intereses, hubo, también, claros momentos donde estos intereses apuntaban a la paz y la libertad (Hume, 2001, p. 398) pero no obstante las cualidades culturales y contextuales guían a las diferentes culturas a crear sus propios techos de cristal. Su política y su influencia, son más obra de la imaginación y la pasión que de la razón.

2.7 De las leyes de las naciones

Con el desarrollo de las naciones, un Estado no se preocupa ya de tan sólo los intereses generales de su población, sino también, los de las naciones neutras, amigas y enemigas, el conflicto entre naciones, según la historia, siempre ha sido mengua mundial, lo idóneo así, es la búsqueda de tratos y convenciones. La ventaja a observar siempre será la paz y una, irónicamente aún más fuerte, los sistemas económicos, la comercial. Esto surge “meramente de las convenciones humanas y del interés que se tienen en el mantenimiento de la paz y el orden, pues de otro modo la disminución de interés jamás produciría una relación de la

moralidad y jamás reconciliaría” (Hume, 2001, p. 403) razones políticas y éticas enfocadas a la vida y su grado de calidad.

2.8 Conclusiones del capítulo II

Alrededor de este tratado se observa la creación de un sistema ético objetivo, su materia en estudio es la moral, para así, cuidar su ponderación y consideración de tales cualidades, así como considerar su posición. La premisa análoga y natural utilizada es la simpatía, que tiene una gran fuerza primitiva, empero, los indicadores del tratado ayudaron a observar que no es suficiente para la planeación de lo justo e injusto o de lo conveniente y lo inconveniente. Debe haber hincapié entre la observancia de bien personal y bien común el aparato que lleva a tales conceptos puede dar respuestas a las necesidades morales de la sociedad ergo los méritos deben de ser simpáticos en la sociedad.

No obstante, la configuración de lo meritorio es un supuesto social maleable por las estrategias políticas y las influencias económicas, el conocimiento de tal verdad es una necesidad ética para la injerencia política, no para observar a la política como una magna ética sino para un proceder correcto y cercano a la justicia, es importante recalcar que el fin y los medios no están condicionados unos de otros; no siempre será necesario transgredir valores como tampoco lo será respetarlos, la necesidades útiles y de beneficio social son los fundamentos de tal régimen. El estadista no está fuera de la moralidad ni la debe moldear para su beneficio y buena imagen, sino, debe comprender su origen y así fluctuar en ello para el buen gobierno.

Es cierto, la utilidad es el fundamento de la moralidad y la tarea de los éticos es saber cómo configurar las simpatías venideras, en fe al progreso social, como ya ha pasado en lo económico.

Aunque la justicia es artificial, el sentido de su moralidad es natural. Es la combinación de los hombres en un sistema de conducta la que hace un acto de justicia beneficioso para la sociedad; pero una vez que posee esta tendencia naturalmente la aprobamos, y si no lo hiciéramos así sería imposible que una

combinación o convención pudiese producir este sentimiento. Las más de las invenciones de los hombres se hallan sujetas al cambio, dependen del humor y del capricho. Están en boga durante un cierto tiempo y después caen en olvido. Puede pensarse quizá que si la justicia se estimase ser del mismo género se hallaría colocada en las mismas condiciones (Hume, 2001, p. 437).

Este es uno de los apartados donde este estudio discrepa, por su consideración inmutable de justicia o por lo menos de su necesidad inmutable, pues como se argumentara, la honestidad y la pasividad por momentos será freno de la inventiva y el progreso. Aunque, él mismo, lo reconoce “Tales reflexiones requieren una obra aparte muy distinta del tono de la presente” (Hume, 2001, p. 437).

Ciertamente, las ciencias sociales (por lo menos) son dependientes, así se puede adscribir la tesis en la posición aristotélica, de que, la filosofía es una educación necesaria para el entendimiento de las demás ciencias, de tal suerte que permita corrección y elegancia en las teorías propuestas.

Capítulo III: Immanuel Kant

3.1 Crítica de la razón práctica

Kant es uno de los pensadores más sorprendentes de la historia en general, leer sus críticas es inmiscuirse en lo más hondo del ingenio humano; es, observar que la lógica es una de las herramientas más potentes del intelecto y el progreso.

Tales consecuencias, observa Kant, tienen límites, no en la razón pura, pero sí en la razón práctica. El Kant viejo, crea su criticismo desde la modernidad. Las razones prácticas de la moral se justifican en tres libros *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *la Crítica de la razón práctica* y *La paz perpetua*.

Como primer guía utilizado para leer a Kant, se verá en Francisco Larroyo quien presenta un estudio con análisis de las obras. Señalando puntualmente el concepto moderno de las ideas regulativas, específicamente las morales.

3.2 Prólogo

La separación de la razón pura y la razón práctica, aquí se explica por qué cree Kant que debe considerarse de dos maneras a la razón. Entendiendo a las 3 ideas místicas y apriorísticas como, Dios, libertad e inmortalidad indispensables. Las cree como necesidades de la ley moral

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se revela mediante la ley moral (Kant, 2010, p. 99).

Cae en la convicción de que el “deber” es parte de las proposiciones científicas que la moral debe proponer, argumentando que tal formalismo en

razones prácticas es importante en la formulación de la ciencia moral. Aunque claramente observa, que de tal juicio no se debe afirmar su reconocimiento como fenómeno natural sino como mera voluntad

La idea de Dios y de la inmortalidad no son empero condiciones de la ley moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de la razón pura; así, pues, de esas ideas también podemos afirmar que no conocemos ni pretendemos, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien) (Kant, 2010, p. 100).

Permitiendo enmarcar la proposición de tal criticismo, en resumen, la *Crítica de la razón práctica* se aventura a tratar justificar la necesidad de dogmas morales.

3.3 Principios de la razón pura práctica

1) Sencillamente se parte de la definición:

“Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad. A cuya determinación se subordina diversas reglas prácticas. Son subjetivas o máximas, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o leyes prácticas cuando la condición es condicionada como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional” (Kant, 2010, p. 111).

Lo que Kant sintetiza como razón práctica son las intenciones que pueden ser respetables y comprensibles, empero hay que agregar magnitud, de ahí que Kant asevere las intenciones universales, lógicamente esta sería la clave para la formalización de la moral.

Así presenta tres teoremas:

2) Teorema I

Todos los principios prácticos que suponen un objeto (material) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna. (Kant, 2010, p. 113)

3) Teorema II

Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia (Kant, 2010, p. 114).

4) Teorema III

Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia sino sólo según la forma (Kant, 2010, p. 118).

Concluyendo; primero: la definición circunscribe al raciocinio que debe ser la condición principal, para la formulación de leyes prácticas.

Del segundo teorema que si observa a los principios prácticos en dos; máximas y leyes prácticas, sólo las segundas pueden ser objeto del formalismo moral. Pues las máximas, como Kant reconoce, provienen de apetitos formulados en el mundo apriorístico y las leyes morales provienen de necesidades objetivas.

Del tercera teorema, que las leyes prácticas no pueden derivarse de situaciones tan subjetivas, pues como bien critico Kant el empirismo, se parte del mundo apriorístico y no del razonar “el sentimiento de placer tiene su origen en los sentidos o en el entendimiento” (Kant, 2010, p. 114), entonces hasta que los individuos parten del entendimiento se pueden crear leyes prácticas.

Del cuarta teorema, que la moral cae en el amor individual en tanto apriorístico como a posteriori, sin embargo, los apetitos, todos a priori, no pueden generar formas universales, la búsqueda de felicidad como estable recae en juicios del entendimiento sin que necesariamente todos puedan ser universales, hay razones pragmáticas para limitar todas las proposiciones universales.

5) Problema I

Las voluntades son trascendentes,²¹ así las voluntades exteriores están dificultadas por los deseos, aquí radica la dificultad práctica, pues se pierde la naturalidad y la lógica para la formalización moral. Por eso se busca una forma legisladora (Kant, 2010, p. 120).

6) Problema II

Las máximas son empíricas parten de necesidades determinables y determinantes, la ley moral ergo libertad y autoconsciente, así, hay necesidades de supervivencia en lo básico de ley moral que dependen según Kant, de las formas legisladoras (Kant, 2010, p. 121).

De aquí se desprende la necesidad conceptual de los noumenos.

7) Ley fundamental de la razón pura práctica

Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal (Kant, 2010, p. 122).

Se busca dar geometría a la categoría de voluntad práctica, Kant busca volver Trascendente el sentido moral. Siempre se desprenderá su calificación de la razón. Hay, afirma Kant, una disposición empíricamente moral que a la vez progresará con la razón para la búsqueda de libertad externa.

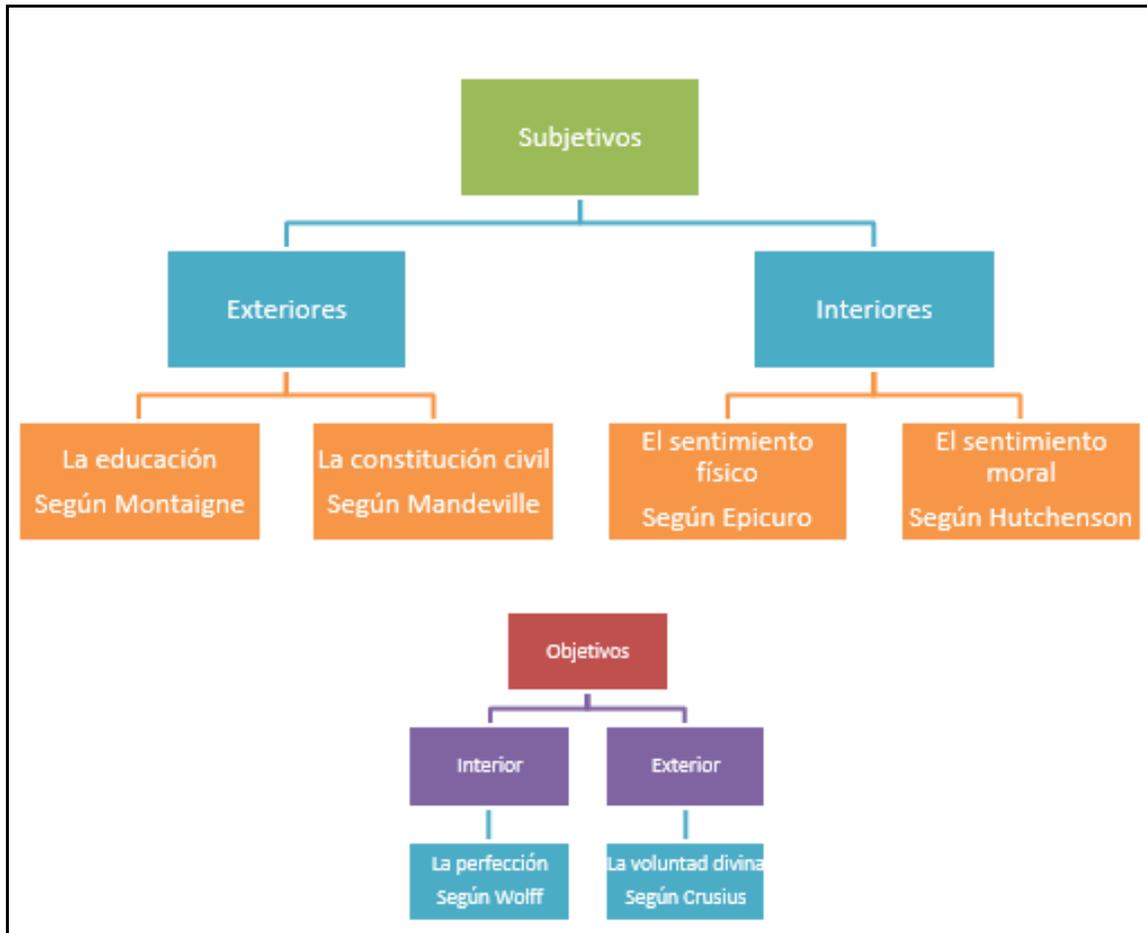
8) Teorema IV

La autonomía de la voluntad humana es el principio de todas las leyes pero tornase en dos sentidos positivo y negativo. Positivo en tanto legislatura universal racional, y negativa en cuanto moral independiente de un objeto deseado. Observando que puede subsistir la materia de la máxima (sentido negativo); pero no tiene que ser su condición, de lo contrario no serviría como ley. Por lo tanto, la mera forma de una ley, que limita la materia, tiene que ser al mismo tiempo un fundamento para incorporar esa materia a la voluntad, pero no para suponerla. Kant lo esquematiza de la siguiente forma:

²¹ Utilizando trascendencia en el término platónico.

Cuadro 3.1:

**Los fundamentos de determinación prácticos materiales
En el principio de moralidad**



Fuente: Elaboración propia con base en Kant, 2010, p. 131

El deseo Kantiano es que la ética no se fundamente en principios materiales pues según su visión lo alejaría del formalismo de la razón. Aquí se puede observar el círculo metafísico que le da Kant a sus críticas incrustando la idea de moral de Crusius, pues para Kant la moral debe estar en la búsqueda del bien, así le dará la divinidad, que Crusius creía en la realización del bien.

3.4 De la deducción de los principios de la razón pura práctica

Este apartado es la síntesis de los principios esbozados en el primer capítulo, se propone Kant deducir lo trascendental de la moralidad y así justificar su posibilidad apriorística.

Manifiesta esta analítica que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico –y esto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica; es, a saber, la autonomía, en el principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad del acto (Kant, 2010, p. 132).

Si bien Kant acierta al observar que hay un cierto apriorismo natural y social en la moral humana, refutando el empirismo tradicionalista, atribuyéndolo a la concepción moderna de trascendencia. Cree que la demostración de la moralidad, en lo social, recae en los dos tipos de voluntades que se formulan en una cultura, viendo que hay “naturaleza que somete a la voluntad y una naturaleza que está sometida a cierta voluntad” (Kant, 2010, p. 134) como en el caso de las leyes.

De la deducción de los principios de la razón pura práctica
Después infiere que “los conceptos del entendimiento unidos con esa intuición (sensibilidad) hacen posible aquel conocimiento que nosotros llamamos experiencia.” (Kant, 2010, p. 133) Y es que sumando el mundo sensible al uso teórico de la razón se aparece una ley.

