



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA IRRUPCIÓN DE LA ÉTICA EN LA DEMOCRACIA: MORALIDAD,
TRANSPARENCIA GUBERNAMENTAL Y CORRUPCIÓN POLÍTICA**

TESIS QUE PARA OPTAR
POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOEL ENRIQUE CEDEÑO JIMÉNEZ

TUTOR:
DR. PAU LUQUE SÁNCHEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Ciudad de México, septiembre 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico este trabajo a mi familia, con profundo agradecimiento:

A mi mamá: Ofelia Jiménez,

A mi esposa: Vanesa Rosas,

A mi hermano: Toño Cedeño.

Agradecimientos

Considero justificado poder decir que la Universidad Nacional Autónoma de México se ha convertido en mi hogar desde hace muchos años. Dentro de sus instalaciones he aprendido innumerables cosas —teóricas y prácticas— y, por si eso no fuera suficiente, he sido feliz. No puedo más que agradecer por ello, entonces, a mi Universidad —desde mis inicios en mi querido Colegio de Ciencias y Humanidades, hasta mi etapa como trabajador en la Dirección General de Comunicación Social, la UNAM ha representado una institución que admiro, respeto y quiero— y, en el marco del presente trabajo, a la Facultad de Filosofía y Letras, al Instituto de Investigaciones Filosóficas y, en general, al Programa de Posgrado en Filosofía. La calidad académica, en el marco de la Filosofía, es enorme dentro de ésta, la Universidad de la Nación.

Agradezco en particular al Dr. Pau Luque por fungir como mi tutor para esta tesis. Ante todo, considero digno de mencionar una enorme virtud intelectual que ha caracterizado el proceso de hacer, con ésta, ya dos investigaciones bajo su dirección: la libertad de pensamiento que me ha brindado. Como asesor, definitivamente, me ha permitido explorar mis ideas —aun cuando llegaran a ser contrarias a la suyas— y jamás ha intentado imponerme —aun cuando fuese indirectamente— una manera de entender la filosofía en general, o la ética en particular. Muchas gracias por ese margen amplio —que no refleja otra cosa que confianza— para explorar mis propios pensamientos, Pau.

Doy gracias a mi Revisor de tesis, el Dr. Gustavo Ortiz Millán, por la lectura puntual sobre las cuestiones morales desplegadas dentro de este trabajo. También agradezco a mis tres sinodales: el Dr. Pedro Enrique García, el Dr. Moisés Vaca y el Dr. Luis Muñoz. En particular, agradezco la rápida, amable, crítica y siempre erudita lectura del segundo de ellos, Moi, quien me impulsó a incluir algunos temas centrales dentro de la filosofía política y que, en un primer momento, no aparecían en mi tesis.

A mi familia, mis incondicionales, les agradezco por su apoyo, su compañía, su entrega y, en una palabra, su amor. Vane: gracias por todos los momentos de felicidad, que sin duda son los más grandes tesoros de mi vida, y que me hacen desear que pronto encontremos una ruta hacia la paz. Mamá: gracias por siempre estar ahí, por darme tu apoyo

en todo momento y por ser mi ejemplo en la vida. Toño: gracias por tu amistad, por siempre estar dispuesto a ayudar, cuando más lo he necesitado.

A todos mis tíos Jiménez —y, con ellos, a la memoria de mi abuelo—, por haber sido —desde que recuerdo— un ejemplo robusto para mi formación como persona. No son pocas las veces que he pensado que mi enorme curiosidad intelectual por la ética, por los problemas morales, es un reflejo de haber crecido viendo de primera mano a la moralidad patentizada en el nivel práctico, en la forma de vida de cada uno de ustedes. En particular, gracias, Mello y Celina, por ayudar a mi mamá en tantos aspectos; con ello, ustedes han sido un apoyo indirecto, pero invaluable, también para mí.

Gracias al que me dio la vida, que ya no está materialmente, y que le hubiera encantado saberme Maestro en Filosofía: mi papá Joel.

Muchas gracias a Kiara y Hobbes, dos perros extraordinarios que han sido muestra de más lealtad, camaradería, fidelidad, amor y compañía hacia mí que muchas personas. Otro motivo más para reafirmar la idea de que el valor moral de los animales no es instrumental son ellos dos, de quienes aprendo muchas cosas importantes día a día.

Con agradecimiento y profunda humildad menciono ahora, sin desplazar por ello la importancia, a lo que denomino “Dios”, porque sin Él no sería posible nada de lo anteriormente señalado. Con respeto y admiración, gracias por todo lo acontecido hasta ahora, Padre.

Por último, quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por financiar durante dos años esta investigación y, con ello, hacerla posible.

No es sólo la primera categoría que ha de ser conceptualizada para entender lo crítico en general, sino que es el primer capítulo de la filosofía primera: la ética (y, en ella, la política); es el supuesto crítico de todos los horizontes filosóficos posibles.

*Dussel, 2016.*¹

Un principio de la política moral es, por ejemplo, que un pueblo debe convertirse en un Estado de acuerdo con los conceptos jurídicos generales de la libertad y de la igualdad, y este principio no está basado en la prudencia sino en el deber.

*Kant, 1795.*²

¹ Dussel, *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, p. 115.

² Kant, Kant, *La paz perpetua*, apéndice I, p. 57.

ÍNDICE

Introducción	8
Capítulo 1. Ética y política: disonancias y armonía	23
1.1 Los conceptos de ética y moral.....	24
1.1.1 Los niveles de la moral: instituciones y moralidad.....	27
1.2 El concepto de política.....	29
1.2.1 Los niveles de la política.....	32
1.3 Disonancias entre ética y política: la subordinación de un sistema ante el otro.....	33
1.3.1 La subordinación de la política ante la moral: Platón y el filósofo-rey.....	34
1.3.2 La subordinación de la moral ante la política: la cuestión de Maquiavelo.....	36
1.4 Armonía entre ética y política: principio de publicidad y normatividad política.....	38
1.4.1 La armonía disonante entre ética y política: Williams y el realismo político moderado.....	38
1.4.2 El político moral kantiano y el principio de publicidad.....	43
1.4.3 La subsunción de principios éticos en el ámbito político: la normatividad política.....	45
Capítulo 2. La democracia: modelo gubernamental que subsume elementos morales	49
2.1 Las concepciones material y formal en ética.....	50
2.1.1 El modelo material de la moral.....	51
2.1.2 El modelo formal de la moral.....	53
2.1.3 La posibilidad de síntesis entre los momentos material y formal de la moral.....	57
2.2 El concepto de democracia.....	60
2.2.1 El nivel fáctico-político: la democracia como modelo gubernamental.....	60
2.2.2 El nivel filosófico: la democracia como concepto normativo...	62
2.2.3 La definición de democracia.....	64
2.3 Procedimiento democrático y normatividad: la democracia delgada y la democracia robusta.....	66
2.3.1 La democracia delgada como procedimiento político-electoral.....	68

2.3.2 La democracia robusta como modelo gubernamental que incorpora elementos morales.....	70
Capítulo 3. Corrupción política y transparencia gubernamental: la irrupción de la moral en la política democrática.....	76
3.1 El concepto de corrupción política.....	77
3.1.1 Lógica del poder y corrupción originaria en la filosofía política de Dussel.....	77
3.1.2 La corrupción política como inmoralidad y opacidad.....	80
3.2 Los elementos jurídico-políticos nodales de la transparencia gubernamental	82
3.3 La irrupción de la ética en la política democrática: los elementos morales subyacentes en la transparencia gubernamental.....	87
3.3.1 Las dimensiones ético-políticas de la injusticia: moralidad y opresión.....	88
3.3.2 Los tres primeros niveles de la transparencia gubernamental..	95
3.3.3 El nivel cuatro de la transparencia gubernamental: la presencia de la moral y la irrupción de la ética en la política democrática.....	102
Conclusión.....	109
Referencias.....	115

Introducción

Inmiscuir los asuntos morales dentro de los derroteros de la política es, a los ojos de algunos, en extremo peligroso. Para este tipo de visiones, regularmente, la moral³ es un asunto cuasi-totalitario, cuya simple presencia no admite mayores *criterios consensuales* apoyados en la intersubjetividad, lo que da al traste con las pretensiones de todo régimen democrático que aspire a permanecer *neutral* ante cualquier tipo de visión comprensiva del bien.⁴ Así, por ejemplo, Eduardo Carrasco escribió en 2019, dentro de un artículo de opinión sobre lo que denomina como *la moralización de la política*, que: “Al entrar en este tipo de conflicto moral [dentro de la política] las acciones del adversario son juzgadas de acuerdo a *criterios totalitarios*; las personas que no están de acuerdo con las posturas consideradas *únicas* aceptables, no son adversarios en una lucha que se decide en las urnas o por otros procedimientos democráticos, sino derechamente *enemigos* en los que se encarnan los *poderes destructores del mal*”.⁵ Y, posteriormente, añade que: “Cuando aparecen los *moralistas* estamos al borde del peligro de caer en la violencia generalizada pues *la moral no admite razonamientos*, simplemente *juzga, condena* y pasa al acto”.⁶

Si la presencia de la moral en la política es la ruta directa que conduce hacia el totalitarismo, entonces es claro que no se trata de una vereda cuyo recorrido sea recomendable. El totalitarismo es algo grave, claro está. Dussel lo define así: “[...] el totalitarismo es un tipo de ejercicio de la fuerza por medios no políticos, policiaicos o cuasi-militares, que no puede despertar en los ciudadanos la *adhesión consensual* [...]”.⁷ Quiero poner el acento, desde ya, en el concepto de adhesión consensual, que como se verá es un

³ En este trabajo, utilizaré los términos “ética”, “moral” y “moralidad” —con sus derivados— de manera indistinta. Aquí lo menciono de pasada, pero remito a la sección 1.1 en el capítulo 1 del presente trabajo para la justificación semántica.

⁴ Sin embargo, sería en extremo sencillo retrotraer el cuestionamiento y preguntarse si el valor y/o ideal de la *neutralidad* requerido por los Estados liberales es, en sí mismo, neutral. Pareciera, *prima facie*, que la absoluta neutralidad y/o asepsia axiológica se torna muy compleja —si no es que irrealizable— en escenarios normativos, como el que representa la política. Elegir ser neutral con las visiones del bien —de la moral— es *en sí mismo* ya adoptar una postura moral, y existen argumentos sólidos en favor de esta idea. A lo largo del trabajo se irán desglosando muchos de ellos.

⁵ Carrasco, Eduardo, “La moralización de la política”, disponible en: <https://opinion.cooperativa.cl/opinion/politica/la-moralizacion-de-la-politica/2019-12-25/104159.html> [Acceso: 05 abril 2021]. Las cursivas, los corchetes y su contenido son míos.

⁶ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

⁷ Dussel, *20 tesis de política*, pp. 26-27. Las cursivas son mías.

elemento importante de la estructura de la moralidad que, evidentemente, desde conceptualizaciones como la de Carrasco, simplemente, no existe. En esa misma línea, por ejemplo, Bobbio dice: “La contraposición entre moral y política se revela en todo su dramatismo cuando acciones moralmente condenables [...] se realizan en nombre de la fuente misma, originaria, única y exclusiva del orden moral en el mundo, que es Dios”.⁸ Desde estas palabras de Bobbio, se puede aumentar esta postura, volviéndose más detestable aún: la moral *encuentra* los dictados de una ley divina, eterna, suprahumana, apodíctica, y los hace valer *por la fuerza* en el espacio público, pretendiendo además tanto la verdad como la validez para sus actos. En esto, obviamente, no hay criterios que generen intersubjetivamente un consenso y, en ese sentido, se asemeja mucho a lo que Dussel señala sobre el totalitarismo. Carrasco y Bobbio —entre muchos otros—, ofrecen una argumentación que no deja muy bien parada a la moral cuando lo que pretende es incidir dentro de la política.

Ahora bien, esta visión radicalmente pesimista de la presencia de moralidad dentro de la política tiene puntos importantes en su favor, claro está —sería iluso pretender que en una visión compartida por muchos grandes pensadores no exista nada digno de aprenderse—; sin embargo, está caracterizada, ante todo, por una conceptualización en extremo simplista, débil y raquíca del complejísimo fenómeno que representa la moral. Desde ópticas tales como la anteriormente citada, según lo que ya dije, la moral es un criterio *absoluto* que monopoliza y agota, sin pretensión alguna de revisiones ulteriores, los fenómenos del bien y el mal, a la manera de un Dios que dicta, desde lo alto y con una carga suprahumana, lo que *debe* hacerse y lo que no. Por supuesto, es sencillo contrargumentar esta visión reductiva de la moralidad, con una distinción tan elemental como importante entre dos maneras diferentes de concebir la estructura en la que opera la moral, y en la que está presente el concepto sobre el que pedí atención líneas arriba: (a) ora como un sistema de *contenidos* (momento material de la moral); (b) ora como un sistema de *procedimientos* (momento formal de la moral).⁹ Desde una postura que reconozca, por ejemplo, el momento formal en ética, más que los contenidos de la moralidad, lo que se buscará serán los procedimientos y, desde esta perspectiva, el *consenso* granjeado mediante situaciones donde lo que prevalezca sea, en

⁸ Bobbio, *Teoría general de la política*, pp. 200-201.

⁹ Esta distinción será analizada a detalle en la sección 2.1 del capítulo 2 de la presente investigación.

efecto, la *validez* —que no la *verdad*— generada *intersubjetivamente*.¹⁰ La moral formal, entonces, tiene mucho que aportar a un sistema de política democrática que, prioritariamente, puede concebirse, también, como *procedimental*.¹¹ Y esto no es óbice para pensar que, también, muchas instituciones y principios políticos pueden encontrar *posibilidades* de fundamentación y/o justificación normativa en propuestas de ética material, donde sí que importen los contenidos y no únicamente los procedimientos —piénsese, por ejemplo, en los derechos humanos, por poner un solo ejemplo—.

En este tenor, el problema de las relaciones y conexiones normativas entre la ética y la política no puede, ni mucho menos, pretender abordarse de manera tan estéril reduciendo el fenómeno de la moral a un conjunto de dictados con una carga metafísica robusta que señalan el contenido del bien y del mal al tiempo que se reservan el derecho de revisión, dado que, derivado de esta errónea conceptualización —absolutista, por lo demás—, los requerimientos de la moral tienen una estructura ontológica suprahumana y, en ese sentido, están blindados contra todo tipo de error. Nada hay que esté más alejado de lo que, de hecho, la moralidad es, en tanto que *institución humana*. En consecuencia, el problema que aquí me ocupa *merece* un tratamiento serio que parta desde una concepción más elaborada de lo que es la moral, con lo cual se logrará evitar la tosquedad al abordar un problema tan interesante como antiguo dentro de la filosofía práctica.

Ahora bien, el problema de las relaciones, conceptuales y normativas, entre ética y política no puede ser llevado a cabo de manera plena permaneciendo en abstracto; no —al menos— en un mundo en el que el modelo gubernamental que se adopte dentro del cuerpo político será un atenuante importante para respetar o violar sistemáticamente construcciones normativas importantísimas, como los derechos humanos; no —al menos— en un mundo que ha visto recién pasar el siglo más turbulento de su historia, atravesado por múltiples guerras, muertes, campos de concentración y exterminio; no —y en esto hay que ser lo

¹⁰ Puede haber, claro está, modelos de ética formal que no requieran la intersubjetividad para generar la pretendida validez. Piénsese, por mencionar el modelo más conocido, en la ética de Kant —a la cual, como se verá, Hegel y los modelos materiales de la moralidad le recriminan, entre otras cosas, su *solipsismo*—; no obstante, los modelos contemporáneos de ética formal —la ética del discurso, la teoría de la justicia, el constructivismo metaético, etcétera— encuentran en la intersubjetividad un elemento crucial para la generación de validez moral.

¹¹ Que la democracia deba concebirse *únicamente* como un sistema procedimental será analizado —y puesto en entredicho— en la sección 2.3 del capítulo 2 de este trabajo.

suficientemente enfáticos, tanto como para rayar en lo repetitivo— en un mundo que se jacta de haber encontrado —y, en ese sentido, de *respetar*— un código normativo con pretensiones de universalidad y verdad autoevidentes como el que representa la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En ese sentido, pensar las relaciones entre ética y política en el siglo XXI implica un tema tan espinoso como necesario. Porque si bien existe la posibilidad de pisotear la libertad y la autonomía individuales en nombre de alguna concepción del bien impuesta verticalmente, también existe la posibilidad de repetir Auschwitz en nombre de una política al margen de toda presencia moral. ¿Hasta dónde, entonces, tiene que estar la medida adecuada de “moralización de la política” o de “politización de la moral”? ¿Cómo justificar normativamente una presencia ética dentro de los modelos gubernamentales, dentro de los cuerpos institucionales? Como se ve, entonces, el problema es importante y complejo, tanto en su vertiente teórica como en sus dimensiones prácticas.

Al investigar el problema que aquí me preocupa se requiere, entonces, la concreción que otorga el anclarlo dentro de modelos gubernamentales, los cuales se encuentran constituidos por instituciones. Aquí no pretendo abordar el problema de la relación entre ética y política de manera empírica, haciendo alusión a un Estado concreto en particular, dado que entonces este trabajo dejaría de tener un cariz filosófico; no obstante, sí tengo intenciones de no permanecer en el nivel abstracto, en el plano ontológico-conceptual, y es por ello que aspiro a poder hablar de las conexiones entre ética y política mediante el sistema de gobierno que representa la democracia, y en particular a través de una de sus instituciones constitutivas: la transparencia gubernamental.¹² En ese sentido, el trabajo presente es una apuesta normativa —se trata, como se verá, eminentemente de un trabajo de ética normativa—, que echa mano de cuestiones conceptuales —metaéticas y semánticas— y las

¹² En este punto inicial de la tesis quiero dejar en claro algo que ya se irá desgranando a detalle en todo el cuerpo del trabajo —aunque con mayor minuciosidad aún en el capítulo 3— y que tiene que ver también con una cuestión ya señalada arriba al hablar de las *posibilidades* en las que un modelo de ética material *estaría-capacitado-para* ayudar en la justificación normativa de principios e instituciones políticas tales como los derechos humanos: y es el punto de que la transparencia gubernamental *no es la única* institución mediante la que se podría argumentar la irrupción de la moral en la política (democrática). Por cuestiones tanto de *concreción* como de extensión, entonces, en este trabajo me limitaré a hablar únicamente sobre transparencia —tanto en el nivel fáctico pensado a manera de una institución, como en el nivel normativo pensada como un principio y/o ideal de la democracia— y, en ese sentido, dejo para una ocasión posterior el análisis de la manera en la que, por ejemplo, el solapamiento normativo entre ética y política —que en esta investigación se defiende— opera en el marco de otras instituciones, como los derechos humanos, por poner un ejemplo.

aplica a un fenómeno político: la transparencia gubernamental dentro de los regímenes democráticos. En este tenor, aquí se entrecruzan tópicos importantes de filosofía moral, política y, también, —aunque en mucho menor medida— jurídica, pero intentando primar en todo momento el enfoque ético que es el que da soporte teórico y metodológico al trabajo.

Otro punto importante para tener en cuenta cuando se habla, en el presente, de los vínculos entre ética y política es el hecho de que las políticas de transparencia y acceso a la información han venido a transformar las democracias, por lo que su peso político ha sido incalculable. La historia de la corrupción política —que en el trabajo se caracterizará abiertamente como una *inmoralidad*— encuentra un hito desde la presencia jurídica de esta normatividad y, en ese sentido, múltiples enfoques han sido destinados hacia su estudio, lo cual no puede más que aplaudirse. La filosofía —en particular, la ética— no puede —y no debe— quedarse al margen de un fenómeno tan importante dentro de la política democrática contemporánea, y en ese sentido este trabajo pretende —desde la teoría moral— investigar una faceta *olvidada* en aras de la dimensión jurídica de las leyes y políticas de transparencia y acceso a la información, que revolucionan tanto la política como la administración pública en múltiples facetas, mismas que van desde los fundamentos de la democracia hasta las tareas administrativas de gestión documental y conservación de archivos, por poner algunos ejemplos. La actualidad de este tema —y su relevancia práctica— es verdaderamente enorme. Aquí habrá mucha teoría, sí, pero conectada en todo momento con cuestiones prácticas de primera importancia.

En este tenor, la institución que he elegido para mostrar la irrupción de la ética en la política democrática —la transparencia— presenta múltiples problemas *per se*, mismos que serán abordados en este trabajo —en particular, en el capítulo 3—. Sin embargo —y como ya lo mencioné en la nota 12— no considero que ésta sea la única institución que refleje el solapamiento conceptual y normativo entre ética y política. Pienso, a manera de posibilidad, en los derechos humanos. Desde esta perspectiva, entonces, podría pretenderse *empalmar* sendas instituciones, de modo tal que una de las pretensiones del trabajo fuera hablar de la transparencia entendida, directamente, como un derecho humano. Aunque la idea no me parece carente de plausibilidad, he de advertir desde ya que aquí no llevaré a cabo esa estrategia, ante todo, por un tema de extensión. Aquí no dispongo, por desgracia, del espacio

deseado y, en ese sentido, me es imposible embarcarme en una empresa como la que se está explorando, puesto que hacerlo requiere, además de todo lo que sí aparecerá en este trabajo, un análisis amplio del concepto de derechos humanos. Antes bien, no es ningún secreto que dicho concepto es en extremo complejo y que requiere mucho análisis desde áreas un tanto alejadas a las que, prioritariamente, aparecen en este trabajo; estoy pensando, como no podría ser de otra manera, en la filosofía del derecho. Si bien la conexión de ésta con la filosofía moral y política es evidente —en tanto que, al menos desde mi perspectiva, son las tres áreas por antonomasia de la filosofía práctica—, es claro también que el corpus de sus teorías guardan sus propios problemas y complejidades que, una vez más, requieren un espacio considerable del que aquí no dispongo.¹³ La transparencia gubernamental *contiene* sus propios problemas importantes, puesto que existen maneras, también, de argumentar en su contra para primar, con ello, la autonomía de la política y de la “razón de Estado”, con lo cual podría argumentarse que ciertos expedientes, con carácter sensible y de particular interés gubernamental, no deben someterse ante los criterios temporales de los plazos de conservación que las normas en materia de archivos y gestión documental imponen a la administración pública, sino que deberían permanecer como reservados. Esto es sólo un ejemplo, pero lo importante a tener en cuenta aquí, entonces, es que la transparencia en sí misma no es una institución carente de sus propios problemas y cuestiones disputadas, de modo tal que en virtud de la extensión de este trabajo, aquí no puedo desviar mi atención hacia, en este caso, los derechos humanos. La estrategia que sigo, entonces, es más modesta en virtud de lo ya señalado.

Con este brevísimo planteamiento del problema, quiero ahora dejar en claro algunas cuestiones que no van a aparecer en mi trabajo, demarcando así algunos de sus límites. Aquí argumentaré en favor de la tesis de la vinculación institucional entre ética y política —particularmente, de la subyacencia de la moralidad en la transparencia gubernamental— y, en ese sentido, defenderé la idea de que sendos sistemas normativos *pueden* —en el sentido de “están posibilitados a...”, más no se trata de una relación de *necesidad*— permanecer conectados dentro de un gobierno democrático; sin embargo, los argumentos aquí esgrimidos

¹³ Como muestra del punto que estoy señalando aquí, remito a mi trabajo recepcional de Licenciatura, donde, entre otras cosas, se analiza el concepto de derechos humanos desde un enfoque teórico tanto de ética como, también, de filosofía del derecho. Cfr. Cedeño, *La construcción metaética de los derechos humanos* [Tesis de Licenciatura], 2017.

no mostrarán nunca una postura en torno a: (1) la jerarquía entre ética y política, es decir, apostar por uno de ambos sistemas como jerarquizado con un estatus superior con respecto del otro; (2) la necesidad —o no— de *superación* del orden político existente —ya sea mediante modelos “críticos” de una ética nueva o a través de otra estrategia de *liberación*—, puesto que mi trabajo permanece neutral en lo referente tanto a la *justificación* como a la *crítica* del sistema político vigente, por una cuestión de modestia intelectual en virtud de que una pretensión tan ciclópea carece de pertinencia en el marco de un trabajo como el presente; (3) como ya lo señalé, el análisis de la *posibilidad* de entender la transparencia como un derecho humano; y (4) de manera obvia —pero aun así es sano mencionarlo— la pretensión de monopolizar la verdad referente al tema y de acabarlo de una vez y para siempre. En filosofía —y, en especial, en ética— siempre habrá algo más que añadir a la comprensión de *x* fenómeno, por lo que la revisión de *x* necesita ser permanente y continua. Nada de lo que aquí argumente, entonces, pretenderá ser lapidario ni blindado contra las contraargumentaciones pertinentes —mismas que, a su vez, tampoco serán del todo concluyentes ni apodícticas, por la naturaleza misma de la teoría moral y política— sino simplemente aspira a sustentarse en buenas razones.

Así, el trabajo consta de tres capítulos, cada uno de los cuales pretende dar soporte, respectivamente, a una de las siguientes tesis: (1) ética y política *pueden* permanecer conectadas —armonizadas— conceptual y normativamente; (2) la democracia *puede* entenderse como un modelo gubernamental que, más allá de sus características procedimentales, incorpora de manera mínima, pero constante, elementos morales generales; y (3) la transparencia gubernamental es una institución democrática en la que, además de sus características eminentemente jurídicas, subyace la presencia de la moralidad, particularmente mediante el combate a la corrupción política. Estas tres tesis, en conjunción, dan lugar a la hipótesis central del trabajo, a saber: la ética *irrumpe* dentro de la política democrática, particularmente mediante la institución de la transparencia gubernamental. Como puede verse, entonces, cada uno de los capítulos explora la relación entre la moral y uno de los ámbitos de la política, volviéndose más específico dicho ámbito cada vez: (1) ética y política —así, en general—; (2) ética y un tipo de forma gubernamental dentro de la política: la democracia; y (3) ética y una institución dentro de la democracia: transparencia.

En el capítulo 1 ofrezco un análisis relativamente amplio de los conceptos centrales de la investigación, a la par que voy mostrando los argumentos adecuados para sostener la tesis de la posibilidad de conexión normativa y conceptual entre ética y política. En un primer momento, analizo los conceptos de ética y moral ofreciendo una justificación semántica para la utilización indistinta, dentro de este trabajo, de los términos “ética”, “moral” y “moralidad”, lo cual me permite posteriormente explorar los niveles de la moral, mismos que son presentados en términos de *acciones*, *instituciones* y *principios*; por tratarse del nivel menos socorrido dentro de la historia de la ética¹⁴ —y ser el camino directo para argumentar en favor de la tesis central del presente trabajo— hago hincapié en el *nivel institucional* de la moralidad. Posteriormente, ofrezco un análisis del concepto de política —similar a lo anteriormente señalado con respecto a los conceptos de ética y moral— para poder diferenciarla, ante todo, del concepto de *administración pública* —tan imprescindible dentro de los modelos gubernamentales actuales—, lo cual me permite presentar los niveles de la política y argumentar en favor de un primer paralelismo entre los dos sistemas normativos que son objeto de dicho capítulo, de modo tal que —al igual que sucedía en ética— presento la política como constituida por los tres mismos niveles: (a) acciones; (b) instituciones; y (c) principios. Con el manejo conceptual necesario, entonces, analizo las relaciones de *disonancia* y de *armonía* entre ética y política, para patentizar así la manera en la que se ha pretendido subordinar algún sistema ante el otro —en el caso de las disonancias— o, bien, la manera en la que se han pretendido homologar —para las armonías— moral y política. En concreto, presento la teoría platónica del filósofo-rey como muestra de la subordinación de la política ante la moralidad y la *cuestión de Maquiavelo* como ejemplo de la subordinación de la moral ante la política, para cubrir con ello las relaciones de disonancia. Por su parte, para las relaciones de armonía, analizo la postura *sui generis* de Williams, caracterizando así su realismo político moderado como una armonía disonante entre ética y política, y posteriormente echo mano de la teoría del político moral y el principio de publicidad kantianos, por un lado, y de la teoría dusseliana de la normatividad política, por el otro, para hacer énfasis en las relaciones de armonía entre ética y política, con lo que el capítulo

¹⁴ Para la justificación de esta afirmación, véase la nota 40, presentada en la sección 1.1.1 del capítulo 1.

concluye argumentando en favor de la *posibilidad* de armonizar sendos sistemas normativos.¹⁵

El capítulo 2 pretende ser un apoyo directo de lo que se sostiene en el capítulo 3, y en ese sentido es muy importante para lograr los objetivos del trabajo en general. En él aspiro a defender la posibilidad de un modelo que denominaré *democracia robusta* en el que confluyen de manera armónica los elementos procedimentales —característicos de dicho sistema de gobierno— con un mínimo constante de cuestiones sustantivas, morales. Es por eso que primero analizo la importante distinción entre los modelos de ética material y ética formal, presentando sus características más importantes de la mano de las teorías más relevantes en cada uno de los modelos —las teorías morales de Aristóteles y Hegel ejemplificarán el modelo material, mientras que la filosofía moral de Kant y la ética del discurso harán lo propio con el modelo formal—, lo cual me permite mostrar la *posibilidad* de síntesis entre ambos modelos de ética, lo que patentiza que no son modelos excluyentes, sino que cada uno aporta elementos importantes a la comprensión cabal de la moralidad. Posteriormente, analizo el concepto de democracia y lo presento como bifurcado dentro de dos niveles: (a) el nivel fáctico-político, que se encarga de entender la democracia como un sistema gubernamental; y (b) el nivel filosófico, que la presenta como un concepto eminentemente *normativo*; con estos dos niveles dentro del concepto de democracia, entonces, ofrezco una definición de la misma que los engloba y que me permite, por último dentro de dicho capítulo, presentar la distinción entre democracia delgada y democracia robusta, entre procedimiento democrático y normatividad, misma que tiene parangones importantes con la distinción más general entre los dos modelos de ética —material y formal—, por lo que me es posible argumentar en favor de un modelo de democracia robusta que, sin perder sus elementos procedimentales, puede dar cuenta de la incorporación de elementos sustantivos dentro de su estructura, con lo cual la moral permanece mínima, pero constante, dentro de dicho sistema gubernamental.

¹⁵ Más adelante, en esta misma introducción, daré una brevísima explicación de por qué me he decantado por utilizar, tanto para la presentación de las armonías entre ética y política como para, en general, el apoyo de muchos argumentos de este trabajo, de las éticas de Kant y de Dussel, aun cuando mi trabajo no se inscribe *particularmente* dentro de la línea de pensamiento que se desprende de ninguno de estos dos filósofos.

Por último, en el capítulo 3 argumento en favor de la tesis de la irrupción de la ética en la democracia mediante el análisis de la institución de la transparencia gubernamental. En un primer momento, analizo el concepto de corrupción política y lo presento como *inmoralidad* —en el plano ético, del contenido— y *opacidad* —en el plano epistémico, de la forma—¹⁶. Posteriormente, presento los elementos jurídico-políticos más importantes dentro de la institución de la transparencia gubernamental, para lograr con ello un manejo más adecuado de la misma. Todo lo anterior, entonces, da lugar al análisis ético de la transparencia, que expongo en la última sección de dicho capítulo 3, el cual es antecedido por un análisis de los conceptos de injusticia y opresión a la luz de algunas teorías de la justicia contemporáneas, puesto que ambos —particularmente el concepto de opresión— los utilizo dentro del análisis ético de la transparencia, en el que presento la moralidad de la transparencia gubernamental como subyacente, con lo cual conceptualizo a esta última como compuesta por cuatro niveles, cada uno de los cuales es explorado a fondo hasta llegar, en el nivel cuatro, a la presencia de la moral.

Con todo esto, entonces, será posible concluir que la moralidad *irrumpe* dentro de la política democrática *a través de* su presencia subyacente dentro de una institución imprescindible para la correcta operación y legitimidad de dicho sistema gubernamental: la transparencia. Y aquí podría intentar objetarse que he reservado muy poco espacio para los problemas éticos de la transparencia y que, entonces, podría omitir toda la fundamentación en torno a, por ejemplo, la posibilidad de relacionar ética y política, por un lado, y la posibilidad de concebir una democracia como constituida por elementos morales, por otro lado. Creo que la objeción es buena, pero también creo que, en caso de arriesgarme a indagar *directamente* sobre la presencia de la moral dentro de la transparencia se podría objetar que sería recomendable que diera un paso atrás, puesto que me habría aventurado muy temerariamente a hablar de ética y transparencia sin mostrar siquiera si la primera se relaciona con la política y con la democracia —conceptos, cada uno, más extensos que el de transparencia, y que de hecho la contienen—, con lo cual mi trabajo carecería de fundamentos. Así, una nueva réplica podría proceder de manera inversa en caso de haber hecho caso a esa primera posible objeción. Aquí apelo, entonces, al criterio de la extensión,

¹⁶ Esta caracterización de la corrupción política, y la denominación de “epistémico” a la forma de la misma, quedarán justificadas en la sección 3.1.2 del capítulo 3 de esta investigación.

la cual es enormemente reducida y, en consecuencia, muchas cosas tuvieron que quedar fuera. Aquí no se agota el tema de la ética en relación con la transparencia, claro está; he preferido, no obstante, abordarlo desde lo que considero que son sus cimientos, dejando así para futuras ocasiones un tratamiento más extenso de sus problemáticas éticas particulares, las cuales son fascinantes además de complejas, y que, sin duda, hubiera incluido de haber gozado de mayor extensión en el trabajo.