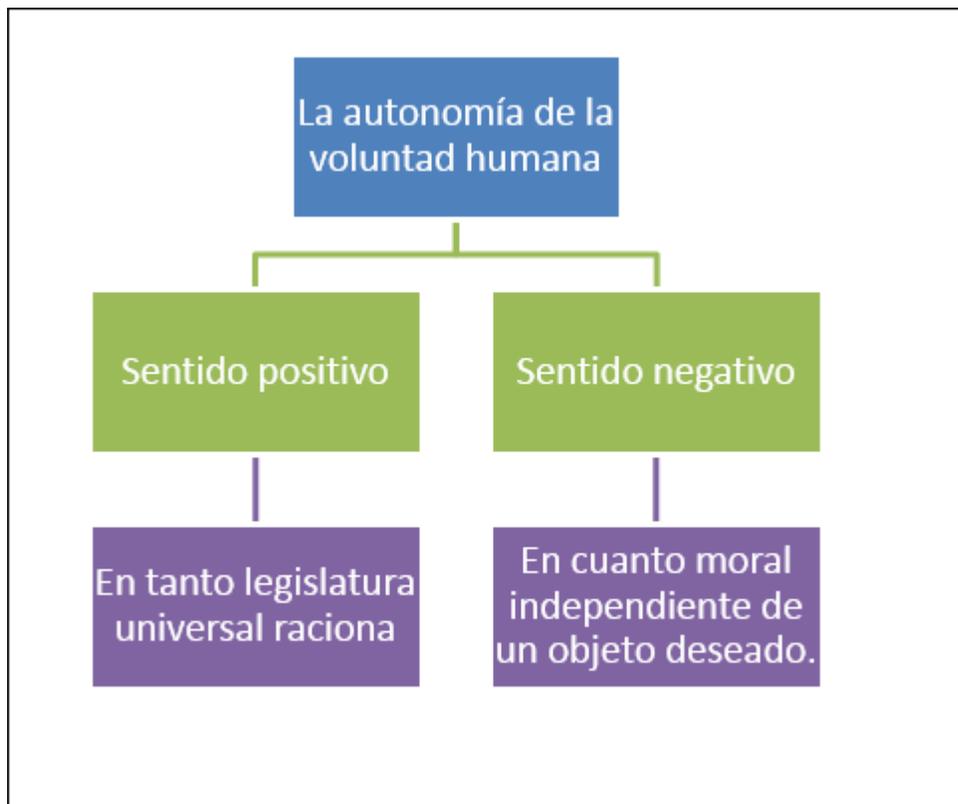
Esta ley de la naturaleza suprasensible quiere decir:

Ahora bien; naturaleza en el sentido más general, es la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de seres racionales en general, es la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas, por consiguiente, heteronimia para la razón. La naturaleza suprasensible de esos mismos seres es, en cambio, su existencia, según leyes que son independientes de toda condición empírica, por consiguiente, pertenecen a la autonomía de la razón pura. Y como las leyes, según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento, son prácticas, la naturaleza suprasensible, en cuanto nos podemos formar de ella

un concepto, no es otra cosa más que una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica (Kant, 2010, p. 133).

Kant ve, en términos sistémicos, que la naturaleza se divide en dos; la naturaleza modelo, cognoscible en la razón y la naturaleza copiada es la creación del fundamento en la ley moral de la razón práctica pura. Explicando a consecuencia que: “La idea de una naturaleza no empíricamente dada, pero, sin embargo, posible por la libertad, por lo tanto, suprasensible, a la cual se da, por lo menos, en la relación práctica, realidad objetiva porque se considera como objeto de la voluntad en cuanto seres puros racionales” (Kant, 2010, p. 134). Se vuelve así una explicación causal de la naturaleza en tanto razón pura práctica; apriorística y trascendente.

Cuadro 3.2



Fuente: Elaboración propia con base en Kant, 2010, p. 125

3.5 Del concepto de un objeto de la razón pura práctica

Aquí se traza uno de los apartados más importantes de la concepción ética kantiana pues desarrolla la posibilidad moral en el mundo de la razón. Posibilidades que se deben sustentar en fines, no ya en fines metafísicos como atribuye a sus antecesores, sino en la concepción de un supremo bien moderno. Creando estas categorías de libertad.

Cuadro 3.3

<p style="text-align: center;">1 <i>De cantidad</i> Subjetivas, por máximas (opiniones de voluntad del individuo). Objetivas, por principios (preceptos). Principios de libertad a priori tanto objetivos como subjetivos (leyes).</p>
<p style="text-align: center;">2 <i>De cualidad</i> Reglas prácticas del obrar (<i>praeceptivae</i>) Reglas prácticas del abstenerse (<i>prohibitivae</i>). Reglas prácticas de la excepción (<i>exceptivae</i>).</p>
<p style="text-align: center;">3 <i>De relación</i> Con la personalidad. Con el estado de la persona. Mutuas entre una persona y el estado de las demás.</p>
<p style="text-align: center;">4 <i>De modalidad</i> Lo lícito y lo ilícito. El deber y lo contrario al deber. Deber perfecto y deber imperfecto.</p>

Fuente: Elaboración propia con base en Kant, 2010, p. 153

Esto, explica Kant en que ve un efecto posible de la libertad en cuanto objeto de la razón práctica. Así, la investigación del bien y el mal en este contexto teórico de la autonomía o libertad moral permiten pensar que hay factores que sensiblemente se interpretan del exterior pero se configuran en un plano causal, dándole a este mundo la posibilidad apriorística y no sólo empírica dice Kant. Por tanto, para comprender el mundo de la razón práctica, se debe reconocer,

primero, que los fundamentos morales; que los antiguos buscaban en un bien supremo como categoría teleológica y por tanto fundamentalista no son admisibles en la concepción científico-moderna de moral, “la ley moral [es] la que determina y hace posible el concepto del bien, en cuanto éste merece absolutamente tal nombre.” Explicándolo Kant con esto, que no hay un principio o fundamento trascendente sino más bien una configuración de voluntades sociales, aunque esta también es idea empirista.

Entonces lo bueno y lo malo y el bien y el mal distan su connotación. Explica Kant; “llamaría bueno lo que es un medio para lo agradable, y malo lo que es causa del desagrado y del sufrimiento; pues el juicio de la relación de los medios con fines pertenece, desde luego, a la razón” (Kant, 2010, p. 146). El bien sería²² sólo lo útil y aquello para que es útil debería siempre estar fuera de la voluntad, en la sensación” (Kant, 2010, p. 146) En general el bien y el mal, significan siempre una relación en la voluntad, en cuanto ésta está determinada por la ley de la razón. Concluyendo así que lo bueno y lo malo son ideas sensoriales de contextos determinados y el bien y el mal si bien en ciertos factores son determinados por contextos son más generales y se reducen a cálculos funcionales y útiles del uso de la razón²³.

Guiando con esto a la consideración del supremo bien, no ya en sentido metafísico, sino en sentido moderno pues dice Kant:

Ciertamente importa muchísimo nuestro bien y más en el juicio de la razón práctica, y, en lo que concierne a nuestra naturaleza como ser sensible, nuestra felicidad es todo, si esta felicidad como lo exige preferentemente la razón, es juzgada, no según la sensación pasajera, sino según la influencia que esa contingencia tiene en toda nuestra existencia y en el contento con la misma; pero sin embargo, todo en general no consiste en la felicidad (Kant, 2010, p. 149).

La justificación del supremo bien en Kant, está arraigada a un concepto de bien, apegado al paradigma de lo moderno, una de sus razones para tal

²² Entendiendo a la voluntad como facultad de los fines.

²³ No de modo en el que se opera en el *Homo economicus*.

justificación es la animalidad que abría en el supuesto de que un ser racional no aspirara a la felicidad y bondad, falacia de la modernidad. Hay mayor animalidad en el apego a la felicidad y bondad que a la de existir como ser consciente.

3.6 De la típica del juicio práctico

Aquí Kant aclara porque cree que su postura rebasa al empirismo, conceptualizando su diferenciación en; tipos del juicio práctico, entendiendo que “Los conceptos del bien y mal determinan primero un objeto a voluntad. Pero ellos mismos se hallan bajo una regla práctica de la razón, que, si es razón pura, determina la voluntad a priori en consideración de su objeto”. (Kant, 2010, p. 154). La dificultad de las leyes de libertad radica en que el bien moral es algo suprasensible. Así:

La ley moral no tiene más facultad de conocimiento, que le proporcione aplicación a objetos de la naturaleza, que el entendimiento (no la imaginación) el cual puede poner para el Juicio, debajo de una idea de la razón, no un esquema de la sensibilidad, sino una ley, pero sin embargo, una ley tal, que puede ser expuesta *in concreto* en objetos de los sentidos, por lo tanto, una ley de la naturaleza, pero sólo según su forma, y esa ley podemos, pues, nombrarla el tipo de la ley moral (Kant, 2010, p. 155).

De tal suerte, la regla de tal ley moral es:

Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debería acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad (Kant, 2010, p. 156).

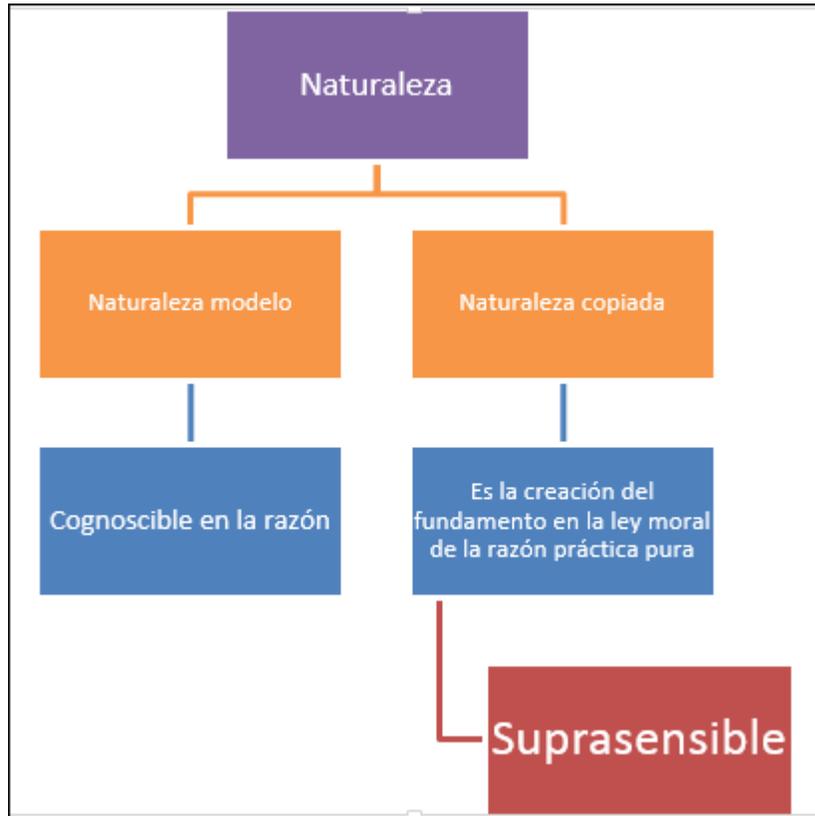
Entender este postulado explica porque el empirismo falla en la formulación de una moral moderna.

La típica del juicio, guarda del empirismo de la razón, que pone los conceptos prácticos del bien y del mal sólo en consecuencias de la experiencia (en la llamada felicidad) aunque ésta y las infinitas consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor propio, si esa voluntad se hiciera a sí misma al mismo tiempo ley universal de la naturaleza, puede en verdad, servir de tipo del todo adecuado para el bien moral, sin ser, sin embargo, idéntico con él. Esa misma típica guarda también del misticismo de la razón práctica, el cual, de aquello que sólo servía como símbolo, hace un esquema, es decir, pone a la base de la aplicación de los conceptos morales, intuiciones reales, y, sin embargo no sensibles (de un reino invisible de Dios), y se pierde en lo trascendente (Kant, 2010, p. 156).

Esto es la explicación de la separación del juicio empirista, entendiéndolo como utilitarista, por tanto peligroso según Kant, y como el misticismo, si bien malentendido en los antiguos, es menos peligroso y cercano a la ley moral teorizando que son exigencias posibles. Resumiendo que, a fe, de la categoría de lo bueno y malo, que no es utilitario, se logra determinar el objeto de la voluntad moral en el mundo de las acciones. La búsqueda de estos juicios de valor es lo que logra, para Kant, formalizar la moral. Y sentencia su hallazgo así:

Sin embargo, guardar contra el empirismo de la razón práctica es mucho más importantes y digno de consejo, porque el misticismo se acomoda aún con la pureza y sublimidad de la ley moral, y, además, no es precisamente natural y adecuado al común modo de pensar; tender su imaginación hasta lo suprasensible; por consiguiente, por esta parte el peligro no es tan general. En cambio, como el empirismo destruye en su raíz la moralidad en las intenciones (en las cuales, sin embargo, y no sólo en acciones consiste el elevado valor que la humanidad puede y debe adquirir por la moralidad) y le sustituye algo, totalmente distinto, a saber, un empírico interés, con el que las inclinaciones en general se ponen en relación, en lugar del deber; y como, además, precisamente por estar unido con todas las inclinaciones que (reciban la forma que quieran) elevadas a la dignidad de un principio supremo práctico, degradan a la humanidad, por muy favorables que sean, sin embargo, al modo de pensar de todos, resulta ese empirismo por eso más peligroso que todo misticismo, que nunca puede construir un estado duradero de muchos hombres (Kant, 2010, p. 157).

Cuadro 3.4



Fuente: Elaboración propia con base en Kant, 2010

Cerrando dialécticamente la postura. Y terminando este libro moral. Resaltando que si en David Hume tiene como premisa de la hipótesis ética a la simpatía, Kant tiene al respeto, dice:

El único sentimiento moral es el respeto; pues, el respeto, se dirige siempre a personas, nunca a cosas. Las últimas pueden despertar en nosotros inclinación y aun cariño si son animales (por ejemplo, perros, caballos, etc.), o también temor, como el mar, un volcán, un animal de presa, pero nunca respeto. Algo que se aproxima ya más a este sentimiento, es la admiración, y ésta, como afecto, puede ser inspirada también por cosas, por ejemplo, las montañas que se elevan hasta el cielo, la magnitud, multitud y amplitud de los cuerpos celestes, la fuerza y velocidad de no pocos animales, etc. Pero todo esto no es respeto (Kant, 2010, p. 161).