Mi convicción al ofrecer este trabajo es, precisamente, la de que en efecto existen argumentos sólidos y dignos de plausibilidad para sostener la hipótesis que da origen a la investigación. Sin embargo, soy plenamente consciente de que muchos de los puntos aquí defendidos son controversiales en un grado elevado, y que desde esa perspectiva son dignos de generar una discusión importante y muy sana, puesto que soy un firme partidario de la idea de que la filosofía se nutre, precisamente, del intercambio de argumentos y que, en ese sentido, todos los grandes problemas filosóficos permanecen —y, seguramente, permanecerán— abiertos, puesto que agotarlos es una *pretensión* inoperante. Máxime al tratarse de filosofía moral y política, áreas que se nutren de la realidad social, la cual es cambiante por definición. Es por ello que sé perfectamente que muchos de los temas que aquí presento, para defenderse, son dignos de estudios propios en los que ellos mismos podrían ser el eje central de la investigación, en virtud de su complejidad. Tal es el caso, por ejemplo, de la posibilidad de un nivel institucional en la moralidad; de la posibilidad de síntesis entre los momentos material y formal en el ámbito de la ética; de la posibilidad de instauración institucional de la democracia robusta; del reconocimiento *explícito* —mediante textos jurídicos, por ejemplo— de la presencia de elementos morales dentro de la transparencia gubernamental. Y, en suma, de la concepción misma de la ética que transversalmente defiende en todo el presente trabajo, como un área de la filosofía —en su nivel teórico— y una institución humana —como moralidad— que —a diferencia de lo que creen los que se horrorizan con la “moralización de la política”— no es absoluta ni se reviste con un estatus ontológico suprahumano, razón por la cual —tanto a nivel teórico como práctico— es susceptible de múltiples revisiones, de ensayos y errores, de correcciones, y no puede pretender monopolizar la verdad sobre el bien —así, en abstracto y sin anclarlo a ningún sistema normativo—. La ética absolutista, que a veces se plantea, es demasiado abstracta y opera sin referencia concreta alguna; pero esa ética no es útil, porque para que un acto *x* sea

moralmente correcto, es menester que x sea llevado a cabo dentro de un campo de acción — política, economía, derecho, sociedad, familia, relación interpersonal, etcétera— con lo cual no puede, entonces, ser “bueno” en abstracto, al margen de lo humano, con un estatus ontológico robusto y albergado en un mundo lejano que le garantiza un valor de verdad constante y apodíctico. Esa ética no tiene cabida dentro de este trabajo, por lo que soy muy consciente, entonces, de las posibilidades de revisión, contraargumentación y diálogo que están presentes en mi investigación.

Aunado a esto, además, se encuentra el tipo de teoría moral desde la que le hago frente al problema y que con ello —sin ser explícito— he dejado de lado un modelo alternativo y también plausible: me refiero al hecho de que aquí he optado por abordar el problema que da origen a la investigación desde un enfoque ético de *principios* —por ponerle algún rótulo no necesariamente muy exacto— y no, en cambio, por un enfoque de *virtudes*. Creo tener una razón plausible para esto, y que depende por completo de los objetivos que pretendo alcanzar en este trabajo. Muchas de las conclusiones a las que aquí llego, podrían ser obtenidas, también, por un enfoque de virtudes, máxime cuando se trata del combate a la corrupción política. Y esto es claro cuando lo que se pretende es *combatir* la presencia de actos corruptos por parte de los funcionarios, nivel del problema que, de hecho, podría ser quizá mejor abordado por el enfoque de las virtudes. Los principios regulan una parcela grande del universo normativo, pero siempre habrá algún punto que se les escape y que va a operar, sin más, en el nivel de la *subjetividad* del funcionario. Así, pueden idearse escenarios en los que el funcionario F ha cumplido con el universo de las leyes de transparencia promulgadas T y, sin embargo, F sea capaz de, o bien transparentar o bien ocultar, determinados actos cualesquiera que no están descritos en T. En un escenario tal, entonces, la apelación a las virtudes parece bastante plausible. Sin embargo, según mi manera de ver las cosas, un enfoque de virtudes privilegia en extremo el elemento *subjetivo* del problema —su preocupación central es la subjetividad del funcionario— y, desde esa perspectiva, deja de lado lo que podría denominarse el elemento *objetivo* del asunto —las instituciones y sus contenidos normativos—. Ahora bien, dado que la intención primordial de mi trabajo *no* es ofrecer la mejor solución al problema de la corrupción, entonces no echaré mano de la ética de las virtudes. Mi objetivo, recuérdese, es mostrar la *relación* conceptual y normativa que existe entre ética y política dentro de los regímenes democráticos a través de la institución de

la transparencia gubernamental, con lo cual se vislumbra que mi tema central, entonces, no es la corrupción política y su combate, sino que esto aparecerá como parte de los elementos morales subyacentes dentro de la transparencia, y será presentado en el capítulo 3.

Ahora bien, permítaseme, llegados a este punto, hacer una brevísima aclaración de mayor cariz teórico sobre lo ya señalado de pasada en la nota 15, esto es: la decisión filosófica de valerme de las teorías ético-políticas de Kant y de Dussel, respectivamente, tanto para la presentación de las armonías entre ética y política —en la sección 1.4 del capítulo 1— como para, en general, dar apoyo teórico a múltiples puntos defendidos en este trabajo sin comprometerme, en ningún momento, con suscribir *en su totalidad* la ética de ninguno de ellos. Mi trabajo no es kantiano ni dusseliano en tanto que tal, a pesar de apoyarse en estos dos filósofos en muchos aspectos. Por principio, y sin entrar en demasiados detalles que aparecerán en muchos lugares del cuerpo del trabajo, entre Kant y Dussel *no hay una continuidad* estrecha,¹⁷ al menos, por dos cuestiones: (1) los objetivos filosóficos de ambos autores son en extremo dispares, dado que en Kant no está presente, como sí en Dussel, la pretensión de *ruptura* con el sistema moral y político vigente; y (2) en los terrenos de la ética, y como se verá en el capítulo 2, Kant aboga por un modelo formal de moralidad mientras que Dussel aspira a realizar una síntesis entre los momentos material y formal¹⁸ de la moral apelando, además, a intercalar entre ambos un momento de *factibilidad* y poner así a girar tres principios, entendidos como *condiciones-condicionadas-condicionantes*, donde ninguno es la referencia última de la moralidad. En este tenor, utilizar *principalmente* —que no exclusivamente— a Kant y a Dussel podría parecer, al menos, teóricamente extraño; sin embargo, mi justificación es referente al núcleo de los propósitos mismos de mi trabajo: para ambos autores, la normatividad de la política deriva, en última instancia, de la moralidad.¹⁹ En esto, entonces, se distancian de teorías políticas que aceptan normatividad pero que la conciben como *autónoma* y no como *derivada* desde los terrenos de la ética, como es el caso de Williams,²⁰ con lo cual el tratamiento de muchos conceptos políticos centrales está

¹⁷ Hablo aquí, claro está, de las éticas de ambos. El análisis de su filosofía entendida como conjunto no lo llevo a cabo porque mi trabajo gira, eminentemente, dentro de los senderos de la filosofía moral (y política).

¹⁸ En ese sentido, al respetar el momento formal de la moral y no desecharlo por completo, podría hablarse de la *presencia parcial y mínima* de un kantismo en Dussel, pero el cual *no agota* la totalidad de la ética dusseliana.

¹⁹ Los detalles de esta afirmación serán analizados en la sección 1.4 del capítulo 1.

²⁰ La posición de Williams a este respecto será analizada en el capítulo 1.4.1, en el capítulo 1.

impregnado del mismo arsenal conceptual que toma cuerpo desde su teoría moral, detalle que es muy provechoso para los propósitos centrales de mi trabajo.²¹ Amén, por supuesto, de la gran importancia que, tanto en su tiempo como en su espacio, han tenido estas dos teorías morales, dando lugar a corrientes filosóficas tan prominentes como el kantismo, por un lado, y la ética de la liberación, por el otro. Mi trabajo no está inscrito en ninguna de ambas posturas en tanto que tal; sin embargo, echa mano de ellas en múltiples sentidos, con lo cual se patentiza que en muchos puntos —que no en todos, claro está— sí que comulgo con sus argumentos. No obstante, lo que aquí se presenta no es ni mínimamente una simple reconstrucción de sus posturas, dado que si bien Kant dio elementos sobradamente importantes para fundamentar la transparencia mediante su *principio de publicidad*, él no analiza la presencia de la moralidad dentro de la política a través de esta institución ni lleva a cabo una conceptualización de la transparencia en cuanto tal —como aquí se hace presentándola en cuatro niveles— con lo cual, desde luego, no existe análisis ético de dicha institución democrática en la obra kantiana. Ni qué decir para el caso de Dussel quien tiene propósitos mucho más ciclópeos al llevar a cabo una arquitectónica entera de la política que aspira, mediante un momento crítico de su ética, a la superación del sistema moral y político vigente, con lo cual dentro de su obra en ningún momento hay un análisis particular de la transparencia gubernamental. En este tenor, aquí utilizo lo que considero pertinente de sus teorías para lograr mis propios propósitos, con lo cual se patentiza que el trabajo tiene una pretensión, modesta pero constante, de originalidad.²²

²¹ A lo largo de toda la sección 1.4 del trabajo, se verá que la manera de derivar la normatividad política, en Kant y en Dussel, tampoco es una simple *aplicación* de la normatividad ética hacia la política, sino que ambos tienen estrategias interesantes. En el caso de Kant, se construye un puente que une ética y política, y dicho puente es el Derecho o sistema jurídico; en el caso de Dussel, los principios éticos son *subsumidos* en política, dando paso así a la normatividad política que no es equivalente a normatividad-ética-de-la-política. En el lugar señalado, entonces, se analizarán a detalle estos complejos asuntos.

²² Como se verá, en el trabajo aparecerán una cantidad elevada de autores que proceden desde diversas tradiciones y corrientes filosóficas. Esto tiene una pretensión doble: (a) ante todo, tomar de ellos lo que es útil para mis propósitos, puesto que mi trabajo se ocupa de un *problema* no de un autor, razón por la que aquí no existe exégesis sobre x filósofo; y (b) transversalmente, mostrar que, en múltiples ocasiones, las diferencias entre corrientes y tradiciones filosóficas no son más que de *forma*, en la manera que se presentan los problemas, los cuales son muchas veces los mismos, con lo cual considero plenamente que es absurdo —y hasta inmaduro— pretender ceñirse *únicamente* dentro de una tradición filosófica sin atreverse a asomar la mirada a la contraria. Esto último me parece bastante semejante a una posición dogmática, y aquí es lo último que haré. En este sentido, la cantidad de autores provenientes desde muchas trincheras me parece justificada cuando lo que pretendo con ello es, simplemente, enriquecer el trabajo, volverlo más abierto y plural, dialogar

Por último, quisiera hacer unas aclaraciones semánticas. La más importante —que ya he mencionado y mencionaré en el capítulo 1— es la utilización de “ética” “moral” y “moralidad” —con sus derivados— como intercambiables. La justificación semántica de esta decisión se encuentra en la sección 1.1 del capítulo 1. No hago distinción entre “metafísica” y “ontología” ni sus derivados, por lo que cualquiera puede ser utilizada dentro de una frase sin que haya cambio en el nivel semántico —a reserva, claro ésta, de cuando se utilice como parte del arsenal conceptual que utiliza un autor que se esté analizando, en cuyo caso es señalado explícitamente—. En lo tocante a la distinción entre los dos momentos de la ética —que se verá a cabalidad en la sección 2.1 del capítulo 2— utilizo “sustantivo” y “material” como sinónimos, al igual que “procedimental” y “formal” como intercambiables, aunque en ambos casos me decanto más por los segundos términos.

Algunas traducciones del trabajo son más. Cuando se da el caso, es señalado en la nota correspondiente.

con autores que, en principio, parecen discordantes entre sí, pero sin que ninguno sea el eje central porque, repito, mi trabajo se ocupa de un *problema filosófico*, no de un filósofo.

Capítulo 1

Ética y política: disonancias y armonía

La utilidad de la filosofía moral y civil debe estimarse no tanto por las ventajas que obtenemos al conocer estas ciencias, sino por las calamidades que implica desconocerlas.

Hobbes, 1655.²³

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar la *estructura* de la relación entre la ética y la política, de modo tal que queden patentizadas sus posibles conexiones de *disonancia* —cuando uno de los dos sistemas se encuentra subordinado ante el otro— y de *armonía* —cuando ambos sistemas comparten influjo dentro del mismo nivel normativo—. Así, el propósito de este primer capítulo es doble: (a) ante todo, su objetivo es de índole *conceptual*, para servir de apoyo a las tesis fuertes de la presente investigación, y que serán presentadas y defendidas en los dos capítulos subsiguientes; y, además, (b) su pretensión es la de dar soporte argumentativo, mediante el mapa que se va a trazar, al concepto de *normatividad política*. De esto se colige que la función de este capítulo es relevante debido a que muchos de los problemas que a lo largo de la investigación aparecerán de manera concreta —anclados a sistemas gubernamentales e instituciones políticas específicas—, encontrarán un soporte teórico-conceptual aquí que, desde un nivel más abstracto, aspira a otorgarles claridad, con el objetivo de que su manejo sea más sencillo. Por ello, entonces, la manera en la que utilizaré demasiados conceptos importantes —particularmente los de ética, moral/moralidad y política—, que estarán presentes a lo largo de todo el trabajo, quedará estipulada en este primer capítulo.

En consecuencia, aquí me propongo: (1) analizar los conceptos de *ética y moral* —lo cual me permitirá definir la manera en la que emplearé estos términos a lo largo de la investigación—, explorando con ello *algunos niveles de la moral* y haciendo especial énfasis

²³ Hobbes, *De Corpore*, I, 7. La traducción es mía.

en *el nivel institucional* de la misma;²⁴ (2) indagar el concepto de *política*, mostrando cuáles son los niveles en los que ésta se mueve y encontrando, con ello, un primer paralelismo —útil para mis propósitos— con los niveles de la moral; (3) explorar las disonancias entre la ética y la política, es decir las maneras en las que uno de ambos sistemas permanece subordinado ante el otro; y, por último, (4) mostrar la manera en la que la ética y la política pueden armonizar, logrando con ello una *irrupción* de la primera en la segunda, de modo tal que desde tal armonía emerja el concepto central de normatividad política.

1.1 Los conceptos de ética y moral

Los conceptos de ética y moral son complejos, y parte de ello se debe a que sus extensiones semánticas no tienen un límite específicamente establecido. *Prima facie*, suele haber dos distinciones clásicas entre ambos conceptos:

- a) La ética es la disciplina filosófica que estudia un ámbito específico: la moral, por lo que “ética” es un sinónimo de “filosofía moral”; por su parte, la moral es una institución humana, que de acuerdo con ciertas perspectivas puede concebirse como un sistema normativo que incluye un conjunto de prácticas, emociones y juicios tales que son denominados *morales* por tener como uno de sus propósitos la *regulación no coactiva* de la vida social;²⁵ y
- b) la ética es el ámbito de las decisiones personales y de la rectitud individual, donde el artífice de la acción es la *autonomía*; por su parte, la moral es la esfera de las debidas medidas sociales y de la manera en la que debemos comportarnos ante los demás, por lo que su impacto rebasa la propia subjetividad para situarse en un dominio *intersubjetivo*.²⁶

²⁴ Como se verá, el énfasis puesto en el nivel institucional de la moral se dará en virtud de que la transparencia gubernamental será conceptualizada, en el capítulo 3, como una *institución democrática*. Así, si la moral irrumpe en el ámbito institucional y la transparencia gubernamental es una institución democrática, entonces se da el caso de que es *posible* encontrar puntos de consonancia entre moral y transparencia. Estas pretensiones serán argumentadas a detalle posteriormente, pero considero relevante hacer el señalamiento desde ya, para patentizar por qué resulta importante para mis propósitos el nivel institucional de la moral.

²⁵ Así, por ejemplo, Platts, en el Apéndice “Ética y práctica” de *Sobre usos y abusos de la moral*, 1999. Platts, sin embargo, no hace alusión al carácter normativo de la moral ni a un elemento regulativo en ella, pero eso no es relevante para lo que me interesa aquí: mostrar la concepción de la ética como filosofía moral y de la moral como objeto de estudio de la ética.

²⁶ Para una conceptualización tal, véase, por ejemplo, Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, p. 191.

Sin embargo, en esta investigación no suscribiré ninguna de las dos anteriores distinciones, puesto que —como pretendo hacer ver— existe un *desacuerdo genuino* entre filósofos en lo referente a la semántica de estos dos conceptos, por lo que la manera en la que son utilizados dependerá de los propósitos teóricos, estipulativos, conceptuales, más que de cuestiones semánticas o filológicas.

Williams, por ejemplo, utiliza el término “ética” para referirse al objeto de estudio de la filosofía moral, mientras que el concepto de “moral” lo reserva para designar un sistema especial dentro del universo de lo ético, representado por teorías morales que, como la deontología, ponen a girar a la moralidad alrededor del concepto de *obligación*.²⁷ Así, para Williams la ética es el objeto de estudio de la teoría moral, dentro de cuyos dominios aparece la moral, un sistema particular que pone en el centro de las disquisiciones éticas el concepto de obligación moral. Al respecto, Williams señala que: “No intentaré definir qué es exactamente lo que vale como una consideración ética, pero sí diré algo sobre lo que entra en la noción de lo ético. [...] De hecho, es la *moral*, el sistema especial, la que exige un límite definido para sí misma (por ejemplo, al exigir sentidos "morales" y "no morales" para las palabras) [...] Una cosa que cae dentro de su alcance es la noción de una obligación.”²⁸

Así, entonces, el uso que Williams hace de los conceptos de ética y moral es *sui generis*, en el sentido de que utiliza el término “moral” para designar —y, además, criticar— una manera específica de comprender la ética —entendida como filosofía moral— cuya operatividad recae en los terrenos del concepto de obligación. No es éste el lugar para pasar revista a la crítica que Williams hace al “sistema de la moral” —que, por lo demás, es absolutamente interesante y rigurosa—, sino que lo importante es comprender la manera en la que dentro de su filosofía son utilizados los conceptos que aquí me interesa analizar.

Dussel, por su parte, utiliza el término “ética” —entendida como filosofía moral— para referir a la *teoría general de todos los campos prácticos*.²⁹ En cambio, emplea la noción de la/lo moral para designar al “[...] sistema categorial teórico y las prácticas fundados en la totalidad ontológica *vigente*”³⁰ y el concepto de “lo ético” para hacer alusión a “[...] el

²⁷ Cfr. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp.6-7.

²⁸ *Ibid*, p. 7. Cursivas en el original. La traducción es mía.

²⁹ Dussel, *14 tesis de ética*, pp. 19-22.

³⁰ *Ibid*, p. 24. Las cursivas son mías.

sentido *crítico*, de lo que se presenta ante lo ontológico con pretensión de superación [...] de lo dado”.³¹ Así, entonces, para Dussel la ética es la disciplina general cuya posibilidad de irrupción se da en todos los campos prácticos pero que ella misma carece de un campo específico; en cambio, la moral es el sistema axiológico-ontológico vigente, mientras que lo ético es aquel nuevo sistema con pretensiones de superación de la moral establecida.

Por su parte, Kant señala que las leyes de la libertad —en contraposición con las leyes de la naturaleza— son las *leyes morales*.³² Ahora bien, estas leyes morales, a su vez, están divididas en dos clases, a saber: (i) las leyes del Derecho³³, que afectan a las acciones externas; y (ii) las leyes de la ética, en las que ellas mismas son el propio fundamento de las acciones.³⁴ Otra diferencia importante entre estos dos tipos de leyes es en lo referente a las relaciones que guardan con respecto al *deber* y sus *móviles*, puesto que las leyes del Derecho establecen a la conducta D_1 como deber, pero admiten móviles —es decir, aquello que impulsa o motiva a la acción— ajenos a D_1 ; en contraposición, las leyes éticas exigen identidad entre el deber y el móvil, de modo tal que si D_1 es un deber, entonces D_1 mismo tiene que ser su móvil.³⁵ Así, se obtiene que:

- a) x es una ley moral, si y sólo si, x es una ley de la libertad tal que x puede identificarse, o bien como una ley jurídica o bien como una ley ética;
- b) x es una ley jurídica, si y sólo si, x es una ley que establece un deber D_1 tal que admite un móvil diferente a D_1 ; y
- c) x es una ley ética, si y sólo si, x es una ley que establece un deber D_1 tal que no admite ningún otro móvil más que D_1 .

Con ello, se vislumbra que en Kant no hay una distinción tajante entre los conceptos de ética y moral, pese al hecho de que sí establece una pequeña diferenciación entre los mismos, haciendo parecer —mínimamente al menos— que la ética es una subesfera de la moral.

³¹ *Ibidem*. Cursivas en el original.

³² Kant, *Metafísica de las costumbres*, 214.

³³ En este trabajo, aunque no sea un concepto que emplearé a menudo, utilizaré “Derecho” —con mayúscula— para referirme al derecho en sentido objetivo, es decir, al *sistema jurídico*. En contraposición, emplearé “derecho” —con minúscula— para hacer alusión a alguna clase de derecho en sentido subjetivo, esto es, alguna *potestad*, *permisión* o *facultad* otorgada por algún sistema normativo.

³⁴ Cfr. *Ibidem*.

³⁵ Cfr. *Ibid*, 219.

Así, entonces, es prudente colegir que en virtud del desacuerdo genuino entre los filósofos en la manera de conceptualizar la distinción entre ética y moral, la utilización de dichos términos se torna *sui generis* en virtud de los presupuestos e intereses teóricos.³⁶ Por ende, en la presente investigación emplearé ambos conceptos de manera equivalente, por lo que con “ética”, “moral/”moralidad” —y sus derivados— referiré a lo mismo: o bien a la filosofía moral, o bien al sistema normativo que, *prima facie*, puede entenderse como la institución humana que regula, sin elementos coactivos directos, múltiples aspectos de la vida social.

1.1.1 Los niveles de la moral: instituciones y moralidad

La moral, claro está, se manifiesta en las *acciones*³⁷ —u omisiones— de modo tal que en virtud de ellas se *responsabiliza* a los agentes —en caso de haber intencionalidad— y se llevan a cabo *juicios morales*. Así, una acción *x*, realizada por el sujeto *S*, puede ser susceptible de un juicio moral *J* —positivo o negativo— tal que, mediante *J* se responsabilice a *S* *moralmente* por haber llevado a cabo *x*.³⁸ También, la moral queda patentizada mediante *principios* que fungen, ora como *imperativos* —cuando se los expresa mediante normas— ora como *guías prácticas* tanto para las acciones como para los diseños institucionales. Y es precisamente en este último elemento —las instituciones— donde pocas veces se ha explorado la dimensión moral. Así, entonces, tres niveles *necesarios* —que no precisamente suficientes— de la moral son:

- a) las acciones, que son la condición de posibilidad de un acto moral;
- b) las instituciones, cuyo diseño puede fungir como receptáculo de los principios morales, y que son el lugar dentro del cual se mueven las acciones morales; y

³⁶ Un estudio importante sobre el tema se encuentra en Ortiz Millán, “Sobre la distinción entre ética y moral” en *Isonomía*, núm. 45, octubre 2016, pp. 113-139. Ahí, el autor concluye que no existe ningún elemento etimológico ni semántico que impida *estipular* la manera en la que se dará uso a ambos conceptos.

³⁷ Dussel señala que “La moral tiene así una referencia necesaria al acto humano, que expresa el ser humano en el mundo, el sujeto de la moral”. Cfr. Dussel, *op. cit.*, p.37.

³⁸ No dispongo del espacio necesario para entrar, ni siquiera por encima, en la problematización de algunos elementos de teoría de la acción, tales como la relación causal entre las razones —entendidas como binomios de creencias y deseos— y las acciones, ni las particularidades de la acción propiamente moral. No está por demás, sin embargo, remitir al clásico estudio sobre el tema de Davidson, *Essays on Actions and Events*, 1980, particularmente los ensayos 1, 2 y 3 sobre acciones, razones y causas, debilidad de la voluntad y agencia, respectivamente.

c) los principios, que pueden materializarse en los otros dos niveles —acciones e instituciones— a manera de normatividad y/o de guías prácticas.³⁹

Así, voy a entender en este trabajo que los principios son la materia de la moral que se manifiesta de manera *objetiva* en las instituciones y de manera *subjetiva* en las acciones, con lo cual los tres niveles permanecen relacionados. Ahora bien, aquí me interesa particularmente el nivel institucional de la moral, y no simplemente por el hecho de que es el que menos explícitamente se ha indagado en la historia de la ética⁴⁰ —las acciones y los principios morales han sido tema común en la historia de la disciplina— sino por mis propósitos concretos en este trabajo: mostrar la relación de la ética con la democracia, particularmente mediante una de sus *instituciones* necesarias, esto es, la transparencia gubernamental.

Las instituciones son *necesarias* dentro de toda estructura moral porque, como señala Dussel: “[...] la moral (o ética) se ejerce en concreto en el acto humano. Pero dicho acto es siempre sistémico, institucional, ya determinado *siempre* [...]”.⁴¹ En efecto, no existen acciones morales aisladas *absolutamente* de un mínimo nivel institucional, por lo que las segundas se tornan necesarias para comprender cabalmente el fenómeno de la moralidad. Las instituciones, además, se enfrentan con un problema moral importante: la corrupción.⁴² Esto, sobre todo, por su relación directa con las acciones, ya que “las instituciones son entonces sistemas funcionales de acciones que se repiten en el tiempo y en el espacio”.⁴³

³⁹ Esta división tripartita de los niveles de la moral se encuentra apoyada en Dussel, *14 tesis de ética*, particularmente en la primera parte “La moral del sistema”, tesis 2-8. También, implícitamente al menos, en la estructura de la obra de Nino, *Ética y derechos humanos*, 1989.

⁴⁰ Esta afirmación puede ser controversial a la luz de, por ejemplo, la ética de Rawls, quien en todo momento está pensando en el diseño de su teoría para aplicarse a la estructura básica de la sociedad —esto es, las instituciones— y, además, los desarrollos de la *teoría del diseño institucional* impulsados, entre otros, por Goodin. Sin embargo, esto no es óbice para afirmar con plena certeza que, en general, a lo largo de la historia de la filosofía moral el nivel institucional no ha sido el protagonista, sino que este rol lo han ocupado las acciones y los principios. Cualquier conocedor mínimo de la historia de la ética estaría de acuerdo con esto. Al respecto, las palabras de Hardin: “Casi todas las teorías morales tratan sobre la moralidad de los individuos, no acerca de entidades supraindividuales tales como organizaciones o sociedades”, cfr. Hardin, “Institutional Morality” en Goodin (ed.), *The Theory of Institutional Design*, p. 126. La traducción es mía.

⁴¹ Dussel, *op. cit.*, p. 45. Cursivas en el original.

⁴² Cfr. *Ibid*, pp. 46-47. Más adelante, en el capítulo 3, analizaré a detalle el fenómeno de la *corrupción política*.

⁴³ *Ibid*, p. 51.

Desde esta perspectiva, entonces, la ética tiene un terreno fértil de investigación dentro de los espacios que, recurrentemente, se consideran propios de la política, en virtud de que la dimensión moral no solamente opera en las acciones, sino también en las instituciones —que, como ya se vio, son previas a todo acto moral, por lo que éstos, a su vez, pueden modificar a las instituciones en tanto que están inmersos en ellas—. En palabras de Dussel: “Por ello, la moral (o la ética) considera las instituciones (los sistemas de acciones) como *sujeto de moralidad*”.⁴⁴ Esta concepción de las instituciones como sujeto de moralidad tiene la implicación de generar *responsabilidad moral institucional*, de modo tal que emergen entonces los conceptos de moralidad e inmoralidad *colectivas*.⁴⁵

A manera de conclusión de este punto, entonces, es importante señalar dos elementos sobresalientes de la conceptualización de la moral que pretendo sostener en esta investigación: (1) la ética se patentiza también en el ámbito institucional, por lo que su *irrupción* en los terrenos políticos —y, por supuesto, jurídicos— se torna, al menos, plausible; y (2) desde los conceptos de moralidad e inmoralidad colectivas es posible llevar a cabo juicios morales sobre sistemas e instituciones que operan en un nivel *estructural*, por lo que la ética rebasa los límites de la acción individual. La moral, entonces, también está presente en el sistema institucional.

1.2 El concepto de política

A diferencia de los conceptos de ética y moral cuyas extensiones semánticas, como se vio, son susceptibles de confusión entre sí, el concepto de política me parece más claro en tanto que no tiene ningún concepto con paralelismos tan nítidos —a excepción, en cierta medida, del concepto de administración pública—. Así, la manera en la que se entenderá el concepto de política dependerá, en última instancia, de la visión teórica que con respecto a ella se sostenga. Aquí echaré mano, principalmente, de Weber para conceptualizar la política, en tanto que las pretensiones descriptivas de su obra ayudan a que la misma goce de cierta neutralidad.

⁴⁴ *Ibid*, pp.49-50. Las cursivas son mías.

⁴⁵ Cfr. *Ibid*, p. 55.

Para Weber, la política es “[...] la aspiración a participar en el *poder* o a influir en la *distribución del poder* entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos hombres que lo componen”.⁴⁶ Así, entonces, el término nuclear en el concepto de política —como han sostenido muchos teóricos políticos— es el de poder, con lo que se entiende que aquella opera *mediante* éste, a manera de medio a partir del cual se persiguen diversos fines. Para Weber: “Quien hace política aspira al poder: al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder ‘por el poder’ [...]”.⁴⁷ De esta manera, es posible obtener que:

- un acto *x* y un sujeto *S* pueden ser designados como “políticos”, si y sólo si, *x* opera dentro del espectro de posibilidades que ofrece el *poder* —en términos de su distribución, conservación, transferencia o afirmación— y *S* ejecuta actos del estilo de *x*.⁴⁸

Con estos elementos weberianos en torno al concepto de política es posible entender que la nota definitoria de la misma se encuentra en el concepto de poder entendido como medio, a partir del cual se pueden perseguir diversos fines. En esto, entonces, tanto las visiones *realistas* como las *moralistas*⁴⁹ encuentran un nivel de consonancia, dado que el poder en la política opera a manera de medio, independientemente del *contenido*, el fin, o la dimensión sustantiva que se persiga.⁵⁰

Otro elemento importante que quiero rescatar, y que se encuentra implícito en todas las teorías de Weber en torno a los procesos de burocratización de los Estados modernos, es el referente a la diferencia entre *política* y *administración pública*.⁵¹ Estos dos conceptos, *prima facie*, hacen alusión a diversas maneras de entender y operar dentro de la escena pública. En virtud de la masificación social en la que se encuentran instaladas las democracias contemporáneas —y los sistemas gubernamentales en general—, el ideal de la *participación*

⁴⁶ Weber, *El político y el científico*, p. 84. Las cursivas son mías.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, para el apoyo weberiano de una idea similar, presentada con otra terminología.

⁴⁹ Más adelante, en la sección 3 del presente capítulo, analizaré brevemente estas maneras de entender la política mediante dos filósofos concretos.

⁵⁰ En esto, se encuentran paralelismos con la concepción del Estado que tiene Weber, como una asociación política que monopoliza con éxito la administración de la *violencia legítima*, en tanto que dicho monopolio de la violencia es el *medio específico* del Estado, con independencia del contenido —realista o moralista— de sus fines. Cfr. *Ibid*, p. 83.

⁵¹ La cuestión está elaborada, también, en Thompson, *Political Ethics and Public Office*, especialmente en el capítulo 2.

ciudadana pierde niveles de factibilidad, con lo que el ejercicio de la política se encuentra mediado por *representantes* que son, en última instancia, *funcionarios* cuyas prácticas cotidianas operan, en ocasiones, sin contenido o visión, de manera cuasi automática, como mera administración burocratizada. Weber lo resume excelente cuando señala que los políticos viven *para* la política y, en cambio, los funcionarios —administradores públicos— viven *de* la política.⁵²

Sin ahondar más en esto, por el momento, es posible vislumbrar como, al menos *prima facie*, por un lado, la política podría entenderse como cargada de contenido, en donde los ideales, las visiones robustas y, en última instancia, los valores operan con una fuerza nítida; en cambio, la administración pública sería una esfera donde la productividad y la eficacia, con independencia del nivel sustantivo o material, gozan de una mayor importancia.⁵³ Con esto se colige que el concepto de política, si bien encuentra paralelismos, no es equivalente al de administración pública.

A manera de apoyo argumentativo, además, quisiera mencionar el concepto que Sánchez Vázquez tiene de política, por parecerme realmente claro y útil para mis propósitos. Sánchez Vázquez considera que *toda* política —ora la que se manifiesta desde el sistema gubernamental, ora la que se patentiza desde los movimientos sociales— tiene dos dimensiones: (a) la esfera ideológica; y (b) la esfera práctico-instrumental.⁵⁴ Así:

- a) la esfera ideológica se encuentra constituida por los fines que la política persigue y que, en última instancia, considera *valiosos*, dado que “Incluso una política tan ‘realista’ o pragmática como la que propugnaba Maquiavelo tenía un fin: la grandeza o el buen gobierno de Italia”⁵⁵; y

⁵² Cfr. Weber, *op. cit.*, p. 95 en adelante.

⁵³ Aquí no voy a entrar en el celeberrimo tema weberiano en torno a las dos éticas —de la convicción y de la responsabilidad— ni en sus paralelismos con teorías en filosofía moral, aunque resulta claro que, desde ciertas líneas de argumentación, los *políticos* serían sensibles a una ética de la responsabilidad —que asume consecuencias— y los *funcionarios* a una ética de la convicción —orientada con base en principios—. El tema es complicado y me desviaría de mis objetivos principales, pero es importante tenerlo en cuenta, máxime cuando Weber mismo reconoce la posibilidad de amalgamar ambas éticas dentro de una verdadera política. Cfr. *Ibid*, pp. 163-176.

⁵⁴ Cfr. Sánchez Vázquez, *Ética y política*, pp. 23-24.

⁵⁵ *Ibid*, p. 23. Nótese que en esta dimensión ideológica de la política puede asomarse un influjo de la moral, si se considera que la segunda se compone por valores últimos. A lo largo de todo el presente trabajo se problematizarán estas cuestiones.

- b) la esfera práctico-instrumental, sin la cual se pierde el nivel de factibilidad de la política y se cae en la *utopía* —como recurrentemente sucede con las visiones moralistas—, dado que la política no sólo consiste en fines deseados, sino que su aspiración es la de concretarlos, por lo que al poder —paralelismo con Weber— “[...] hay que considerarlo como un *medio fundamental* para realizar —desde él y con él— los fines que se tienen por valiosos”.⁵⁶

Con todo lo anterior se puede colegir que la política es un sistema normativo —desde el ámbito gubernamental— y, a su vez, una actividad humana —desde la lucha por el poder entre los grupos de choque que emergen en el espacio público, como los movimientos sociales— que utiliza el poder como medio para la persecución de determinados fines que considera valiosos. La política, entonces, va mucho más allá de la simple administración pública —que no se cuestiona por los fines y que opera únicamente dentro de la estructura gubernamental—. Ahora bien, estas distinciones se clarificarán mejor aún tras entender los niveles dentro de los que la política opera, por lo que a continuación hablaré brevemente sobre ello.

1.2.1 Los niveles de la política

A diferencia de lo que sucedió al explorar los niveles de la moral, donde el tema era complejo por introducir el nivel institucional, en política existe mayor consenso sobre los niveles dentro de los que opera.⁵⁷ Al igual que en el caso de la moral, la política opera —nunca con pretensiones de *suficiencia*, sino sólo de *necesidad*— dentro de: (a) las acciones; (b) las instituciones; y (c) los principios.⁵⁸

- a) “La acción política [...] es la *actualidad* del actor político en el *campo* político. Por la acción el ciudadano se hace presente públicamente en el ejercicio de algún momento del poder”.⁵⁹ Así, toda acción que se manifieste, de manera temporal y finita, dentro del

⁵⁶ *Ibid*, p. 24. Las cursivas son mías.

⁵⁷ Por ello, entonces, no dedicaré demasiado espacio en esta cuestión que, por lo demás, encuentra paralelismos significativos con lo ya expuesto sobre los niveles de la moral.

⁵⁸ Así, por ejemplo, Dussel, *Política de la liberación II. Arquitectónica*, 2009; Con matices de primacía entre los niveles, pero absolutamente reflejada en la estructura de la obra tal división tripartita, en Rawls, *A Theory of Justice*, 1971; y Nino, *Ética y derechos humanos*, 1989.

⁵⁹ Dussel, *20 tesis de política*, p. 49. Cursivas en el original.

marco de lo político —no sólo en el ámbito gubernamental— y que, por ende, tenga alguna relación con la transferencia, afirmación o distribución del poder, será *política*.

- b) “Con la repetición en el tiempo y la sistematización del campo político las acciones se *depositan*, y se *coagulan* en instituciones [...] que acumulan lo alcanzado por las acciones estratégicas y son condición de acciones futuras”.⁶⁰ De esto se colige que las acciones, realizadas en el tiempo, dan lugar a instituciones que, a su vez, fungirán como marco limítrofe dentro del cual operan las acciones mismas.
- c) “Los principios políticos son, por otra parte, principios *intrínsecos* y *constitutivos* de la *potentia*⁶¹ [...] y también de la *potestas* [...] ya que cada determinación del poder es fruto de una *obligación* política que impera como deber a los actores en sus acciones y en el cumplimiento de la función de las instituciones”.⁶²

Así, entonces, la política —tal como la pretendo conceptualizar en este trabajo— opera —sin pretensiones de suficiencia— dentro de los tres niveles en los que se mueve, a su vez, la moral: (a) acciones; (b) instituciones; y (c) principios. Sin embargo, aquello que diferencia a un ámbito normativo de otro es, *prima facie*, el elemento del *poder* que únicamente se manifiesta en la esfera política.

De momento, me basta con estas conceptualizaciones para fungir como soporte de las líneas argumentativas que se esgrimirán a lo largo de la presente investigación. Tras ello, entonces, los puntos de coincidencia entre ambos sistemas serán más nítidos, siendo el nivel institucional el más relevante para mis propósitos de argumentar en favor de la irrupción de la moral dentro de la *institución democrática* de la *transparencia* gubernamental.

1.3 Disonancias entre ética y política: la subordinación de un sistema ante el otro

Por ser la moral y la política dos sistemas que *pueden* —de forma contingente, no necesaria— entrar en colisión, no es posible presentarlos como armonizando indefectiblemente. Por ende, en esta sección analizaré brevemente las relaciones de disonancia entre ética y política, es

⁶⁰ *Ibid*, pp. 56-57. Cursivas en el original.

⁶¹ El concepto de *potentia*, en la filosofía política de Dussel, se encuentra en oposición dialéctica con el de *potestas*, siendo el primero el poder de la comunidad política y el segundo la estructura del ejercicio delegado del poder. De momento, no ahondaré más en estos conceptos; baste, entonces, con este breve esclarecimiento, que será analizado a detalle en la sección 3.1.1 del capítulo 3.

⁶² *Ibid*, pp. 70-71. Cursivas en el original.

decir, cuando existe un choque tal que pone a alguno de los dos sistemas como subordinado ante el otro.⁶³ Para ello, me valdré de Platón en la ejemplificación de la subordinación de la política ante la moral, y de Maquiavelo en la ilustración de la subordinación de la moral ante la política.

1.3.1 La subordinación de la política ante la moral: Platón y el filósofo-rey

No es éste el lugar para profundizar en temas tan complejos como la metafísica de Platón, máxime cuando mi tema no se relaciona con dichos tópicos; no obstante, es menester hacer algunos señalamientos breves en virtud de entender la manera en la que, dentro de la filosofía platónica, la política se encuentra subordinada ante la moral.

Platón establece una dicotomía entre las cosas *sensibles* y las Ideas entendidas como entidades *inteligibles*, de modo tal que es mediante la *participación* de las primeras en las segundas que el problema de lo uno y lo múltiple —la unidad en la diferencia— queda, pretendidamente, solucionado. Platón señala: “[...] hay *muchas* cosas bellas, *muchas* buenas, y así con cada multiplicidad [...]”.⁶⁴ Y, más adelante, añade: “También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y [...] postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única [...]”.⁶⁵ De este modo, para Platón existen Ideas —entidades inteligibles con existencia ontológica independiente de la mente cognoscente— tales que funcionan como soporte ontológico de la realidad material y sensible. No obstante, Platón presenta el conjunto de tales Ideas o *topos uranus* con una estructura tal que en el vértice se encuentra la Idea del Bien. Ahora, “el bien”, como es sabido, es nítidamente un concepto ético por lo que dentro de la Idea del Bien platónica hay *necesariamente* —aunque no exclusiva ni protagónicamente— una dimensión moral.⁶⁶ Las funciones ontológicas de la Idea del Bien son robustas, por lo que sobrepasan a sus dimensiones éticas —que, por lo demás, están absolutamente presentes—, dado que: “[...] a las cosas cognoscibles les viene

⁶³ Esta dicotomía puede concebirse también, con sus respectivas matizaciones, como el debate entre realismo y moralismo políticos.

⁶⁴ Platón, *República*, libro VI, 507b. Las cursivas son mías.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Al respecto, las palabras de Ross: “Platón le asigna a la Idea del bien, es decir a la bondad o excelencia, un significado mucho más amplio que el meramente ético [...]”, con lo que es factible colegir que la Idea del Bien tiene más funciones que las estrictamente morales, pero que eso no anula el hecho de que el Bien-en-sí platónico se encuentra cargado con moralidad. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, p. 42. La traducción es mía.

del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se *eleva* más allá de la esencia en cuanto a *dignidad* y a *potencia*”.⁶⁷

En este tenor, aquellos capaces de conocer esta Idea del Bien —que, insisto, tiene repercusiones ontológicas más allá de las éticas, aun cuando en este trabajo me interesa su elemento moral— son los filósofos, por lo que a la filosofía —o *dialéctica*, en términos platónicos— le compete su estudio.⁶⁸ A partir de aquí, Platón encuentra los elementos necesarios para elaborar su teoría del filósofo-rey que, por lo demás, es una evidente muestra de la subordinación de la política ante la moral.

Platón considera que no es legítimo permitir que los irracionales administren los asuntos públicos, por lo que el Estado debe estar encabezado por una figura racional.⁶⁹ A partir de aquí, cobran relevancia las celebérrimas palabras de Platón sobre el filósofo-rey:

Entonces me sentí obligado a reconocer en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino.⁷⁰

Los filósofos “[...] tras ver el Bien en sí, *sirviéndose de éste como paradigma* [deberán] organizar durante el resto de sus vidas, cada uno a su turno, el Estado [...]”.⁷¹ Así, tras vislumbrar el gobierno de los filósofos, conocedores de la Idea del Bien, Platón se pregunta: “¿No es éste el modo más rápido y más fácil de establecer el Estado y la organización política de que hablamos, para que el Estado sea feliz y beneficie al pueblo en el cual surja?”.⁷² Con esto, entonces, queda claro que la teoría política de Platón es una muestra evidente de la subordinación de la política ante la moral, en virtud de que la estructura del Estado y su administración tienen que realizarse dentro del marco de los límites

⁶⁷ Platón, *op. cit.*, libro VI, 509b. Las cursivas son mías.

⁶⁸ Cfr. *Ibid*, libro VII, 534b. Ahí, Platón señala: “Y llamas también ‘dialéctico’ al que alcanza la razón de la *esencia* [...]”. Las cursivas son mías.

⁶⁹ Cfr. *Ibid*, 534d.

⁷⁰ Platón, *Carta VII*, 326b.

⁷¹ Platón, *República*, libro VII, 540b. Las cursivas, los corchetes y su contenido son míos.

⁷² *Ibid*, 541a.

impuestos por el Bien-en-sí que, como se vio, incluye elementos ontológicos múltiples y robustos, dentro de los cuales figuran, también, evidentes dimensiones éticas.

Con esto es suficiente para colegir que una de las relaciones de disonancia entre ética y política se encuentra en la teoría del filósofo-rey de Platón, de modo tal que desde ella se puede argumentar en favor de la subordinación de la política ante la moral.

1.3.2 La subordinación de la moral ante la política: la cuestión de Maquiavelo

El paradigma de la *realpolitik*, o de la subordinación de la moral ante la política, es Maquiavelo. No obstante, la obra del florentino es susceptible de múltiples interpretaciones, dispares entre sí, tales que dan lugar a lo que se conoce como *la cuestión de Maquiavelo*. De acuerdo con Strauss,⁷³ Maquiavelo puede entenderse: como un maestro del mal; como un patriota; y como un científico de la política.⁷⁴ Por cuestiones metodológicas, aquí dejaré de lado la interpretación del Maquiavelo patriota.

a) *Maquiavelo como un maestro del mal*. De acuerdo con esta manera de interpretar a Maquiavelo, éste se presenta como un *inmoral confeso* que pretende ofrecer elementos teóricos tales que ayuden a la reconceptualización de la vida moral desde el ámbito político, pues de acuerdo con Strauss: “[...] las obras de Maquiavelo abundan en juicios de valor. Su estudio de la sociedad es normativo”.⁷⁵ Esta interpretación cobra fuerza cuando se piensa en múltiples prescripciones maquiavelianas tales como, a manera de ejemplo, la máxima de que aquel que adquiera principados y desee conservarlos debe, además de no modificar su legislación, *extinguir a la estirpe* del antiguo príncipe.⁷⁶ Así, el acento aquí no se pone tanto en el hecho de que Maquiavelo establece un giro copernicano dentro de la moralidad, sino en que prescribe lo que desde la trinchera de la moral dominante en aquella época —la moral judeo-cristiana— se puede calificar como *el mal*.

⁷³ Cfr. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, pp. 10-11.

⁷⁴ Esta misma tripartición de las interpretaciones sobre Maquiavelo, pero llevada a cabo desde un ángulo más neutral, se encuentra expuesta en del Águila Tejerina, “Maquiavelo y la teoría política renacentista” en Vallespín (ed.) *Historia de la teoría política* II, pp. 69-170.

⁷⁵ Strauss, *op. cit.*, p. 11. La traducción es mía.

⁷⁶ Cfr. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. III.

b) *Maquiavelo como un científico de la política*. En esta interpretación se abre una vertiente tal que, de la mano de Croce, considera que Maquiavelo *descubre la autonomía de la política*. La pretensión de interpretar a Maquiavelo como un científico de la política propone leer en clave *amoral* al autor de los *Discursos*, es decir, con una mirada que vaya más allá de los elementos morales o inmorales que puedan encontrarse dentro de su obra.

Por último, nos encontramos con la interpretación que Berlin hace de Maquiavelo en la que se argumenta que el escritor florentino no separa la moral de la política, puesto que la moralidad es la esfera de los *fines últimos*, de los *valores en sí mismos* o *finales* a diferencia de la política que trabaja con *medios*, con *valores instrumentales*.⁷⁷ Y, según Berlin, Maquiavelo no establece una oposición entre política y moral sino entre moral cristiana y moral pagana, con lo cual la tesis del Maquiavelo científico de la política no procede.

Con esto es suficiente para colegir que Maquiavelo es un autor susceptible de múltiples interpretaciones, por lo que pretender ofrecer la correcta resulta arriesgado. No obstante, Maquiavelo es un claro ejemplo de la subordinación de la moral ante la política por la manera en la que *metodológicamente* planeó la elaboración de sus teorías, con lo cual sus prescripciones, en la mayoría de los casos, parecen hacer caso omiso de elementos morales. Maquiavelo señala, en el capítulo XV del *Príncipe*:

Siendo mi intención escribir algo *útil* para quien lo entienda, he considerado más apropiado ir directamente a la *verdad objetiva de los hechos* que a su *imaginaria representación*. Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se *debería* vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo *profesión de bueno*, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son.⁷⁸

En este tenor, la política, en Maquiavelo, tiene primacía sobre la moralidad. Así, si la acción *x* es válida en sentido político pero inválida en sentido moral, entonces *x* debe proceder. Con esto, entonces, se colige que la teoría política de Maquiavelo, pese a la

⁷⁷ Cfr. Berlin, "The Originality of Machiavelli" en *Against the Current*, pp. 44-45.

⁷⁸ Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XV. Las cursivas son mías.

complejidad que encierra y las múltiples interpretaciones que suscita, es una muestra de la subordinación de la moral ante la política.

Hasta aquí, entonces, ha quedado claro que existen relaciones de disonancia entre ética y política tales que subordinan a alguno de los dos sistemas normativos ante el otro. Sin embargo, las relaciones de disonancia entre moral y política no son *necesarias* al pretender empalmar ambos sistemas, puesto que existen teorías y argumentos en favor de la relación de *armonía*, es decir cuando ambos sistemas logran la consonancia.

1.4 Armonía entre ética y política: principio de publicidad y normatividad política

En esta última sección del presente capítulo pretendo mostrar algunas posibles maneras en las que la ética y la política armonizan. Con esto, se habrá cubierto el espectro de posibilidades que la relación entre ambos sistemas ofrece y, como se verá, tomaré partido a lo largo de toda esta investigación por la armonía entre moral y política. Para esto, aquí me valdré de tres filósofos que, desde diversos marcos teórico-conceptuales, argumentan en favor de la armonía entre ética y política:⁷⁹ (1) Kant, con el principio de publicidad; y (2) Dussel, a manera de apoyo para el concepto de normatividad política. Sin embargo, primero voy a analizar la postura de Williams que, como se verá, es en extremo *sui generis*.

1.4.1 La armonía disonante entre ética y política: Williams y el realismo político moderado

He decidido denominar, en el esquema categorial de mi trabajo, a la teoría política de Bernard Williams como aquella que presenta una *armonía disonante* entre ética y política porque,

⁷⁹ He de señalar, aquí, que dentro de mi trabajo se habla de *armonía* entre ética y política en términos de que, desde estos autores, la normatividad política no es una mera *aplicación* de la normatividad moral en-la-política como, por ejemplo, podría ser el caso del utilitarismo, cuyo principio de utilidad —normatividad moral— pasa a la política sin transformación alguna. En Kant y en Dussel, en cambio, la estrategia no es la mera “aplicación” de la normatividad ética en la política, sino que la primera pasa *hacia* la segunda *transformándose*, como se verá. De ahí que yo hable de “armonía”, pues no existe, como tal, una subordinación nítida —como en Platón— de la política ante la moral. No obstante, desde lecturas menos matizadas, que simplemente dividan el mapa de la teoría política entre posiciones realistas y posturas moralistas, es evidente que, tanto Kant como Dussel serían “moralistas” puesto que la normatividad moral, en ambos autores, es *previa* lógica y ontológicamente a la normatividad política. En ese sentido, creo tener que aclarar aquí ese punto, para lograr la comprensión de lo que pretendo designar con “armonía entre ética y política” dentro del esquema conceptual de mi trabajo.

como se verá, su postura no armoniza ambos sistemas —como sí sucede, según haré notar, en Kant y Dussel— pero tampoco los subordina, como ocurría con Platón y Maquiavelo, en sentidos opuestos. Para Williams la política debe situarse, á la Habermas, entre hechos y normas y, desde esa perspectiva, no piensa que la política sea una cuestión de mera facticidad, con lo cual concede la presencia de normatividad política pero, a diferencia de Dussel y Kant, la entiende como *eminentemente autónoma* de la normatividad moral. En ese sentido, su realismo político es muy delgado o, si se prefiere, su armonización entre ética y política es bastante disonante.

Williams considera al moralismo político como un modelo teórico que aboga por “[...] la prioridad de lo moral sobre lo político [...]”⁸⁰ de modo tal, entonces, que para esta visión “[...] la teoría política es algo así como moralidad aplicada”.⁸¹ Ahora bien, dentro del moralismo político, Williams encuentra dos modelos, que denomina: (1) el modelo de la promulgación, cuyo paradigma es el utilitarismo; y (2) el modelo estructural, cuyo representante más importante es Rawls con su teoría de la justicia. En ambos modelos, según Williams, se cumplen las condiciones teóricas que reclama el moralismo político, es decir, la prioridad de lo moral sobre lo político, con lo cual la moralidad ofrece restricciones severas a lo que la política puede, legítimamente, hacer.⁸² En ese sentido, y como reacción ante este tipo de teorías, Williams pretende elaborar una visión de la política con una autonomía más fuerte con respecto a la moralidad pero que, no obstante, no carezca de normatividad.

Williams establece, entonces, que el *primer asunto político* es aquel que hace referencia, en términos marcadamente hobbesianos, al establecimiento del orden y de la seguridad para lograr, así, las condiciones de la cooperación.⁸³ A partir de este primer asunto político, entonces, surge el principio normativo que Williams encuentra en la política, y que denomina la *demanda de legitimación básica*. En este tenor, satisfacer la demanda de legitimación básica es lo que va a convertir a un Estado como legítimo por lo que se colige,

⁸⁰ Williams, *En el principio era la acción*, p. 26.

⁸¹ *Ibidem*

⁸² Cfr. *Ibid*, pp. 25-27.

⁸³ Cfr. *Ibid*, pp. 27-28.

entonces, que desde la teoría de Williams todo Estado que resuelva satisfactoriamente el primer asunto político cumplirá, entonces, con la demanda de legitimación básica.⁸⁴

De esta forma, Williams pretende elaborar un concepto de política que se desembarace de la impronta ética que prima, según él, dentro de la teoría política estadounidense cuya estructura se encuentra homologada, de hecho, con la manera en la que dentro de dicho país se mueve la política, con una legislatura que opera en el nivel fáctico y una judicatura que se desenvuelve, en cambio, en el nivel normativo.⁸⁵ Williams rechaza esa manera de entender tanto la política como la teoría política y, entonces, declara: “quiero una visión más amplia del contenido de la política, que no se confine a los intereses, junto con una visión más realista de los poderes, las oportunidades y las limitaciones de los actores políticos, donde todas las consideraciones que inciden en la acción política [...] puedan llegar a un foco de decisión”.⁸⁶

En este sentido, y como ya se ha mencionado, para Williams el problema debe situarse entre hechos y normas, muy al estilo de Habermas —tomando en cuenta la facticidad de las sociedades modernas y rechazando la normatividad eminentemente moral—, con lo cual encuentra el elemento para situar a la política a caballo entre ambos “universos” en el concepto de legitimidad —que no en la teoría de la acción comunicativa, como hace Habermas— y, desde esa perspectiva, en la demanda de legitimación básica que es aquel principio cuyo cumplimiento va a otorgar legitimidad a los Estados.⁸⁷ Con esto, se obtiene que la política de Williams no es mera facticidad, sino que encuentra normatividad *autónoma*, con lo cual nos hallamos ante un realismo político delgado.

Pero, ¿en qué sentido afirma Williams que su principio normativo es eminentemente político y no, en su defecto, moral? Permítaseme citar a Williams *in extenso*, para después ofrecer algunos comentarios al respecto.

⁸⁴ Cfr. *Ibid*, pp. 28-31. Es importante hacer notar que, en ese sentido, para Williams existen múltiples “virtudes” o situaciones deseables que podrían cumplir los Estados y que, sin embargo, caen fuera de los dominios de la demanda de legitimación básica. De esta manera, entonces, la ideología política defendida por Williams —que, de hecho parece ser el liberalismo— está constituida por elementos cuyo alcance *desborda* lo estrictamente requerido por la demanda de legitimación básica.

⁸⁵ Cfr. *Ibid*, p. 38.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Cfr. *Ibid*, p. 35.

Puede preguntarse si la DLB [demanda de legitimación básica, recuérdese] es ella misma un *principio moral*. Si lo es, *no* representa una moralidad previa a la política. Es una aserción inherente a que haya una cosa tal como la política: en particular, porque es inherente a que haya primero una cuestión política. La situación de un grupo de personas aterrizando a otro grupo de personas no es *per se* una situación política: es, en vez de ello, la situación que, en primer término, *la existencia de lo político está supuestamente llamada a aliviar* (a reemplazar).⁸⁸

Ahora bien, permítaseme poner también el acento en otro elemento de su argumentación que me parece controversial, para después pasar a analizar ambos puntos. Al hablar del moralismo político, Williams deja clarísimo el eurocentrismo desde el que opera su pensamiento, puesto que declara sin mayores problemas que: “El MP [moralismo político] no tiene respuesta en sus propios términos a la pregunta de por qué lo que toma como la *verdadera solución moral a las cuestiones de la política*, el *liberalismo*, llegó por primera vez (aproximadamente) a volverse evidente en la cultura europea desde el siglo XVII en adelante, y por qué estas verdades han sido ocultadas a otras personas”.⁸⁹

Hasta aquí, entonces, es clara ya la postura de Williams y con esto sería posible cerrar este apartado mostrando la posibilidad de una *armonización disonante* entre ética y política o, lo que sería equivalente, un realismo político delgado. No obstante, me permitiré llevar a cabo un par de comentarios críticos con respecto a los argumentos de Williams —sin pretender exhaustividad, claro está—:

- a) Con respecto a su argumento de que la demanda de legitimación básica es un principio eminentemente político o que, en caso de ser moral no representa una moralidad previa a la política, parece que Williams hace recaer la solidez de lo que defiende en la estructura del concepto mismo de política que maneja, la cual se encuentra permeada evidentemente de tintes hobbesianos.⁹⁰ Desde ese concepto hobbesiano de política, quizá la demanda de legitimación básica, en efecto, sea un principio autónomo en tanto que anclado a la existencia misma de la política; sin embargo, desde otro concepto de política, uno que incluya subsunción de principios morales como elemento constitutivo de la política

⁸⁸ *Ibid*, p. 30. Las cursivas, los corchetes y su contenido son míos.

⁸⁹ *Ibid*, p. 34. Las cursivas, los corchetes y su contenido son míos.

⁹⁰ Recuérdese, por lo demás, la manera en la que conceptualiza el primer asunto político.

misma —como es el caso, por ejemplo, de Dussel—, entonces la demanda de legitimación básica —con su mismo contenido— pasaría a ser un principio moral. En resumen, la fuerza del argumento de Williams radica en la *forma* del principio —no en el contenido—, pero depende por completo de *su propia* conceptualización de lo político. El mismo principio —con contenido idéntico— pasaría a ser moral si el concepto de política utilizado fuese distinto, de modo que lo que vuelve a dicho principio *autónomo* de la moralidad es la forma, no la materia. En ese sentido, la propuesta de Williams parece elaborada *ad hoc*, de modo tal que los resultados obtenidos se empalmen con los propósitos que de antemano conceptualmente pretendía, y que dependen de un concepto normativo, como lo es el concepto de política, en el que no puede pretenderse exhaustividad absoluta, por tratarse de un concepto *esencialmente impugnado*.⁹¹

- b) Al identificar al moralismo político como un cuerpo de teorías que consideran al liberalismo como “la verdadera solución moral a las cuestiones de la política”, entonces Williams está demostrando su ceguera para con otras formas de pensamiento que vayan más allá de Europa y Estados Unidos. Según su definición de moralismo político —la teoría que estructura a la moralidad como previa a la política—, la ética de la liberación podría entenderse —desde Williams, recuérdese— como una versión del moralismo político y *bajo ninguna circunstancia* desde ella se entendería al liberalismo como la “verdadera solución moral a las cuestiones de la política”, puesto que de hecho esa corriente de pensamiento es en extremo crítica con el liberalismo, el capitalismo y, en general, el sistema moral y político vigente.

No obstante las críticas que podrían ofrecerse —mismas que tampoco serán lapidarias, sino siempre revisables—, la teoría política de Williams es una muestra de la manera en la que la moralidad y la política armonizan de manera disonante, porque no están en extremo peleadas en virtud de la existencia de normatividad dentro de la política, con lo cual se desecha la idea del realismo a ultranza cuya aspiración es entender la política como mera facticidad; pero dicha normatividad no depende de la ética y, en ese tenor, puede hablarse, también, de un realismo político delgado desde la filosofía política de Williams.

⁹¹ El análisis de la noción que acuñó Gallie de *concepto esencialmente impugnado* será llevado a cabo en la sección 2.2.2 del capítulo 2.

A continuación presentaré dos maneras de armonizar ética y política, en las cuales no hay, a diferencia de en Williams, elementos de disonancia: se trata de las teorías que al respecto tienen Kant y Dussel.

1.4.2 El político moral kantiano y el principio de publicidad

El problema de las relaciones entre moral y política es abordado por Kant, de manera directa, en la *Paz perpetua*, particularmente en sus dos apéndices. Ahí, Kant señala que: “no puede existir [...] ninguna disputa entre la política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica”.⁹² Es por ello, entonces, que Kant argumenta que *es posible* vincular la moral con la política mediante el Derecho, a manera de puente jurídico que impone condiciones limitativas a la política.⁹³ No obstante, Kant deja de momento el nivel *institucional* de la relación y se detiene un poco en el nivel de las *acciones*, por lo que presenta dos clases de políticos: (1) el político moral, en cuyo comportamiento los principios políticos coexisten armónicamente con la moral, es decir que no antepone los intereses del Estado a los principios morales; y (2) el moralista político —que recuerda demasiado al príncipe maquiaveliano— cuyo comportamiento es *ad hoc* con las circunstancias y útil para las conveniencias del Estado.⁹⁴ Así, resulta evidente que únicamente en la figura del *político moral* se da una comunión, en el nivel de la acción, entre moral y política. El moralista político, en cambio, representa al jefe de Estado que adecua sus principios en virtud de las circunstancias y, en consecuencia, subordina los principios morales al fin político. Para Kant, aquello que obstaculiza el *objetivo* de la política —que en su teoría es la paz perpetua— es, precisamente, la subordinación de los principios ante el fin, por lo que el moralista político es la figura que representa el obstáculo de la verdadera política.⁹⁵

⁹² Kant, *La paz perpetua*, apéndice I, p.45.

⁹³ Cfr. *Ibid*, p. 48.

⁹⁴ *Ibid*, pp. 51-53. Ahí, Kant despliega brevemente algunos de los principios bajo los que actúa el moralista político. Por cuestiones de extensión, no puedo detenerme en ellos.

⁹⁵ Cfr. *Ibid*, p. 54. Es evidente que la figura del moralista político se puede entender en términos de un jefe de Estado, pero también como un funcionario en el contexto de las democracias constitucionales contemporáneas, cuyo nivel de operatividad responde, como señalé con Weber en la sección 1.2, al de una burocracia que realiza la administración pública. Así, el moralista político puede reflejarse tanto en grandes acciones —propias de los jefes de Estado— como en acciones de administración pública cotidiana, en las que está en juego el correcto ejercicio de un cargo público, cuya violación redundaría en *corrupción*. Ahondaré en estos temas en el capítulo 3, cuando aborde el concepto de corrupción política.

No obstante, Kant considera que existe una manera de combatir la emergencia de los moralistas políticos, haciéndoles fracasar en cualesquiera acciones injustas que pretendan llevar a cabo: la *publicidad*⁹⁶ de las máximas.⁹⁷ Para Kant, en el carácter *público* de las máximas reside su nivel de apego con la legalidad, por lo que la publicidad se convierte en una prueba eficaz para medir el nivel de justicia de una acción, ya que “[...] sin ella [la publicidad] no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*) ni habría derecho, que sólo se otorga desde la justicia”.⁹⁸ Con esto, entonces, queda patentizado que para Kant toda pretensión jurídica y/o política debe soportar ser publicada, de lo contrario será antijurídica o injusta. Esto se da en virtud de que las acciones del moralista político —aquellas que son contrarias a Derecho— necesitan la *secrecía* para operar, en virtud de que su sometimiento al escrutinio público las haría inoperantes.

De esta manera, entonces, Kant presenta lo que denomina *fórmula trascendental de derecho público* y que es conocido como *principio de publicidad [PP]*:

PP: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”.⁹⁹

Este principio, que opera como criterio para determinar la injusticia de alguna acción política, es un principio que, de acuerdo con Kant, es *tanto ético como jurídico*.¹⁰⁰ Y, con base en lo expuesto brevemente en la sección 1.1 en términos de la conceptualización de Kant sobre la ética y la moral —tal que presenta una delgada subsunción de la ética y del Derecho dentro de la moral—, se colige que el principio de publicidad es para Kant un principio moral que sirve para imponer límites a la acción política, por lo que la vinculación de ambos sistemas normativos es posible a través de él. El principio de publicidad es, entonces, el reflejo de la armonía entre moral y política dentro de la filosofía kantiana.

⁹⁶ Aquí, el término “publicidad” hace referencia al carácter o susceptibilidad de entrar en la *esfera pública*, por lo que no debe confundirse con la publicidad entendida como estrategia de comunicación que pretende posicionar x mercancía de manera favorable en el mercado.

⁹⁷ Cfr. *Ibid*, p.53.

⁹⁸ *Ibid*, Apéndice II, p. 61. Cursivas en el original. Los corchetes, y su contenido, son míos.

⁹⁹ *Ibid*, pp. 61-62.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid*, p. 62.