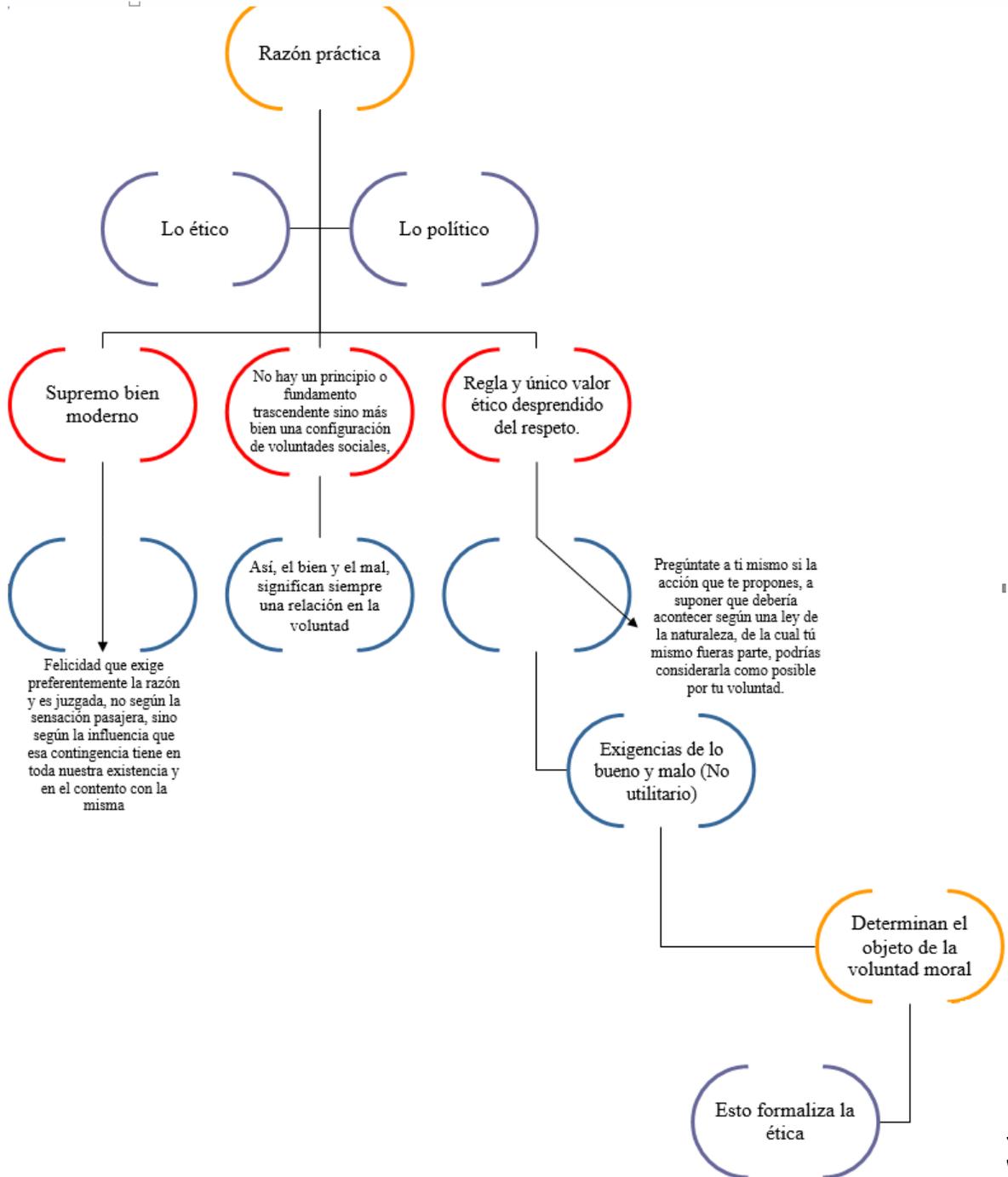
En general, si se observa las posturas de los moralistas se nota que se encaminan hacia dos cosas; la felicidad y la justicia. Evidentemente, con el avance de los tiempos y las corrientes filosóficas, se han ido consolidando más y más sus conceptos; recordando, por ejemplo, a Platón, en específico *La república*, el planeamiento es la magna ética, que una República necesita y se relaciona con la capacidad de su gobernante para mirar hacia el mundo de ideas perfectas. Tal plano metafísico, apuntaba a la búsqueda de un supremo bien, basado en una ética, sin embargo que una argumentación cree fundamentos de ideales morales, no quiere decir que este cerca de la verdad, ciertamente, para la época parecería tiránicos algunos de esos postulados de *La república*. Sin embargo no se puede descartar por eso, y claro tampoco lo se puede alabar, cada teórico en general y en cualquier ciencia, tiene su postura metafísica, siempre plantea sus supuestos e imagina sus posibles conclusiones que ya las comprobaciones refutan o consolidan. No obstante, en el inmenso mundo del conocimiento no se está seguro, ni de lo que no se sabe.

3.7 Conclusiones del capítulo III

La *Crítica de la razón práctica* es un libro enteramente teórico de la ética y no me siento capaz a criticar su estructura ni sus esquemas, pero si puedo criticar sus proposiciones, ponderando como positivo, primero, la excelente esquematización y formulación de los teoremas, que facilitan así sus análisis, después, su postura hacia el enaltecimiento de la raza humana, impulsando con sus ideales y su idea de ética, que como se señala en el texto, tiende hacia la justificación trascendente de la moral, una moral que influye en las costumbres y las “libertades interiores” que los humanos disfrutan, y no sólo eso, sino la creación de la tarea ética para los juristas, relacionada con las “libertades exteriores”. Y también claro, e inobjetable, que Kant termino con el empirismo, no ya en la *Crítica de la razón práctica* pero si en *Crítica de la razón pura*. Permitiendo reconocer la separación de una simpatía basada en sentidos y otra basada en el entendimiento. Para Kant es explicable la trascendencia moral porque, y basado en Crusius, la voluntad divina es la realización del bien, ya que responde a una necesidad existencial la

del el por qué de las cosas, afirma en su postura metafísica de ética que el hombre debe buscar dos cosas: la felicidad y la justicia, idea un tanto aristotélica. Sintetizándolo esto en el siguiente esquema:

Cuadro 3.5



Fuente: Elaboración propia con base en Kant, 2010

No obstante, en tal creencia magnífica y dignificadora de la ética y moral es donde recae el máximo defecto de la teoría kantiana, ciertamente la relación del hombre y el deber ser, es indispensable en una sociedad armónica. Sin embargo las sociedades armónicas no existen, por lo menos no en su totalidad, y fundamentarlas en ideas improbables, como lo justifica Kant tampoco es factible, la creencia en libertad como explicación inmanente de organización social y comprensión mutua de los hombres modernos, se queda sólo en ideal, desde una postura sociológica si se analiza la posibilidad de hombres enteramente modernos es improbable, no todos llegan a esa madurez mental. Después, la inmoralidad y moralidad, como argumento regulativo es meramente subjetivo e insulso, la mera moralidad no sirve de nada si no le da una justificación. Y por último, Dios, como creencia del hombre moderno hacia el bien, es en cierto sentido inmoral, con esta lógica; se quiere imponer, teóricamente la manera de pensar a todos, es un problema existencialista, no todos los hombres en sus vidas buscarán la felicidad, ni tienen porque buscarla. Es de aquí que se aclara la relación ética y política. Como la política debe encausar tales ideales a manera de mejorar en las existencias; la calidad de vida, el desapego y la madurez intelectual.

Capítulo IV: La Teoría de *El hombre mediocre*

4.1 Introducción

A cualquier lector sagaz le cabría la pregunta, ¿Por qué el hombre mediocre? o ¿Por qué José Ingenieros? en un tratado de política; ciertamente, la lucidez humana no envejece, tanto sorprende, de hecho, que al contemplar una pintura rupestre, leer un dialogo platónico o inmiscuirse en alguna tradición filosófica, atemoriza su potencialidad, su frescura y su cierta congruencia con la vida diaria; así, reflejamos y contemplamos en su genialidad. Pocos la superan, algunos las admiran y muchos la ignoran, esta es la hipótesis del autor, *El hombre mediocre* es una obra, ética y política o eso se propone demostrar.

La incrustación de un pensador que no parece del campo en el tratado deja sospechar una afrenta a los demás pensadores, atribuidos a la política, esta no es la intención del estudio, no obstante, se apelara y justificara su uso con el desarrollo de sus teorías. En palabras de Raúl Carrancá y Rivas en su estudio introductorio del *Hombre mediocre*:

Las páginas de Ingenieros son ricas en bondad humana y grandeza. Nada, a mi juicio, las ha deteriorado: ni el transcurso del tiempo, ni el cambio de las modas, ni el nuevo enfoque de ideas. ¿Por qué? Porque fueron escritas necesariamente, obedeciendo a un impulso del escritor y a una necesidad del medio. Y porque se refieren a la conducta, que es después de todo lo único claro y evidente en nuestra vida (Ingenieros, 1977, p. XXXIII).

La conducta humana, estas son palabras tan latentes en el estudio que no se puede menospreciar pues el estudio brota de ellas.

4.2 Capítulo I

I. ¿"Aurea Mediocritas"?

Primero se debe esbozar donde cae la mediocridad en la teoría de Ingenieros; la ciencia, la historia y la filosofía han relatado virtuosos, mediocres e ineptos, los primeros son siempre los ejemplos que la sociedad idealizan, luces fuera de contexto, los últimos son soportados y hasta justificados por su afable o penosa condición, pero nadie trata a los más, la clase del claro oscura, al ser pululante en la especie humana, el mediocre. Claro, la desigualdad humana no es un descubrimiento moderno, "Plutarco escribió, ha siglos, que "los animales de una misma especie difieren menos entre sí que unos hombres de otro" (Ingenieros, 1977, p. 19).

Ingenieros extiende el sentido de tal definición, pues:

No concebimos el perfeccionamiento social como un producto de la uniformidad de todos los individuos, sino como la combinación armónica de originalidades incesantemente multiplicadas, Todos los enemigos de la diferenciación vienen a serlo del progreso; es natural, por ende, que consideren la originalidad como un defecto imperdonable (Ingenieros, 1977, p. 20).

Para comprender la postura, se tienen que partir del axioma de que en todo lo que ofrece grados, existe la mediocridad.

II. Los hombres sin personalidad

Desde una postura psicoanalítica puede definirse la mediocridad como; la ausencia de características personales que permitan distinguir al individuo en su sociedad. Esta franca limitante de un ser potencial (Humano) complica la contemplación del espacio social del ser, al caer en esta dificultad se ve como la sociedad, previa a cualquier ser humano, piensa y quiere por ellos, "No tienen voz, sino eco" (Ingenieros, 1977, p. 21).

Así, la aproximación recaen en que los mas, lo común, no es el genio ni el idiota, no es el talento, ni el imbécil. "El hombre que nos rodea a millares, el que

prospera y se reproduce en el silencio y en la tiniebla, es el mediocre” (Ingenieros, 1977, p. 22).

Concluye Ingenieros:

La falta de personalidad, hace a estas, incapaces de iniciativa y de resistencia. Desfilan inadvertidos, sin aprender ni enseñar, diluyendo en tedio su insipidez, vegetando en la sociedad que ignora su existencia: ceros a la izquierda que nada califican y para nada cuentan. Su falta de robustez moral háceles ceder a la más leve presión, sufrir todas las influencias, altas y bajas, grandes y pequeñas, transitoriamente arrastrados a la altura por el más leve céfiro o revocados por la ola menuda de un arroyuelo. Barcos de amplio velamen, pero sin timón, no saben adivinar su propia ruta: ignoran si irán a varar en una playa arenosa o a quedarse estrellados contra un escollo (Ingenieros, 1977, p. 22).

III. En torno del hombre mediocre

Puesto se acotara la definición para el sujeto, enfatizando y recordando que sólo puede definirse la mediocridad, en relación al contexto y la sociedad.

Vana ilusión sería la de quien pretenderá buscar allí al hipotético arquetipo de la humanidad, “el Hombre normal que buscara ya Aristóteles; siglos más tarde la peregrina ocurrencia reapareció en el torbellinesco espíritu de Pascal. Medianía, en efecto, no es sinónimo de normalidad”. El hombre normal no existe. La humanidad como todas las especies vivientes, evoluciona sin cesar; sus cambios operanse desigualmente en numerosos agregados sociales, distintos entre sí. El hombre normal en una sociedad no lo es en otra; el de ha mil años no lo sería hoy, ni el porvenir” (Ingenieros, 1977, p. 23).

La normalidad así coincidiría, desde la teórica, con la domesticación y no con nada positivo para el espíritu humano. En política y en la vida en general para destacar es necesario personalidad, objetivos e ideales, no por eso se jerarquizaran los ideales, sin embargo los enfoques limitan. “...el hombre mediocre es justo-medio sin sospecharlo” (Ingenieros, 1977, p. 24).

IV. Concepto social de la mediocridad

Primero, cabe aclarar, ningún hombre es luz y mucho menos luz eterna, la excepcionalidad es restringida y no por eso menos admirable. Muchos, francamente, sólo son ejemplares de la historia natural. Las infinitas diferencias individuales generan infinitos modelos de análisis, enfocándonos en la sociedad, identificarán a hombres con valor social.

Desde la postura naturalista; cada individuo es el producto de dos facetas: la herencia y la educación. Cada cual condiciona, limita y potencializa al ser. Sin embargo la más dependiente y aclimatadora es la educación, es una faceta compleja y ambigua, pues, la tendencia aprendida puede degenerar, estancarse o evolucionar. De aquí la importancia de un valor social, la unidad da fuerza, la unidad complementa y a la vez enfrenta; Discutir que es más valioso es un apartado que no se disertaran, el axioma en el que desarrolla este estudio está tendido hacia la unión social.

Entonces se tendrá una cría humana, su herencia genética le permitirá desarrollarse e identificarse con su especie, a continuación, por medio de la imitación, se organizará y alineará. Más tarde las experiencias y variaciones de fortuna, le darán su personalidad. Aunque:

La imitación desempeña un papel amplísimo, casi exclusivo, en la formación de la personalidad social; la invención produce, en cambio, las variaciones individuales. Aquélla es conservadora y actúa creando hábitos; ésta es evolutiva y se desarrolla mediante la imaginación. La diversa adaptación de cada individuo a su medio depende del equilibrio entre lo que imita y lo que inventa (Ingenieros, 1977, p. 25).

Justamente, Ingenieros sentenciará que el hombre mediocre es: la paciencia imitativa, comprensible sobre todo, en la idea del hombre social. Y se incrusta como otra característica del ser humano. El valor social no es necesariamente el valor individual (espiritual)²⁴ pero si es dependiente de su

²⁴ Agrego espiritual no por concepto y creencia de dualidad humana, sino como concepto en la idea de mente, en distintas corrientes filosóficas.

prosperidad. Recapitulando se debe considerar la personalidad humana en tres elementos: la herencia biológica, la imitación social y la variación individual.

El hombre inferior es un animal humano; [...] [Su] insuficiente adaptación determina su incapacidad para pensar como los demás y compartir las rutinas comunes.

El hombre mediocre es una sombra proyectada por la sociedad; [...] Su característica es imitar a cuantos le rodean: pensar con cabeza ajena y ser incapaz de formarse ideales propios.

El hombre superior es un accidente provechoso para la evolución humana. ... Es precursor de nuevas formas de perfección piensa mejor que el medio en que vive y puede sobreponer ideales suyos a las rutinas de los demás” (Ingenieros, 1977, p. 26).²⁵

V. El espíritu conservador

La observación común ha guiado a creer que todo lo existente, a simple vista, es útil en cierto sentido, las innumerables necesidades que tan sólo en el mundo existen, justifican siempre la existencia de las cosas, no sólo con razones duales, como en la religión, sino como parte de las explicaciones lógicas. Sin la sombra ignoraría el valor de la luz y ambas existen, el inmenso orden y desorden cósmico ínsita e intriga a conocerle. Y por supuesto en la sociedad creando una cultura, que es el trasfondo de todo individuo.

El exceso es siempre peligroso, advierte Ingenieros, “La originalidad necesita un contrapeso robusto que prevenga sus excesos” (Ingenieros, 1977, p. 27) en la moral es donde los mediocres encuentran una justificación. El eterno contraste de las fuerzas que pujan en las sociedades humanas, se traduce por la lucha entre dos grandes actitudes, que agitan la mentalidad colectiva: el espíritu conservador o rutinario y el espíritu original o de rebeldía.” (Ingenieros, 1977, p. 27) Es una base moral utilitaria, cada hombre o cosmovisión necesita su enemigo, no sólo para equilibrar, sino para promulgar el progreso. No obstante de este

²⁵ Los corchetes son míos.

razonamiento no justifica la ignorancia, la ignorancia es el peor de los defectos y en el que menos se desea recrear alguien, el ignorante es imbécil para sí y para los demás, no planea ni estudia, vive sin vivir, y actúa sin medir consecuencias, en cambio, un enemigo respeta y lucha. Con esto se observa uno de los papeles de los hombres mediocres la estabilidad.

El "alma social" es una empresa anónima que explota las creaciones de las mejores "almas individuales", resumiendo las experiencias adquiridas y enseñadas por los innovadores.

Son la minoría, estos; pero son levaduras de mayorías venideras.

Las rutinas defendidas hoy por los mediocres son simples glosas colectivas de ideales, concebidos ayer por hombres originales. El grueso del rebaño social va ocupando, a paso de tortuga, las posiciones atrevidamente conquistadas mucho antes por sus centinelas perdidos en la distancia; y éstos ya están muy lejos cuando la masa cree asentar el paso a su retaguardia. Lo que ayer fue ideal contra una rutina, será mañana rutina, a su vez, contra otro ideal. Indefinidamente, porque la perfectibilidad es indefinida (Ingenieros, 1977, p. 29).

Es, en palabras de Hegel un movimiento dialéctico.

VI. Peligros sociales de la mediocridad

Si bien, se ha reconocido una función trascendente de los mediocres en la sociedad ahora se tienen que tratar sus peligros. En palabras de ingenieros son:

Rutinarios, honestos y mansos.

Descripción enmarcada a las domesticidades convencionales. Tal vez, este apartado sea uno de los más controversiales del estudio, ciertamente el enjuiciar caracteres afables, y en cierta medida, buscados en los individuos contradice la postura moral. Dichos estados, según la teoría, se caracterizan por una dicotomía, primero la moral y social que caen, respectivamente en la ética y la política.

Arguye que las valoraciones de honestidad, pasividad y medianía, están inspiradas en los miedos teológicos, iusnaturalistas y las malas experiencias anárquicas, no obstante, las propuestas éticas de superación, en las letras de

Ingenieros, lo conducen a afrontar tal imposición social y psicológica. La manera, a primera vista, parece de sojuzgamiento, sin embargo, la tesis del Hombre mediocre demostrarán su congruencia y objetividad.

Se comprende el peligro latente de la mediocridad al estar fuera del ingenio. Así el mediocre, colocado en el claro oscuro de la sociedad depreda tristemente, la lucidez por miedo a la pérdida de identidad social su egotismo se vuelve aparato legitimador en la sociedad, elevan rutinas por ser conocidas, detiene proyectos por ser inmorales y encadenan virtudes por ser temerarias. Se acotan a la seguridad placentera. “El horror de lo desconocido los ata a mil prejuicios, tornándolos timoratos e indecisos: nada aguijonea su curiosidad; carecen de iniciativa y miran siempre al pasado, como si tuvieran los ojos en la nuca.” (Ingenieros, 1977, p. 30) Todo este enmarañamiento moral crea un mundo de valores ficticios y vulgaridades²⁶ que favorece la posición de obtusos. Se acerca al peligro de que ningún idealismo sea respetado o fácilmente cooptado.

²⁶ Vulgaridad: Los hombres se vulgarizan cuando reaparece en su carácter lo que fue mediocridad en las generaciones ancestrales; los vulgares habrían sido perfectamente adaptados a las sociedades primitivas. La vulgaridad es el blasón nobiliario de su mediocridad; la custodian como al tesoro el avaro. Es a la mente lo que son al cuerpo los defectos físicos, la cojera o el estrabismo: es incapacidad de pensar y de amar, incompreensión de lo bello, desperdicio de la vida, toda la sordidez. La conducta, en sí misma, no es distinguida ni vulgar; la intención ennoblece los actos, los eleva, los idealiza y, en otros casos, determina su vulgaridad. Repudian las cosas líricas porque obligan a pensamientos muy altos y a gestos demasiado dignos. Son incapaces de estoicismos: su frugalidad es un cálculo para gozar más tiempo de los placeres, reservando mayor perspectiva de goces para la vejez impotente. Su generosidad es siempre dinero dado a usura. Su amistad es una complacencia servil o una adulación provechosa. Cuando creen practicar alguna virtud, degradan la honestidad misma, afeándola con algo de miserable o bajo que la macula. Admiran el utilitarismo egoísta, inmediato, menudo, al contado. Puestos a elegir, nunca seguirán el camino que les indique su propia inclinación, sino el que les marcaría el cálculo de sus iguales. Ignoran que toda grandeza de espíritu exige la complicidad del corazón. En resumen; El hombre sin ideales hace del arte un oficio, de la ciencia un comercio, de la filosofía un instrumento, de la virtud una empresa, de la caridad una fiesta, del placer un sensualismo. La vulgaridad transforma el amor de la vida en pusilanimidad, la prudencia en cobardía, el orgullo en vanidad, el respeto en servilismo. Lleva a la ostentación a la avaricia, a la falsedad, a la avidez, a la simulación; detrás del hombre mediocre asoma el antepasado salvaje que conspira en su interior acosado por el hambre de atávicos instintos y sin otra aspiración que el hartazgo. Imponen, así, su respeto a los que no pueden concebirlo. Creación con base a Ingenieros.

4.3 Capítulo II

La mediocridad intelectual

I. El hombre rutinario

Aquí se presenta la primera figura literaria del análisis, El Sancho Panza. Relacionado con una actitud la rutina que en el mediocre se torna en un evita salir de ella y conocer espacios nuevos; “repiten que es preferible lo malo conocido a lo bueno por conocer. Ocupados en disfrutar lo existente, cobran horror a toda innovación que turbe su tranquilidad y les procure desasosiegos” (Ingenieros, 1977, p. 33).

Así, los prejuicios son creencias anteriores a la observación; los juicios, exactos o erróneos, son consecutivos a ella. Este pequeño detalle es olvidado en la mayoría de tratados de ética y política apegándose a fanatismos de tradiciones y aferramiento a identidades absurdas, hace la entropía social intimidando a los individuos para así alienados. Todos los individuos poseen hábitos mentales; los conocimientos adquiridos preparan a los venideros y marcan su sendero. “En cierta medida nadie puede substraérseles. No son exclusivos de los hombres mediocres; pero en ellos representan siempre una pasiva obsecuencia al error ajeno” (Ingenieros, 1977, p. 33). No es malo equivocarse, no se debe temer a ser engañados una vez, sin embargo una rastrera condescendencia sólo ofuscan la lucidez humana, esta, es una de las mancillas a superar por las tareas políticas, ¿Quién se encargará de poner límites en los mensajes a las masas? En ciertos sentidos los métodos de La República son rígidos sin embargo evidencian una necesidad, la de la legislación, ya que los límites de comprensión y las potencialidades de interpretación, crean una zona de incertidumbre incontrolable para el buen gobierno.

Remembrando se recalcará que los hábitos adquiridos por los hombres virtuosos son genuinamente, le son intrínsecos, aprendidos y después variados: constituyen su criterio cuando piensan y su carácter cuando actúan; son individuales casi inconfundibles. Difieren substancialmente de lo rutinario que es colectivo y siempre pernicioso a la individualidad, “común al rebaño: consiste en

contagiarse los prejuicios que infestan la cabeza de los demás. Aquéllos caracterizan a los hombres; ésta empaña a las sombras.” (Ingenieros 1977, p. 34)
Por consecuencia:

Son zafios, sin creerse por ello desgraciados. Si no presumieran de razonables, su absurdidad enternecería. Oyéndoles hablar una hora parece que ésta tuviese mil minutos. La ignorancia es su verdugo, como lo fue otrora del ciervo y lo es aún del salvaje; ella los hace instrumentos de todos los fanatismos, dispuestos a la domesticidad, incapaces de gestos dignos. Enviarían en comisión a un lobo y un cordero, sorprendiéndose sinceramente si el lobo volviera sólo. Carecen de buen gusto y de aptitud para adquirirlo. Si el humilde guía de museo no los detiene con insistencia, pasan indiferentes junto a una madona del Angélico o un retrato de Rembrandt; a la salida se asombran ante cualquier escaparate donde haya oleografías de toreros españoles o generales americanos (Ingenieros, 1977, p. 34)

Tal peso genera una calificación, en Ingenieros, trepidante donde tacha de este modo: ignoran que el hombre vale por su saber; niegan que la cultura es la más honda fuente de la virtud y la única sustentable. No intentan estudiar; sospechan, acaso, la esterilidad de su esfuerzo, tristemente no sólo la sociedad no los apoya su familia (intencionadamente o des-intencionadamente) los abandona en un inmenso campo de cuestiones y deberes que ignoran volviendo su referencias vulgaridades del conocimiento popular.

Su incapacidad de meditar acaba por convencerles de que no hay problemas difíciles y cualquier reflexión paréceles un sarcasmo; prefieren confiar en su ignorancia para adivinarlo todo. Basta que un prejuicio sea inverosímil para que lo acepten y lo difundan; cuando creen equivocarse, podemos jurar que han cometido la imprudencia de pensar (Ingenieros, 1977, p. 34).

Estas son, ciertamente, descripciones empíricas. Ve Ingenieros a la masa en sentido, volátil, un peligro de incomprensión sin fin, que se jacta de capacidades sin cultivar “Tragan sin digerir, hasta el empacho mental, ignoran que

el hombre no vive de lo que engulle, sino de lo que asimila” (Ingenieros, 1977, p. 34), peligró advierte Ingenieros:

El atascamiento puede convertirlos en eruditos y la repetición darles hábitos de rumiante. Pero, apiñar datos no es aprender; tragar no es digerir. La más intrépida paciencia no hace de un rutinario un pensador; la verdad hay que saberla amar y sentir. Las nociones mal digeridas sólo sirven para atorar el entendimiento (Ingenieros, 1977, p. 34).

Entonces Sancho Panza es la encarnación perfecta de esta animalidad humana, resume, Ingenieros, ve en su personaje una las más conspicuas proporciones de tontería, egoísmo y salud.

En hora para él fatídica llega a maltratar a su amo, en una escena que simboliza el desbordamiento villano de la mediocridad sobre el idealismo. Horroriza pensar que escritores españoles, creyendo mitigar con ello los estragos de la quijotería, han se tornado apologistas del grosero Panza. Oponiendo su bastardo sentido práctico a los quiméricos ensueños del caballero; hubo quien lo encontró cordial, fiel, crédulo, iluso, en grado que lo hiciera un símbolo ejemplar de pueblos. ¿Cómo no distinguir que el uno tiene ideales y el otro apetitos, el uno dignidad y el otro servilismo, el uno fe y el otro credulidad, el uno delirios originales de su cabeza y el otro absurdas creencias imitadas de la ajena? A todos respondió con honda emoción el autor de la Vida de Don Quijote y Sancho, donde el conflicto espiritual entre el señor y el lacayo se resuelve en la evocación de las palabras memorables pronunciadas por el primero: asno eres y asno has de ser y en asno has de parar cuando se te acabe el curso de la vida; dicen los biógrafos que Sancho lloró, hasta convencerse de que para serlo faltábale solamente la cola. El símbolo es cristiano (Ingenieros, 1977, p. 35).

Cree, Ingenieros, que las descripciones de brutalidad moral en razones fanatizadas de otrora son la culminación, de la unión socio-ética, pues esta destroza el primario ejercicio de razón he idealización a un lineamiento mórfico, no sólo en tanto existencia social, sino, y por tanto más volátil, individual.

Todos los rutinarios son intolerantes; su exigua cultura los condena a serlo. Defienden lo anacrónico y lo absurdo; no permiten que sus opiniones sufran el contralor de la experiencia. Llamen hereje al que busca una verdad o persigue un ideal; los negros queman a Bruno y Servet, los rojos decapitan a Lavoisier y Chenier. Ignoran la sentencia de Shakespeare: "El hereje no es el que arde en la hoguera, sino el que la enciende". La tolerancia de los ideales ajenos es virtud suprema en los que piensan. Es difícil para los semicultos; inaccesible. Exige un perpetuo esfuerzo de equilibrio ante el error, de los; demás; enseña a soportar esa consecuencia legítima (le la falibilidad de todo juicio humano. El que se ha fatigado mucho para formar sus creencias, sabe respetar las de los demás (Ingenieros, 1977, p. 36).

La tolerancia es el respeto en los otros de una virtud y derecho; efectivamente. La firmeza de las convicciones, reflexivamente adquiridas, hace estimar hasta en los mismos adversarios el mérito. "Como lo vio Descartes: es afán de rectificar los propios errores hasta aprender que toda creencia es falible y que los ideales admiten perfeccionamientos indefinidos" (Ingenieros, 1977, p. 36).

La tolerancia, cabe señalar, en tanto respeto, es el único valor moral observado en los tratados de Ingenieros que está siguiendo, reconocerá que la conducta siempre hace deseables o repelentes a las personas, pero reconocer aptitudes no debe estar ofuscado por prejuicios y juicios morales la virtud es un brillo que no se debe negar, por tanto, condescender que la egolatría es uno de los peores defectos; es temer al desapego de un artista un genio o un virtuoso. "El horror de los rutinarios es, en cambio, que no se corrigen ni se des-convencen nunca; sus prejuicios son como los clavos: cuanto más se golpean más se adentran" (Ingenieros, 1977, p. 36). Se puede decir que muchos se tendían con los escritores que dejan rastro donde ponen la mano, denunciando una personalidad en cada frase, máxima si intentan subordinar el estilo de las ideas;

"...prefieren las desteñidas lucubraciones de los autores apampanados, exentas de las aristas que dan relieve a toda forma y cuyo mérito consiste en transfigurar vulgaridades mediante barrocos adjetivos. Viven de una vida que no es vivir.

Crecen y mueren como las plantas. No necesitan ser curiosos ni observadores” (Ingenieros, 1977, p. 36).

Así son prudentes por definición, de una prudencia estomagante: dice Ingenieros, si uno de ellos pasara junto al campanario inclinado de Pisa, se alejaría de él, temiendo ser aplastado. El hombre original, imprudente, se detiene a contemplarlo; un genio va más lejos; trepa al campanario, observa, medita, ensaya, hasta descubrir las leyes de la física como Galileo:

En esos hombres, inmunes a la pasión de la verdad, supremo ideal a que sacrifican sus vidas pensadores y filósofos, no caben impulsos de perfección. Sus inteligencias son como las aguas muertas; se pueblan de gérmenes nocivos y acaban por descomponerse. El que no cultiva su mente, va derecho a la disgregación de su personalidad. No desbaratar la propia ignorancia es perecer en vida. Las tierras fértiles se enmalezan cuando no son cultivadas; los espíritus rutinarios se pueblan de prejuicios, que los esclavizan (Ingenieros, 1977, p. 37).

La lucha teórica de Ingenieros, esa pasión que demuestra en su lírica, cabe en la aspiración de perfeccionamiento, un perfeccionamiento indefinido y constante.

4.4 Capítulo III

Los valores morales

I. La moral de Tartufo

La hipocresía es el arte de amordazar la dignidad, y Tartufo²⁷ es la perfecta figura retórica según Ingenieros. La necesidad de diseccionar tales defectos puede parecer pesimista, pero, el pesimismo no es algo admisible en la teoría del hombre mediocre se observa en general al pesimismo como una concepción amordazadora del raciocinio, al juzgar objetivamente los hechos se aceptara. Las idealizaciones siempre llevan a males entendidos; y la incongruencia que se llega

²⁷ Personaje principal de la comedia Tartufo, escrita por Jean-Baptiste Poquelin, o también conocido como Molière.

a ver ya entre los acólitos y desesperados, se tacha a la idea de engaño, y la cierta observación instrumental del medio. Pero, ¿Qué es lo que nos enseña Tartufo? ¿Cuán mediocre es la maledicencia? ¿Cuán volátil vuelve la mediocridad a los caracteres? Primero, demuestra las consecuencias del mal entendimiento y mal encauzamiento que genera la mediocridad, las razones no recaen en la inherente maledicencia humana, como los iusnaturalistas hacen creer, sino, en la ineptitud familiar y social de desarrollar a sus individuos, la vileza tiene infinidad de vías, *el que tiene; porque tiene y el que no tiene; porque no tiene, caer a tal fútil círculo vicioso*, alejaría de la ciencia. Los seres humanos son disciplinables, y es aquí donde entra (Tercero), la volatilidad de la mediocridad, el fanatismo a progresos egoístas (identidades) ofusca y trasforma los ideales tornándolos mecanismos de control, hace a el apego social que cada individuo crea para sí, tenderlo a los repulsivos ideales por ejemplo nazistas o fascistas. Segundo, cabe la maledicencia en ideas mediocres porque ignora a la humanidad; identificada con la simpatía, la tolerancia y nobleza, todo esto parte de la política con fin social.