1.4.3 La subsunción de principios éticos en el ámbito político: la normatividad política

Una propuesta sólida de insertar normatividad en la política mediante la subsunción de principios éticos —y, con ello, lograr la armonía entre ética y política— se encuentra en Dussel. Como se vio en el apartado 1.1, la concepción de la ética en Dussel es *sui generis*, en tanto que la entiende como la teoría general de *todos* los campos prácticos¹⁰¹, por lo que la ética no tiene un campo práctico específico ante el cual ceñirse.¹⁰² Esta concepción permite introducir normatividad en cualquier campo práctico, de modo tal que el elemento moral se torna imprescindible para la conceptualización de, en este caso, la política. Así entendida, la ética: “Sería la teoría del momento práctico o normativo de *todos* los campos. Y esto es esencial para la ‘normatividad’ de cada campo [...]”.¹⁰³ En efecto, la ética suministra los principios en su mayor generalidad que, mediante la subsunción dentro del algún campo específico, implementan la *normatividad* concreta. Se colige, entonces, que la normatividad ética, es *general* y *abstracta* —a diferencia de la normatividad práctica, que es particular y concreta—, en tanto que la ética no tiene un campo específico. Así: “Lo *normativo* de la ética consiste en su *obligatoriedad*, [...] en el hecho de imponerse a las voluntades libres, autónomas [...] por reglas de acción que se aparecen como ‘exigentes’”.¹⁰⁴

En este tenor, el argumento de que no existen los “actos buenos-en-sí” cobra mayor solidez, en virtud de que la ética se encuentra aislada de un campo específicamente propio, por lo que su realización se lleva a cabo, siempre e indefectiblemente, dentro de un campo práctico *concreto* tal que brinda posibilidad de realización.¹⁰⁵ En consonancia, “Los

¹⁰¹ El concepto de “campo práctico” que utiliza Dussel es parcialmente similar al concepto más utilizado —y del que me he valido durante este capítulo— de “sistema normativo”.

¹⁰² Cfr. Dussel, *14 tesis de ética*, p. 19.

¹⁰³ *Ibid*, p. 20. Cursivas en el original.

¹⁰⁴ Dussel, *Política de la Liberación II. Arquitectónica*, p. 376.

¹⁰⁵ Cfr. Dussel, *14 tesis de ética*, p. 22. Ahí, Dussel ejemplifica —con otra terminología— con el juicio “M es una mujer buena” —en sentido general—, tal que cobra sentido tras la suma de diversos juicios en donde quede patentizado que M es buena *de manera concreta dentro de algún campo específico*; así, si M es buena madre, y M es buena empresaria, y M es buena deportista, y M es buena política..., entonces “M es buena” se torna significativo. Con esto, entonces, queda claro que la *bondad moral* requiere, necesariamente, de campos específicos para realizarse.

principios prácticos generales son *éticos*. Los principios prácticos de cada campo son *normativos*”.¹⁰⁶

Ahora bien, en el terreno de la política —que, como es evidente, es el que me interesa aquí— los principios morales son subsumidos o incorporados, arrojando con ello normatividad política.¹⁰⁷ En la propuesta dusseliana, los principios morales son tres: (a) el principio material; (b) el principio formal; y (c) el principio de factibilidad.¹⁰⁸ Dichos principios son “condiciones condicionadas condicionantes”, por lo que cada uno de ellos impone límites, y a su vez es limitado, por los otros dos. Sin entrar en los detalles en torno a esto —puesto que hacerlo requeriría espacio del que no dispongo— es menester señalar que tales principios éticos se convierten, a través de su subsunción, en normatividad, de modo tal que cobran un sentido específico que pretende superar los reduccionismos en teoría política que privilegian *sólo* una de las dimensiones que tales principios protegen: (a) la vida —por ejemplo, el marxismo—, (b) la legitimidad democrática —piénsese en el liberalismo—; y (c) la factibilidad o posibilidad cabal de realización —como el realismo, y contra el utopismo—

Se colige, entonces, que la normatividad política no es mera *aplicación* de la ética a la política, lo cual generaría una subordinación de la primera ante la segunda —como en Platón, según argumenté en la sección 1.3.1— sino que se trata de una *incorporación transformadora* por lo que la normatividad política es diferente de la normatividad ética, aun cuando se encuentre sustentada en ésta. La normatividad política:

[...] no es una obligación meramente ética (con normatividad abstracta puramente moral), sino que ahora es una obligación institucional o público-intersubjetiva [...] que la constituye como una *obligación política*. Este tipo de *exigencias que* obligan a la voluntad de los miembros de la comunidad política, racional y consensualmente aceptadas, es lo que constituye la *normatividad* de lo político.¹⁰⁹

Sin embargo, las pretensiones de Dussel son más fuertes, en tanto que aspira a dar soporte argumentativo a la idea de que la normatividad de cada campo —en este caso, de la política— constituye la nota definitoria del campo en tanto que tal. Así: “La *normatividad* de

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cfr. Dussel, *20 tesis de política*, pp. 69-70.

¹⁰⁸ Cfr. Dussel, *Ética de la liberación*, 1998.

¹⁰⁹ Dussel, *Política de la Liberación II. Arquitectónica*, p. 376. Cursivas en el original.

lo político (que no es la mera *normatividad* ética) constituye a la acción, a la institución y al principio político como *políticos*".¹¹⁰ Y, de manera lógica, se sigue que esta concepción de la normatividad como *intrínseca* y *constitutiva* de un campo práctico impone obligatoriedad, por lo que su incumplimiento se traduce en *corrupción*.¹¹¹

Estos elementos son suficientes para entender cómo la teoría de Dussel es una ejemplificación de la armonía entre ética y política mediante la emergencia de la normatividad política a partir de los principios morales. Estos temas serán de gran utilidad a lo largo de los dos capítulos restantes, por lo que es menester tenerlos en todo momento presentes.

Así, tras este capítulo que otorga soporte a los conceptos centrales de la presente investigación —mediante un mapa de las posibles relaciones de disonancia y de armonía entre ética y política—, es posible emprender con mayor claridad elementos argumentativos, desde la teoría de la democracia, para defender la idea de entender dicho sistema gubernamental como uno tal que incorpora elementos morales dentro de sí, especialmente a través una de sus instituciones necesarias: la transparencia gubernamental.

Por ello, entonces, en el capítulo siguiente aspiro a argumentar en favor de una concepción de la democracia tal que incorpore las virtudes tanto de un enfoque material-normativo como las de un enfoque formal-procedimental —una síntesis mediadora entre ambas polaridades— para posteriormente, en el último capítulo, analizar el concepto de corrupción política y presentar la transparencia gubernamental como una institución democrática que refleja la irrupción de la ética en la política en general, y en la democracia en particular. Como es evidente, entonces, todo el análisis desplegado en el presente capítulo es imprescindible para lograr mis propósitos —en virtud de: (a) las conceptualizaciones presentadas de la ética/la moral y la política; y (b) la *posibilidad* de armonía de éstas mediante

¹¹⁰ *Ibid*, p. 377. Cursivas en el original. En otro lugar, hay otro soporte a esta misma idea: “[...] el momento ético [...] es *intrínseco* al campo práctico correspondiente”. Cfr. Dussel, *14 tesis de ética*, p. 21.

¹¹¹ Cfr. Dussel, *20 tesis de política*, p. 71. Estos temas reaparecerán en el capítulo 3, cuando aborde el concepto de corrupción política y el tema de la fetichización del poder que tuerce la emergencia del mismo desde la comunidad política hacia las instituciones y sus funcionarios, por lo que la exposición de la teoría de Dussel sobre la normatividad política será de utilidad a lo largo de toda la presente investigación.

el concepto de *normatividad política*, por lo que la importancia de lo señalado hasta ahora se verá reflejada en todo lo que resta de este trabajo.

Capítulo 2

La democracia: modelo gubernamental que subsume elementos morales

Tomando el término en su rigurosa acepción, no ha existido nunca verdadera democracia, ni existirá jamás.

Rousseau, 1762.¹¹²

Una vez que se han explorado los conceptos de ética —moral/moralidad— y política, mostrando además sus posibilidades de conexión en términos de disonancia y de armonía —particularmente, mediante lo que se presentó en el capítulo 1 como normatividad política—, es posible emprender ahora un análisis —estrecho y delimitado para mis propósitos en esta investigación— de la democracia. En este tenor, el objetivo de este capítulo es doble: (a) mostrar que desde la ética existen maneras diversas de entender la moral en términos de sus *alcances* —es decir, cuáles son los límites de la moralidad, si acaso ésta debe entenderse como un sistema de *contenidos* o únicamente de *procedimientos*—; y (b) argumentar que dicho debate ético tiene repercusiones directas en la manera en la que se conceptualiza la democracia, por lo que la mejor manera de vislumbrar la posibilidad de un concepto pleno de dicho sistema gubernamental es intentando una síntesis mediadora entre la normatividad y lo procedimental tal que permita respetar los *métodos* democráticos y, a su vez, aspire a incorporar ciertos *contenidos morales mínimos* cuyo respeto es condición necesaria para que un régimen político pueda obtener el predicado “democrático”.¹¹³

¹¹² Rousseau, *El contrato social*, III, cap. IV.

¹¹³ Esta estrategia, como se verá más adelante, ayudará a los propósitos argumentativos y conceptuales del capítulo 3, cuando se aborden los problemas de la corrupción política y la transparencia gubernamental en el marco de sus conexiones con la moralidad. Con esto, entonces, queda claro que aquí no se abordarán múltiples cuestiones importantes en teoría de la democracia —como la dicotomía participación/representación con sus derivados problemas referentes a la factibilidad y la legitimidad, respectivamente, o los tópicos alusivos a la ciudadanía frente al fenómeno del multiculturalismo, por mencionar sólo algunos—.

De esta forma, entonces, aquí me propongo: (1) presentar las concepciones material y formal en el ámbito de la ética, intentando mostrar que existen *posibilidades* de conciliar sendos polos en virtud de que ambos juegan un rol relevante dentro de la moral; (2) hacer un análisis bipartito del concepto de democracia en el que quede claro que ésta puede ser concebida como un sistema político-gubernamental y, a su vez, como un concepto teórico-normativo; y, por último, (3) presentar la manera en la que el debate entre las concepciones material y formal en ética tiene parangones clave en teoría de la democracia, oponiendo con ello lo que voy a denominar como *democracia delgada* a la *democracia robusta*, para así argumentar que, al igual que sucede en moral, ambos polos presentan elementos importantes para lograr una conceptualización plena —y acorde con nuestro tiempo— de la democracia, por lo que la mejor estrategia será optar por una síntesis mediadora.

2.1 Las concepciones material y formal en ética

La distinción entre lo material y lo formal —o, en su defecto, entre lo sustantivo y lo procedimental— es sumamente importante en prácticamente todos los ámbitos normativos —ética, política, Derecho—; no obstante, y en atención a la conceptualización dusseliana de la ética como la teoría general de todos los campos prácticos —presentada en la sección 1.1 del capítulo 1—, su nivel de relevancia es más *evidente* en la ética misma. Aquí voy a centrarme, en consecuencia, en su importancia dentro de la moral. *Prima facie*, la distinción puede entenderse de manera simple:

- *x* es un concepto ético-normativo *material* o *sustantivo*, si y sólo si, *x* hace referencia a un *contenido* específico con independencia del método a través del cual se consiga *x*; y
- *y* es un concepto ético-normativo *formal* o *procedimental*, si y sólo si, *y* hace referencia a un *método* específico con independencia del contenido que se obtenga mediante *y*.

A continuación, presentaré brevemente ambos modelos dentro de la ética.

2.1.1 El modelo material de la moral

Señala Dussel que “Lo material de la moral, (y la ética) se opone a lo formal, no a lo no físico, espiritual o psíquico”.¹¹⁴ El debate aquí, entonces, no es metafísico *stricto sensu* — aunque puede nutrirse, claro está, con disquisiciones metafísicas—. Así, toda teoría ética que considere la existencia de un *bien* —o *lo bueno*— entendido como la referencia última de la moralidad, esto es, aquella hacia la cual las acciones, las instituciones y/o los principios morales *deben* orientarse, presentará un modelo material de la moral. Ejemplos de teorías éticas cuyos modelos son materiales son: el utilitarismo¹¹⁵, el comunitarismo, la ética material de los valores.¹¹⁶ Aquí me voy a centrar, más bien, en los *elementos materiales* de las éticas de Aristóteles y Hegel, respectivamente.

Aristóteles representa un modelo de ética material demasiado claro desde el momento en el que declara que toda investigación —y, dentro de ellas, también la ética— tiende hacia algún *bien*.¹¹⁷ Así, entonces, la ética aristotélica no hace recaer el valor moral en la consecución de un deber carente de referente, sino en algo concreto. Ese bien, que es “aquello hacia lo que todas las cosas tienden”,¹¹⁸ Aristóteles lo encuentra en la felicidad.¹¹⁹ Al respecto, Aristóteles señala: “[...] cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse [...] casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen

¹¹⁴ Dussel, *14 tesis de ética*, p. 58.

¹¹⁵ Así, cuando Bentham dice que “La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos soberanos: el dolor y el placer. Únicamente ellos nos indican *lo que debemos hacer*, así como determinan lo que haremos [dado que son] *el criterio de lo correcto y lo incorrecto*”, está poniendo al placer como criterio de su principio de utilidad y, en consecuencia, como referencia última de la moralidad. Cfr. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. 1, sec. I, p. 14. La traducción, las cursivas, los corchetes y su contenido son míos.

¹¹⁶ Scheler señala, en polémica abierta con Kant —quien, como se verá, sostiene un modelo formal de la moral— que: “[...] tampoco puede admitirse aquella *total carencia de referencias* en que coloca Kant lo ‘bueno’ y ‘malo’ para con los restantes valores [...] Habría que admitir esto en el caso de que no hubiera una jerarquía entre los *valores materiales* que se hallara fundada en la esencia misma de esos valores [...] Pero el caso es que *existe tal jerarquía*”¹¹⁶, con lo que queda claro que para él la ética no debe entenderse *á la* Kant, en términos únicamente formales, sino que hay que dotarla de *contenido* en virtud de su teoría de la jerarquía axiológica. Cfr. Scheler, “El formalismo en ética y la ética material de los valores” parte primera, sección primera, cap. II, en Carlos Gómez (ed.) *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, pp. 154-155.

¹¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Libro I, 1094a.

¹¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁹ No voy a entrar aquí en el debate filológico de si el término griego “*eudaimonía*” desborda al término “felicidad” de modo tal que la semántica del segundo es incapaz de capturar cabalmente la del primero. Hacerlo rebasa los límites y propósitos de mi investigación. En esto, entonces, me apego a lo estipulado en la traducción utilizada, misma que puede consultarse al final de esta investigación en la lista de referencias.

que es la felicidad, y piensan que *vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz*”.¹²⁰ Así, entonces, tras analizar algunos modos de vida que se corresponden con diversas maneras de entender el bien —el placer para los hedonistas, el honor para los políticos—¹²¹ Aristóteles va a argumentar que la felicidad es aquel bien que incluye las cosas deseables de la vida debido a que “[la felicidad] es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud”.¹²²

Evidentemente, la ética de Aristóteles es sumamente extensa en cuanto a temas — incluye teorías sobre la virtud, la motivación moral, la amistad, la justicia, la responsabilidad moral, y más—, pero no es el propósito de esta investigación ahondar en ellos. Con lo mencionado hasta aquí es suficiente para vislumbrar la manera en la que la ética aristotélica puede categorizarse como un modelo material de la moral, en virtud de la manera en la que estipula un contenido específico —la felicidad¹²³— como el portador del valor moral hacia el cual deben tender las acciones, las instituciones y los principios.¹²⁴

Por su parte, Hegel representa otro modelo de ética material, dentro del cual parte de lo más notable no es tanto el elemento propositivo sino la crítica que lleva a cabo —y que aún encuentra vigencia— contra los modelos formales de la moral, particularmente el kantiano. En consecuencia, me limitaré aquí a presentar el corazón de la crítica que, *prima facie*, se desprende de la caracterización hegeliana de la *eticidad*¹²⁵ en contra de la moralidad kantiana. No ahondaré, por cuestiones de extensión, en la división que establece Hegel de la eticidad en familia, sociedad civil y Estado¹²⁶, sino en la concepción general de la misma. En

¹²⁰ *Ibid*, 1095a. Las cursivas, los corchetes y su contenido son míos.

¹²¹ Cfr. *Ibid*, 1095b-1096a

¹²² *Ibid*, 1099b. En el Libro X de la *Ética* Aristóteles argumenta que la felicidad encuentra su plena realización en la *vida contemplativa*. No voy a entrar en esos temas aquí, pues hacerlo rebasa mis propósitos. Baste, únicamente entonces, con señalarlos y tenerlos presentes.

¹²³ Al respecto, Hegel señala que “El principio de la moral o el supremo bien es según Aristóteles la *felicidad* [...] es lo bueno en general, pero no como idea abstracta sino de tal modo que forme parte de ella como elemento esencial el momento de la realización”. Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* II, p.312. Cursivas en el original.

¹²⁴ Evidentemente, Aristóteles no utiliza estos tres términos como constitutivos de la moralidad, pero aquí los empleo así para hacer correspondencia con los niveles de la moral que he presentado en la sección 1.1.1 del presente trabajo.

¹²⁵ En Hegel, el término “eticidad” se utiliza en oposición directa al término “moralidad” que hace alusión a la ética kantiana. Como se verá, Hegel aspira a mostrar que dentro de la eticidad representa un punto crucial el elemento *vivo* y, con ello, del contenido, por lo que la moralidad se queda corta al caer entre otras cosas, en el formalismo. Así, en Hegel es bastante estipulativa la utilización de estos términos cuyos referentes semánticos son específicos.

¹²⁶ Cfr. Hegel, *Filosofía del derecho*, tercera parte.

palabras de Hegel, “la eticidad es la idea de la libertad, como *bien viviente* que tiene en la conciencia de sí, su saber y su querer, y por medio de su obrar, su realidad [...] la eticidad es el concepto de libertad *devenido mundo existente* y naturaleza de la conciencia de sí”¹²⁷. Nótese que el elemento *vivo* forma parte constitutiva de la eticidad hegeliana. Para Hegel la eticidad es la moral compartida, en perpetuo fluir, insustancial, cambiante, dinámica, histórica, situada.

En este sentido, Hegel critica el *formalismo* implícito dentro de la ética kantiana. Considera que cualquier manera de entender el imperativo categórico culmina, en última instancia, con una *fórmula ética vacía y abstracta*, que nada tiene qué decir de la realidad moral, jurídica, política e institucional *concreta* en la que los sujetos se encuentran inmersos y situados. Vale la pena citar *in extenso* a Hegel al respecto:

[...] el mantenimiento de la posición meramente moral [es decir, la ética kantiana], que no alcanza al concepto de la eticidad, rebaja esa conquista [la teoría de la autonomía de Kant] a un vacío formalismo y la ciencia moral a una retórica del deber en razón del deber [...] de aquella determinación del deber como ausencia de contradicción [es decir, el imperativo categórico] de un acuerdo formal consigo —que no es más que el establecimiento de la indeterminación abstracta—, no se puede llegar a la determinación de los deberes particulares, ni si tal contenido particular es considerado para la acción hay en ese principio una norma de que él sea o no sea un deber. Al contrario, *todos los modos de obrar no jurídicos e inmorales pueden ser justificados de ese modo*.¹²⁸

Así, con Aristóteles y Hegel queda patentizado cuál es el modelo material de la moral y la manera en la que desde éste se argumenta en favor de *x* contenido específico como constitutivo de la moralidad. Por lo demás, el modelo material de la moral encuentra puntos centrales precisamente en virtud de la contraposición que se presenta con respecto al modelo formal en ética, por lo que será necesario ahora explorarlo de manera breve.

2.1.2 El modelo formal de la moral

El modelo formal de la moral defiende la idea de que la ética debe ocuparse de los *procedimientos* mediante los cuales se pueden obtener normas, conceptos, valores o

¹²⁷ *Ibid*, §142. Las cursivas son mías.

¹²⁸ *Ibid*, §135. Las cursivas, los corchetes y su contenido son míos.

principios morales y, en consecuencia, no se preocupa, como el modelo material de la moral, por los contenidos *stricto sensu* de los mismos. Señala Dussel que: “[...] lo *formal* [...] se ocupa en describir la *manera*, el *modo*, el *cómo* efectúa el ser humano las acciones desde la indeterminación de su voluntad [...] *Forma* [en ética] significa entonces la *manera como* se efectúa el acto humano”.¹²⁹ En consecuencia, las teorías éticas que se preocupan por ofrecer un *procedimiento* —sea éste contrafáctico o no— en virtud del cual las acciones, las instituciones y/o los principios morales adquieran *validez*¹³⁰, puede entenderse como correspondiente con el modelo formal de la moral. Ejemplos de teorías éticas cuyos modelos son formales son el kantismo, la teoría de la justicia de Rawls¹³¹ y la ética del discurso. Por cuestiones de extensión, aquí me centraré únicamente en los aspectos formales de la ética de Kant y de la ética del discurso.

Kant establece una diferenciación entre cuatro tipos de acciones: (1) acciones *contrarias* al deber; (2) acciones *conforme* al deber motivadas por una inclinación *mediata*; (3) acciones *conforme* al deber motivadas por una inclinación *inmediata*; y (4) acciones hechas *por deber*.¹³² A excepción de las acciones tipo (1), que se diferencian de las demás por los fines que puedan alcanzar, lo que marca la distinción entre los otros tres tipos de acciones restantes es la *motivación* que les da origen.¹³³ En términos de consecuencias, las acciones de tipo (2), (3) y (4) tienen un grado de similitud, pues ninguna de ellas podría, plausiblemente, calificarse como acción *inmoral*. Sin embargo, para Kant, sólo las acciones de tipo (4), las que se realizan por deber, contienen *valor moral*. Aquí, entonces, ya se

¹²⁹ Dussel, *14 tesis de ética*, p. 71. Cursivas en el original. Los corchetes, y su contenido, son míos.

¹³⁰ Más adelante, en la sección 2.1.3, quedará clarificada la distinción entre lo *bueno* y la *verdad* como propio de las éticas materiales con respecto a lo *justo* y lo *válido* como propio de las éticas formales.

¹³¹ Piénsese en que el aspecto filosófico más relevante de la teoría de la justicia de Rawls se da en virtud del *procedimiento* —la *posición original* y el *velo de ignorancia*, principalmente— que él configura contrafácticamente para la obtención de los dos principios de justicia. En Rawls, evidentemente, también hay una apuesta por un contenido específico —puesto que los dos principios defienden elementos propios de su liberalismo igualitario—, pero los principios rawlsianos, en teoría, *se siguen* de la caracterización procedimental que el mismo Rawls presenta; en consecuencia, lo que él defiende es un procedimiento tal que *arroja* los dos principios cuyos contenidos, *per se*, no son defendidos en Rawls más que mediante su formalismo ético-político. Ahora bien, existen maneras de interpretar a Rawls de modo tal que desde su teoría se conjuguen tanto el aspecto formal —posición original y velo de ignorancia— como el material —principios de justicia—. El debate sobre la ética de Rawls es complejo y entrar de lleno en él rebasa los límites y propósitos de este trabajo; baste, entonces, con señalar algunos de sus bemoles. Cfr. Rawls, *op. cit.*

¹³² Cfr. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4:397.

¹³³ Por lo mismo, las acciones tipo (1), contrarias al deber, serán omitidas de análisis en este trabajo.

vislumbra un cierto formalismo, en virtud de que para Kant no es la correspondencia con x contenido específico —la felicidad, el placer, etcétera— lo que reviste con valor moral a la acción A —dado que A bien podría contener x siendo categorizada como acción del tipo (2) o (4)—, sino que A tendrá valor moral, si y sólo si, es hecha *por deber*, lo cual será determinado mediante el *procedimiento* celeberrimo que él propone: el imperativo categórico —en adelante, IC—.

Kant ofrece distintas formulaciones del imperativo categórico a lo largo de su *Fundamentación*; la primera de ellas es la denominada *fórmula de la ley universal*, cuya formulación es: “obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”¹³⁴. Ahora bien, el IC pretende ser un *método* —un procedimiento, en consecuencia, un elemento formal— en virtud del cual sea posible evaluar el estatus moral de las acciones.

Así, la fórmula de la ley universal del IC exige que las máximas de las acciones pasen por un proceso de *universalización*. Dicho proceso, *grosso modo*, es el siguiente: (1) determinar la máxima de la acción en cuestión; (2) universalizar la máxima; (3) verificar si hay contradicción; y (4) obtener el resultado para evaluar la moralidad de la acción. Cabe señalarse que, evidentemente, las acciones cuyas máximas no superen el proceso de universalización —la prueba del IC— no son acciones que puedan calificarse como morales y, por lo mismo, no pueden ser catalogadas como *deberes*. Por el contrario, si la máxima de x acción pasa la prueba del IC, entonces dicha acción posiblemente —que no necesariamente— puede ser catalogada como una acción moral y, por lo mismo, como un deber moral.

Antes bien, no pretendo entrar de lleno en la ética de Kant —su complejidad es tal que sin duda demandaría un trabajo completo para ella—, pero con los elementos presentados hasta ahora —particularmente el referente a los tipos de acciones y a la primera fórmula del IC— es posible vislumbrar la manera en la que opera el modelo formal en la moral —enfaticando los procedimientos y no los contenidos— puesto que, sin lugar a dudas, el

¹³⁴ Kant, *op. cit.*, 4:421.

sistema ético kantiano es el más importante dentro de las concepciones formales de la moralidad.

Inspirada, precisamente, en la teoría moral kantiana, la ética del discurso es otro de los modelos formales de la moralidad más importantes. Sus exponentes son Apel¹³⁵ y Habermas¹³⁶, quienes no conciben de manera unitaria a la ética del discurso sino que entre las teorías de cada uno se encuentran divergencias importantes, como el hecho particular de que Apel concibe a la ética como dividida en dos momentos: el momento A de la *fundamentación* y el momento B de la *aplicación* y Habermas, en cambio, considera que la ética se agota dentro de una función fundamentadora y, en consecuencia, la aplicación queda fuera de sus dominios. Por ende, es complejo presentar la ética del discurso como un modelo uniforme, pero tal ejercicio es fructífero en términos de síntesis, por lo que aquí me limitaré a presentar sus elementos formales.

La ética del discurso puede concebirse como una ética formal en el sentido de que su pretensión es ofrecer un *procedimiento de comunicación* mediante el cual es posible fundamentar normas morales a través de una participación simétrica de todos los interlocutores involucrados. En consecuencia, desde la ética del discurso la dimensión *pragmática* del lenguaje cobra un notable relieve —así, entonces, se superan los reduccionismos, típicos en filosofía del lenguaje, de las dimensiones sintáctica y semántica del lenguaje— por lo que el *uso* —lo que se hace con el lenguaje mediante el acto comunicativo— será el elemento de validación de la moralidad.

Apel es radical en este punto, dado que considera que la moral subyace a la argumentación y, en consecuencia, a la ciencia misma, puesto que dichas instituciones cognitivas presuponen, para operar, la validez intersubjetiva de ciertas normas morales mínimas, como el respeto a los interlocutores válidos. Con esta tesis la ética se vislumbra como la *conditio sine qua non* de todo proceso cognitivo, como la ciencia. Señala Apel que: “[...] ‘la ética del discurso’ merece llamarse así solamente porque puede pretender, en el discurso mismo, sirviéndose de un ‘discurso argumentativo-reflexivo’, hacer claro un a priori ineludible de todo pensamiento filosófico que al mismo tiempo contiene ya el reconocimiento

¹³⁵ Cfr. Apel, *La transformación de la filosofía*, 1985.

¹³⁶ Cfr. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1987.

de un principio criterial de la ética”.¹³⁷ Con esto, entonces, queda patentizada la impronta kantiana presente en la ética del discurso pero reinterpretada en clave dialógica; lo que en Kant era deliberación monológica mediante el IC, en la ética del discurso es intersubjetividad y diálogo mediante la comunidad de comunicación donde los interlocutores aspiran a lograr consenso, en condiciones de simetría, sobre los asuntos morales que les involucran.

No voy a entrar aquí en mayores detalles y problemas de la ética del discurso, dado que mi pretensión es únicamente presentarla como un modelo formal de la moral. En este punto, las palabras de Habermas son en extremo esclarecedoras: “El principio básico de la ética discursiva toma pie en un *procedimiento*, esto es, la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez. A este respecto, cabe calificar con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta *no ofrece contenido alguno*, sino un procedimiento: el del discurso práctico”.¹³⁸

Con estos elementos presentados de la teoría moral de Kant y de la ética del discurso es posible comprender cuáles son las características del modelo formal de la moral. De esta manera, entonces, he presentado con cierto detalle las concepciones material y formal en la ética, de modo tal que es posible argumentar en favor de una síntesis tal que las incorpore como parte de un modelo de ética más complejo y rico. Con esto, posteriormente, será posible analizar la manera en la que este debate cobra relevancia en teoría de la democracia.

2.1.3 La posibilidad de síntesis entre los momentos material y formal de la moral

Ejemplos de síntesis mediadoras entre elementos aparentemente irreconciliables teóricamente y que, en consecuencia, permanecen en tensión existen muchas. En el ámbito de la ética, como ya mencioné, la teoría de la justicia de Rawls podría interpretarse —además de la lectura clásica que la entiende como una ética formal— como una teoría moral que incorpora tanto elementos formales —la posición original y el velo de ignorancia— como elementos materiales —los principios de justicia, acotados a su aplicación concreta en democracias constitucionales con modelo liberal—. ¹³⁹ Aristóteles mismo, con su teoría de la

¹³⁷ Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant” en Apel, Dussel y Fernet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, p. 15.

¹³⁸ Habermas, *op. cit.* p. 128. Las cursivas son mías.

¹³⁹ Cfr, *supra*, nota 131.

virtud, es un defensor clásico dentro de la ética de las síntesis conciliadoras —aun cuando su filosofía moral sea, ante todo, material— que ayudan a encontrar el momento moral dentro del *término medio* presente entre dos extremos.¹⁴⁰ Otro ejemplo de mediación —con el añadido de un tercer momento denominado de *factibilidad*— en el campo de la ética lo presenta Dussel. En la teoría de Dussel —como ya señalé en el apartado 1.4.2 del capítulo 1— los principios morales son tres —material, formal y de factibilidad—, entendidos como *condiciones condicionadas condicionantes*, o lo que es lo mismo, como principios en términos de *determinaciones sin última instancia* dado que cada uno de ellos condiciona a, y es condicionado por, los demás. Estos intentos de conciliación, considero, dan cuenta de la *complejidad de la moralidad*, dado que no pretenden agotarla en un monismo lapidario que, en teoría, dé cuenta de un fenómeno tan rico y diverso —la moral— desde un único momento. Esta última estrategia, sin duda, se torna hasta cierto punto simplista.

Los modelos materiales de la moral tienen el evidente problema de imponer una visión del *bien* particular como la *verdad moral*, con lo que todas aquellas acciones, instituciones y principios que no tiendan hacia dicho bien serían catalogadas como, al menos, *no-morales*. Esto, sin duda, es un problema serio en el marco de sociedades contemporáneas que aspiran a albergar dentro de sus dominios múltiples visiones del bien —provenientes de diversas cosmovisiones en virtud de múltiples religiones, teorías filosóficas y/o morales— mediante instituciones libres —como las democráticas— dentro de las cuales se patentiza un pluralismo razonable¹⁴¹ que da cuenta de la heterogeneidad axiológica del mundo contemporáneo, promoviendo con ello valores importantes como la tolerancia.

Los modelos formales de la moral, por su parte, tienen un problema severo al momento de realizar una *crítica* que se pretenda progresista contra las acciones, las instituciones y/o los principios que fueron originados mediante el *procedimiento* que se considere como óptimo —léase, IC, comunidad de comunicación, posición original, etcétera—, con lo cual carecen de referentes éticos desde los que la *decisión* arrojada por el procedimiento pueda orientarse. Maneras de derivar verdaderas *inmoralidades* desde dichos procedimientos de los modelos formales, sin duda, existen.

¹⁴⁰ Cfr. Aristóteles, *op. cit.*, Libro II, particularmente 1107a-1109a.

¹⁴¹ Para el concepto de *pluralismo razonable*, véase Rawls, *Political Liberalism*, 1993.