La gravedad de la hipocresía no sólo recae en la mentira pues una puede ser involuntaria, sin embargo, la hipocresía es premeditada y perniciosa.

“El hipócrita transforma su vida entera en una mentira metódicamente organizada. Hace lo contrario de lo que dice, toda vez que ello le reporte un beneficio inmediato; vive traicionado con sus palabras, como esos poetas que disfrazan con largas crenchas la cortedad de su inspiración. El hábito de la mentira paraliza los labios del hipócrita cuando llega la hora de pronunciar una verdad” (Ingenieros, 1977, p. 37).

II. El hombre honesto

Que es la honestidad en la teoría de Ingenieros, ¿cómo se califica?, el significado que se observa no es lejano al planteamiento inicial, en todo lo que hay medida, existe la mediocridad, así “La mediocridad moral es impotencia para la virtud y cobardía para el vicio.” (Ingenieros, 1977, p. 52), el desarrollo de este postulado es uno de los más importantes en la teoría de Ingenieros, la deseabilidad y

repulsividad de la honestidad. Honestidad no es virtud, aunque tampoco sea vicio. Se puede ser honesto sin sentir un afán de perfección; sobra para ello con no ostentar el mal, lo que no basta para ser virtuoso.

La virtud eleva sobre la moral corriente: implica cierta aristocracia del corazón, propia del talento moral; el virtuoso se anticipa a alguna forma de perfección futura y le sacrifica los automatismos consolidados por el hábito. El honesto, en cambio, es pasivo, circunstancia que le asigna un nivel moral superior al vicioso, aunque permanece por debajo de quien practica activamente alguna virtud y orienta su vida hacia algún ideal (Ingenieros, 1977, p. 53).

Cabe la mediocridad en que el honesto teme dar escándalo y así no servir de ejemplo. Sencillamente el hombre independiente y comprensivo practica la virtud²⁸ como la juzga, elude los prejuicios y actúa en fe a lo correcto, tristemente la masa honesta lo enjuicia, no hay nada más temible entre las hordas mediocres que el olvido a las costumbres e identidades logradas. Ingenieros sentencia: "Sentir con el corazón de los demás equivale a pensar con cabeza ajena" (Ingenieros, 1977, p. 53). Tal volatilidad de masas ha sido siempre temida, si bien, puede lograr bienes, también genera mucha lucha por intereses personales. Mencionar esta dificultad de ilusiones, apego y fanatismo es necesario para el desarrollo ético, "El honesto es enemigo del santo, como el rutinario lo es del genio; a éste le llama "loco" y al otro lo juzga "amoral" (Ingenieros, 1977, p. 53). Se explica: los mide con su propia medida, en que ellos no caben. En su diccionario, cordura y "moral" son los nombres que él reserva a sus propias cualidades" (Ingenieros, 1977, p. 53). Medidas en las que no caben y no cabrán nunca los virtuosos la medianía no es anhelada si a lo que se aspira es la virtud, sin por eso dejar de lado a la disciplina, pues es fundamental. La virtud suele ser un gesto audaz y original. Se puede observar en los espíritus mediocres e ineptos conveniencia en la honestidad, hacer lo moral le es suficiente, las ilusiones sociales lo satisfacen. Le simplifica la vida y torna controlable, aunque nunca lo sea. Querer ser más honesto no cambiara los contrapesos naturales, nunca

²⁸ Es una práctica análoga de entusiasmos y moral. Definición con base a Ingenieros.

igualara la sociedad, sólo la verdad hará independientes a los individuos, igualar jamás, sólo es virtuoso el que desea ser mejor, no el que desea alienación:

La sociedad predica: "no hagas mal y serás honesto". El talento moral tiene otras exigencias: "persigue una perfección y serás virtuoso". La honestidad está al alcance de todos; la virtud es de pocos elegidos. El hombre honesto aguanta el yugo a que le uncen sus cómplices; el hombre virtuoso se eleva sobre ellos con un golpe de ala (Ingenieros, 1977, p. 54).

Tornase, la honestidad, una industria primero religiosa luego económica y por último estatal. Limitar la movilidad facilita el enjuiciamiento, el comportamiento y la corrección:

Son simples beneficiarios de la mediocridad moral que les rodea. No son asesinos, pero no son héroes; no roban, pero no dan media capa al desvalido; no son traidores, pero no son leales; no asaltan en descubierto, pero no defienden al asaltado; no violan vírgenes, pero no redimen caídas; no conspiran contra la sociedad, pero no cooperan al común engrandecimiento (Ingenieros, 1977, p. 54).

Para este estudio caben, por tanto, la pregunta, ¿Cuan experiencia, sin preparación se necesita para reflexionar esto? ¿Cuánta dedicación requieres? Es impérate, se arguye que la disciplina y el seguimiento de una fe democrática jamás llevara al progreso pues es inacabable el perfeccionamiento. Así la cuestión se divide en infinidad de decisiones cercanas a la ecuación de la aspiración al perfeccionamiento humano o la mediocridad el costumbrismo. Así la tráfuga de la honestidad, cree Ingenieros, caben en la evolución de la sociedad pues ciertas variaciones pueden son consideradas evolución. Sin embargo, para bien o para mal, habrá un delineador social que condicione las exacerbaciones:

El progreso ético es lento, pero seguro. La virtud arrastra y enseña; los honestos se resignan a imitar alguna parte de las excelencias que practican los virtuosos. Cuando se afirma que somos mejores que nuestros abuelos, sólo quiere

expresarse que lo somos ante nuestra moral contemporánea. Fuera más exacto decir que diferimos de ellos. Cada uno de los sentimientos útiles para la vida humana engendra una virtud, una norma de talento moral. Hay filósofos que meditan durante largas noches insomnes, sabios que sacrifican su vida en los laboratorios, patriotas que mueren por la libertad de sus conciudadanos, altivos que renuncian todo favor que tenga por precio su dignidad, madres que sufren la miseria custodiando el honor de sus hijos. El hombre mediocre ignora esas virtudes; se limita a cumplir las leyes por temor a las penas que amenazan a quien las viola, guardando la honra por no arrastrar las consecuencias de perderla (Ingenieros, 1977, p. 59).

IV. Función social de la virtud

Con esto se observa el concepto de virtud y su correlación con la ética.

Los temperamentos capaces de virtud difieren por su intensidad. El primer germen de perfección moral se manifiesta en una decidida preferencia por el bien: haciéndolo, enseñándolo, admirándolo.

La bondad es el primer esfuerzo hacia la virtud; el hombre bueno, esquivo a las condescendencias permitidas por los hipócritas, lleva en sí una partícula de santidad. El "buenísimo" es la moral de los pequeños virtuosos; su prédica es plausible, siempre que enseñe a evitar la cobardía, que es su peligro. Algunos excesos de bondad no podrían distinguirse del envilecimiento; hay falta de justicia en la moral del perdón sistemático (Ingenieros, 1977, p. 60).

La aporía cristiana, de enseñar a perdonar; debe estar apegada, desde la postura de Ingenieros y a la de reciprocidad, en enseñar también a no ofender. Dice, Sería más eficiente

Se debe enseñar con el ejemplo, no ofendiendo. Para admitir que la primera vez se ofende por descuido u desconocimiento; pero se creará que la segunda suele ser por villanía. El mal no se corrige con complicidad; es para la voluntad moral nocivo:

Sin embargo, la incapacidad de hacer mal no es bondad, la horda de honesto y afables ineptos, limitara los deberes y quehaceres de la organización, bastión imprescindible en la teórica de Ingenieros, ya que ello no impide que muchos necios protesten contra el ingenio y la ilustración, “glosando la paradoja de Rousseau, hasta inferir de ella que la escuela puebla las cárceles y que los hombres más buenos son los torpes e ignorantes. Mentira, burda patraña esgrimida contra la dignificación humana mediante la instrucción pública, requisito básico para el enaltecimiento moral. Sócrates enseñó hace de esto algunos años que la Ciencia y la Virtud se confunden en una sola y misma resultante: la Sabiduría. (Ingenieros, 1977, p. 61)

Para hacer el bien hay verlo claramente; no lo hacen los que no lo ven; nadie sería o por lo menos se desearía sabiéndolo. El hombre más inteligente y más ilustrado puede ser el más bueno; "puede" serlo, sin embargo, no se verá muchas veces. Sin embargo y en cambio el torpe e ignorante no pueden serlo se contaran los casos excepcionales, irremisiblemente.

La moralidad es tan importante como la inteligencia en la composición global del carácter. *Los más grandes espíritus son los que asocian las luces del intelecto con las magnificencias del corazón.* La grandeza del alma es bilateral. Son raros esos talentos completos; son excepcionales esos genios. Los hombres excelentes brillan por esta o aquella aptitud, sin resplandecer en todas; hay asimismo talentos en algún género intelectual, que no lo son en virtud alguna, y hombres virtuosos que no asombran por sus dotes intelectuales (Ingenieros, 1977, p. 62).

Y trae a la disertación la despreciable domesticación²⁹; II La domesticación de los mediocres. Entra la tercera figura literaria, un personaje que vulgariza la vida al creer convencido que la ha comprendido. Cabe la pregunta si es maledicencia o simple convicción, Ingenieros ve en: Gil Blas de Santillana es una sombra: su vida entera es un proceso continuo de domesticación social, tildado de

²⁹ Idea dependiente de la definición de vanidad y dignidad en Ingenieros.

vanidad³⁰ y dignidad³¹. Si alguna línea propia permitía diferenciarle de su rebaño, todo el estercolero social se vuelca sobre él para borrarla, complicando su insegura unidad en una cifra inmensa. (Ingenieros, 1977, p. 69) La mediocridad teme al digno y adora al lacayo. Gil Blas le encanta; simboliza al hombre práctico que de toda situación saca partido y en toda villanía tiene provecho.

Persigue a Stockmann, el enemigo del pueblo, con todo afán como pone en admirar a Gil Blas: le recoge en la cueva de bandoleros y le encumbra favorito en las cortes. Es un hombre de corcho: flota. Ha sido salteador, alcahuete, ratero, prestamista, asesino, estafador, fementido, ingrato, hipócrita, traidor, político; tan

³⁰ Vanidad: El hombre es. La sombra parece. El hombre pone su honor en el mérito propio y es juez supremo de sí mismo; asciende a la dignidad. La sombra pone el suyo en la estimación ajena y renuncia a juzgarse; desciende a la vanidad. Hay una moral del honor y otra de su caricatura: ser o parecer. Cuando un ideal de perfección impulsa a ser mejores, ese culto de los propios méritos consolida en los hombres la dignidad; cuando el afán de parecer arrastra a cualquier abajamiento, el culto de la sombra enciende la vanidad.

Del amor propio nacen las dos: hermanas por su origen, como Abel y Caín. Y más enemigas que ellos, irreconciliables. Son formas diversas de amor propio. Siguen caminos divergentes. La una florece sobre el orgullo, celo escrupuloso puesto en el respeto de sí mismo; la otra nace de la soberbia, apetito de culminación ante las dermis. El orgullo es una arrogancia originaria por nobles motivos y quiere aquilatar el mérito; la soberbia es una desmedida presunción y busca alargar la sombra. Catecismos y diccionarios han colaborado a la mediocrización moral, subvirtiendo los términos que designan lo eximio y lo vulgar. Donde los padres de la Iglesia decían soberbia, como los antiguos, fustigándola, tradujeron los zascandiles orgullo, confundiendo sentimientos distintos. De ahí el equivocar la vanidad con la dignidad, que es su antítesis, y el intento tasar a igual precio los hombres y las sombras, con desmedro de los primeros. La exaltación del amor propio, peligrosa en los espíritus vulgares, es útil al hombre que sirve un Ideal. Éste le cristaliza en dignidad; aquéllos le degeneran en vanidad. El éxito envanece al tonto, nunca al excelente. Esa anticipación de la gloria hipertrofia la personalidad en los hombres superiores: es su condición natural. ¿El atleta no tiene, acaso, bíceps excesivos hasta la deformidad La función hace el órgano?

El "yo" es el órgano propio de la originalidad: absoluta en el genio. Lo que es absurdo en el mediocre, en el hombre superior es un adorno: simple exponente de fuerza. El músculo abultado no es ridículo en el atleta; lo es, en cambio, toda adiposidad excesiva, por monstruosa e inútil, como la vanidad del insignificante. Ciertos hombres de genio, Sarmiento, pongamos por caso, habrían sido incompletos sin su megalomanía. *Definición creada con base en Ingenieros*

³¹ Dignidad: El que aspira a parecer renuncia a ser. En pocos hombres súmanse el ingenio y la virtud en un total de dignidad: forman una aristocracia natural, siempre exigua frente al número infinito de espíritus omisos. La dignidad implica valor moral. Los pusilánimes son importantes, como los aturdidos; los unos reflexionan cuándo conviene obrar, y los otros obran sin haber reflexionado. La insuficiencia del esfuerzo equivale a la desorientación del impulso: el mérito de las acciones se mide por el afán que cuestan y no por sus resultados. Sin coraje no hay honor. Todas sus formas implican dignidad y virtud. Con su ayuda los sabios acometen la exploración de lo ignoto, los moralistas minan las sórdidas fuentes del mal, los osados se arriesgan para violar la altura y la extensión, los justos se adiamantan en la fortuna adversa, los firmes resisten la tentación y los severos el vicio, los mártires van a la hoguera por desenmascarar una hipocresía, los santos mueren por un Ideal. Para anhelar una perfección es indispensable. "El coraje sentenció Lamartine es la primera de las elocuencias, es la elocuencia del carácter". Noble decir. El que aspira a ser águila debe mirar lejos y volar alto; el que se resigna a arrastrarse como un gusano renuncia al derecho de protestar si lo aplastan. se paseaba entre los hombres como si ellos fueran árboles; y Banville escribió de Gautier: "Era de aquellos que bajo todos los regímenes, son necesaria e invenciblemente libres: cumplía su obra con desdeñosa altivez y con la firme designación de un Dios desterrado". *Creación con base en Ingenieros.*

varios encenagamientos no le impiden ascender y otorgar sonrisas desde su comedero. Es perfecto en su género. Su secreto es simple: es un animal doméstico (Ingenieros, 1977, p. 69).

Tornase la imagen del servilismos en la teoría de Ingeniero, sin embargo, no es un siervo conformista, ni honesto, es rapas podría adjudicárseles muchos refranes a su osadía “limosnero y con garrote”, “le das la mano y te aguara la pata” es una muestra de villanía mediocrisada, enfocada a el crecimiento y enriquecimiento, distando por supuesto de desarrollo y la sustentabilidad. Cree Ingenieros que entra al mundo como siervo y seguirá siendo servil hasta su muerte, puesto que en todas las circunstancias nunca tendrá gestos nobles y magníficos, Deteniendo aquí para preguntar ¿en una democracia hay personajes así?

El carácter es fuente de la vida y emanan de él todas las acciones. Es buen decir, pero impreciso.

En sus definiciones los moralistas no concuerdan con los psicólogos: aquéllos catonizan como predicadores y éstos describen como naturalistas. El carácter es una síntesis: hay que insistir en ello. Es un exponente de toda la personalidad y no de algún elemento aislado. En los mismos filósofos, que desarrollan sus aptitudes de modo parcial, el carácter parecería depender exclusivamente de condiciones intelectuales; vano error, pues su conducta es el trasunto de cien otros factores” (Ingenieros, 1977, p. 70).

Pensar es vivir, inevitablemente. Toda idea humana de perfeccionamiento implica una asociación sistemática de voluntad y acción, haciendo converger a sus objetos en vehemencias. El forjador de Razón de una verdad, se sobrepone a la sociedad en que habita, así, trabaja para ésta y piensa por su entorno, anticipándose, contrariando sus embarazos. Tiene una personalidad social, adaptada para las funciones que no puede ejercitar en una reunión o menester asociativo; pero sus sentimientos sociales no le imponen deuda en lo turbio.

Gil Blas medra entre los hombres desde que la humanidad existe; han protestado contra él los idealistas de todos los tiempos. Los románticos, envueltos en sublime desdén, han infestado contra los temperamentos serviles: Musset, por boca de Lorenzaccio, estruja con palabras irrelevantes la cobardía de los pueblos avenidos a la servidumbre. Y no le van en zaga los individualistas, cuyo más alto vuelo lírico alcanzara Nietzsche: sus más hermosas páginas son un código de moral anti-mediocre, una exaltación de cualidades inconciliables con la disciplina social. El espíritu gregario, por él acerbamente fustigado, tiene ya directores elocuentísimos, que exhiben las solidarias complicaciones con que los medrosos resisten las iniciativas de las audaces, agrupándose en modos diversos según sus intereses de clase, jerarquía o funciones. Donde hubo esclavos y siervos se plasmaron caracteres serviles. Vencido el hombre, no lo mataban: lo hacían trabajar en provecho propio. Sujeto al yugo, tembloroso ante el látigo, el esclavo doblábase bajo coyundas que grababan en su carácter la domesticidad. Algunos dice la historia fueron rebeldes o alcanzaron dignidades: su rebeldía fue siempre un gesto de animal hambriento y su éxito fue el precio de complicidades en vicios de sus amos. Llegados al ejercicio de alguna autoridad, tornáronse despóticos, desprovistos de ideales que les detuvieran ante la infamia, como si quisieran con sus abusos olvidar la servidumbre sufrida anteriormente. Gil Blas fue el más bajo de los favoritos (Ingenieros, 1977, p. 71).

El tiempo y el ejercicio adaptan, al domesticado, a la vida servil los encarcela en el ejercicio hábito de resignarse para mejorar crea espirales cada de automatismos desasen los rasgos de individual. Aunque autónomo físicamente, sigue siendo vulgar que da rienda suelta a la vulgaridad. La imposición de obedecer engendra una mentalidad doméstica. Tristemente se puede ver que en las ciudades pululan niños moralmente y literalmente desamparados, presas de la miseria, sin hogar, sin escuela. Viven tanteando el vicio y cosechando la corrupción, sin el hábito de la honestidad y sin el ejemplo de la virtud moral³². Desbocada su inteligencia y coartadas sus mejores inclinaciones, tienen un arrojo errante, incapaz de sobreponerse a las tendencias fatales que asechan por

³² Designada en este estudio no sólo a la familia sino también al gobierno como menester ético y estratégico.

hundirlos. Y si pasan su infancia sin rodar a la charca, tropiezan después con nuevos obstáculos.

Una consecuencia tibia entorpece al que cede por primera vez a la tentación de lo injusto como lo dice el viejo proverbio Budista³³; pero las consecuencias de la primera falta pueden ir en índice exponencial. Los mediocres, teoriza Ingenieros, no saben evitarla;

...en vano harían el propósito de volver al buen sendero y enmendarse. Para las sombras no hay rehabilitación; prefieren excusar las desviaciones leves, sin advertir que ellas preparan las hondas. Todos los hombres conocen esas pequeñas flaquezas, que de otro modo fueran perfectos desde su origen; pero mientras en los caracteres firmes pasan como un roce que no deja rastro, en los blandos harán un surco por donde se facilita la recidiva (Ingenieros, 1977, p. 73).

Ésa es la vía del envilecimiento. Los virtuosos la rechazan; los honestos se dejan tentar. Como, por ejemplo, el citado a Gil Blas, sólo les cuesta la primera caída; después seguir cayendo se hace inertica, a saltitos, de pequeñez en pequeñez, de flaqueza en flaqueza, de curiosidad en curiosidad. Los remordimientos de la primera culpa ceden a la necesidad de ocultarla con otras ante las cuales ya no se alarma.

Su carácter se disocia y ellos se tuercen, andan a ciegas, tropiezan, dan barquinazos, adoptan expedientes, disfrazan sus intenciones, acceden por senderos tortuosos, buscan cómplices diestros para avanzar en las tiniebla. Después de los primeros tanteos se marchan de prisa, hasta que las raíces mismas de su moral se aniquilan (Ingenieros, 1977, p. 73).

Así, con esta metáfora se esquematiza la ruindad del “hombre práctico” y mediocre, no sólo en lo intelectual sino también en lo moral, se resbala por la pendiente, aumentando la cohorte de lacayos y parásitos así en las mediocracias³⁴

³³ Dhampada, De los malos actos.

³⁴ Véase 1.5

centenares de Gil Blas carcomen las bases de la sociedad que ha pretendido modelarlos a su imagen y semejanza.

4.5 La mediocracia

I. El clima de la mediocridad

¿Dónde se une la política y la ética? ¿Dónde se debe unir? Estas son dos preguntas que a siglos han existido. En el estudio se ha esbozado dos momentos, el primero es el de la postura, de magna ética³⁵, donde, se idealiza la necesidad de la unión ética y política, después en un segundo momento se llega al renacimiento, que con Maquiavelo³⁶ se mira una separación de la ética y la política, fundamentada previamente con los escolásticos; relacionada con la funcionalidad e instrumentalidad de los deberes y que aceres del Estado. Ciertamente parece reduccionista esta esquematización pero no se podría justificar como las más trascendentes en la bibliografía política y no son las más concretas. Las consideraciones escolásticas o las racionalistas son desprendimientos de partes de tales ideas. La ética, se puede argumentar, es una disciplina fundamentalistas por necesidad y tradición.

Ingenieros infiere por ambos posturas, primero se desarrollara la idea maquiavélica y se continuara complementado con la idea platónica, que hay un clima para los Estados con decadencia ética y desconocimiento político.

En raros momentos la pasión caldea la historia y los idealismos se exaltan: cuando las naciones se constituyen y cuando se renuevan. Primero es secreta ansia de libertad, lucha por la independencia más tarde, luego crisis de consolidación institucional, después vehemencia de expansión o pujanza de energías. Los genios pronuncian palabras definitivas; plasman los estadistas sus planes visionarios; ponen los héroes su corazón en la balanza del destino. Es, empero, fatal que los pueblos tengan largas intercadencias de encebamiento. La historia no conoce un sólo caso en que altos ideales trabajen con ritmo continuo la evolución de una raza. Hay horas de palingenesia y las hay de apatía, con vigili-

³⁵ Postura platónica, revítese primer capítulo.

³⁶ Postura maquiavélica, revítese primer capítulo.

y sueños, días y noches, primaveras y otoños, en cuyo alternarse infinito se divide la continuidad del tiempo (Ingenieros, 1977, p. 98).

Esta idea exagerada tal vez, demuestra que es lo que genera a las naciones desde los planos idealistas, pero invariablemente hay muchos más momentos de conformismo, esos momentos son los de la mediocracia. Pareciera que los apetitos acosan a los ideales, tornándose dominadores y agresivos no sólo intencionalmente sino inconscientemente, la creencia en costumbres y tradiciones va amordazando más y más la creatividad y el desapego.

Se vuelve a una sociedad estancada y sujeta a tradiciones cercano a la sabiduría. El progreso y desarrollo tecnológico de las ciencias han demostrado con certeza que muchas de las costumbres se fundamentan en temores de cierta incomprensión que ahora se podrá argumentar. Así, dice Ingenieros: Los filósofos, los sabios y los artistas están de más; la pesadez de la atmósfera estorba a sus alas, y dejan de volar. Su presencia mortifica a los traficantes, a todos los que trabajan por lucro, a los esclavos del ahorro o de la avaricia. Las cosas del espíritu son despreciadas; no siéndole propicio el clima, sus cultores son contados; no llegan a inquietar a las mediocracias; están proscritos dentro del país, que mata a fuego lento sus ideales, sin necesitar desterrarlos.

Lo más peligroso, y aun peor, es que inminentemente pernea a la política, ciertamente Los Estados tórnense mediocres y se arrastran. Conviénese en llamar urbanidad a la hipocresía, distinción al amaneramiento, cultura a la timidez, tolerancia a la complicidad; la mentira proporciona estas denominaciones equívocas. Y los que así mienten son enemigos de sí mismos y de la patria, deshonorando en ella a sus padres y a sus hijos, carcomiendo la dignidad común. En esos paréntesis de alcornocamiento aventúranse las mediocracias por senderos innobles. La obsesión de acumular tesoros materiales, o el torpe afán de usufructuarlos en la holganza, borra del espíritu colectivo todo rastro de ensueño. Los países dejan de ser patrias, cualquier ideal parece sospechoso (Ingenieros, 1977, p. 99).

Siempre habrá mediocres, son perennes, lo que varía es su prestigio y su influencia, según Ingenieros. En las épocas de exaltación se muestran humildes, son tolerados y tolerantes; nadie los nota ni se hacen notar, no osan inmiscuirse en nada. Cuando se entibian los ideales y se reemplaza lo cualitativo por lo cuantitativo, se empieza a contar con ellos. “Apercíbenos entonces de su número, se mancornan en grupos, se arrebañan en partidos populistas” (Ingenieros, 1977, p. 100). Ingenieros ve que crece su influencia en la justa medida en que el clima se atempera; logran contentar la visión y concepto del sabio y es igualado al analfabeto, el rebelde al lacayo, el poeta al prestamista. La mediocridad se convierte en sistema, en mediocracia dice Ingenieros:

Las ciencias conviértense en mecanismos oficiales, en institutos y academias donde jamás brota el genio y al talento mismo se le impide que brille: su presencia humillaría con la fuerza del contraste. Las artes tórnense industrias patrocinadas por el Estado, reaccionario en sus gustos y adverso a toda previsión de nuevos ritmos o de nuevas formas; la imaginación de artistas y poetas parece aguzarse en descubrir las grietas del presupuesto y filtrarse por ellas. En tales épocas los astros no surgen. Huelgan: la sociedad no los necesita; bástale su cohorte de funcionarios. El nivel de los gobernantes desciende hasta marcar el cero; la mediocracia es una confabulación de los ceros contra las unidades. Cien políticos torpes juntos, no valen un estadista genial. Sumad diez ceros, cien, mil, todos los de las matemáticas y no tendréis cantidad alguna, siquiera negativa. Los políticos sin ideal marcan el cero absoluto en el termómetro de la historia, conservándose limpios de infamia y de virtud, equidistantes de Nerón y de Marco Aurelio (Ingenieros, 1977, p. 100).

Políticos sin vergüenza hay en todos los tiempos y bajo todos los regímenes pero en las sociedades sin ideales, sin identidad es donde mejor se acoplan, la obsesión de acumular tesoros materiales, borra del espíritu colectivo todo ensueño social, ideal esto afecta el sentimiento de Patria.

II. La patria

Necesariamente para tener un Estado fuerte, se necesita un sentimiento de unidad entre los habitantes, la geografía territorial da rasgos a los habitantes locales sin embargo hay una necesidad de identidad para los ciudadanos. Las riquezas son sólo características de las empresas no de las naciones. Se necesitan ideales de cultura para que en ella haya una patria.

Cuando no hay patria no puede haber sentimiento colectivo de la nacionalidad inconfundible con la mentira patriótica explotada en todos los países por los mercaderes y los militaristas. Sólo es posible en la medida que marca el ritmo unísono de los corazones para un noble perfeccionamiento y nunca para una innoble agresividad que hiera el mismo sentimiento de otras nacionalidades. No hay manera más baja de amar a la patria que odiando a las patrias de los otros hombres, como si todas no fuesen igualmente dignas de engendrar en sus hijos iguales sentimientos. El patriotismo debe ser emulación colectiva para que la propia nación ascienda a las virtudes de que dan ejemplo otras mejores; nunca debe ser envidia colectiva que haga sufrir de la ajena superioridad y mueva a desear el alejamiento de los otros hasta el propio nivel. Cada Patria es un elemento de la Humanidad; el anhelo de la dignificación nacional debe ser un aspecto de nuestra fe en la dignificación humana. Ascende cada raza a su más alto nivel, como Patria, y por el esfuerzo de todos remontará el nivel de la especie, como Humanidad (Ingenieros, 1977, p. 101).

Esta idea cosmopolita de patriotismo recae en un humanismo. Cabe señalar que el apego o amor a una identidad no debe ser una condición para el progreso social pero sí un lubricante. Aunque tal lubricante es ambivalente pues así como tilda de personalidad a sus habitantes también les provoca un sentimiento de miedo a perderlo, y este miedo es uno de los mayores objetos de atascamiento social. El miedo al cambio ha generado facciones e ideologías con alusiones hasta cierto punto retrogradadas y mediocres. advierte Ingenieros: Mientras un país no es patria, sus habitantes no constituyen una nación. El celo de la nacionalidad sólo existe en los que se sienten acomunados para perseguir el

mismo ideal. Por eso es más hondo y pujante en las mentes conspicuas; las naciones más homogéneas son las que cuentan hombres capaces de sentirlo y servirlo: “La exigua capacidad de ideales impide a los espíritus bastos ver en el patrimonio un alto ideal: los tráfugas de la moral, ajenos a la sociedad en que viven, no pueden concebirlo; los esclavos y los siervos tienen, apenas, un país natal. Sólo el hombre digno y libre puede tener una patria” (Ingenieros, 1977, p. 101). Por eso no se debe caer en ofuscación nacionalista sino en amor patriótico que es un sentimiento humanista.