En virtud, entonces, de que ambos modelos de la moral encuentran severos problemas que se pueden solucionar mediante el otro extremo de la disyuntiva —verdad y validez, en moral, aunque diferentes, *no son excluyentes*—, parece mucho más plausible argumentar en favor de una ética que incorpore sendos momentos —el material y el formal— con contenidos mínimos. El principio material que Dussel propone es en extremo general —la vida—, pero desde él se puede derivar un cúmulo notable de estrategias éticas que, por lo demás, encuentran *validez* —momento formal— mediante el consenso logrado en condiciones simétricas por todos los afectados. No es éste el lugar para argumentar en favor de una ética que, por definición y en concordancia con lo argumentado en el capítulo 1, es el momento más general y abstracto de la filosofía práctica. Aquí el interés se centra, sobre todo, en la manera en la que ésta irrumpe dentro de las instituciones políticas mediante la democracia en general y a través de la transparencia gubernamental en particular, y es por ello que no me detendré más tiempo a intentar justificar principios morales en concreto. Pero sí quiero ser demasiado enfático en el hecho de que, como pretendo argumentar en toda la sección 2.3 de este capítulo, un debate tan abstracto como el que aquí me ha ocupado encuentra un nivel de concreción dentro de la democracia, de modo tal que se la puede entender ora como un *modelo gubernamental de contenidos mínimos* que la definen y que *deben* ser respetados por todo régimen que aspire a ser democrático, ora como un *procedimiento para la toma decisiones políticas* y colectivas, particularmente en lo tocante a la contienda partidista-electoral. Como se verá, al igual que sucede en moral, ambos polos del debate *no son excluyentes*, pero sí encuentran los mismos problemas que aquí se han especificado anclados a los modelos material y formal de la moralidad, y es por ello que lo más sensato, en el ámbito de la democracia, será conceptualizarla como un modelo que incorpora contenidos específicos mínimos, *además de* como un procedimiento para la toma de decisiones políticas. En este tenor, entonces, primero analizaré el concepto de democracia —en su doble vertiente, fáctica y normativa— para, posteriormente, encontrar los puntos de consonancia del debate abstracto entre lo material y lo formal en la moral, ahora en el ámbito concreto de la democracia.

2.2 El concepto de democracia

El concepto de democracia¹⁴² es complejo por el hecho de que dentro de sus dominios caben un sinnúmero de notas definitorias, en virtud de que múltiples prácticas políticas que aspiran a ser *legítimas*, muchas veces sin examinarse ni someramente, son catalogadas como “democráticas”. ¿Qué puede ser, entonces, aquello que da sentido al concepto de democracia? Como pretendo mostrar, no existe una manera única y apodíctica de entender el concepto, dado que una parte de sus mismas características esenciales es el hecho de permanecer sujeto a variaciones y modificaciones debido a diversas cuestiones, tanto teóricas como prácticas. Por ende, aquí pretendo conceptualizar la democracia de manera bipartita: (1) como un *modelo gubernamental* —conceptualización fáctica—; y (2) como un concepto *normativo*.¹⁴³

2.2.1 El nivel fáctico-político: la democracia como modelo gubernamental

La democracia, en su nivel fáctico-político, hace referencia eminentemente a un modelo gubernamental o, lo que es lo mismo, a una manera de organización y estructuración de las instituciones políticas —y, con ello, de las instituciones jurídicas— que se diferencia de todas las demás formas de gobierno en un sentido claro. Sartori señala: “Desde siempre, la palabra democracia ha indicado una *entidad política*, una *forma de Estado y de gobierno*; y ésta sigue siendo la acepción primaria del término”.¹⁴⁴ Con esto, entonces, se encuentra una justificación clara en entender que el concepto de democracia hace referencia, ante todo, a una *cuestión política*.

¹⁴² En esta sección, de manera general, no me valdré de algunos autores que son clave dentro de la discusión más actualizada en torno a la democracia; estoy pensando, particularmente, en Thomas Christiano. He optado, en cambio, por valerme de autores “clásicos” —aunque, realmente, también son contemporáneos— en teoría de la democracia para la conceptualización de este sistema gubernamental y, a partir ahí, desgarnar mis propias ideas al respecto. Aquí aparecerán, ante todo, Bobbio, Sartori, Held, Dahl y Popper quienes son, con sobrada certeza, filósofos autorizados en el tema. Únicamente quería patentizar, entonces, que soy consciente de la existencia de desarrollos ulteriores a los que aquí abordo, y por los cuales me he decantado en virtud de cuestiones metodológicas y, también, filosóficas.

¹⁴³ En este tenor, son indicativas las palabras de Sartori sobre la pertinencia de entender la democracia bajo este esquema bipartito: “[...] la distinción entre democracia en sentido prescriptivo y democracia en sentido descriptivo, es en verdad fundamental. Sí, por un lado *complica* el asunto; pero por el otro lo limpia y lo *pone en orden*”. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, p. 5. La traducción y las cursivas son mías.

¹⁴⁴ *Ibidem*. La traducción y las cursivas son mías.

Ahora bien, en virtud de que la democracia es conceptualizada en su nivel fáctico-político como un modelo gubernamental, entonces su relación es directa con la manera en la que se distribuye el poder dentro de las instituciones gubernamentales, por lo que su relación con el *nivel institucional de la política* —presentado en el apartado 1.2.1 en el capítulo 1— es directa. *Prima facie*, la democracia —en el mundo moderno, dentro del paradigma representativo— se caracteriza por distribuir el poder a través del grueso de la ciudadanía o “miembros” de un Estado, de modo tal que éstos tengan la facultad de *elección* de *representantes*, quienes fungirán como mediadores directos entre la ciudadanía y las instituciones gubernamentales y cuya responsabilidad es la de hacer valer los intereses de la comunidad.

Esta caracterización de la democracia, evidentemente, se corresponde con el paradigma de la *democracia representativa* que es el único *factible* en el mundo contemporáneo. Pese a existir teorías recientes que pretenden volver a mecanismos de participación más robustos en donde los ciudadanos puedan realmente ejercer el poder de manera *directa* y sin una mediación tan nítida —léase, la teoría de la democracia deliberativa—, la realidad es que, *de facto*, los sistemas gubernamentales democráticos operan, de manera ineludible, mediante mecanismos de representación política. Así, entonces, dado que en este apartado me interesa conceptualizar la democracia en su nivel fáctico-político, la democracia —fáctica— de la que hablo es aquella que se conoce como representativa.¹⁴⁵

Por su parte, Held señala que: “Democracia significa una *forma de gobierno* en la cual, al contrario que en las monarquías y las aristocracias, el pueblo gobierna”.¹⁴⁶ De esta manera, entonces, se patentiza que la democracia, en su nivel fáctico-político, hace alusión a una forma de gobierno que, en última instancia, se distingue de sus “opositoras” —léase monarquía, aristocracia, tiranía, epistocracia— *a través de* algunas características propias

¹⁴⁵ No dispongo del espacio para presentar la diferenciación entre la democracia directa y la democracia representativa, ni mucho menos para mostrar la manera en la que dicha forma de gobierno se fue transformando a lo largo de la historia. Basta aquí, entonces, con señalar que más allá de los cambios históricos, sendas maneras de entender la democracia se estrellan con problemas filosóficos severos: la democracia directa debe responder al problema de la *factibilidad*; la democracia representativa debe dar cuenta del problema de la *legitimidad*.

¹⁴⁶ Held, *Models of Democracy*, Introducción. La traducción y las cursivas son mías.

como, en este caso, la distribución —al menos en teoría— del poder político hacia la comunidad. Como se verá en la siguiente sección, esta manera de entender la democracia ya presupone ciertos elementos axiológico-políticos que, desde un enfoque de *normatividad política* como el presentado en la sección 1.4.2 en el primer capítulo, podrían entenderse como constitutivos, aun cuando se encuentren subsumidos en el ámbito político, de la moralidad. Así, entonces, aun en el nivel fáctico-político el concepto de democracia presupone, para diferenciarse de los diversos modelos gubernamentales, la presencia de un elemento normativo dentro de su campo semántico.

De todo esto se colige que el nivel fáctico-político del concepto de democracia se caracteriza por entenderla en su sentido eminentemente político como un modelo o forma de gobierno que, en virtud de su estructuración y distribución del poder mediante las instituciones que la conforman, se distingue nítidamente de formas de gobierno alternas.

2.2.2 El nivel filosófico: la democracia como concepto normativo

En adición a lo anteriormente presentado, el concepto de democracia se reviste con un elemento constitutivo que puede caracterizarse, *de iure*, como normativo. Esto se debe al hecho de que la democracia —como muchos otros conceptos políticos— no es una *realidad acabada* sino un *proyecto continuo* al que se pueden adecuar, en mayor o menor medida, los sistemas políticos realmente existentes.

Así, cuando el sujeto S se pregunta por el conjunto C conformado por leyes, políticas públicas y regímenes gubernamentales como más o menos democrático que un conjunto de contrarios C₁, la pregunta de S es significativa y, además, pueden encontrarse elementos normativos para argumentar si C o C₁ *se adecua* en mayor o menor medida a las características necesarias para predicarle el adjetivo de “democrático”. Con esto, entonces, se vislumbra que la democracia puede entenderse como un asunto *gradual*, al que se aproximan o tienden con mayor o menor correspondencia las acciones, las instituciones y/o los principios políticos. Y es precisamente en este rasgo distintivo que se comprende el hecho de que el concepto de democracia es, en lo que denominaré su *nivel filosófico*, un concepto normativo. Dahl es consciente de esto cuando señala que: “[...] tanto en el lenguaje corriente

como en el filosófico, puede hablarse de “democracia” para referirse tanto a un ideal como a regímenes reales que están muy lejos de cumplir con ese ideal”.¹⁴⁷

Por otro lado, la noción de *concepto esencialmente impugnado* procede de Gallie,¹⁴⁸ y es realmente fructífera para entender la manera en la que de hecho operan muchos conceptos normativos y, en consecuencia, la mayoría de los conceptos centrales de la ética —entre los cuales, claro está, la democracia figura—. Gallie señala: “[...] afirmo que hay conceptos que son esencialmente impugnados, conceptos cuyo uso apropiado implica, de forma inevitable, discusiones interminables entre los usuarios acerca de sus usos y propiedades”.¹⁴⁹ Gallie estipula, en total, seis *condiciones de impugnabilidad*, de modo tal que aquellos conceptos que, por sus características propias, son esencialmente impugnados, requieren tener ciertos estándares comunes entre sí.¹⁵⁰ No obstante, la primera de las condiciones, y que es la que más me interesa, es la de ser conceptos *evaluativos*, por lo que Gallie se pregunta: “¿Cuál es la importancia del nuevo grupo de conceptos que he propuesto en relación con los conceptos normativos y evaluativos centrales de la ética?”.¹⁵¹ Con este análisis, entonces, se obtiene que la mayoría de los conceptos centrales de la ética serían esencialmente impugnados en el sentido de Gallie, con lo que la manera en la que los mismos son utilizados sería múltiple, sin una referencia rígida, de modo tal que existiría una pugna permanente entre los diversos usuarios por evidenciar que el uso U del concepto *x* es *mejor* —en el sentido de más exacto, preciso o bien argumentado— que sus rivales $U_1, U_2, U_3 \dots U_n$. Por ello, entonces, no es procedente aspirar a revestir con la caracterización de “absolutamente verdadero e irrefutable” el propio uso de los conceptos normativos de la ética. Esto, abre espacio al hecho de la aceptación de múltiples visiones —no completamente discordantes pero sí divergentes entre sí— en torno a un mismo concepto importante, y en consecuencia a: (1) la continua revisión de los usos ajenos y del propio uso; y (2) a la tolerancia epistémico-semántica con usos opuestos al propio. Por ello, Gallie dice que: “El reconocimiento de un concepto determinado como esencialmente impugnado implica el reconocimiento de sus usos rivales (como los que uno mismo repudia) no sólo como

¹⁴⁷ Dahl, *La democracia y sus críticos*, p. 15.

¹⁴⁸ Cfr. Gallie, *Conceptos esencialmente impugnados*, 1998.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 8.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibid*, pp. 10-11 y 20-21.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 37.

lógicamente posibles y humanamente “probables”, sino como de potencial valor crítico permanente con respecto al propio uso o interpretación del concepto en cuestión”.¹⁵²

Ahora bien, el concepto de democracia es, en este sentido y como el mismo Gallie hace ver,¹⁵³ esencialmente impugnado, en tanto que se trata —al menos en lo que he denominado su nivel filosófico— de un concepto normativo cuyas notas semánticas no están evidentemente estipuladas. En consecuencia, si se busca una definición somera y escueta de democracia, se vislumbrará que se obtienen problemas de inmediato, dado que los conceptos que componen la definición, a su vez, son susceptibles de ser esencialmente impugnados en tanto que conceptos normativos. Esto, evidentemente, complica las cosas. No obstante, es menester lanzar una apuesta —entre muchas otras, sin pretender exhaustividad o exclusividad— tal que logre capturar la manera en la que en este trabajo se concebirá a la democracia.

2.2.3 La definición de democracia

En primer lugar, es necesario tomar en cuenta el nivel fáctico-político de la democracia del que ya he hablado; en segundo lugar, es imprescindible hacer valer el elemento normativo que el nivel filosófico del concepto de democracia incorpora, por lo que dentro de la posible definición deben aparecer, a su vez, conceptos normativos importantes. Considero que existen tres conceptos fijos dentro de toda definición de democracia, de modo tal que conforman su núcleo necesario aunque no suficiente:

1. El concepto de *mayoría* —entiéndase, pueblo, comunidad, ciudadanos, gobernados, personas político-jurídicamente reconocidas como miembros de un Estado determinado—, con lo que se hace alusión, *también* —no necesariamente—, a los *oprimidos* —léase, pobres y grupos vulnerables cuya capacidad de reivindicar derechos se ve altamente mermada por factores de injusticia social y económica que permean estructuralmente a todo el sistema político—¹⁵⁴ de un cuerpo social que tanto por cuestiones económicas como sociales representan una mayoría;

¹⁵² *Ibid*, p. 36.

¹⁵³ Cfr. *Ibid*, pp. 24-28.

¹⁵⁴ Permítaseme, momentáneamente, valirme de estos conceptos que voy a clarificar a detalle más adelante, en la sección 3.3.1 del capítulo 3, donde ahondaré sobre estos temas relacionados con la injusticia y la opresión, además sobre el estatus *estructural* de las mismas.

2. El concepto de *igualdad* que aspira a nivelar los casos de injusticia estructural anteriormente mencionados y que, por lo mismo, distribuye de manera equitativa el poder dentro de un sistema de gobierno; y
3. El concepto de *participación*, con el que se pretende lograr no sólo *legitimidad política* sino también *simetría* en la toma de decisiones importantes y pretendiendo, con ello, *contribuir* en la erradicación de los factores de injusticia estructural.¹⁵⁵

De esta manera, entonces, el concepto de democracia que manejaré en este trabajo es uno que incorpora tanto su nivel fáctico-político como su nivel filosófico, por lo que deberá entenderse, en todo momento, como un modelo gubernamental que incorpora o subsume ciertas cuestiones normativas que, en última instancia —y apoyado en este punto por la posibilidad de la normatividad política presentada en el capítulo 1, en la sección 1.4.2— pueden entenderse como morales. Así, entonces, la definición de democracia [DEM] aquí utilizada es la siguiente:

[DEM]: Para todo conjunto de acciones, instituciones y/o principios P se da el caso que, P es democrático, si y sólo si, P se encuentra anclado dentro de alguno de los niveles de la política y P está estructurado de modo tal que tiende hacia la maximización de la *igualdad* dentro de una estructura gubernamental mediante la transferencia y devolución del poder desde las instituciones hacia la *mayoría* —es decir, los *oprimidos*— a través de una pretensión¹⁵⁶ de *participación simétrica* en la elección de las pautas políticas que competen, tanto en términos de cargas como de beneficios, a todos los involucrados.

¹⁵⁵ Como se verá más adelante, estos conceptos serán reinterpretados en clave axiológica en este capítulo y, además, encontrados dentro de lo que denominaré “el nivel 4 de la transparencia gubernamental” en el capítulo 3. Aquí podría objetarse, no sin razón, que dejo de lado el concepto de *representación*; sin embargo, lo he omitido por el simple hecho de que: (1) mi lista de conceptos democráticos no pretende ser exhaustiva —por eso hablé de que no conforman un núcleo suficiente—; y (2) existen modelos —aunque sólo queden en el marco teórico por el momento— que no consideran plenamente legítima la representación dentro de las democracias y, en este tenor, abogan por modelos de participación directa. Dado que aquí no tengo el espacio para discutir tópicos importantes filosóficamente como los referentes a la participación y la representación, con sus respectivos problemas de factibilidad y legitimidad, entonces dejo de lado la inclusión del concepto de representación dentro de mi categorización de la democracia, aunque esto no sea en virtud de pretender abogar por un modelo de democracia directa.

¹⁵⁶ Hablo aquí de “pretensión” para evidenciar el hecho de que la realización del valor dentro del hecho, o del ideal dentro de la facticidad, implica un costo elevado de *no-correspondencia*. Así, los derechos humanos, por poner un ejemplo, pueden tener una *pretensión* de salvaguardar la dignidad de todas las personas —en el nivel ideal, valorativo, normativo— y, no obstante, no poder cumplirlo a cabalidad dentro de la práctica socio-política y jurídico-moral concreta —en el nivel fáctico, empírico, fenoménico— puesto que siguen existiendo

Con esta definición mínima —y parcial, así como anclada a los andamiajes teóricos de una aproximación concreta, como toda definición de democracia—, entonces, es posible entender a qué es a lo que hago referencia cuando señalo que *x* acción, institución o principio político puede entenderse como democrático y, además, se comprende cuál es la manera en la que he conceptualizado la democracia en este trabajo: como un concepto bipartito que contiene tanto un nivel fáctico-político como uno filosófico —normativo, ético—. Además, y como se verá en el capítulo 3, esta definición de democracia servirá de guía para conceptualizar la transparencia gubernamental como una institución democrática que incorpora elementos morales, reflejando con ello una irrupción de la ética en la democracia en particular y en la política en general.

No obstante, antes es necesario atender a la distinción entre lo que denominaré la *democracia delgada* y la *democracia robusta*, y que se puede entender, en gran parte, como el traslado del debate entre las concepciones materiales y formales en la ética hacia el ámbito menos abstracto de la democracia. La pregunta, al igual que sucede en moral como ya he dejado en claro, es si la democracia debe entenderse como compuesta por *contenidos* o únicamente como un *procedimiento*. Como se verá, la discusión en torno a los valores aquí empieza a aparecer.

2.3 Procedimiento democrático y normatividad: la democracia delgada y la democracia robusta

He de enfatizar, con la intención de dejar bastante claro que si la democracia es un concepto esencialmente impugnado en el sentido de Gallie, entonces no es muy elegante filosóficamente pretender agotar su contenido mediante una monopolización de la *verdad* acerca de ella. El concepto de democracia aquí utilizado, por supuesto, es *parcial* en el sentido de que no incorpora múltiples elementos que, desde otras teorías y concepciones de la ética, la política y/o la democracia misma, resultan importantes. Así, el grado de certeza aquí nunca es absoluto, como tampoco lo es en ningún otro trabajo que aborde este tema. De

múltiples prácticas, tanto a nivel individual como institucional, que atentan contra la dignidad humana, como el asesinato de menores —tanto por asesinos individuales como por cuestiones bélicas—, entre muchos otros casos. Con el concepto de pretensión, entonces, doy cuenta de que el traslado desde el mundo normativo hacia el mundo fáctico implica una zanja cuyo coste redundará en una carencia de plenitud y realización absolutas del ideal dentro de la realidad.

esto se colige, entonces, que lo que aquí se presenta es susceptible de ser defendido pero en ningún momento de ser presentado como la resolución última, paradigmática, del problema.

Dicho esto, es menester hacer alusión, en sentido axiológico, a los tres conceptos que se encuentran en el corazón de la definición de democracia aquí presentada: mayoría, igualdad y participación. Para ello, permítaseme introducir una distinción bastante típica entre *valores de primer orden o intrínsecos* y *valores de segundo orden o derivados*. Los primeros, son aquellos valores que están incorporados dentro de x , dado que contribuyen a constituirlo puesto que forman parte de él, y desde esa perspectiva son intrínsecos-a- x ; en cambio los segundos son aquellos valores que se obtienen a través de x , dado que mediante la existencia de x los mismos emergen y, en consecuencia, son derivados-de- x .

Ahora bien, interpretados en términos de valores, los conceptos constitutivos de la democracia serían:

1. *Respeto e inclusión*, en el caso del concepto de mayoría, dado que, como consecuencia de múltiples factores de *injusticia estructural* dentro de las sociedades contemporáneas, la *mayoría* está conformada por personas que, de alguna u otra manera, pueden entenderse como *oprimidos* al menos dentro de alguna faceta,¹⁵⁷ con lo que contemplarlos como agentes válidos en la contienda política —cuya voz cuenta— habla de un respeto y una inclusión hacia ellos;
2. *Igualdad moral*, entendida ahora como valor, no sólo como concepto, que pretende nivelar las injusticias dentro de un cuerpo social mediante la distribución equitativa del poder, debido a que todos los miembros de una comunidad política son *personas iguales* cuyas únicas diferencias están ancladas en ámbitos socioeconómicos, pero no morales; y
3. *Legitimidad* —que no necesariamente corrección o verdad— mediante la participación simétrica de los agentes involucrados dentro de la estructuración y distribución, en términos de cargas y beneficios, del poder político en torno a las decisiones, con lo cual lo acordado, sea correcto o no, se convierte en *válido* en el campo de la moral, y legítimo en el campo de la política.

¹⁵⁷ Más adelante, en la sección 3.3.1 del capítulo 3, se vislumbrará la justificación de esta afirmación.

Así, entonces, es más plausible entender que los valores (1) y (2), es decir, tanto de respeto e inclusión de la mayoría como de igualdad, son *intrínsecos-a* la democracia; en cambio, el valor (3) de legitimidad es *derivado-de* la democracia. Así, cuando se estructura un gobierno de manera democrática, en ese hecho mismo ya se encuentra una *pretensión* —pongo el énfasis en el concepto de pretensión, dado que su satisfacción es gradual y nunca será plena— de inclusión e igualdad entre todos los agentes que vivirán bajo dicho cuerpo gubernamental, por el simple hecho —aun cuando sea mínimo en contenidos y parezca más bien una cuestión netamente procedimental— de otorgar un derecho universal al sufragio. En este tenor, es a partir de estos dos valores constitutivos de la democracia que el resultado que ésta arroje será *legítimo* —aunque no necesariamente correcto o verdadero— dado que fue elegido mediante una participación en términos de simetría. De esta manera, sostengo que la democracia incorpora valores de primer orden a través de los cuales es capaz de arrojar valores de segundo orden.

Esto va a quedar más claro aun atendiendo a la distinción entre democracia delgada y democracia robusta. Como se verá, la democracia delgada se corresponde, en múltiples sentidos, con el modelo formal de la ética. Y en ella —como en aquél— hay gran parte de plausibilidad, pero no es suficiente, por lo que la democracia delgada sólo es democrática *parcialmente*. Aquí pretendo argumentar, entonces, que la democracia robusta es más completa que la democracia delgada dado que la incorpora y, además, la complementa con una visión de la misma que incluye valores de primer orden y, desde esta perspectiva, contenidos.

2.3.1 La democracia delgada como procedimiento político-electoral

La gran mayoría de autores, en teoría de la democracia, conciben a dicho modelo gubernamental como un procedimiento. Yo no intentaré rebatir esto dado que, en efecto, la democracia es un procedimiento; el problema radica, según creo, en la manera en la que se le otorga peso a ese procedimiento, si como la totalidad agotadora del concepto de democracia o como un elemento constitutivo importante pero parcial. El procedimentalismo es una cuestión, entonces, necesaria pero no suficiente para la democracia.

En esto, como es evidente, hay parangones notables con la concepción formal de la ética, que consideraba —como ya se vio en la sección 2.1.2 del presente capítulo— que la

moralidad debía presentar un procedimiento-para —o la forma-de— *arribar* hacia las normas morales, más no dotarlas de contenido. Esta concepción de la moral, de alguna manera, podría aplicarse al ámbito de un concepto normativo, como el de democracia, y entonces se obtiene una visión en torno a la misma según la cual ésta es *únicamente* un procedimiento-para, o una forma-de, arribar hacia decisiones dentro de la esfera de la política, ora a través de la elección de representantes que conformen un congreso tal que legisle en nombre de los representados —democracia representativa—, ora mediante la deliberación de leyes que conformarán el código jurídico de una sociedad —democracia directa—. Así, entonces, lo que aquí voy a denominar *democracia delgada* es una concepción de la misma que la entiende como un método — una forma-de, un procedimiento-para— de decisión legítima anclada en alguno de los niveles de la política.

Bobbio comparte esta visión de la democracia y, desde esta perspectiva, ofrece lo que denomina una *definición mínima* de la misma: “[...] por régimen democrático se entiende un conjunto de reglas *procesales* para la toma de decisiones colectivas en las que es prevista y se facilita la *participación* más amplia posible de los interesados”.¹⁵⁸ Ahora bien, como el mismo Bobbio reconoce,¹⁵⁹ esta visión de la democracia deja fuera de ella un conjunto de pretensiones de justicia que, según sus palabras, los movimientos de izquierda reivindican.

Antes bien, aquí no estoy analizando el espectro de ideologías políticas, por lo que encasillar las pretensiones de justicia bajo el rótulo de “movimiento de izquierda” no me parece lo más prudente; no obstante, lo importante es señalar que Bobbio mismo es consciente de que su definición minimalista de democracia no es capaz de incorporar elementos que, según he argumentado, son importantes dentro del concepto de la misma, y que tienen relación directa con la justicia y, desde ciertas perspectivas, la moralidad. Así, para Bobbio, “[...] el único modo de entenderse cuando se habla de democracia, en cuanto contrapuesta a todas las formas de gobierno autocrático, es considerarla caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y con qué *procedimientos*”.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Bobbio, *Il futuro della democrazia*, p. 8. La traducción y las cursivas son mías.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 11. La traducción y las cursivas son mías.

Con esto, entonces, es claro que la propuesta de Bobbio puede encasillarse dentro de los terrenos de la democracia delgada, en virtud de que su concepción de la misma no pasa de entenderla, en última instancia y con sus respectivos matices, como un proceso político-electoral incapaz de incorporar más elementos de justicia que aquellos susceptibles de ser derivados desde el mismo. Y esto es precisamente lo que distingue a la democracia delgada, el hecho de vislumbrar en la misma únicamente una forma-de obtener consenso —y, con ello, legitimidad— tanto en la elección de representantes como en la instauración de leyes y políticas públicas.

Así, entonces, la democracia delgada *puede* derivarse desde una concepción formal de la moral. En efecto, un formalismo ético, que no aboga por el contenido sino por los procedimientos en la elaboración de normas morales, puede aspirar a “bajar” su concepción de la moral —un nivel más abstracto— al ámbito de la política en general, y de la democracia en particular —un nivel más concreto—, puesto que la democracia delgada no es más que eso: un procedimiento. Es cierto que los modelos de democracia delgada pueden encontrar diversas maneras de modelarse, de modo tal que algunos den más peso a cuestiones representativas —como las elecciones dentro de sistemas de política partidista— que otros, cuyas visiones tienen una carga más directa —como algunos modelos de democracia deliberativa—; no obstante, la democracia delgada no subsume elementos morales dentro de sí por el hecho de que carece de contenidos, mismos que *contingentemente* es capaz de derivar el procedimiento democrático-electoral.

Ahora bien, una visión más completa de la democracia se encuentra en la democracia robusta que, a decir verdad, no puede equipararse —como sucedía entre la moral formal y la democracia delgada— con la moral material, puesto que la democracia robusta, en efecto, *reconoce* el momento procedimental del modelo gubernamental democrático, pero lo adiciona con elementos normativos.

2.3.2 La democracia robusta como modelo gubernamental que incorpora elementos morales

La democracia robusta —según la quiero conceptualizar aquí—, en *adición* —que no en oposición— a la democracia delgada, es aquella que considera la cuestión procedimental como un elemento *necesario* pero no *suficiente* del modelo gubernamental democrático. Para

una democracia robusta, entonces, dicho sistema de gobierno *no sólo* es un procedimiento a partir del cual *derivan* valores —de segundo orden, según la conceptualización anteriormente presentada— sino que ella misma incorpora valores de primer orden o intrínsecos. Estos valores, como se verá, pueden traducirse, a su vez, en elementos institucionales importantes y, de esta manera, en *contenidos* de la democracia.

Popper tiene una concepción de la democracia que, regularmente, tiende a agruparse de igual manera bajo el rótulo de democracia delgada, aunque en Popper se encuentra un especial énfasis que a mí me interesa, de igual manera, resaltar: el nivel institucional. Además, considero que existen elementos para vislumbrar la democracia popperiana como un modelo robusto, en tanto que en su teoría el procedimentalismo se nutre de un elemento importante y que puede entenderse como un valor de primer orden, en tanto que intrínseco al modelo de gobierno democrático que, como se verá, es la paz.

Popper distingue entre dos tipos de gobierno: la democracia y la tiranía.¹⁶¹ A Popper no le interesa defender las bondades de la democracia *per se*, ni el concepto de la misma, sino las características de dicho sistema de gobierno —si éste se llama democracia o de manera diferente, es cuestión que no le interesa a Popper, sino simplemente las particularidades del sistema de gobierno que, por cuestiones de simpleza, él rotula como democracia—.¹⁶² De acuerdo con él, la democracia se distingue de la tiranía en términos de la *manera* en la que es posible realizar una *transferencia* del poder, dado que en toda verdadera democracia *debe* ser posible remplazar cuerpos gubernamentales sin derramamiento de sangre, esto es, la manera en la que se transfiere el poder dentro de un sistema democrático es a través de pautas institucionales que, en última instancia, son *pacíficas*, como la celebración de elecciones periódicas.¹⁶³ En cambio, para lograr el cambio gubernamental o la transferencia del poder en tiranías es necesaria, indefectiblemente, la revolución y/o el derramamiento de sangre, la violencia. En palabras de Popper:

¹⁶¹ Cfr. Popper, *The Open Society and its Enemies*, cap.7, sec. II.

¹⁶² Con esto, entonces, queda claro que a Popper no le interesa la semántica de la democracia, ni de hecho la democracia como tal, sino aquel sistema de gobierno —reciba éste el nombre que reciba— en el que se privilegie, como se verá, la transferencia del poder de una manera pacífica.

¹⁶³ Cfr. *Ibidem*.

[...] la teoría de la democracia no se basa en el principio de que la mayoría debe gobernar; más bien, en el de que los diversos métodos igualitarios para el control democrático, tales como las elecciones generales y el gobierno representativo, han de ser considerados simplemente como algo de eficacia probada y, en presencia de una desconfianza tradicional y generalizada contra la tiranía, como *salvaguardas institucionales* contra la tiranía, siempre abiertas a la mejoría, e incluso como capaces de proporcionar métodos para su propio perfeccionamiento”.¹⁶⁴

Lo importante dentro de la teoría de la democracia de Popper, entonces, es que no hace recaer la soberanía en una persona —cuestión, por lo demás, bastante típica en la filosofía política clásica— sino en el *marco institucional*. Con esto, Popper, pretende argumentar en favor de una democracia delgada, dado que no la dota —aparentemente, al menos— con contenido alguno. No obstante, pienso que hay líneas argumentativas para vislumbrar en la democracia popperiana la incorporación de un valor intrínseco: la paz. Con esto, entonces, la democracia de Popper dejaría de ser una democracia delgada para pasar a ser una robusta, dado que, en efecto, concibe dicho sistema de gobierno como un procedimiento, pero incorpora valores de primer orden dentro de él. Más adelante, con completa lucidez, Popper señala que:

Es tiempo ya para nosotros de aprender que la pregunta: ‘¿quién ejercerá el poder en el Estado?’, tiene poca importancia en comparación con las preguntas: ‘¿cómo se ejerce el poder?’ y ‘¿cuánto poder se ejerce?’. Debemos aprender que, a la larga, todos los problemas políticos son problemas institucionales, problemas referentes al marco legal más que a las personas, y que el progreso hacia una mayor igualdad sólo puede ser salvaguardado por el control institucional del poder.¹⁶⁵

La visión de Popper en torno a la importancia del nivel institucional en la política me parece sumamente plausible. Sin embargo, él considera con ello estar excluyendo el elemento moral de la misma al hablar en términos institucionales. Esto, debido a que desde su concepción de la ética ésta no tenía influjo en un nivel institucional, sino únicamente en los niveles de las acciones y los principios, con lo cual la lesionaba profundamente. Ahora bien, como se vio en la sección 1.1.1 del primer capítulo de este trabajo, la moralidad encuentra

¹⁶⁴ *Ibidem*, La traducción y las cursivas son mías.

¹⁶⁵ *Ibid*, cap. 19, secc. V. La traducción es mía.

un momento importante en el nivel institucional. Así, y como quiero argumentar en lo siguiente, la visión de Popper *no necesariamente* tiene que concebirse como una apuesta por la democracia delgada. En su teoría, evidentemente, hay preocupación por los procedimientos democráticos, que son aquellos que posibilitan la transferencia del poder sin derramamiento de sangre, pero la democracia popperiana incorpora y otorga un peso notable a un valor intrínseco al procedimiento: la paz. Para Popper, de hecho, no es relevante el concepto de democracia —no le interesa su semántica—, dado que es explícito en señalar que:

[...] pero deseo dejar en claro que ninguna parte de mi argumento depende de la elección de estas etiquetas [democracia y tiranía]; y si alguien invierte este uso [...] simplemente diría que estoy a favor de lo que ese alguien denomina ‘tiranía’ y en contra de lo que llama ‘democracia’; y debería rechazar como *irrelevante* cualquier intento de descubrir lo que ‘democracia’ significa ‘real’ o ‘esencialmente’ [...]¹⁶⁶

En este tenor, entonces, es claro que Popper no aspira a ofrecer una teoría de la democracia *per se*, sino una teoría de un modelo gubernamental —llámese como se llame— donde se privilegie el valor de la paz, en virtud de que éste sea *intrínseco* al modelo gubernamental mismo. Popper encuentra esto, como se ha visto, en aquel sistema de gobierno mediante el cual la transferencia del poder puede llevarse a cabo a través de medios pacíficos que, desde su perspectiva, los garantizan a cabalidad las instituciones. En consecuencia, considero pertinente reconocer la democracia popperiana como un modelo robusto dado que, en efecto, otorga un peso notable al procedimiento democrático —a través del nivel institucional— pero también lo nutre con la subsunción de un valor de primer orden o intrínseco-a: la paz.