III. La política de la pjaras

Evidentemente para gobernar y administrar un estado se necesita cierta ciencia y arte para aplicarlo, sin embargo, en la mayoría de los sistemas políticos la participación está impulsada por incentivos económicos como políticos miran dolo como una sistema de red de poder, que a la vez dista mucho de la visión romántica de los antiguos que conceptualizaban, y lo miraban bien, a la política como una de las ciencias practicas más importantes. En general se puede afirmar que la participación política y electoral es baja. Que la promoción de tal participación en cargada por ejemplo en México, a los partidos políticos y al organismo de arbitraje no es eficaz. Que no les ha sido posible y me atrevo a decir que les será imposible interesar a todos los ciudadanos. Y que sin embargo no es necesario, si bien la políticas es de injerencia pública muchos habitantes sólo desean no ser molestados y no inmiscuirse en la política, se juega con la elástica paciencia de los ciudadanos desinteresados en la política. Así, en general el arte político mexicano se ha reducido a tantear esta elasticidad para no rasgarla y enfrentar revueltas. Ingenieros a esta mediocre acción de políticos lo llama la degeneración de la política de las pjaras: “La política se degrada, conviértese en profesión. En los pueblos sin ideales, los espíritus subalternos medran con torpes intrigas de antecámara. En la bajamar sube lo rahez y se acorchan los traficantes” (Ingenieros, 1977, p. 102). Quiere dar a entender que la política se degrada, conviértese en profesión. Se vuelven en los pueblos sin ideales, sus espíritus aspirantes medran, los rumores atormentan los estados mentales con torpes

intrigas de antecámara. “En la bajamar sube lo rahez y se acorchan los traficantes” (Ingenieros, 1977, p. 102). Todo intento de excelencia es disminuido, eclipsado por la vulgaridad. Se instaura una moral hostil a la firmeza y propicia al relajamiento en los juramentos se evoca a absurdas tradiciones y fútiles fundamentos. El gobierno llega a manos de gentualla, chusma e inmorales que logro un buen mercadeo político. “Abájense los adarves y álcense los muladares” (Ingenieros, 1977, p. 102).

Nadie piensa, donde todos lucran; nadie sueña, donde todos tragan. Lo que antes era signo de infamia o cobardía, tornase título de astucia; lo que otrora mataba, ahora vivifica, como si hubiera una aclimatación al ridículo; sombras envilecidas se levantan y parecen *Hom Quila*: un hombre de negocios está siempre con la mayoría. Apoya a todos los Gobiernos. Las jornadas electorales conviértanse en burdos enjuagues de mercenarios o en pugilatos de aventureros. Su justificación está a cargo de electores inocentes, que van a la parodia como a una fiesta (Ingenieros, 1977, p. 102).

Tristemente por momentos parece que asnos enriquecidos aspiran a ser tutores de pueblos, sin más capital que su constancia y sus dineros, Ingenieros ve a una legión de deshonestos que asaltan congresos o parlamentos para entregarse a especulaciones lucrativas. Así venden su voto a empresas que muerden las arcas del Estado. De estos tipos se espera una gestión tranquila, no dan de que hablar, los hombres de negocios están con la mayoría.

Si en muchos momentos y en muchos momentos ocurren tales atrocidades, sin embargo, no se puede supeditar a la maledicencia y vileza de los hombres sino al mal entendimiento y mal encauzamiento que se da en el razonamiento ético. Se podrá inferir que todo esto es consecuencia del desarrollo psíquico de los individuos que en sus diferentes culturas e idiosincrasias parten de la creencia de que el fin justifica los medios, el más claro ejemplo son las religiones, afirmar y reafirmar creencias bajo fundamentos indemostrables y en cierto sentido clasistas limita el imaginario colectivo. Aunque cabe aclarar que hay muchos individuos que logran superar tales ilusiones.

4.6 Comparativa

A continuación en el texto Ingenieros plasma una crítica a la democracia que se emparentara con las seis falsas promesas de la democracia de Bobbio permitiendo con esto apaciguar la lírica de Ingenieros:

Como se ha apuntado ya con Hume el Estado es una creación, creación de los hombres y que sus defectos recaen en los hombre y que el apego a tradiciones, costumbres e identidades es absurdo en fe a progreso. Bobbio lo reconoce:

La democracia nació de una concepción individualista de la sociedad, es decir, de una concepción por la cual, contrariamente a la concepción orgánica dominante en la Antigüedad y en la Edad Media según la cual el todo es primero que las partes, la sociedad, toda forma de sociedad, especialmente la sociedad política, es un producto artificial de la voluntad de los individuos (Bobbio, 1986, p. 17).³⁷

E Ingenieros apunta a la visión de esta creación mal interpretada:

Las más abstrusas fórmulas de la química orgánica parecen balbuceos infantiles frente a las vuelta caras del Ejecutivo y Legislativo mediocre. El desprecio de los hombres probos no lo amedrenta jamás. Confía en que el bajo nivel del representante apruebe la insensatez del representado (Ingenieros, 1977, p. 104).

Miran los eruditos que en la democracia no ha pasado, pasara o debe pasar nada de lo idealizado en las corrientes político-democráticas monistas, Bobbio:

Lo que ha sucedido en los Estados democráticos es exactamente lo opuesto: los grupos se han vuelto cada vez más los sujetos políticamente pertinentes, las grandes organizaciones, las asociaciones de la más diferente naturaleza, los sindicatos de las más diversas actividades, los partidos de las más diferentes ideologías y, cada vez menos, los individuos (Bobbio, 1986, p. 17).

³⁷ Primera de las seis falsas promesas de la democracia.

Y agregaría ahora menos a intereses ideológicos y más a intereses económicos pero si, subordinando siempre a los individuos. De ahí que lastimosamente allá hombres que son dice Ingenieros:

... ciertos inservibles que se adaptan maravillosamente a los *desiderata* del sufragio universal; la grey se prosterna ante los fetiches más huecos y los rellena con su alambicada tontería. Los cómplices, grandes o pequeños, aspiran a convertirse en funcionarios. La burocracia es una convergencia de voracidades en acecho. Desde que se inventaron los Derechos del hombre todo imbécil los sabe de memoria para explotarlos, como si la igualdad ante la ley implicara una equivalencia de aptitudes. Ese afán de vivir a expensas del Estado rebaja la dignidad. Cada elector que cruza las calles, de prisa, preocupado, a pie, en automóvil, de blusa, enguantado, joven, maduro, a cualquier hora, podéis asegurar que está domesticándose, envileciéndose: busca una recomendación o la lleva en su faltriquera (Ingenieros, 1977, p. 104).

Una creación que vio primero a los fines y después a los medios, genera, tales mancillas e Ingenieros la aborrece rotundamente. Su espíritu ético positivista rechaza tales vilezas aunque y sinceramente, se puede ser menos severo. La sociedad real que subyace en los gobiernos democráticos es pluralista. Esta poliarquía condiciona a las visiones éticas, políticas y en consecuencia se van separando, aquí, es donde “naturalmente” la política y la ética se separan, el inmenso número de individuos visiones y metas, rompen con deberes morales políticas.

Continuando con la idea de poliarquía, se resalta, que la representación política es una antítesis de la representación de los intereses nacionales, pues sencillamente, hay un mandato partidario. Históricamente apunta Bobbio “El mandato libre, expresión incuestionable de la soberanía, fue transferido de la soberanía del rey a la soberanía de la asamblea elegida por el pueblo” (p. 18).

Jamás una norma constitucional ha sido tan violada como la prohibición de mandato imperativo; jamás un principio ha sido tan menospreciado como el de la representación política. Pero en una sociedad compuesta por grupos relativamente

autónomos, que luchan por la supremacía para hacer valer sus intereses en contra de otros grupos, tal norma, tal principio, ¿hubiera podido ser realizado? (Bobbio, 1986, p. 19).

Ingenieros responde con un, no, pues:

El funcionario crece en las modernas burocracias. Otrora, cuando fue necesario delegar parte de sus funciones, los monarcas elegían a hombres de mérito, experiencia y fidelidad. Perteneían casi todos a la casta feudal; los grandes cargos la vinculaban a la causa del señor. Junto a ésa, formábanse pequeñas burocracias locales. Creciendo las instituciones de gobierno el funcionarismo creció, llegando a ser una clase, una rama nueva de las oligarquías dominantes. Para impedir que fuese altiva, la reglamentaron, quitándole toda iniciativa y ahogándola en la rutina. A su afán de mando se opuso una sumisión exagerada. La pequeña burocracia no varía; la grande, que es su llave, cambia con la piara que gobierna. Con el sistema parlamentario se la esclavizó por partida doble: del ejecutivo y del legislativo. Ese juego de influencias bilaterales converge a empequeñecer la dignidad de los funcionarios. El mérito queda excluido en absoluto; basta la influencia. Con ella se asciende por caminos equívocos. La característica del zafio es creerse apto para todo, como si la buena intención salvara la incompetencia. Ellos pueblan las mediocracias; son funcionarios de cualquier función, creyéndose órganos valederos para las más contradictorias fisiologías (Ingenieros, 1977, p. 104).

Sin caer en la “ley de hierro de las oligarquías” se puede decir que el gobierno además de no controlar seguramente sus acciones, y tal vez por miedo, no ha expandido culturalmente pues dice Bobbio:

... cuando se desea conocer si se ha dado un desarrollo de la democracia en un determinado país se deberla investigar si aumentó o no el número de quienes tienen derecho a participar en las decisiones que les atañen, sino los espacios en los que pueden ejercer ese derecho (Bobbio, 1986, p. 20).

La expresión democrática, han señalado muchos, no debe depositarse en una urna, deben volverse una forma de vida y parte de la cultura social y hasta

popular. Ingenieros y Bobbio saben que la ampliación del electorado sólo atraerá a tácticas de masas:

Para obtener el favor cuantitativo de las turbas, pueden mentírseles bajas alabanzas disfrazadas de ideal; más cobardes porque se dirigen a plebes que no saben descubrir el embuste. Halagar a los ignorantes y merecer su aplauso, hablándoles sin cesar de sus derechos, jamás de sus deberes, es el postrer renunciamiento a la propia dignidad. En los climas mediocres, mientras las masas siguen a los charlatanes, los gobernantes prestan oídos a los quitamotas. Los vanidosos viven fascinados por la sirena que los arrulla sin cesar, acariciando su sombra; pierden todo criterio para juzgar sus propios actos y los ajenos; la intriga los aprisiona; la adulación de los serviles los arrastra a cometer ignominias, como esas mujeres que alardean su hermosura y acaban por prestarla a quienes las corrompen con elogios desmedidos (Bobbio, 1986, p. 20).

Vana ilusión es creer que a mayores electores mejores decisiones. “La concesión de los derechos políticos ha sido una consecuencia natural de la concesión de los derechos de libertad, porque la única garantía al respeto de los derechos de libertad está en el derecho de controlar el poder al que espera esta garantía.” (Bobbio, 1986, p. 21)

Todo esto rodeado por doble Estado apunta Bobbio citando el ejemplo de la Mafia y nosotros los mexicanos ejemplificando en el control del narcotráfico. Ciertamente no es total, como tampoco lo es en Italia la mafia, sin embargo influyen. Estos poderes ilegales agrandan los nichos inmorales:

Consecuencias inmediatas del funcionarismo son la servilidad y la adulación. Existen desde que hubo poderosos y favoritos. Bajo cien formas se observa la primera, implícita en la desigualdad humana: donde hubo hombres diferentes algunos fueron dignos y otros domésticos. El excesivo comedimiento y la afectación de agradar al amo engendran esas carcomas del carácter. No son delitos ante las leyes, ni vicios para la moral de ciertas épocas: son compatibles con la "honestidad". Pero no con la "virtud". La sensibilidad a los elogios es legítima en sus orígenes. Ellos son una medida indirecta del mérito; se fundan en

la estimación, el reconocimiento, la amistad, la simpatía o el amor. El elogio sincero y desinteresado no rebaja a quien lo otorga ni ofende a quien lo recibe, aun cuando es injusto; puede ser un error, no es una indignidad. La adulación lo es siempre: es desleal e interesada. El deseo de la privanza induce a complacer a los poderosos; la conducta del adulón mira a eso y todo le sacrifica su ánimo servil. Su inteligencia sólo se aguza para oliscar el deseo del amo (Ingenieros, 1977, p. 105).

¿Cuánto se dificulta el control en la muchedumbre? ¿Cuán difícil debe ser madurar en un ámbito inadecuado? ¿Cuánto de esto depende de la política? ¿Hay una trascendencia ética? ¿Es preferible un Estado exitoso a un individuo exitoso? Aquí es donde verdaderamente recae la injerencia política para la ética.

Cabe aclarar que si se puede disertar y criticar esto, es por qué bien y mal se ha sobrepasado los tiempos de guerra, la cierta estabilidad permite declarar y exigir mayor equidad humana.

Sin embargo, ahora corren nuevos peligros, si bien, la tecnología ha mejorado la calidad de vida en muchos ámbitos, también ha guiado a peligros latentes observa Bobbio:

El ideal del poderoso siempre ha sido el de ver cualquier gesto y de escuchar cualquier palabra de sus sujetos (posiblemente sin ser visto ni escuchado): hoy este ideal está a la mano. Ningún déspota de la Antigüedad, ningún monarca absoluto de la Edad Moderna, aunque estuviese rodeado de mil espías, logró tener toda la información sobre sus súbditos que el más democrático de los gobiernos puede obtener del uso de los cerebros electrónicos (Bobbio, 1986, p. 23).

Se cierra así con la sexta de las falsa promesa de la democracia y tal vez la más importante, una parte del abstencionismo electoral, se podrá declarar abiertamente, está relacionada con el ciudadano no educado o en palabras de Bobbio: “La democracia no puede prescindir de la virtud, entendida como amor a la cosa pública, pues al mismo tiempo debe promoverla, alimentarla y fortalecerla” (Bobbio, 1986, p. 24) esta idea choca ciertamente con la concepción maquiavélica de gobierno, pues en el gobierno no se desea facciones políticas sino acatamiento y es aun en las democracias modernas es deseado. John Stuart Mill lo ejemplifica

en su libro titulado *Consideraciones sobre la democracia representativa* donde clasifica a los ciudadanos en activos y pasivos y especifica que en general los gobernantes prefieren a los segundos porque es más fácil tener controlados a súbditos dóciles e indiferentes, pero la democracia necesita de los primeros.

Esto lo llevaba a proponer la ampliación del sufragio a las clases populares con base en el argumento de que uno de los remedios contra la tiranía de la mayoría está precisamente en el hacer partícipes en las elecciones — además de a las clases pudientes que siempre constituyen una minoría de la población y tienden por naturaleza a mirar por sus propios intereses— a las clases populares (Bobbio, 1986, p. 23).

En consecuencia en esta mediocracia dice Ingenieros:

Donde todos pueden hablar, callan los ilustrados; los enriquecidos prefieren escuchar a los más viles embaidores. Cuando el ignorante se cree igualado al estudioso, el bribón al apóstol, el boquirroto al elocuente y el burdégano al digno, la escala del mérito desaparece en una oprobiosa nivelación de viñilla. La jactancia se ve detestable el verdadero mérito es desconcertado por la adulación: tiene su orgullo y su pudor, como la castidad. Los grandes hombres dicen de sí, naturalmente, elogios que en labios ajenos los harían sonrojar; las grandes sombras gozan oyendo las alabanzas que temen no merecer. Las mediocracias fomentan ese vicio de siervos. Todo el que piensa con cabeza propia, o tiene un corazón altivo, se aparta del tremedal donde prosperan los envilecidos. "El hombre excelente escribió La Bruyère no puede adular; cree que su presencia importuna en las cortes, como si su virtud o su talento fuesen un reproche a los que gobiernan" (Ingenieros, 1977, pp. 99-105).

La vileza poliárquica es uno de los temores más latentes en ambas teorías, tanto en Bobbio como Ingenieros se nota, ese desprecio por la decadencia en la rectitud ética de lo político y la política. Se destaca en sus meditaciones que ciertamente la política debe reconocer a la ética como parte primordial de sus estudios. No llenando encuestas de quien la tiene o quien la tiene más, reduciendo

con ese juego su importancia, sino, más bien, influyendo de manera consiente en la razón de cada fallo. Lo ético en ambos autores no aspira a tachar un “deber ser” sino a la carga que cada político debe tener desde sus inicios hasta el fin de su práctica profesional.