No dispongo del espacio para presentar más teorías de la democracia que, de alguna u otra manera, están en favor de una democracia robusta.¹⁶⁷ Sin embargo, es menester saber

¹⁶⁶ *Ibid*, cap. 7, sec. II. La traducción, las cursivas, los corchetes y su contenido son míos. Nótese, además, que en este punto Popper se declara en favor —al igual que en este trabajo yo lo he hecho y enfatizado en múltiples ocasiones— de lo que posteriormente Gallie señalará acerca de la democracia como un término esencialmente impugnado, por lo que la pretensión de agotar y/o definir lapidariamente tal concepto es, a todas luces, inoperante.

¹⁶⁷ Es evidente que las categorizaciones nunca serán precisas en grado absoluto. Así, como se vio con Popper, las teorías de la democracia que yo rotularía como robustas pueden leerse, desde otras ópticas, como delgadas. Es absolutamente necesario en este punto, entonces, comprender que las categorizaciones son un

que, más allá de las discrepancias teóricas, todas aquellas teorías que vislumbran a la democracia como un modelo de gobierno que *además* de ofrecer un procedimiento político-electoral, *incorpora* cuestiones morales o normativas, pueden categorizarse, en el contexto de este trabajo, como democracias robustas. Así, por ejemplo, Nino cuando señala que: “[...] la democracia puede definirse como un *proceso de discusión moral* con un límite de tiempo”¹⁶⁸ o Dussel cuando advierte que “La democracia no es solamente una institución *procedimental* (una mera forma para llegar al consenso), sino que es *normativa*”.¹⁶⁹

Por último, he de explicitar la manera en la que la definición de democracia aquí ofrecida puede entenderse como una democracia robusta. En virtud que dentro de ella operan —como señalé en la sección 2.2.3 del presente capítulo— los conceptos de: (1) *mayoría*, (2) *igualdad*, y (3) *participación simétrica* que —según lo argumentado en la sección 2.3 en este capítulo— se traducen en clave axiológica en términos de (1) *respeto/inclusión*, (2) *igualdad moral* y (3) *legitimidad* y, en este tenor, se obtiene que cualquier tipo de acción, institución y/o principio —niveles, según lo expuesto en las secciones 1.1.1 y 1.2.1 del capítulo 1, compartidos tanto por la ética como por la política— que se encuentre anclado al campo político e incorpore (a) —de manera intrínseca—a— el respeto/inclusión y la igualdad moral, (b) *derivando* legitimidad, podrá ser tildado de democrático. Esta visión de la democracia, evidentemente, presupone, al menos, dos valores intrínsecos a la misma —respeto/inclusión e igualdad moral— añadiendo además un tercer valor, pero derivado, la legitimidad. Con ello, entonces, se respeta tanto el enfoque procedimental —método de derivación de legitimidad— y se incorporan elementos normativos —el respeto/inclusión y la igualdad moral— por lo que la democracia que aquí he presentado es un modelo robusto.

Ahora bien, si la democracia es un modelo gubernamental que subsume elementos morales —aun cuando estos sean mínimos, claro está— entonces es posible preguntarse por el tipo de instituciones que *reflejan* esa irrupción de la ética en la política democrática y que,

arma intelectual cuyos beneficios metodológicos, considero, valen la pena. En consecuencia, no pretendo aquí entrar en un debate interminable sobre si x elemento de la teoría T debe hacernos entender a T como susceptible de ser categorizada dentro de la corriente C, o la pertenencia de T a C es cuestionable dado que x no debe leerse como literal dentro del cuerpo total que representa T. Queden, entonces, para después esas erudiciones cuya extensión se prolonga *ad infinitum*.

¹⁶⁸ Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, p. 118. La traducción y las cursivas son mías.

¹⁶⁹ Dussel, *20 tesis de política*, p. 63.

en concordancia con la definición de democracia sostenida en este trabajo, *deben* formar parte de todo régimen democrático. No obstante, aquí me voy a centrar en la institución democrática de la *transparencia gubernamental*, siendo plenamente consciente de que no es la única institución que refleja la irrupción de la ética en la democracia —piénsese, por ejemplo, en los derechos humanos—. Así, entonces, el siguiente capítulo estará dedicado a sostener la tesis central de esta investigación mostrando con ello esta irrupción de la moral en la política democrática de la que he venido hablando. En esto, además, no sólo se argumentará a través de la transparencia gubernamental, sino también mediante el concepto, central para las relaciones entre ética y política, de *corrupción*.

Capítulo 3

Corrupción política y transparencia gubernamental: la irrupción de la moral en la política democrática

Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados

Kant, 1795.¹⁷⁰

Una vez que se han analizado en el primer capítulo los conceptos de ética y política — haciendo énfasis en sus relaciones de disonancia y de armonía— y, además, en el capítulo 2 se ha defendido un concepto de democracia robusta que incorpora, de manera mínima pero constante, elementos morales, es posible ahora defender la tesis de la irrupción de la ética en la política democrática a través de una de sus instituciones más importantes: la transparencia gubernamental. En concordancia con esto, el objetivo del presente capítulo es doble: por un lado, (a) analizar el concepto de corrupción política, haciendo ver la dimensión moral de la misma, y con ello la manera en la que existen relaciones directas entre dicho fenómeno político y las evaluaciones morales negativas; y, de esta forma, (b) argumentar que mediante las políticas de transparencia gubernamental se refleja un solapamiento normativo entre moralidad y política, entre ética y democracia, dado que es mediante esta institución que puede *parcialmente*: (1) combatirse el deterioro ético-político que representa la corrupción política; y (2) devolverse el poder desde las instituciones y los representantes hacia los representados, con especial énfasis en los oprimidos, dado que en la transparencia gubernamental opera una *pretensión subyacente* de empoderamiento y participación simétrica, además de un reconocimiento justo de todos los involucrados, elementos cuyo contenido tiene aristas marcadas y nítidas de moralidad y no sólo jurídicas.

¹⁷⁰ Kant, *La paz perpetua*, Apéndice II, pp. 61-62.

Para ello, en este capítulo me propongo: (1) analizar el concepto de corrupción política en términos de sus alcances éticos y epistémicos, poniendo especial acento en los elementos de inmoralidad, por un lado, y de secrecía y opacidad, por el otro, que operan inminentemente dentro de su estructura lógica; (2) mostrar someramente los elementos jurídico-políticos más importantes de la transparencia gubernamental —derecho humano a la información, rendición de cuentas, atención institucional a solicitudes de acceso a la información—, para conceptualizar la transparencia como constituida por dos momentos —uno activo y el otro pasivo— con lo cual se logrará comprender mejor esta institución democrática; y, por último, (3) tras un análisis de los conceptos de injusticia y opresión, argumentar en favor de la tesis de la irrupción de la ética en la democracia mediante la presentación de los contenidos morales —en particular, los valores de respeto/inclusión, igualdad moral y legitimidad/validez— que subyacen a la constitución y la estructura de la institución democrática de la transparencia gubernamental.

3.1 El concepto de corrupción política

Voy a iniciar esta sección presentando la teoría de la corrupción que se desprende de la filosofía política de Dussel, para con ello vislumbrar algunos elementos clave dentro de dicho fenómeno. Con ello, entonces, será más sencillo comprender la dimensión moral —en términos negativos— y epistémica —entendida, sobre todo, como opacidad y secrecía— que opera en la corrupción política.

3.1.1 Lógica del poder y corrupción originaria en la filosofía política de Dussel

Dussel presenta, dentro de su teoría política, lo que podría denominarse como una *lógica del poder*. Análogo a lo que señalé en el capítulo 1,¹⁷¹ el poder es analizado por Dussel como bifurcado, aunque a nivel fundamental se encuentre residente siempre dentro de un único momento. Para él, el poder (político), como tal, emana de lo que denomina la *potentia* y, desde ahí, emerge la otra esfera del poder denominada *potestas*. La *potentia* es el poder como emanación desde la *comunidad política* —o, en otro sentido, desde el *pueblo*— que requiere desplegarse fuera de sí en la *potestas* cuyo referente serían las instituciones políticas, con sus representantes, que la comunidad política se da a sí misma. Así, Dussel señala que: “[...] la

¹⁷¹ *Supra*, notas 61 y 111.

potentia es el poder de la comunidad política misma; es (a) la pluralidad de todas las voluntades (momento material) o de la mayoría hegemónica, (b) aunada por el consenso (momento formal discursivo), y que (c) cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder-poner mediaciones (momento de las mediaciones, de factibilidad)¹⁷² y, más adelante, añade que: “el poder político como *potentia* no es dominación; no es determinación negativa, sino que es positivo: es afirmación de la vida de la comunidad para vivir”.¹⁷³ De esto, entonces, puede colegirse que el poder como *potentia* es aquel poder que emana desde la comunidad política como última instancia de lo político, de modo tal que será a través de la *potentia* que todo el cuerpo institucional político —sin importar la estructura gubernamental por la que se administre— encontrará *fundamento*. La *potentia*, entonces, es el momento *fundante* de todo fenómeno político.

Sin embargo, en la teoría dusseliana la *potentia* no tiene ningún tipo de *referente empírico* dado que se torna imposible vislumbrarla de manera inmediata.¹⁷⁴ Requiere, entonces, de una mediación ineludible a partir de la cual se despliega su aparición en cuanto tal, y esta mediación y/o diferenciación es la *potestas*. Dussel dice, entonces, que: “Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, por medio de representantes, le llamaremos la *potestas*”¹⁷⁵ y añadirá: “La *necesaria* institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*”.¹⁷⁶ De esto se concluye, entonces, que el poder político *emana* desde la comunidad política, pero a su vez este poder no tiene características fenoménicas sino que requiere *necesariamente* desplegarse o volcarse fuera de sí, haciendo emerger con ello un segundo momento del poder político que da forma al cuerpo institucional y de representación política que independiente de su estructura gubernamental hará posible, en el nivel fenoménico, la política. El primer

¹⁷² Dussel, *Política de la Liberación II. Arquitectónica*, p. 60.

¹⁷³ *Ibidem*. En otro lugar, dirá: “Denominaremos *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político”. Dussel, *20 tesis de política*, p. 27.

¹⁷⁴ Dussel señala: “Pero esta pura *potentia* inmediata, el mero poder político de la comunidad política indiferenciado, sin mediaciones, sin funciones, sin heterogeneidad es anterior a toda exteriorización. Es el “ser *en-sí*” de la política; es el “poder *en-sí*”. Es la existencia todavía irrealizada; es una imposibilidad empírica”. Dussel, *Política de la Liberación II. Arquitectónica*, p. 61.

¹⁷⁵ *Ibidem*

¹⁷⁶ Dussel, *20 tesis de política*, p. 30.

momento, fundante, del poder político es la *potentia* y el segundo, emergente e institucional, es la *potestas*.

Antes bien, estas dos clases de poder, y sus características propias, son necesarias para entender lo que Dussel va a denominar como la *corrupción originaria*, que no es más que la manera en la que se trastocan las propiedades de cada uno de los niveles del poder, con lo que se tuerce el orden de los mismos, en virtud del hecho de que el segundo momento del poder político se asume a sí mismo —ya sea a nivel individual, mediante un representante, o a nivel institucional— como la *sede autorreferente* de la fundamentación del poder, negando con ello el primer momento del poder político. La corrupción originaria, entonces, se da en el momento en el que la *potestas* niega a la *potentia* su característica inherente de ser la sede, en ese primer momento fundante, del poder político. En palabras de Dussel:

La corrupción originaria de lo político, que denominaremos el fetichismo del poder, consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que puede denominarse “funcionario”) —sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía— como la *sede* o la *fuentes* del poder político.¹⁷⁷

Ahora bien, aquí únicamente me interesa mostrar, entonces, la manera en la que se explica la *corrupción política* dentro de la filosofía política de Dussel, dado que para él “La política será la larga aventura del uso debido (o corrompido) de la *potestas*”¹⁷⁸ y, en consecuencia, existen muchos elementos políticos susceptibles de investigación que, de alguna manera u otra, tendrán referencia directa con esta lógica del poder y con la corrupción originaria. No obstante, me parece en extremo rescatable de esta teoría el hecho de que la corrupción política se entiende como una *inversión fetichista* y, desde esa perspectiva, como un movimiento ilegítimo, un momento no válido, que tiene repercusiones severas en toda la construcción del cuerpo político. La corrupción política, entonces, da al traste con la tarea misma de la política, dado que refleja una *usurpación* del cuerpo institucional para la persecución de fines extra-políticos, y en esto no es complejo vislumbrar la aparición de una

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 13. Cursivas en el original.

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 30.

evaluación moral negativa. La corrupción política, en ese sentido, puede entenderse, de manera legítima, como un conjunto de acciones inmorales.

3.1.2 La corrupción política como inmoralidad y opacidad

En este punto, considero ilustrativo echar mano de una distinción, que también utiliza Garzón Valdés,¹⁷⁹ en torno a dos tipos de moralidad, que podrían denominarse como: (1) la moralidad *ordinaria*; y (2) la moralidad *adquirida*, mismas que se diferenciarían desde el hecho de que la primera sería competencia de todo agente moral, dentro de todo sistema normativo, por lo que sus normas serían de carácter sumamente generales, en contraste con la segunda, que haría alusión únicamente a aquellos agentes que, en virtud de su profesión o rol social, adquieren compromisos éticos particulares, de modo tal que las normas que la componen serían mucho más específicas. De acuerdo con esta distinción, el primer tipo de moralidad arrojaría *deberes*, mientras que el segundo tipo deduciría *obligaciones*. Así, entonces, el sujeto S tiene el *deber* de no matar a S₁; en cambio *si* S es un periodista, *entonces* S tiene la *obligación* de informar los hechos periodísticos con veracidad. Desde esta perspectiva —que no pretendo defender o suscribir a cabalidad, sino únicamente utilizar como instrumento metodológico— los deberes son *incondicionados* —debido a que son competencia de todos— y las obligaciones se formulan sintácticamente mediante la utilización de enunciados condicionales. La corrupción se encuentra, entonces, en la violación de obligaciones, dado que se trata del quebrantamiento de normas adquiridas en virtud del rol social. Ahora bien, en el caso concreto de la corrupción política, se trata del quebrantamiento de obligaciones político-administrativas *adquiridas* por los representantes o funcionarios que ejercen su actividad dentro de alguna institución política. El asesino no es un corrupto —es otra cosa en extremo grave, pero no un corrupto—, puesto que quebranta deberes morales —deducidos desde una moralidad ordinaria— como sí lo es el funcionario que utiliza el poder que, como representante, la comunidad le ha *delegado* para designar, de manera directa y sin previo concurso de oposición democrática y públicamente realizado, a una persona relacionada con él —en el ámbito privado— como funcionario —aun cuando sea de menor rango— cuyo salario correrá a cargo de recursos públicos recaudados mediante la tributación fiscal de los

¹⁷⁹ Cfr. Garzón Valdés, “Acerca del concepto de corrupción” en F. Laporta y S. Álvarez (eds.) *La corrupción política*, pp. 39-69.

ciudadanos. En este segundo caso, entonces, se quebranta una *obligación moral* —la imparcialidad en la designación de cargos públicos— adquirida por el funcionario del ejemplo en tanto que político y, en consecuencia, se comete corrupción.

En este tenor, la corrupción política puede entenderse, entonces, como inmoralidad en virtud de que mediante ella se quebrantan obligaciones morales específicamente políticas. López Caldera señala que: “[...] la corrupción política puede ser entendida como la violación de normas jurídicas y *también morales*”¹⁸⁰ Con esto, entonces, se vislumbra que dentro del fenómeno de la corrupción política se incorpora una dimensión moral más allá de la netamente jurídica.

Hasta aquí, ha quedado claro el *contenido* de la corrupción política, arrojándose con ello que se trata de una *inmoralidad*, con lo que es plausible sostener que la pregunta por el contenido opera en el nivel ético; no obstante, queda por indagar la *forma* de la corrupción política, misma que opera en el nivel epistémico. Y es aquí donde debe patentizarse el hecho de que la corrupción política requiere *ineludiblemente* de la opacidad y de la secrecía para operar. Una acción corrupta, como la del funcionario que opera mediante nepotismo del ejemplo anterior, no puede llevarse a cabo ante el tribunal de la *opinión pública*, puesto que entonces se resquebraja desde sus cimientos. La publicidad —como ya se vio al presentar el principio de publicidad en el capítulo 1, sección 1.4.1— es un antídoto eficaz —aunque por supuesto imperfecto, como todo fenómeno ético-político— contra la corrupción política.

López Caldera señala que: “Desde una perspectiva cognitiva, la corrupción se caracteriza por ser transgresiones que tienen una dosis alta de clandestinidad, de ocultismo y de falta de pruebas”.¹⁸¹ El propio Dussel menciona: “Lo obrado por el político (en cuanto tal) en la oscuridad no-pública (que unos videos pueden poner públicamente *a la vista de todos*) es corrupción (en tanto oculta al representado, a la comunidad, actos no justificables a la luz pública).”¹⁸² Con esto entonces, es posible colegir que la corrupción política opera, en el nivel epistémico que hace alusión a la forma, mediante la opacidad y la secrecía.

¹⁸⁰ López Caldera, “Corrupción, ética y democracia” en F. Laporta y S. Álvarez (eds.), *op cit*, p. 118.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 119.

¹⁸² Dussel, *20 tesis de política*, p. 20.

Por último, quiero hacer hincapié —con todo el énfasis posible— en que la corrupción política es un asunto *gradual* y, en consecuencia, no se trata de un fenómeno lapidario en términos de todo-o-nada. Como todos los conceptos normativos —recuérdese la noción de *concepto esencialmente impugnado*, presentada en la sección 2.2.2 del capítulo 2— su presencia no es un asunto acabado de una sola vez, sino que es necesario vislumbrar las *escalas y magnitudes* en las que opera. Un sistema normativo —y particularmente político— sin presencia de corrupción— aun cuando fuera mínima— es empíricamente imposible, lo cual no debe desalentar en la formulación institucional y la justificación teórica de mecanismos que, como la transparencia gubernamental, puedan ayudar a erradicar esta práctica política que, como sostuve en este punto, se caracteriza por ser una inmoralidad — en el nivel ético, del contenido— operada en la opacidad, la secrecía y la clandestinidad, es decir, al margen de los procesos públicos del cuerpo institucional —en el nivel epistémico, de la forma—. Con este breve análisis, entonces, he presentado los elementos suficientes para abordar ahora los contenidos jurídico-políticos constitutivos de la institución democrática de la transparencia gubernamental.

3.2 Los elementos jurídico-políticos nodales de la transparencia gubernamental

Aquí me voy a ceñir al marco específico presentado dentro de algunos textos jurídico-políticos particulares en los que se conceptualiza, de manera sucinta pero funcional, la transparencia gubernamental echando mano de algunos de sus elementos más importantes, tales como el derecho humano de información, la rendición de cuentas y la atención institucional a solicitudes de acceso a la información dentro de los gobiernos democráticos. No me detendré mucho en este punto, puesto que el interés filosófico más grande dentro de todo esto se encuentra, precisamente, en el principio de publicidad que ya presenté en la sección 1.4.1 del capítulo 1, y que no presentaré nuevamente.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos menciona que: “Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a casusa de sus opiniones, *el de investigar y recibir informaciones* y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión”.¹⁸³ En este

¹⁸³ Organización de las Naciones Unidas, “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, en *Los principales tratados internacionales de derechos humanos*, Art. 19. Las cursivas son mías.

artículo ya se habla, como tal, de un derecho humano de acceso a la información; sin embargo, no se encuentra anclado, de manera directa, a la *información gubernamental*, sino que su enfoque alusivo es más extenso. Con todo, es posible entender que dentro del universo de información, la que pertenece a la estructura gubernamental es *una más*, por lo que es factible concebirla como incluida dentro de aquello que pretende cubrir este derecho humano.

Otro ejemplo interesante se encuentra dentro de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,¹⁸⁴ en donde se patentiza, una vez más, este derecho de acceso a la información —más allá del reconocimiento, a nivel constitucional dentro del Estado mexicano, de los tratados internacionales de derechos humanos— puesto que ahí se señala que: “Toda persona tiene derecho al libre acceso a información plural y oportuna, así como a buscar, recibir y difundir información e ideas de toda índole por cualquier medio de expresión”.¹⁸⁵ Con esto, entonces, queda *garantizado* el derecho de acceso a la información como un derecho subjetivo que el Estado —en este caso, México—, mediante el sistema jurídico, *reconoce* a los ciudadanos. Pero, como bien se vislumbra en este mismo Artículo 6 de la Constitución Política de México, este mismo derecho puede ser desdoblado en múltiples elementos que, ineludiblemente, lo acompañan y que van más allá de la formulación en términos de “si S es un ciudadano del Estado x, entonces x le garantiza a S el acceso a la información”. Y es en este sentido que más adelante, se señala:

Toda la información en posesión de cualquier autoridad, entidad, órgano y organismo de los Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, órganos autónomos, partidos políticos, fideicomisos y fondos públicos, así como de cualquier persona física, moral o sindicato *que reciba y ejerza recursos públicos o realice actos de autoridad* en el ámbito federal, estatal y municipal, es pública y sólo podrá ser reservada temporalmente por razones de interés público

¹⁸⁴ Evidentemente, aquí estoy *localizando* —en el sentido de volver local, particular— el asunto, como no puede ser de otra manera al abordar textos jurídicos. Soy plenamente consciente de que este tipo de concreciones, en filosofía, son peligrosas, puesto que con esto se cubre únicamente el x-tal con el que se ejemplifica y, a partir de ahí, pretender generalizar se torna sumamente arriesgado. No obstante, considero legítimo echar mano de, en este caso, la Constitución de México para vislumbrar los conceptos que, siendo relevantes para esta investigación, ahí se manejan, y nada más. Más adelante argumentaré un poco al respecto.

¹⁸⁵ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Art. 6, consultada en [Jurídicas.unam.mx](http://juridicas.unam.mx) (2021). *Legislación - Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. [online] Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos> [Acceso: 05 de enero de 2021].

y seguridad nacional, en los términos que fijen las leyes. En la interpretación de este derecho deberá prevalecer *el principio de máxima publicidad*.¹⁸⁶

Aquí ya se empieza a vislumbrar, de manera clara, la presencia del ideal de la transparencia gubernamental. En este tenor, el derecho de acceso a la información contiene: (1) la *permisión* otorgada a los ciudadanos para acceder a información plural, oportuna, veraz, etcétera; y, además, (2) la *obligación* de toda institución gubernamental —cuyo financiamiento corra a cargo de recursos públicos— de catalogar como *pública* su información. Aunado a esto, dentro del mismo Artículo se establece la *institucionalización* de este ideal de la transparencia, cuando se señala que:

La Federación contará con un *organismo autónomo*, especializado, imparcial, colegiado, *con personalidad jurídica* y patrimonio propio, con plena autonomía técnica, de gestión, capacidad para decidir sobre el ejercicio de su presupuesto y determinar su organización interna, *responsable de garantizar el cumplimiento del derecho de acceso a la información pública y a la protección de datos personales en posesión de los sujetos obligados* en los términos que establezca la ley.¹⁸⁷

De esta manera, entonces, ya se tiene una aproximación desde algunos textos jurídico-políticos a la transparencia gubernamental en términos de su *derivación*, como principio y como institución, desde el derecho de acceso a la información. Claro está, por lo demás, que no estoy sugiriendo, bajo ninguna circunstancia, que aquello que aparece en una constitución particular, ni en una declaración de derechos humanos —aun cuando se trate de la Declaración Universal— *agota* el contenido del *concepto* de transparencia gubernamental ni, en este caso, del derecho a la información. En muchas ocasiones, sabido es, la letra jurídica se queda bellamente plasmada en un texto, pero someramente realizada en el mundo práctico. Aquí mi intención ha sido mostrar la manera en la que, dentro de este tipo de textos, se utilizan los conceptos que en esta sección me interesan.

Así, entonces, en este trabajo voy a entender que la transparencia gubernamental es una institución democrática —que, como se vio en el ejemplo de la Constitución Política de México, *puede* estructurarse dentro del entramado institucional a manera de un organismo

¹⁸⁶ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

¹⁸⁷ *Ibidem*. Las cursivas son mías.

público autónomo— que *deriva* desde el derecho humano de acceso a la información. Ahora bien, como pretendo hacer ver en la siguiente sección de este capítulo, la transparencia gubernamental sería —ya en el nivel institucional— el elemento político que *refleja* una irrupción de la ética dentro de la democracia en virtud de los contenidos morales que le subyacen —mismos que voy a presentar, como ya mencioné, más adelante—. Es por ello, entonces, que aquí únicamente he mencionado brevemente el derecho de acceso a la información, pese a tener una importancia incalculable en términos de poder entenderse como el soporte del ideal —institucionalizado o no— de la transparencia gubernamental.

Ahora bien, apoyado en lo anteriormente expuesto, considero pertinente entender la transparencia gubernamental como una institución democrática que se compone, prioritariamente, de dos momentos: (1) la transparencia activa, que tiene que ver con la *rendición de cuentas* de los representantes y las instituciones; y, (2) la transparencia pasiva, que se corresponde con la disposición a responder, de manera clara y simple, las *solicitudes de acceso a la información*. Así, por un lado las instituciones gubernamentales —y, dentro de ellas, los funcionarios que las integran— deberían estar obligadas, dentro de una democracia, no sólo a informar a aquellos ciudadanos interesados en conocer información referente a algún determinado asunto de gobierno —transparencia pasiva—, sino también a presentar, de manera clara y oportuna, informes periódicos que puedan servir para evaluar su desempeño en tanto que servidores públicos y representantes —transparencia activa—. Y es desde esta perspectiva que cobra sentido decir que “el concepto de transparencia tiene que ver con una concepción del *gobierno responsable* en general, con un gobierno que *no sólo* abre su información, sino que *también* rinde cuentas”.¹⁸⁸

Derecho (humano) a la información, rendición de cuentas y atención a solicitudes de acceso a la información, entonces, son los elementos político-jurídicos nodales que componen el concepto de transparencia gubernamental. Los mecanismos para cumplir cabalmente con las obligaciones emanadas de estos elementos son diversos, pero quisiera enfatizar la importancia de los *archivos* y la gestión documental, apoyados mediante normativas adecuadas en dicha materia, que obliguen a los representantes y las instituciones

¹⁸⁸ Emmerich, “Democracia, ciudadanía y transparencia” en Meyer-Sierra, Emmerich, Lozano, Laborde y Merino, *Democracia y transparencia*, p. 25. Las cursivas son mías.

a *documentar* sus proceso político-administrativos, de modo tal que los dos niveles de la transparencia —la activa y la pasiva— en el ejercicio de rendición de cuentas y de atención a solicitudes de acceso a la información se encuentren *sustentadas* documentalmente. Esto puede ayudar a la ciudadanía a *fiscalizar* el ejercicio público de sus representantes y, como se verá en la siguiente sección, en ello se encuentra una dimensión de *empoderamiento ciudadano* que tiene contenidos morales.

Así entendida y llevada a cabo, la transparencia gubernamental puede entenderse, *de iure*, como un *contrapeso democrático* que combate la concentración del poder y obstaculiza la conducción opaca, clandestina y marcada por la secrecía de todo representante y toda institución gubernamental, dando al traste a la corrupción política, según lo argumentado y conceptualizado en la sección 3.1 de este capítulo. Por ello, señala Aguilar Rivera que: “Al igual que la separación de poderes, el conjunto de derechos fundamentales y la existencia de una constitución escrita, la transparencia sirve para *limitar* el poder del gobierno”.¹⁸⁹ Y es desde esta perspectiva, entonces, que puede concebirse la transparencia gubernamental como un *elemento constitutivo* —junto a otros mecanismos que evitan la concentración monopólica del poder, como la separación de poderes y los derechos humanos— de un modelo de *democracia robusta*, como el presentado en la sección 2.3.2 del capítulo 2 de este trabajo.

Por lo demás, es claro que el ideal de la transparencia nunca podrá ser llevado a cabalidad ni de manera perfecta dentro de la realidad empírica en virtud de factores tales como: (a) la finitud humana, (b) la presencia ineludible de un mínimo nivel de corrupción dentro de todo sistema normativo y (c) la necesidad, en algunas ocasiones, de mantener bajo secreto —al menos durante algún tiempo— determinados asuntos de Estado referentes a las acciones de táctica y estrategia políticas y/o militares. Es por eso, entonces, que aquí no se está sugiriendo que *todo* asunto de gobierno debe abrirse al ojo público desde su primera existencia, pero sí que deben depurarse los plazos de conservación bajo reserva de los expedientes con información sensible, de modo tal que éstos no permanezcan en la opacidad *per secula seculorum*. Así, entonces, la transparencia —como ideal— no puede ser actualizada empírica y/o fenoménicamente a cabalidad —como institución—, pero sí debe

¹⁸⁹ Aguilar Rivera, *Transparencia y democracia: claves para un concierto*, p. 30.

mantenerse en todo momento la *pretensión* de someter ante el escrutinio público los asuntos gubernamentales dentro de todo régimen democrático.

Hasta aquí, entonces, con la presentación del concepto de transparencia mediante sus elementos jurídico-políticos constitutivos. En la siguiente sección presentaré los argumentos centrales del presente trabajo de investigación, para sostener, lo más plausiblemente que pueda, la tesis de la conexión normativa, mediante la transparencia, entre ética y política democrática.

3.3 La irrupción de la ética en la política democrática: los elementos morales subyacentes en la transparencia gubernamental

Aquí pretendo presentar la conceptualización de la transparencia gubernamental que, implícitamente, ha operado en todo este trabajo y que, ciertamente, no puede ser encontrada de manera explícita dentro de ningún texto jurídico y/o político. Por ello, voy a valerme de argumentos filosóficos para defender una concepción ética que, en tanto que tal, no es susceptible de ser apodíctica. Los conceptos éticos, recuérdese en todo momento, son susceptibles de ser revisados y, con base en dichas revisiones, modificados *n* cantidad de veces. Sin embargo, esto no es óbice para defender, de la manera más seria posible, la concepción en torno a la moralidad de la transparencia que aquí sostengo.

Ahora bien, como se adelantó desde la introducción misma de este trabajo, aquí voy a llevar a cabo un análisis ético del concepto de transparencia gubernamental como constituida por cuatro niveles, cada uno de los cuales da soporte al siguiente hasta llegar, en el nivel cuatro, a la presencia de la moralidad. En ese tenor, aquí se defiende la idea de que en la institución y el principio de la transparencia *irrumpe* la ética, lo cual no es una perogrullada dado que, prioritariamente, a la transparencia se la ha analizado, defendido y conceptualizado desde su talante *eminente* jurídico. Mostrar, entonces, que en la transparencia hay moralidad permitirá entender que, en tanto que institución democrática, la transparencia refleja un solapamiento entre ética y política, por lo cual tanto normativa como conceptualmente *pueden* estar armonizadas y, entonces, se sostiene la tesis de la irrupción de la ética en la política (democrática). Ahora bien, a lo largo del trabajo he defendido la idea de que la transparencia *no es la única* institución democrática dentro de la que se podría rastrear la presencia de la moralidad; sin embargo, aquí me he limitado a ella por cuestiones,

ante todo, de extensión. Y es precisamente ese criterio —la reducidísima extensión de la que dispongo— lo que me limita a analizar, por ejemplo, la *posibilidad* de empalmar dos de las instituciones que, sostengo, reflejan la irrupción de la ética en la democracia: transparencia y derechos humanos. En ese sentido, aquí he dejado de lado el análisis de la posibilidad de entender y conceptualizar la transparencia gubernamental *directamente* como un derecho humano, pues hacerlo —aunque me parece que no carece de plausibilidad— implicaría llevar a cabo un análisis amplio del concepto de derechos humanos, mismo que, en virtud de su complejidad, requiere cuando menos un capítulo para sí mismo.¹⁹⁰ No dispongo aquí de esa oportunidad y, en ese sentido, queda para investigaciones ulteriores la posibilidad de analizar la tesis de entender la transparencia como un derecho humano en sí misma y no como *derivada-desde*, o sustentada-a-partir-de, otro tipo de derechos humanos, como el derecho de información —según lo anteriormente señalado en la sección 3.2 de este trabajo—.