4.7 Conclusiones del capítulo IV

Después de inmiscuirse en tales concepciones éticas de las injerencias políticas y éticas se puede recalcar que para la realización de una democracia se necesita principalmente un ciudadano educado, la “vida democrática” como se sabe los politólogos no se limita ni se debe limitar, en explicar en la participación electoral, la democracia exige más que depositar la soberanía en una urna. Ciertamente no debe idealizar que una horda de ciudadanos educados o morales logre la sociedad perfecta pues esa no existe. Ahora cabe mencionar, el libro de Ingenieros es: despectivo, elitista, positivista puntilloso y tajante, sin embargo puntual, no caben los prejuicios en su obra (él nos declara que son juicios) cada descripción lírica es sesuda, positiva³⁸, atomiza cada situación para así poder describirla y criticarla. Muchos, honestamente, reprobarán su descripción, caerán en el “tabú de la caracterización” creyendo que el autor condena la potencialidad humana. Se puede responder que esto es falso, de hecho, desea la potencialidad humana de la manera más pura, por medio del esfuerzo, la convicción y la educación. Las ambiciones con *El hombre mediocre* eran las máximas, siguiendo el espíritu de su obra Ingenieros quiere demostrar que un ideal marca diferencia, claro, se circunscribe la definición de ideal, ya en la primera parte lo se relata, así, no habría otra manera de crear su obra que idealizando lo positivo. Si bien este positivismo es donde caben las críticas no se puede atribuir el desmedro a su genialidad.

Para José Carranca y Rivas da fe, demuestra que un hombre sin convicciones jamás progresará. Si se buscará un esquema de análisis caería en el humanismo socialista de la teoría marxista y se cierra en el positivismo de Comte.

³⁸ En sentido científicista.

Ingenieros no quiere admitir otra realidad que no sean los hechos ni investigar otra cosa que las consecuencias y relaciones de los hechos (Ingenieros, 1977, p. XI).

Toda la obra es ética y política en ella vamos observando cómo las degeneraciones morales alteran los deberes del gobierno. Reconoce que las dificultades no son idiosincráticas sino éticas. Ninguna identidad patriótica guiara a lo sublime. Ninguna sumisión ni alineamiento permitirán crear. No hay tampoco un orden cósmico u holístico, la vida es caos que con disciplina se puede regular aunque jamás dominar. El dominio, la sumisión, la paz perpetua, la felicidad eterna son ideales del Medievo.

Así, en utilidad ética se explica la teoría de Ingenieros, en una conquista de la alta cultura su cosecha y difusión humana; esto es política, una búsqueda del porvenir humano es la máxima de cualquier Estado. Esta es la tesis del estudio pues el valor social debe ser progresivo no recaer en dogmatismo y fundamentos. En Ingenieros hay una proposición darwiniana; la variación como progreso indefinido cabe criticar que La mediocridad en un hombre cabe no en su personalidad total sino en aspectos de su personalidad; un hombre mediocre en la literatura puede ser brillante en matemáticas y ambos caracteres lucidez (literaria y matemática) son necesarios en una sociedad los genios pueden lucir en varios pero no en todos, Ingenieros, idealiza sabidurías de otrora.

Conclusiones Generales

El resultado de la investigación lo se dividirá en dos sentidos, el ontológico y el axiológico, desde una óptica constructivista. De esta manera, se podrá exponer lo analizado con dos efectos, el primero, de lo ontológico, permitirá juzgar la realidad de los conceptos como subjetiva y múltiple. Y segundo, reflexionar las teóricas asumiendo que sus valores forman parte del proceso de conocimiento, así se generara una postura. Con este ejercicio se cierra la conceptualización del tema respondiendo el Qué, de la investigación.

La relación de la ética y la política, circunscritos al espacio monográfico de la tesis, dista de la creencia primaria con la que se inició la investigación “de ser autónomos”, dando como valoración que la injerencia de la ética en la política y de las ciencias en general es imprescindible, estimando que forma parte de un entramado, para el logro virtuoso de la ciencia en todos los sentidos.

A lo largo del estudio se tocan a pensadores con una latente interrogante de estos dos conceptos, evaluando con las siguientes síntesis para cada teoría:

Primero con Platón se deduce de *La República*, que la ética y la política están íntimamente relacionadas, pues los incidentes de gestión gubernamental son provocadas la falta de éticas, cabe detallar, que en el contexto platónico la ética era vista como explicación de cierta dimensiones de lo político, de tal suerte, la política, era una magna ética y la ética una aproximación de lo que hoy se llama civilidad. Para el gobierno virtuoso se ve en *La República* una necesidad de líderes cabales, sin por eso dejar de lado la participación social.

Segundo, con Aristóteles, se observa una noción de categoría política que determina la unidad a la ética por la inmanencia de practicidad en las ciencias políticas, en *La Política*, se reconstruye la interacción de la política con la ética en fe a la legalidad, sin dejar de lado, el fervor por la plenitud en los gobernantes, ejerciendo en todo lo que le compete al gobierno. Aristóteles supera la óptica platónica en el sentido de aceptar los límites del “filósofo rey” con experiencia, la preparación ética es un preámbulo para la inducción a la ciencia, ciencia con un fin de virtud. Así en la teoría aristotélica de medianía inmanente, hay necesidades en

el animal humano que lo obligan a relacionarse y generar virtudes políticas, de magna ética.

Tercero, con Agustín de Hipona, se revela un alejamiento existencial de las ciencias, con un fin explicativo. La retórica escolástica tenía una finalidad, impulsarse de la magna ética clásica. Sitúa la teoría agustina una supuesta supremacía en lo “celestial” y un desprecio a lo “terrenal”, dando con esto separación y tarea distintas a la materia ética y la política, tasándola, respectivamente, de salvación y muerte.

Cuarto, Tomas de Aquino, discrimina la ética y la política como anclajes de lo que le corresponde a la sociedad y lo que le corresponde a la religión, la explicación era axiomática lo moral y ético era definido por Dios, y el gobierno era terrenal tocándole con providencia a los monarcas.

Quinto, Maquiavelo, se considera que en la tesis del *Príncipe* si existe una ética, en tanto convicción de metas, pero no una moral, moral en tanto aprecio por lo demás, esta idea consecuencialista y procedimental, se sugiere por la creencia, en el *Príncipe*, de maldad humana imborrable, suprimiendo lo moral en fe al éxito.

Sexto, Hume, en el sistema del *Tratado de la naturaleza humana*, se sitúa a lo ético y a lo político en una evolución epistemológica, sin embargo, la conceptualización reproduce ciertos ideales que concuerdan con la idea de política y ética en su imprescindible relación, pero utilizando la debilidad y el miedo al “animal humano”; Tomando esa condición como fortaleza y ente operativo de lo ético con derivación en la política. Lo dicho con la idea de simpatía, este repensamiento no es una manifestación original de la teoría humeana, sin embargo la radicalización que le dio, forma a la teoría del *Tratado de la naturaleza humana*, diseñando, pues, una cierta utilidad como fundamento de la moralidad, dándole como tarea a la política el saber cómo configurar las simpatías venideras, en fe al progreso social.

Séptimo, Kant en el criticismo de la razón práctica, con él se tienen una tesis que postula la reivindicación, dando por sentado la necesidad imperante de lo ético en las relaciones sociales de la inmanencia moderna, del bien, con la

finalidad de universalizar la ética en favor a la política, cree Kant que dignificando por medio de la razón, la respuesta a las necesidades de justicia y bien quedan saldadas, se desea sustentar ambos conceptos en la razón. Creando una categoría permanente del bien.

Octavo, Ingenieros, donde se califica y determina que la separación de la ética y la política degeneran las normas morales, entorpeciendo la acción política. Recalca, la cierta utilidad de lo moral, la síntesis para la ética y su pertenencia con la política, enmarca la idea de porvenir en lo justo y bueno, tanto individual como colectivo. Las dificultades a esto, no deja de lado, son perenes y cuantiosas, por tanto entre mayor responsabilidad ética y política se ejerza más cerca se estará de la conducta virtuosa.

A lo largo del análisis crítico hermenéutico de la investigación, se revela la imperante necesidad ética en lo social, intrínseco, por tanto, a la política. De esta manera, la ética y la política es una consideración virtual, es una unión de voluntades, con la necesidad propia de promoción, como también, de acción individual. Basadas en un marco colectivo con finalidad heurística de justicia, bien y libertad. Conceptos no menos amplios y controvertidos que la tesis de esta investigación.

Así, la ética y la política se ven enfrentadas a una dinámica mundial y globalizada de tendencias y hegemonías. Dificultada, por si fuera poco, en una implementación de fe democrática. Puesta, en muchos casos a ineptos, neófitos y hasta, corruptos representantes, del enmarañado de la política.

Ese enmarañado tiene no menos dificultades, pues se ve caracterizado por ser apremiante y asociativo, por tanto sin ética, resulta en improvisaciones de ejecución privada con repercusiones colectivas.

Ahora, sí se puede observar una autonomía, sin embargo, no de la política hacia la ética, sino de la ética hacia la política, pues entendida como categoría del bien, apriorística, Kant señala que la consideración deontológica, es la atomización de los deberes, separándolos de la utilidad, pues:

La típica del juicio, guarda del empirismo de la razón, que pone los conceptos prácticos del bien y del mal sólo en consecuencias de la experiencia (en la llamada felicidad) aunque ésta y las infinitas consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor propio, si esa voluntad se hiciera a sí misma al mismo tiempo ley universal de la naturaleza, puede en verdad, servir de tipo del todo adecuado para el bien moral, sin ser, sin embargo, idéntico con él. Esa misma típica guarda también del misticismo de la razón práctica, el cual, de aquello que sólo servía como símbolo, hace un esquema, es decir, pone a la base de la aplicación de los conceptos morales, intuiciones reales, y, sin embargo no sensibles (de un reino invisible de Dios), y se pierde en lo trascendente (Kant, 2010, p. 156).

Trazando no sólo una autonomía ética sino una cuestión aun inobjetable para epistemólogos empiristas de la ética (Maliandi, et al., 2009, p. 12).

Pero entendida la ética como teleológica de bienes y fines, tornase de entera injerencia política pues como sentencia Aristóteles, Para llegar a formar el hábito necesario a la felicidad, se necesita la educación, y esto requiere una legislación. Pero para formular leyes buenas, se requiere la experiencia. Por ello, hace falta estudiar la política (Aristóteles, 1980, p. 279), por esta razón la inclusión de David Hume en la investigación es trascendente ya que es él quien ve en la ética la posibilidad de crear un gobierno simpático:

Ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un motivo virtuoso. Un motivo virtuoso, por consiguiente, debe preceder a la apreciación de la virtud, y es imposible que el motivo virtuoso y la apreciación de la virtud sean lo mismo (Hume, 2001, p. 347).

Con esto se alude que la naturaleza permite conocer las normas útiles, dando por entendido que:

Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra habilidad crece, y por el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser la sociedad ventajosa. [Pero] Para formar la sociedad se requiere no

solamente que ésta sea ventajosa, sino que los hombres sean sensibles a estas ventajas, y es imposible que en su estado salvaje e inculto puedan, por el estudio y reflexión tan sólo, llegar a alcanzar este conocimiento (Hume, 2001, p. 251).³⁹

Entonces se valora que una ética de utilidad es la que debe ejercer la política. No obstante dejar en términos de utilidad la idea de ética en la política aproximaría a un hedonismo⁴⁰ social, demostrado, cree Ingenieros, en la mediocracia, la mala administración de la felicidad, genera, por perenes animalidades, una pujanza a la bajeza. Que sólo se puede resolver con las conductas virtuosas del político.

La conducta virtuosa es un amalgamado de lo que ofrece la familia y la sociedad, donde se desarrolle el individuo, que para bien, con un correcto gobierno, creara los motores de la permanencia y calidad de un futuro.

Con estas reflexiones se alcanza la resolución axiológica de la investigación, permitiendo dictar que la ciencia es un ejercicio indetenible para el perfeccionamiento humano, sus ramas apuntan en general a un ideal simbiótico entre ética y político, la mayor y mejor justicia.

³⁹ Los corchetes son míos.

⁴⁰ Entendiendo a la doctrina que proclama el placer como fin supremo de la vida.

Bibliografía

1. Aristóteles, 1980. *Moral, a Nicómaco*. México: Austral.
2. Aristóteles, 1988. *La política*. Madrid: Gredos.
3. Aristóteles, 1986. *La política*. Madrid: Alianza.
4. Bautista, O. D., 2007. ÉTICA Y POLÍTICA: VALORES PARA UN BUEN GOBIERNO. *E-Prints Complutense*, pp. 22-37.
5. Bobbio, N., 1986. *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
6. Bobbio, N., 2001. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
7. Botero Bernal, A., 2006. UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA AL PENSAMIENTO DE DAVID HUME: SUS IDEAS ACERCA DE LA JUSTICIA, LA PROPIEDAD Y LO JUDICIAL. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, pp. 159-192.
8. de Aquino, T., 2004. *Suma contra los gentiles*. México: Porrúa.
9. de Hipona, A., 1988. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa.
10. Fromm, E., 1994. *Ética y Psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.
11. García Morente, M., 2002. *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa.
12. Giacaglia, M. A. y otros, 2006. Política, Democracia y Utopía. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, pp. 51-82.
13. Guthrie, W. K., 1982. *Los filósofos Griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
14. Hume, D., 2001. *Tratado de la naturaleza humana*. Albacete: Libros en la red.
15. Ingenieros, J., 1977. *El hombre Mediocre*. México: Porrúa.
16. Jaeger, W. W., 1984. *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
17. Jaeger, W. W., 1985. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
18. Jaeger, W. W., 2011. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
19. Kant, M., 2010. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Crítica de la razón práctica* La paz perpetua*. México: Porrúa.

20. *La aventura del pensamiento*. 2008. [Película] Dirigido por Fernando Savater. s.l.: s.n.
21. Maliandi, R., Thuer, O. & Cecchetto, S., 2009. Los paradigmas de fundamentación en la ética contemporánea. *Acta Bioethica*, pp. 11-20.
22. Maquiavelo, N., 2008. *El príncipe*. México: Porrúa.
23. Mié, F., 2005. Acción política en La república de Platón. *Signos filosóficos*, pp. 9-34.
24. Perez Campuzano, M. E., 2007. *Ética y Política en el Pensamiento de Jürgen Habermas: Una propuesta para analizar a los sistemas Democráticos*. Amecameca, México: Tesis.
25. Platón, 1981. *Dialogos*. México: Porrúa.
26. Platón, 1983. *La República*. México: Unam.
27. Potel, H., 2001. *Nietzsche en Castellano*. [En línea] Available at: <http://www.nietzscheana.com.ar/textos/textos.htm> [Último acceso: 03 Febrero 2013].
28. Russell, B., 1988. *Sociedad humana: ética y política*. Madrid: Altaya.
29. Sabine, G. H., 1994. *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
30. Sartori, G., 2011. *La política; Logica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
31. Sartre, J. P., 2005. *El existencialismo es un humanismo*. México: Quinto Sol.
32. Strauss, L. & Cropsey, J., 1993. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.