Ahora bien, por cuestiones metodológicas y conceptuales, primero presentaré un análisis de los conceptos de *injusticia* y *opresión* —que ya han sido mencionados dentro del capítulo 2, aunque en todo momento de manera conectada con lo que se presentará dentro de este capítulo 3 en relación con la transparencia gubernamental—. En virtud del hecho, como se verá, de que sendos conceptos —injusticia y opresión— resultan importantes para lograr los objetivos que persigo dentro de la conceptualización ética de la transparencia, es necesario primero clarificarlos para que, entonces, queden justificados: (1) la utilización de dichos conceptos dentro de mi trabajo; y (2) el porqué he hablado, a lo largo de la investigación en general —particularmente en todo el capítulo 2 cuando presenté los valores de la democracia robusta, y en el presente capítulo cuando analice desde la ética la transparencia gubernamental— de *los oprimidos*.

3.3.1 Las dimensiones ético-políticas de la injusticia: moralidad y opresión

El tratamiento filosófico de los conceptos de injusticia y de opresión es llevado a cabo, de manera más cabal, dentro del espectro de teorías que en el mapa de la ética normativa y la filosofía política se conocen como *teorías de la justicia*, cuyo primer gran exponente —y

¹⁹⁰ En este punto me permito remitir al lector a mi trabajo recepcional de Licenciatura, particularmente a su capítulo 1, donde analizo el concepto de derechos humanos y definiendo la idea de entender estos derechos como un subconjunto de los derechos morales. Cfr. Cedeño, *La construcción metaética de los derechos humanos* [Tesis de Licenciatura], cap. 1, 2017.

desencadenante de todo el debate posterior— es Rawls. En este sentido, parece legítimo abordar los conceptos que aquí me interesan desde su obra, para poder vislumbrar, entonces, sus evidentes limitaciones a la luz de otras propuestas más completas.

Rawls se vale, prioritariamente, del término “grupos socialmente desaventajados” o “los menos aventajados” en lugar de utilizar el concepto de los *oprimidos*. Sin embargo, Rawls sí habla sobre la opresión, y la conceptualiza como un hecho —uno de los cinco que menciona— tal que patentiza la presencia del uso de la fuerza estatal para garantizar una adhesión compartida, por parte de todo el cuerpo político, a una doctrina particular del bien —doctrina comprensiva, en palabras de Rawls—. ¹⁹¹ Así, para Rawls se da el caso que hay opresión cuando el Estado utiliza sus mecanismos coactivamente para imponer o para garantizar-la-adhesión-general, de manera vertical, a una particular visión del bien. Ahora, este tipo de opresión, aunque de suyo es nítida, no es precisamente la que me interesa resaltar aquí, puesto que se basa en una conceptualización de la misma que es *directa-hacia* el ciudadano. Es decir, la opresión aquí se da por el hecho de que el Estado utiliza *directamente* sus poderes coactivos *en contra* de los ciudadanos para imponerles una doctrina comprensiva —sea ésta moral, filosófica y/o religiosa—, pero esto no ayuda para entender la opresión —y, de manera más general, la injusticia— como un factor *estructural*.

Hasta aquí, entonces, con lo tocante a la opresión. Antes bien, en lo tocante al concepto de los *menos aventajados*, Rawls los conceptualiza con respecto a la baja capacidad de acceso a lo que él denomina *bienes primarios*. ¹⁹² En este sentido, para Rawls la razón de mayor peso para conceptualizar a los menos aventajados es referente a los ingresos, ¹⁹³ pero sin por ello comprometerse con el hecho de que los menos aventajados se encuentren en una posición social eminentemente injusta. Esto se da en virtud del hecho de que su teoría gira dentro del marco de lo que él denomina una *sociedad bien ordenada* —esto es, la teoría de la justicia de Rawls está pensada para sociedades con una democracia constitucional

¹⁹¹ Cfr. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, pp.60-61

¹⁹² Estos son: (1) los derechos y libertades básicos; (2) la libertad de movimiento y de elección de empleo; (3) los poderes asociados a cargos públicos; (4) los ingresos y la riqueza (material); y (5) “las bases sociales del autorrespeto”. Cfr. *Ibid*, pp. 91-92.

¹⁹³ Por supuesto, Rawls da importancia a otro tipo de cuestiones que van más allá de las meramente económico-distributivas, particularmente en el quinto de los bienes primarios referente a las bases sociales del autorrespeto. Sin embargo, es claro que la teoría rawlsiana de la justicia opera en un nivel distributivo en su mayoría.

altamente desarrollada, con lo cual desde la misma se dejan fuera del marco de su aplicación múltiples realidades políticas que, de hecho, acontecen en el mundo, como el caso del país de origen de quien escribe estas líneas— que no es más que una sociedad en la cual todos sus miembros aceptan la misma concepción política de la justicia, que es institucionalizada cabalmente dentro de *la estructura básica de la sociedad* —es decir, las principales instituciones políticas y sociales de dicha sociedad— amén de que los ciudadanos se encuentran capacitados; (a) para entender los principios de dicha concepción política de la justicia; y (b) para actuar de conformidad con ellos.¹⁹⁴ Como se ve, entonces, el concepto de sociedad bien ordenada tiene tintes elevados de *utopismo* que el mismo Rawls reconoce cuando señala que “La idea de una sociedad bien ordenada es, a todas luces, una muy considerable idealización”.¹⁹⁵ Es en parte por ello que dentro de la sociedad rawlsiana, esto es una sociedad bien ordenada —“donde todos los ciudadanos tienen asegurados iguales derechos y libertades básicos y oportunidades equitativas”—¹⁹⁶, los menos aventajados:

[...] no son identificables al margen de, o independientemente de, sus ingresos y riqueza, Los menos aventajados nunca son identificados, digamos, como hombres o mujeres, o como blancos o negros, o como indios o británicos. No son individuos identificados mediante rasgos naturales o de otra índole (raza, género, nacionalidad, y cosas por el estilo) que nos permitan comparar su situación en todos los diversos esquemas de cooperación social que es factible considerar.¹⁹⁷

En este tenor, entonces, el concepto de “menos aventajados” rawlsiano, desde mi perspectiva, se queda demasiado corto —y, en ocasiones, hasta parece eufemístico— para explicar, de hecho, la realidad de una gran cantidad de personas dentro del mundo. Rawls piensa que, dentro de una sociedad bien ordenada, el nivel de los menos aventajados es *bastante satisfactorio* dado que ellos representan, por decirlo claramente, el *mínimo posible* y, entonces, “La justicia como equidad afirma que una sociedad bien ordenada regulada por

¹⁹⁴ Cfr. *Ibid*, pp. 30-32.

¹⁹⁵ *Ibidem*. No obstante, el concepto de *consenso entrecruzado* va a intentar superar este obstáculo, para dotar con ello a la teoría de la justicia como equidad de un tinte más realista, con lo cual la misma cumple con la característica que Rawls estipula de la filosofía política en general, como una teoría realistamente utópica, o bien como utópicamente realista. No voy a ahondar en estos temas que me desviarían de mi objetivo, baste con tenerlos presentes.

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 92.

¹⁹⁷ *Ibidem*, en una nota al pie de página.

los dos principios de justicia es un mundo político y social *altamente satisfactorio*".¹⁹⁸ Creo que no es complejo argumentar que, dentro de la teoría de Rawls, los engranajes caminan a la perfección, pero que contrastada con la realidad, su conceptualización de "los menos aventajados" no sirve para dar cuenta de la realidad de una inmensidad de personas con desventajas políticas, sociales y económicas evidentes. Es por esto, entonces, que dentro de este trabajo he utilizado —y utilizaré— el concepto de *oprimidos* por parecerme mucho más claro y, aunque quizá crudo y fuerte, mucho más correspondiente con la realidad política.

Por otro lado, Iris Marion Young ha brindado un excelente análisis del concepto de opresión como bifurcado por cinco elementos que ella denomina como las cinco caras de la opresión. El planteamiento del problema general —es decir, de la teoría de la justicia— en Young es mucho más amplio que en Rawls. Como ha podido quedar claro, a Rawls le interesa la *distribución*¹⁹⁹ y, desde la perspectiva de Young, esto no es suficiente para dar cuenta de la justicia, puesto que ella *además* de la cuestión distributiva está preocupada por el tema del *reconocimiento*, con lo cual se patentiza una dimensión *cultural* dentro de la justicia. Por contraposición, entonces, las *injusticias* están relacionadas no sólo con cuestiones de mala distribución, sino de falta de reconocimiento, con lo cual, entonces, la concepción de la opresión se enriquecerá y será más fructífera.

Señala Young que: "La opresión consiste en procesos institucionales *sistemáticos* [...] que *anulan* la capacidad de las personas para [...] comunicarse con otras o para expresar sus [...] perspectivas de la vida social en contextos donde otras personas puedan escucharlas".²⁰⁰ Aquí se empieza a vislumbrar ya la diferencia, por ejemplo, con la manera que tenía Rawls de entender la opresión. Para Rawls, recuérdese, la opresión era directa, es decir, iba desde el Estado hacia el ciudadano; en cambio, la opresión para Young es *sistémica, estructural*, se encuentra permeada dentro de todo el sistema socio-político y, desde esta perspectiva, no es necesario un poder despótico ni coactivo, operado desde la maquinaria estatal, para que acontezca. La opresión, desde la perspectiva de Young, sucede de hecho

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 141. Las cursivas son mías.

¹⁹⁹ Claro está, según se vio con la lista de bienes primarios, que a Rawls no sólo le interesa la distribución material, sino también de derechos y beneficios sociales. Sin embargo, es nítido que la teoría de la justicia de Rawls está preocupada desde sus cimientos más estructurales por la *distribución* y, en ese sentido, el elemento *económico* juega un papel decisivo.

²⁰⁰ Young, *La justicia y la política de la diferencia*, p. 68. Las cursivas son mías.

dentro de la cotidianeidad de una sociedad, por más “bien ordenada” y altamente desarrollada en la cultura de la democracia constitucional que ésta sea.²⁰¹

Ahora bien, en virtud de las cinco caras de la opresión que presenta Young, ella conceptualiza ésta última como anclada hacia los grupos, los cuales se encuentran diferenciados en múltiples casos por cuestiones referentes al sexo, el género, la raza y, en este sentido, a posibles señas diferenciales que permanecen asociadas a la corporalidad misma —a diferencia, recuérdese, de lo que hacía Rawls con los menos aventajados—. En este tenor, y particularmente por el elemento sistémico y estructural de la opresión, se abre la cuestión referente a la relación entre grupos, de modo tal que:

1. No se da el caso que, si existe un grupo oprimido x , entonces existe un grupo correlativo y tal que, de manera necesaria, x es oprimido directamente por y ; y
2. Es el caso que, si existe un grupo oprimido x , entonces existe un grupo correlativo y tal que, de manera necesaria, y se beneficia directamente de la opresión sufrida por x .²⁰²

Aunado a esto, Young presenta las cinco caras de la opresión:

1. *Explotación*: donde se patentiza el hecho de opresión, producido por la sociedad capitalista, en el que los beneficios y resultados del trabajo de un grupo social son transferidos hacia otro grupo, redundando en un beneficio ilegítimo del segundo a expensas del primero —piénsese en los trabajadores asalariados—.²⁰³
2. *Marginación*: que da cuenta de la existencia de múltiples personas que quedan rezagadas del sistema de trabajo porque éste está estructurado de modo tal que no puede utilizar a unos y, además, no *quiere* utilizar a otros —piénsese en los ancianos y en los discapacitados—.

²⁰¹ Al respecto, Young dice: “En su uso tradicional, opresión significa el ejercicio de la tiranía por un grupo gobernante”. Y agrega: “En su nuevo uso, la opresión designa las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico la coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal”. *Ibid*, p. 74.

²⁰² Cfr. *Ibid*, pp. 75-76. Piénsese, por ejemplo, en sustituir la variable x por “las mujeres” —grupo oprimido— y la variable y por “los hombres”. Así quedará más claro lo que Young argumenta. Ahora, he de advertir al lector que Young no usa en ningún momento esta terminología de variables lógicas. Aquí he presentado las cosas a mi modo en lo referente a la forma, pero respetando el contenido.

²⁰³ Young también matiza en torno a la explotación cuando está volcada hacia cuestiones de raza y de género. Aquí dejo de lado esas especificaciones para evitar extenderme demasiado.

3. *Carencia de poder*: misma que evidencia la brecha existente entre, (a) los dueños del capital financiero y de las empresas privadas; (b) los profesionistas que trabajan para los primeros pero que ejercen cierto poder sobre una tercera clase de personas, que son; (c) los no-profesionistas, sobre quienes se ejerce el poder sin que ellos lo ejerzan sobre nadie más —piénsese en los trabajadores domésticos sin recursos para costear una educación universitaria para ellos mismos o para sus hijos—.
4. *Imperialismo cultural*: donde se manifiesta la realidad de *invisibilización* que experimentan las personas de los grupos que los cánones hegemónicos estético-políticos han tildado como “lo otro”, “lo ajeno”, implicando con ello una universalización del grupo dominante y estereotipando lo diverso —piénsese en los negros, los asiáticos, los indígenas, etcétera—.
5. *Violencia*: que deja en claro el hecho de que los miembros de diversos grupos viven con el constante temor de sufrir ataques sobre su persona o su propiedad que no tienen justificación ni motivo alguno más allá del odio —piénsese en las mujeres, los miembros de la comunidad LGBT+T+I+Q+, etcétera—. ²⁰⁴

Con esto, entonces, se torna claro que la opresión es un fenómeno *multifactorial* y que, además, es *estructural*. Por eso, resulta claro que cuando se habla de “los oprimidos” existen diversas escalas de opresión y que éstas, al ser estructurales, sistémicas, no requieren *necesariamente* la presencia de un opresor directo. Por ejemplo, una mujer-anciana-negra-pobre-lesbiana padecerá, muy probablemente, todas las caras de la opresión y, en ese sentido, es evidentemente una persona oprimida en un grado elevado —y, además, grave—. En cambio, un hombre-joven-blanco-adinerado-gay, quien aparentemente no se podría tildar como “oprimido”, puede serlo dentro del ámbito de la cara de la opresión de la violencia, aunque no lo será dentro de la explotación, ni de la marginación, ni de la carencia de poder, ni necesariamente del imperialismo cultural, con lo cual, entonces, su nivel de opresión con respecto a la mujer del ejemplo anterior será mucho menor, pero no por ello inexistente; *dicho hombre también es una persona oprimida*. Es desde esta perspectiva, entonces, que cobra sentido la afirmación que hice en la sección 2.2.3 —cuando presenté los conceptos centrales de la democracia—referente a que la mayoría *podía* estar compuesta por personas

²⁰⁴ Cfr. *Ibid*, cap. 2, particularmente pp. 86-110.

oprimidas. Piénsese, entonces, que aunque existan escalas de opresión y, por ello, se trate de un asunto gradual, es complicado encontrar personas que no encajen dentro de, al menos, una de las cinco caras de la opresión. Para evadir todas las caras de la opresión, tendría que hablarse, prioritariamente, de hombres-jóvenes-blancos-sin-discapacidades-heterosexuales-adinerados-con-estudios-universitarios y, evidentemente, ellos no son una *mayoría*.

Esto muestra, entonces, que la opresión no se patentiza *únicamente* por falta de recursos económicos, sino que sus dimensiones van más allá, arrojando cuestiones que tienen que ver, nítidamente, con el reconocimiento cultural. Es en este tenor, entonces, que puede argumentarse con una cierta plausibilidad que la *mayoría*, en efecto, está compuesta por personas oprimidas —ni qué decir, obviamente cuando se trata de sociedades altamente desiguales, como las de la periferia en general, o las de América Latina en particular—. Y es aquí donde cobran sentido las palabras de Dussel:

Las éticas filosóficas más de moda, las *standards* y aun las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías (claro que de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos) que frecuentemente pueden *cínicamente* ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos [...] del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados [...].²⁰⁵

Con todo lo antedicho, entonces, se colige que la opresión es un elemento de injusticia sistémica dentro de las sociedades y que, por derivación, la injusticia *también* opera de manera estructural dentro de dichas sociedades —aún las democracias más desarrolladas, como la estadounidense para la cual escribe Young—. La injusticia, entonces, no sólo se patentiza dentro de una acción particular, llevada a cabo por un agente en contra de otro, sino que permea toda la estructura de un sistema y opera sin un *necesario* opresor directo. La visión de Young, por eso, es más rica que la de Rawls en torno a la justicia. Sin embargo, para algunos no es aún suficiente. Fraser, por ejemplo, ha argumentado —con un elevado grado de plausibilidad— que la justicia requiere, además de la distribución y del reconocimiento, un tercer paradigma, eminentemente político: la *representación*.²⁰⁶ Ella

²⁰⁵ Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 15-16. Cursivas en el original.

²⁰⁶ Cfr. Fraser, *Escalas de justicia*, caps. 1 y 2.

aboga, entonces, por una concepción *tridimensional* de la justicia donde el paradigma económico-distributivo, el paradigma cultural-del-reconocimiento y el paradigma político-representativo tengan presencia. Esto permite entender, entonces, que la justicia —como su contrario, la injusticia— son asuntos *multifactoriales*, por lo que ceñirlas a cuestiones meramente distributivas, en la primera línea de las teorías de la justicia clásicas en el ámbito rawlsiano, es *reduccionista*.

En conclusión, la opresión es un asunto estructural y multifactorial que refleja una injusticia dentro de las sociedades y los cuerpos políticos, aun cuando estos sean muy avanzados. En este sentido, dentro de toda democracia —máxime tratándose de sociedades desiguales como la de México— la mayoría está compuesta por personas que, desde diversas escalas y grados, pueden entenderse como oprimidas. Por eso, Dussel enlista, de manera no exhaustiva, en los oprimidos —o *víctimas del sistema*, como él los llama— a una cantidad que, indudablemente, parece ser la mayoría, invisibilizada, pero de mayor proporción numérica que los dominantes: “[...] las víctimas, los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros [...])”.²⁰⁷

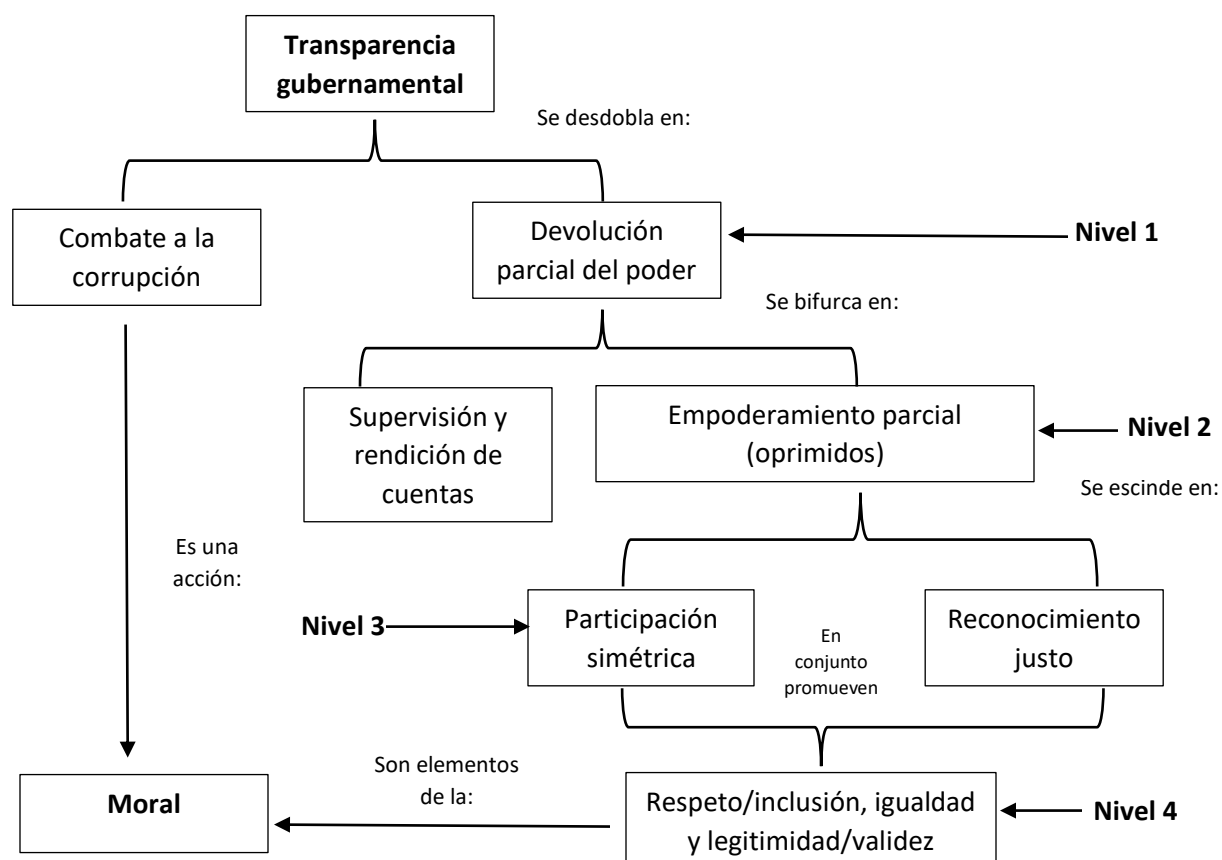
Los oprimidos, entonces, forman una mayoría del sistema político, y en este sentido será legítimo utilizar el concepto. Y esto he tenido que clarificarlo así porque, como se verá, dentro del análisis ético de la transparencia gubernamental que llevaré a cabo, aparecerá este concepto y, en parte, una de las “bondades” morales que predico de la transparencia es la de *empoderar parcialmente* —nunca de manera plena— a los oprimidos.

3.3.2 Los tres primeros niveles de la transparencia gubernamental

La moralidad de la transparencia gubernamental, tal como la quiero presentar, se compone por cuatro niveles, aunque en esta sección presentaré sólo los tres primeros. En principio, la transparencia se encuentra desdoblada en dos momentos: (1) el combate a la corrupción; y (2) la devolución parcial del poder —desde las instituciones gubernamentales hacia la

²⁰⁷ Dussel, *Ética de la liberación*, p. 309.

comunidad política—. Este segundo elemento, a su vez, se encuentra bifurcado por dos cuestiones que lo componen: (a) la supervisión de la ciudadanía sobre sus representantes y la rendición de cuentas de los mismos; y (b) el empoderamiento parcial —particularmente, como se verá, de los oprimidos del sistema—. Después, y de manera similar, el segundo elemento se caracteriza por escindirse en dos principios políticos dentro de los cuales operan valores morales: (i) la participación simétrica; y (ii) el reconocimiento justo, con lo que se obtiene y potencializa, en el nivel institucional, la promoción de: (1) el respeto/inclusión; (2) la igualdad; y (3) la legitimidad/validez.



Con esto, entonces, es posible ofrecer la definición de transparencia gubernamental que propongo en este trabajo:

[TG]: Para todo conjunto de acciones, instituciones y/o principios C se da el caso que, C está regido por los estándares de la transparencia gubernamental, si y sólo si,

C se encuentra anclado dentro de alguno de los niveles de la política democrática y C está estructurado de modo tal que, mediante la publicidad: (a) combate a la corrupción política y (b) tiene una pretensión de devolución parcial del poder —desde los representantes hacia la comunidad política— en virtud de la supervisión ciudadana aunada al ejercicio de la rendición de cuentas, con lo cual C logra un empoderamiento parcial de la ciudadanía —en particular, de los oprimidos— a través de una pretensión de participación simétrica y un reconocimiento justo, mismos que redundan en una promoción de los elementos morales y democráticos de respeto/inclusión, igualdad y legitimidad/validez.

Permítaseme ir desglosando, nivel a nivel, los elementos constitutivos de esta definición mínima de transparencia que, evidentemente, se encuentra cargada con elementos provenientes de una determinada postura ética y que, en consecuencia, carece por completo de neutralidad y asepsia teórico-normativa, como sucedería con cualquier definición de cualesquiera conceptos morales y/o políticos. Así, paso a paso intentaré ir justificando la inclusión de los elementos centrales que aparecen en dicha definición. Esto, lo llevaré a cabo a manera de conjunción con la transparencia, para patentizar así sus relaciones directas —sin perder de vista el origen conceptual de todo, que precisamente es la transparencia—, analizando cada uno de los niveles propuestos en la definición y que quedan mucho mejor esquematizados en la gráfica presentada más arriba.

a. Nivel 1: transparencia, combate a la corrupción y devolución parcial del poder. De acuerdo con lo estipulado en la sección 3.1.2 del presente capítulo, la corrupción política puede entenderse como una inmoralidad —en el nivel ético, del contenido— caracterizada por la secrecía y la opacidad —en el nivel epistémico, de la forma—. Ahora bien, al aplicar el antídoto —no acabado, imperfecto— de la máxima publicidad, la transparencia carcome desde sus cimientos el elemento epistémico de la corrupción política —la opacidad— con lo cual el contenido de la misma resulta *inoperante*. En este sentido, es claro que la transparencia gubernamental guarda una estrecha relación con el combate a la corrupción. Por su parte, en virtud de la lógica del poder y la teoría de la corrupción originaria dusselianas, presentadas en la sección 3.1.1 de este capítulo, el poder que constituye a las instituciones políticas y, con ellas, a los representantes, es un

poder delegado que no puede entenderse como la sede originaria del poder político en cuanto tal —por ser *derivado* y no *fundante*— pues llevar a cabo dicha afirmación autorreferente implicaría caer en corrupción. La transparencia, al dotar a los ciudadanos del derecho de *supervisar* las acciones de sus representantes a partir de la publicidad requerida por las mismas, está obligando a los funcionarios a ejercer el poder, precisamente, como un poder delegado —no autorreferente—, puesto que en todo momento se debe rendir cuentas de las acciones de gobierno. Con ello, indudablemente, se está devolviendo *parcialmente* el poder a la comunidad política —desde la que emerge— sin quedarse aislado éste mismo dentro del mundo institucional y gubernamental.

b. Nivel 2: transparencia, rendición de cuentas y empoderamiento parcial de los oprimidos. De acuerdo con la distinción que presenté en la sección 3.2 de este capítulo, la transparencia gubernamental puede conceptualizarse como compuesta por dos momentos: (1) la transparencia activa y (2) la transparencia pasiva. No pretendo repetir lo ya expuesto en dicho apartado, únicamente quiero recordar que el momento activo de la transparencia tiene que ver con la obligación de las instituciones —y los representantes que las componen— de rendir cuentas periódicamente ante la ciudadanía y, por su parte, el momento pasivo hace alusión a la obligación de atender, de manera clara, oportuna y simplificada, atención a las solicitudes específicas de acceso a la información que la ciudadanía presenta. Es en ese sentido, entonces, que una de las partes de este nivel 2 —la referente a la rendición de cuentas— se encuentra en el núcleo mismo del concepto de transparencia, por lo que la relación es bastante clara. Por su parte, el otro elemento del nivel 2, referente al empoderamiento parcial de los oprimidos puede resultar un poco más controversial, aunque se encuentra apoyado en el concepto del nivel 1 desde el que emerge: la devolución parcial del poder. En efecto, al existir una devolución *parcial* del poder político —desde las instituciones y los representantes hacia la comunidad política, recuérdese—, entonces se está *empoderando parcialmente* a la ciudadanía. Esto resulta claro; sin embargo, quiero hacer énfasis en la dimensión de este empoderamiento parcial que recae *prioritariamente* —aunque no exclusivamente— en los *oprimidos* del sistema. Es evidente que un sector de la ciudadanía —los empresarios que manejan flujos importantes de capital, los líderes de opinión y jefes de información de la prensa, por

mencionar algunos casos—, en virtud de la importancia política que desempeñan sus labores sociales, ejercen un influjo ya sea directo o indirecto en la toma de decisiones políticas y, en consecuencia, tienen algún tipo de control —aunque sea gradual y no absoluto— sobre las acciones gubernamentales. En cambio, el ciudadano carente de este tipo de poderes e influencias en virtud de la posición social, con el ideal de la transparencia gubernamental se empodera en tanto que es capaz de fiscalizar las acciones de sus representantes y, con ello, tener algún tipo de control sobre las decisiones político-gubernamentales únicamente en tanto que ciudadano de una democracia con instituciones transparentes.²⁰⁸ Esta fórmula, rompe con las pretensiones de los gobiernos opacos y tiranos de ejercer control sobre los ciudadanos sin ser ellos mismos controlados por nadie. De esta forma, entonces, se da un empoderamiento parcial —nunca absoluto— de la ciudadanía, específicamente de los oprimidos, con la transparencia gubernamental.

Permítaseme reforzar un poco esta idea. La presencia de la transparencia gubernamental dentro de los gobiernos democráticos *empodera* —parcialmente, en todo momento se habla de *empoderamiento parcial, nunca absoluto*, recuérdese— a la ciudadanía que permanece, de alguna u otra manera, oprimida dentro del sistema porque, precisamente, esta institución tiene un impacto primordial sobre ellos que sobre los demás ciudadanos. En ese sentido, entonces, al llevarse a cabo la devolución parcial del poder —desde las instituciones hacia los ciudadanos, según lo presentado en el nivel 1— la transparencia empodera, ante todo, a los oprimidos, si bien este concepto de empoderamiento parcial podría ser aplicado al conjunto de la ciudadanía, por lo que el empoderamiento no es exclusivo de los oprimidos. Aquí, entonces, se abren dos posibilidades: (1) la transparencia empodera al grueso de la ciudadanía de manera semejante, de modo tal que con ella *todo* el cuerpo de ciudadanos se empoderan más con respecto a un sistema de gobierno sin transparencia, pero permanecen las escalas de

²⁰⁸ Soy absolutamente consciente de que en esta afirmación pareciera, *prima facie*, que doy por hecho la actualización absoluta, en el nivel empírico, del ideal de la transparencia gubernamental. No es ese el caso. Sé perfectamente que la política democrática y sus instituciones, por más que promulguen este ideal, no operan en el nivel fáctico de esta manera y que siempre existirá mayor control e influjo sobre las decisiones de gobierno por parte de grupos de poder social. Sin embargo, reitero una vez más, aquí estoy conceptualizando la transparencia en tanto que institución y principio democrático y, en ese sentido, como un elemento normativo cuyo alcance es gradual y siempre, en todo momento, inacabado, imperfecto en el nivel empírico.

diferenciación proporcionales, por lo que los oprimidos siguen estando en mayor desventaja con respecto a quienes no forman parte de dichos grupos; y (2) la transparencia, si bien empodera al grueso de la ciudadanía, está estructurada de modo tal que dicho empoderamiento parcial está dirigido prioritariamente a los oprimidos —que los hay, recuérdese, con diversas escalas, magnitudes y grados, pero que en conjunto representan una mayoría—, intentando con ello nivelar *parcialmente* —y en una sola esfera de la opresión, la cual es *multifactorial*, como ya señalé en la sección 3.3.1 de este capítulo— las escalas de participación y actividad política. Y es precisamente sobre esta segunda opción que me posiciono, porque, una vez más, la ciudadanía cuyo rol social —tanto por cuestiones laborales, como económicas— mueve flujos de capital, de información y/o de poder público en general, tiene mayores oportunidades, haya transparencia o no, de ejercer un cierto control —o, al menos, de hacer que su opinión cuente parcialmente— sobre las actividades político-administrativas de los funcionarios. Así, empresarios, jefes de información dentro de la prensa, magistrados, líderes sindicales, etcétera, tienen una escala de participación y control sobre el ejercicio del poder mucho más amplio que los oprimidos dentro de un régimen-sin-transparencia. En contraste, dentro de un gobierno transparente, y sobre todo mediante la presentación de solicitudes de acceso a la información —tan específicas y recurrentes como el ciudadano lo considere pertinente— entendidas como un derecho universal —en el sentido de que se encuentra garantizado para todos, sin excepción ni sujeción a condición alguna—, aquellos que carecen de los medios para ejercer control del poder político mediante influjos sociales —prensa, capital financiero, organización de las masas trabajadoras, etcétera— pueden *controlar* y fiscalizar *parcialmente* a los funcionarios, y a las instituciones en general, del gobierno que los representa.

- c. **Nivel 3. Transparencia, participación simétrica y reconocimiento justo.** El nivel 3, recuérdese, ha sido derivado desde un concepto del nivel 2 —empoderamiento parcial de los oprimidos— que, a su vez, fue derivado desde un concepto del nivel 1 —devolución parcial del poder—. En este tenor, el nivel 3, ahora, se encuentra igualmente desdoblado en dos elementos que, como podrá notarse, ya empiezan a acercarse mucho más a cuestiones morales. De hecho, considero que tanto la participación simétrica como el reconocimiento justo son dos principios políticos que reflejan, de manera clara, la

presencia de valores morales —específicamente, el respeto/inclusión, la igualdad y la legitimidad/validez—. Por un lado, la participación simétrica se da, en el marco de la transparencia, desde el momento en que todo ciudadano, en virtud de serlo, tiene derecho a presentar solicitudes —tan específicas como lo desee— de acceso a la información y, con ello, supervisar las acciones de sus representantes y la manera en la que se conducen las instituciones gubernamentales. En esta dimensión no existe algún tipo de distinción, dado que tal derecho, reitero, es universal —en el sentido de que está garantizado para todos— y, con ello, se obtiene una *pretensión* —nunca acabada ni absoluta, recuérdese— de participación simétrica.²⁰⁹ Por su parte, el reconocimiento justo va completamente a la par de la participación simétrica dado que, de manera análoga, no existe una distinción basada en ningún tipo de contingencia socio-económica para entender, dentro de la figura de cada ciudadano, a un miembro de la comunidad política y, en ese sentido, a un *supervisor legítimo* de las acciones de los representantes que ejercen el poder únicamente de manera *delegada*. Con esto se invierte la figura del político similar a un Dios tan omnividente como invisible para, precisamente, invertirla: la ciudadanía debe ser capaz, si así lo desea, de comportarse de manera omnividente en torno a las cuestiones gubernamentales —mediante la transparencia— y, en su esfera íntima, permanecer invisible.

Hasta aquí, entonces, con la presentación de los tres primeros niveles de la transparencia gubernamental. Por cuestiones metodológicas, dejaré la presentación del cuarto nivel de la transparencia para una subsección aparte de la presente, con el objetivo de darle la importancia que merece en virtud del hecho de que es justamente ahí donde se refleja la relación entre transparencia y moralidad, pero bajo el entendido de que el nivel cuatro se encuentra apoyado, en todo momento, en los tres niveles que le anteceden. Es por ello, entonces, que no debe perderse de vista en ningún momento lo que ha antecedido hasta aquí.

²⁰⁹ Aquí podrá objetarse que las escalas de participación dependerán de factores educativos y culturales que, en última instancia, son un reflejo de cuestiones alusivas a la estratificación social y la diferenciación económica. Y esto es absolutamente cierto. No obstante, aquí vuelvo a recalcar que la manera en la que de hecho opera la transparencia en el Estado particular E —con los defectos que toda manifestación empírica contiene— no es óbice para *pensar* las bases teóricas —los ideales éticos— que justifican la presencia de la transparencia gubernamental dentro de los regímenes democráticos. Es en este sentido que, conceptualmente, la participación simétrica está contenida dentro de la transparencia gubernamental, aunque es evidente la necesidad de una actualización más depurada del ideal en la realidad.

Con esto, quedará patentizada la irrupción de la ética en la política democrática, que es a lo que he dedicado el presente trabajo de investigación.

3.3.3 El nivel cuatro de la transparencia gubernamental: la presencia de la moral y la irrupción de la ética en la política democrática

El nivel cuatro de la transparencia gubernamental es el que va directamente hacia las cuestiones morales. Así, todas las veces que en este trabajo he señalado que en la transparencia subyacen elementos morales, ha sido en referencia directa a este cuarto nivel. Antes bien, como he intentado patentizar en todo momento, la concepción de la ética que sostengo es una tal que no aspira a ofrecer respuestas irrefutables o teorías que no sean susceptibles de ser revisadas n número de veces. No tendrá sentido, entonces, pretender vislumbrar el concepto que aquí se está presentando de transparencia gubernamental —como emparentada con la moralidad— a manera de una visión única, acabada, absolutamente revisada, lapidaria, concluyente. Ninguna teoría moral —y, con ello, política— puede pretender ese estatus y, en consecuencia, la posibilidad de crítica y revisión permanece constante.

En adición a lo anteriormente señalado, quisiera iniciar la presentación del nivel cuatro de la transparencia mostrando que dicha institución se encuentra en el *núcleo* mismo de la democracia. Para ello, es realmente esclarecedora la definición de Bobbio: “La democracia se puede definir de las más diversas formas, pero no existe definición que pueda dejar de incluir en sus connotaciones la visibilidad o *transparencia* del poder.”²¹⁰ Aquí Bobbio está patentizando el hecho de que, si bien la democracia se reviste con múltiples aristas que podrían ser capturadas dentro de una definición plausible, la transparencia está en el corazón —por decirlo metafóricamente— de los regímenes democráticos. Es por ello, entonces, que la definición de democracia ofrecida por Bobbio pone el acento, marcadamente, en la transparencia gubernamental: “[...] se puede definir el gobierno de la democracia como el gobierno del poder público *en público*”.²¹¹ Aquí es posible colegir que

²¹⁰ Bobbio, *op. cit.* p. 7. La traducción y las cursivas son mías. En otro lugar, Bobbio señala: “La democracia es idealmente el gobierno de un *poder visible*, es decir, el gobierno cuyos actos se realizan ante el público y bajo la *supervisión* de la opinión pública”. Bobbio, *Democracia y secreto*, p. 27. Las cursivas son mías.

²¹¹ Bobbio, *Il futuro della democrazia*, p. 33. La traducción y las cursivas son mías.

“el poder público” hace alusión *al quién*, cuyo referente es el pueblo, la comunidad política, como sede del poder; pero, por su parte, “en público” se refiere *al cómo*, a la forma en la que se ejerce ese poder público, que no es otra que a la luz del escrutinio de todos, sin ningún tipo de opacidad o secrecía en la manera de conducir los asuntos político-gubernamentales. Y, en concordancia con la definición de transparencia gubernamental —[TG]—, ofrecida en la sección 3.3.1 del presente capítulo, esta forma de llevar a cabo las acciones gubernamentales no puede ser realizada más que replegando el cuerpo institucional hacia la estructuración de acciones e instituciones concordantes con los ideales de la transparencia. De esto se colige, entonces, que la transparencia es un elemento *ineludible* de los modelos gubernamentales democráticos.

Ahora bien, de acuerdo con lo defendido en la sección 2.3.2 del capítulo 2, un modelo de democracia robusta —que incorpore dentro de su estructura tanto un *procedimiento* político-electoral como, *además*, subsuma un conjunto mínimo de elementos morales— es posible y realizable. Y es precisamente en ese sentido que la irrupción de la ética en la política es defendible, si y sólo si, se trata de una política de naturaleza democrática —que, desde ciertas concepciones normativas, como en parte la de Popper presentada en la sección anteriormente mencionada, podría pensarse como la *única y legítima* política—. Aunado a esto, quisiera recordar que, de acuerdo con lo expuesto en la sección 2.3 del capítulo 2, los valores que operan dentro de la democracia robusta defendida en este trabajo son: (1) el respeto/inclusión; (2) la igualdad moral; y (3) la legitimidad/validez —de los cuales, los dos primeros, como se argumentó ahí mismo, son *intrínsecos* y el último es *derivado*—. Y estos son precisamente, como haré ver a continuación, los valores morales que se encuentran en el nivel cuatro de la transparencia gubernamental —más el añadido, proveniente desde el nivel uno, del combate a la corrupción— con lo que se obtiene, en consecuencia, que la moralidad de la transparencia es susceptible de ser amalgamada dentro de un régimen democrático y, en ese sentido, se obtiene el solapamiento normativo del que he venido hablando entre ética y política (democrática) a través de la transparencia gubernamental.

En el nivel tres, se obtuvieron los conceptos de participación simétrica y reconocimiento justo y, desde ellos, el nivel cuatro se compone por los elementos morales que operan dentro de la democracia robusta presentada en este trabajo. A continuación voy a

presentarlos en un nivel abstracto —aun cuando sea de manera breve— con el objetivo de clarificarlos un poco más para, posteriormente, enlazarlos con la transparencia gubernamental.

a. Respeto/inclusión.²¹² Una gran teoría moral que incorpora, como parte sustantiva, el concepto de respeto dentro de su andamiaje filosófico es la de Kant. No voy a ahondar en ella, pero es importante señalar que Kant considera que lo único que tiene un valor absoluto, incondicionado e inalienable es la humanidad.²¹³ Él señala que “[...] el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones [...] ser considerado siempre al mismo tiempo como fin”²¹⁴. Para Kant, entonces, la humanidad es portadora de ese valor en tanto que *naturaleza racional*, a diferencia de los animales no humanos, ésta guía el curso de su acción conforme a los preceptos de la *razón práctica*, y no únicamente en virtud de los impulsos sensibles.²¹⁵ Por supuesto, no voy a comprar todo el edificio teórico de Kant, únicamente me interesa, aquí, señalar la *fórmula* del IC que se desprende desde esta concepción,²¹⁶ y que es precisamente denominada *fórmula de la humanidad*: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”²¹⁷. Así, lo que nos exige la segunda fórmula del IC es la no-instrumentalización de las demás personas²¹⁸. Sea cualquiera que sea la motivación que

²¹² Este concepto está estrechamente relacionado —como se verá— con el de *igualdad moral* por lo que, de cierta manera, es artificioso manejarlos de manera separada. No obstante, por cuestiones metodológicas y de rigurosidad esquemática aquí correré ese riesgo, poniendo especial atención en no repetir lo señalado.

²¹³ Aquí, voy a dejar de lado —únicamente por cuestiones de extensión, mas no por considerarlo irrelevante— el tema de la especificidad —si la hay— de género a la que Kant hacía referencia cuando hablaba de “la humanidad”.

²¹⁴ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4:428.

²¹⁵ Nótese que dentro de la esfera de la *filosofía práctica*, Kant se aleja demasiado de sus propios postulados en el ámbito de la *filosofía teórica*. Si bien la sensibilidad era una cara de la moneda, dentro de los procesos epistémicos, para alcanzar el conocimiento, dentro de la esfera de la moralidad es, inclusive, perjudicial. Así, aquello que otorga un valor absoluto a la humanidad es, precisamente, su capacidad racional para alejarse de los impulsos sensibles —llámese, si se prefiere, instintos— y guiar el curso de la acción conforme a los preceptos que una *razón autolegisladora* se imponga.

²¹⁶ Para esto, recuérdese el brevísimo análisis sobre la *fórmula de la ley universal* del IC llevado a cabo en la sección 2.1.2 del capítulo 2 de este trabajo.

²¹⁷ Kant, *op. cit.*, 4:429.

²¹⁸ Evidentemente, esto se torna prácticamente imposible dentro de toda sociedad, y más si en ella impera una política económica capitalista, con lo cual la relación medios-fines entre personas en términos de patrón/empleador —y, con ello, la instrumentalización— es necesaria para incrementar la tasa de ganancia y

impulse a tratar como mero medio a otra persona —el interés propio, la inclinación subjetiva, etcétera— Kant piensa que las máximas de tales acciones serán siempre inmorales. Ahora bien, aquí lo que me interesa rescatar es la noción de *respeto* contenida dentro de la fórmula. Como es evidente, la filosofía moral de Kant ofrece un arma importante para justificar la idea del respeto que todas las personas merecen al plantear, en términos normativos, la idea de que el trato *obligatorio* hacia los demás debe darse entendiéndolos como fines-en-sí. El respeto hacia los demás, entonces, se fundamenta en la idea del *valor moral* que tienen, de suyo, las personas.²¹⁹ Ahora bien, como quiero hacer ver, esta idea del respeto se empalma, a su vez, con la idea de la *inclusión* —respetar a un agente S_1 es, a su vez, *incluir* a S_1 dentro de toda estructura normativa que le provea derechos cuyo alcance *pretenda* mejorar las condiciones de vida, en todos los niveles, de S_1 —. Y es en este tenor que cuando la argumentación gira dentro del nivel institucional, el respeto se corresponde con la inclusión —inclusión dentro del sistema institucional, como una parte más del mismo—. ²²⁰

- b. Igualdad moral.** En sincera correspondencia y sintonía con el concepto de respeto, se encuentra el equivalente de igualdad moral. Su justificación más elaborada en ética, de igual forma, procede de Kant mediante la misma fórmula de la humanidad del IC. Y es

el usufructo del capital. Debe entenderse, entonces, que la argumentación kantiana se da en un nivel *normativo*, y que lo que está en juego es la batalla por la *dignidad* de las personas; por lo mismo, no debe intentar caricaturizarse lo que Kant propone en la segunda formulación del IC.

²¹⁹ Bernard Williams va a señalar, como es evidente, la carga metafísica que se encuentra girando dentro de la teoría kantiana del respeto y, en ese sentido, la asemeja a la concepción cristiana del respeto por las personas en tanto que hijos de Dios. Ambas posturas, de acuerdo con él, son metafísicas —si bien la posición kantiana es *trascendental*— por no estar nutridas de elementos empíricos. En su lugar, propone una endeble —como él mismo reconoce— concepción del respeto basada en la cuestión empírica de la *importancia* que tiene para las personas vivir sus vidas de *x* o *y* formas en tanto que humanos. Cfr. Williams, “The Idea of Equality” en Laslett y Runciman (comps.) *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, 1962, pp.110-131. Algo similar señala Taylor al presentar, de pasada, la actitud de respeto a las personas en la ética humana como aquella que considera que la satisfacción de los intereses básicos de cada individuo tiene un valor intrínseco. Cfr. Paul W. Taylor, “The Ethics of Respect for Nature” en *Environmental Ethics*, vol. 3 (otoño de 1981), pp. 197-218.

²²⁰ Dussel, por ejemplo, está en contra de la idea de *inclusión*, por el hecho de que ésta presupone la *incorporación* de los excluidos dentro del *antiguo* sistema —ontológico, moral, en su terminología—. De lo que se trata, para él, es de *superar* ese sistema y construir otro —metafísico, ético, en sus términos—. Al respecto señala: “No se lucha por la *inclusión*, sino por la *transformación*”. Cfr. Dussel, *20 tesis de política*, p. 106. En general, estoy de acuerdo en este punto con Dussel; no obstante, en virtud del hecho de que mi trabajo no aspira a presentar un momento de superación de lo dado —cuestión mucho más ambiciosa—, sino que únicamente se conforma con justificar la presencia de moralidad dentro de una institución democrática como la transparencia, entonces aquí el concepto de *inclusión* sí que se torna útil.

que, piénsese, cuando se prescribe el trato como un fin-en-sí a manera de un elemento normativo volcado tanto hacia la propia persona como la de cualquier otro, entonces se está equilibrando en perfecta proporción el peso del *valor moral* de la humanidad. Y es, en ese sentido, que cobra relevancia entender la igualdad moral como algo que trastoca la *diferenciación* empírico-social acarreada multifactorialmente desde trincheras como la económica, la social, la cultural, la estética, etcétera. En evidente oposición a estas diferenciaciones, entonces, la igualdad moral propugna por una simetría en la escala del valor.²²¹

- c. **Legitimidad/validez.** Se trata de un valor derivado en el sentido de que no se encuentra anclado dentro de una apuesta sustantiva ni dentro de ninguna pretensión normativa en cuanto tal, sino que hace —prioritariamente al menos— alusión a la forma, a una cuestión procedimental. La legitimidad otorga el nivel necesario de *justificación* política —que no de *verdad*, recuérdese en todo momento— para poder decir que *x* puede ser entendido como una política legítima *independientemente* de si *x* cumple con los estándares de verdad (moral). En el nivel ético —anterior al político— la legitimidad política se entiende mejor como validez —recuérdese todo lo mencionado con respecto a la moral formal en la sección 2.1.2 del capítulo 2—. En este tenor, permítaseme citar a Dussel:

Lo que en ética es *válido* es subsumido en política como *legítimo*. Para que esas mediaciones prácticas sean legítimas es necesario, idealmente, que todos los ciudadanos puedan participar de alguna manera simétricamente con razones (no con violencia) en la formación del consenso, en los acuerdos que se tomen. En este sentido la esfera de la legitimidad es la propia de la razón práctica discursiva [...] La legitimidad fortalece entonces el momento de la *unidad* de las voluntades por el consenso.²²²

Hasta aquí, entonces, con la presentación “en abstracto” de los valores presentes dentro del nivel cuatro de la transparencia gubernamental. Con todo lo anteriormente

²²¹ Al igual que lo sucedido con la idea de *inclusión*, la *igualdad* no está justificada, para Dussel, dentro de una teoría *crítica* que pretenda formular un nuevo orden a manera de superación ética de lo dado. Para él, entonces, no se trata de hablar de *igualdad* sino de responsabilidad por los excluidos y, desde esa perspectiva, por la *alteridad*. Cfr. Dussel, *20 tesis de política*, p.141 en particular, y toda la tesis 19 en general. De igual manera, me parece plausible lo que sostiene Dussel; no obstante, una vez más, mi trabajo no pretende —por extensión, por modestia filosófica— presentar una alternativa al sistema vigente y, en ese tenor, me es lícito utilizar el concepto de igualdad.

²²² Dussel, *20 tesis de política*, p. 62. Cursivas en el original.

señalado, considero, es bastante predecible ya la manera de conectarlos con sus enlazantes del nivel tres: la participación simétrica y el reconocimiento justo. Por un lado, tenemos, de manera clara, que la participación simétrica promueve, ante todo, la *legitimidad* en virtud del hecho de que lo que se pretende es que *todos* los involucrados dentro de los asuntos pertinentes puedan tomar parte en la toma de decisiones. Por su lado, el reconocimiento justo promueve un *respeto* por las personas —particularmente, como ya lo señalé en la sección 3.3.1 de este capítulo— por los oprimidos del sistema, dado que los *incorpora* como parte del mismo, subsanando —parcialmente, claro está— las diferenciaciones empíricas y, en ese sentido, contingentes. Y, por último, en conjunción, la participación simétrica y el reconocimiento justo siembran y fortalecen la *igualdad moral* dado que, *en igual proporción*, se promueve la intervención de *todos* en los asuntos relevantes y, a su vez, se les otorga un reconocimiento que no repara en desigualdades empíricas, sino que abarca a todos con independencia de los factores empírico-sociales que diferencian a las personas.²²³

En ese sentido, entonces, dentro del nivel cuatro de la transparencia gubernamental se encuentra presente, como he intentado mostrar, la moralidad. Aunado a todo lo argumentado —y como se mostró en el esquema presentado sobre los niveles de la transparencia— el elemento —procedente del nivel uno— referente al combate a la corrupción, va directamente hacia la idea de moral presente en el nivel cuatro, con lo que tan sólo con ese concepto ya se podría argumentar en torno a la presencia de la ética en la transparencia. Ahora bien, todo lo presentado dentro de los demás niveles ayuda a sostener con mayor plausibilidad —sin pretensión alguna de exhaustividad ni de monopolización de la verdad moral, dado que eso es algo incapaz de suceder en ética— que: (1) la transparencia gubernamental es una institución *plenamente* democrática que se encuentra en el núcleo mismo de dicho modelo político; y (2) que dentro de ella —y de manera independiente a las cuestiones político-jurídicas relacionadas— *subyace* una presencia de elementos morales que son *constitutivos* de la idea misma de transparencia —tanto en su sentido activo como pasivo, según la distinción presentada en la sección 3.2 del presente capítulo— con lo que es justificado teóricamente defender la idea de que existe un solapamiento normativo entre ética

²²³ Aquí, presupongo ya la lectura de los *enlaces* entre los cuatro niveles de la transparencia gubernamental, por lo que no pretendo repetir lo que, nivel a nivel, se ha ido presentando como *conexión* entre cada uno de dichos niveles para *concretizar* en el concepto de transparencia.

y política, particularmente dentro de la política democrática, mediante la institución de la transparencia gubernamental en virtud del combate a la corrupción y la promoción parcial de ciertos valores morales irradiados desde los principios de participación simétrica y reconocimiento justo que operan en todo gobierno abierto al escrutinio público tanto a nivel político como administrativo. De esta manera, entonces, es posible defender la tesis central del presente trabajo —y por la cual ha tenido sentido la existencia del mismo— de la irrupción de la ética en la democracia mediante una —que no la única—²²⁴ de sus instituciones con presencia subyacente de la moral: la transparencia gubernamental.

²²⁴ Aquí, como ya mencioné en la introducción, no analicé ninguna otra institución democrática más que la transparencia gubernamental. No obstante, reitero, estoy convencido de que, al igual que sucede con la transparencia, otras instituciones y principios democráticos están justificados, tras desenterrar sus elementos subyacentes, mediante la ética, la moral o la moralidad (como se prefiera) —términos, los tres, como lo anuncié en la sección 1.1. del capítulo 1 de este trabajo, intercambiables en el marco de esta investigación—. Pienso, particularmente, en los derechos humanos. Quede, entonces, para futuras investigaciones este importante y apasionante tema.

Conclusión

La conclusión hacia la que puedo arribar después de conjuntar la totalidad de los argumentos esgrimidos a lo largo de esta investigación, es la que en su momento se manejó a manera de hipótesis: que es posible *rastrear* —en el sentido de “analizar” los presupuestos subyacentes, siguiéndoles el paso y desentrañándolos— una faceta moral dentro de la institución democrática de la transparencia gubernamental, y que en ese sentido la ética *irrumpe* dentro de la política (democrática), desde un nivel institucional, incorporando elementos morales y combatiendo, además, la corrupción política. Esta afirmación, no obstante, presupone la aceptación de tres tesis filosóficamente relevantes y, en ese sentido, controversiales: (1) ética y política *pueden* relacionarse conceptual y normativamente; (2) es *posible* un concepto de democracia robusta que, además de sus notas procedimentales, incorpore de manera mínima pero constante elementos morales; (3) la transparencia gubernamental es una institución democrática en la cual subyacen elementos morales que, entre otras cosas, ayudan a combatir la corrupción política. En tanto que tesis filosóficamente controversiales, la única manera de defenderlas plausiblemente es mediante argumentos, y eso es lo que intenté hacer en este trabajo. Cada capítulo, como a estas alturas debe ser claro, estuvo volcado hacia la defensa de cada una de las anteriores tesis, y esto de manera respectiva. En este punto, intenté “concretar” en cada capítulo la relación de la ética con la política, puesto que, como es evidente, la política es un sistema normativo dentro de cuyos dominios existe un modelo de gobierno llamado democracia que, a su vez, está constituida por múltiples instituciones, una de las cuales es la transparencia gubernamental. De cierta manera, entonces, todo el capitulado de la tesis explora la relación de la ética con la política, pero especificando o delimitando cada vez más el ámbito de lo político: (1) ética y política; (2) ética y democracia; (3) ética y transparencia.

En este orden de ideas, es evidente que analizar las relaciones entre ética y política, como ya ha quedado patentizado con esta investigación, requiere un ejercicio de *situar* el problema, puesto que los dos sistemas normativos que fungieron como protagonistas de este trabajo están inmersos dentro de estructuras sociales y, en ese sentido, no pueden permanecer inalterados para todos los espacios y los tiempos. Aquí, reitero, a diferencia de muchas otras maneras de abordar el mismo problema, opté por *anclarlo* en el ámbito institucional que

estructura todo modelo gubernamental. Así, tenemos que para hablar de la presencia de la ética dentro de la política es al menos *recomendable* situarse dentro de un modelo gubernamental —en este caso, como se ha visto, la democracia— e inmerso en un cuerpo institucional —aquí opté por la transparencia gubernamental, pero seguramente este ejercicio pudo haber sido llevado a cabo desde otra institución democrática, como por ejemplo los derechos humanos—. De esta manera obtuve concreción y el problema no permaneció en abstracto totalmente, con lo cual se hizo notar, además, que la filosofía *puede* estar referida hacia los problemas prácticos que tienen una relevancia social importante. No obstante, esto significó, también, la elección filosófica por un modelo de teoría moral que —con las reservas que todo rótulo se granjea— puede denominarse “de principios”. En tanto que una parte verdaderamente importante de mi interés estuvo anclado en el cuerpo institucional, entonces dejé de lado el abordaje del problema desde, por ejemplo, la ética de las virtudes. No obstante, soy consciente de que, desde un enfoque de virtudes, se podrían elaborar rutas sumamente plausibles de combate, por ejemplo, a la corrupción política. Pero como mi propósito desde un inicio fue mostrar las relaciones entre ética y política dentro de los regímenes democráticos mediante la transparencia gubernamental, entonces mis propósitos iban centrados directamente hacia las instituciones y no tanto hacia la *dimensión subjetiva* del funcionario. La justificación de esta decisión la ofrecí, de hecho, desde la introducción de este trabajo, por lo que no veo necesario ahondar más en ella.

Ahora bien, la transparencia gubernamental es la institución que elegí para rastrear la presencia moral dentro de los gobiernos democráticos porque considero que, de esta manera, se puede afirmar, de menos, que se trata de una institución *valiosa* en el sentido de que merece la pena hacerla crecer, cuidarla y respetarla. Como he argumentado a lo largo de todo este trabajo, es a través de ella que pueden rastrearse elementos muy importantes dentro de todo régimen que aspire a ser denominado, con plenitud, como democrático, tales como la devolución parcial del poder desde las instituciones hacia los representados, el empoderamiento parcial de los oprimidos, y ni hablar del respeto a los derechos de acceso a la información, así como de las obligaciones del Estado y sus funcionarios en términos de rendición de cuentas, lo cual contribuye *parcialmente*—una vez más— en el combate a la corrupción. Por muchos de estos elementos —que fueron analizados a detalle en el trabajo, en específico en el capítulo 3— es que la transparencia gubernamental se erige como un

factor relevante de las democracias. En ese sentido, las investigaciones en torno a ella deben girar desde múltiples ópticas, puesto que, de suyo, la transparencia alberga múltiples problemas que le son muy propios. No se trata, pues, de un tema carente de controversia. Al tratarse de un fenómeno socialmente relevante, la multiplicidad de facetas que convergen dentro de ella es una cuestión dada, y en ese sentido no puede primarse únicamente una de ellas, o la comprensión de la misma será, por lo menos, parcial. La filosofía —la teoría moral, en particular— tiene mucho que decir sobre este tema y, sin embargo, se ha quedado un poco olvidada esta faceta, opacada por los estudios jurídicos y políticos sobre el tema.

Desde esta perspectiva, todo lo que argumenté en este trabajo está lejos de ser una perogrullada, puesto que el enfoque mismo desde el que en su inmensa mayoría se aborda esta institución democrática, dentro del mundo académico y el debate público en general, revela a las claras que se la concibe, por parte de sus estudiosos, ante todo, como un asunto jurídico, no moral. Este trabajo, entonces, aspiró transversalmente a dar cuenta de que la filosofía puede encontrar nuevos objetos de estudio dentro de las realidades sociales, las cuales son siempre cambiantes, y que el enfoque que otorga la ética es necesario —además de urgente— dentro de los estudios contemporáneos. Sin embargo, y esto también es necesario enfatizarlo, la perspectiva ética no puede pretender ser apodíctica ni mantenerse lapidaria en sus conclusiones; no hay una *única y correcta* manera de argumentar moralmente, y en ese sentido lo mejor que podemos hacer quienes pretendemos elaborar investigaciones desde la filosofía moral es, simplemente, ofrecer los argumentos de la manera más depurada posible, y someterlos en todo momentos a revisión, a análisis, con la convicción de que siempre podrán ser objeto de controversia. Con esta manera de entender el problema que da origen a esta investigación, y la disciplina desde la que le hice frente, en el presente trabajo ofrecí una argumentación llena de complejos temas que pretendió, en todo momento, tener una coherencia interna —la pertinencia, o no, de la misma queda a juicio del lector—.

Aquí no opté por analizar la posibilidad de entender la transparencia como un derecho humano. Esta posibilidad —que tiene resonancias de plausibilidad desde un enfoque normativo, como el de mi trabajo— no fue llevada a cabo, ante todo, por una cuestión de extensión. Aquí no disponía de mucho espacio, y argumentar en favor de entender la

transparencia como un derecho humano implicaría, además de lo que sí está presente en mi investigación, un análisis amplio del concepto de derechos humanos que es, por lo demás, bastante problemático y filosóficamente complejo. En ese sentido, la pretensión del trabajo fue, si se quiere, más modesta —si es que hay modestia en mostrar la presencia de la moralidad dentro de una institución que, mayoritariamente, se considera político-jurídica y, con ello, afirmar que la ética irrumpe dentro de la política democrática—, limitándose a analizar los problemas propios de la transparencia sin extenderse, además, en las complejidades características de los derechos humanos.

En el capítulo 1 ofrecí un análisis relativamente amplio de los conceptos centrales de la investigación, con lo cual justifiqué a nivel semántico la particular utilización de los términos “ética”, “moral” y “moralidad”. Aunado a esto, exploré cuáles son los niveles de la moralidad y, tras mostrar que estos son las *acciones*, las *instituciones* y los *principios*, puse especial atención en el nivel institucional en virtud de: (a) ser el más “descuidado” en la historia de la teoría ética —pese a, como señalé en su momento, los abordajes contemporáneos que ponen especial énfasis en el diseño institucional—; (b) ser el puente de conexión directo para mostrar la irrupción de la moral en la política democrática. Ahí mismo, analicé el concepto de política, para distanciarlo con nitidez del concepto de administración pública, a la par que argumenté en favor de entender a la primera como constituida —al igual que sucedió con la moral— por tres niveles: acciones, instituciones y principios, con lo cual encontré un primer paralelismo posible entre ética y política. Posteriormente, analicé las relaciones de disonancia y armonía entre ambos sistemas normativos; para las relaciones de disonancia utilicé la teoría del filósofo-rey de Platón como ilustrativa de la subordinación de la política ante la moral y, por su parte, eché mano de la cuestión de Maquiavelo para la ejemplificación de la subordinación de la moral ante la política. En el caso de las relaciones de armonía, primero analicé de manera crítica el realismo político moderado de Williams —bastante *sui generis*, por lo demás— y lo presenté como una armonía disonante entre ética y política; después, utilicé la teoría kantiana del político moral y el principio de publicidad,

por un lado, y la teoría de la normatividad política de Dussel,²²⁵ por otro lado, con lo cual concluí que es *posible* armonizar ética y política.

En el capítulo 2 argumenté en favor de un concepto de democracia robusta que incorpora elementos morales sin mermar, con ello, la presencia de elementos procedimentales en los modelos democráticos. Para ello analicé la distinción entre los momentos material y formal en el ámbito de la ética, mostrando con ello las ventajas de cada uno de ellos, y argumenté en favor de la *posibilidad* de síntesis entre ambos, con lo cual quedan rescatadas las facetas que contribuyen positivamente a la comprensión de la moral dentro de ambos modelos. Después, analicé el concepto de democracia y lo presenté como escindido entre dos niveles: (a) por un lado, en un nivel fáctico-político, que presenta a la democracia como un modelo gubernamental; y (b) por el otro, en un nivel filosófico, que entiende la democracia como un concepto normativo. Echando mano de esos dos niveles, entonces, ofrecí una definición de democracia que patentiza tanto las cuestiones gubernamental como normativa, y a partir de aquí fue necesario elaborar una bifurcación, basada en la distinción previamente analizada de los dos momentos de la ética —material y formal— pero anclada al ámbito político, entre democracia delgada y democracia robusta, siendo la primera reservada de manera exclusiva para las cuestiones procedimentales y la segunda, en cambio, respetando los elementos procedimentales de los modelos democráticos pero, además, insertando contenidos mínimos de moralidad dentro de ella. Concluí dicho capítulo argumentando en favor de la posibilidad de este segundo modelo de democracia.

El capítulo 3 fue dedicado a la defensa de la tesis central del trabajo, y a partir de él ofrecí los argumentos —apoyados en lo defendido en los anteriores dos capítulos— que dan soporte a la investigación. En un primer momento, analicé el concepto de corrupción política y lo presenté como una *inmoralidad opaca*, con lo cual se pudo entender que una herramienta de combate ante tal fenómeno —herramienta *parcialmente* eficaz, claro está— es la transparencia gubernamental. Posteriormente, llevé a cabo un análisis de los elementos jurídico-político centrales de dicha institución democrática, con el objetivo de tener un mejor

²²⁵ Tanto Kant como Dussel fueron dos filósofos que utilicé constantemente dentro de la investigación, a manera de apoyo de muchos elementos sustantivos que defendí. No por ello, sin embargo, suscribí en su totalidad la línea de pensamiento de ninguno. En la introducción, recuérdese, se ofreció una justificación sobre estos temas que inciden directamente en la filosofía de ambos autores.

manejo de la misma. Esto permitió, en un tercer momento, y tras un análisis ético-político de los conceptos de injusticia y opresión, emprender el análisis ético de la transparencia mediante su conceptualización en cuatro niveles, con lo cual fui rastreando uno a uno de ellos hasta llegar a encontrar, de manera subyacente, la presencia de la moralidad en el nivel cuatro de la transparencia gubernamental. De esta manera, entonces, quedó sustentado que, en efecto, dentro de dicha institución democrática hay elementos morales y, con ello, se hizo posible mostrar la hipótesis central de la investigación: que la ética irrumpe dentro de la política democrática en el nivel institucional mediante la transparencia gubernamental.

Como queda patentizado, entonces, en este trabajo he abordado múltiples problemas que son tópicos importantes y constantes dentro de la filosofía moral y política; sin embargo, éstos han sido, de cierta manera, “aplicados” —aun cuando esa palabra no es en todo momento afortunada, pero eso es algo que aquí no voy a discutir— de modo tal que no se han quedado teorizados de manera aislada, sino concretándose dentro de un problema específico, cuya relevancia social es alta. Con esto se puede mostrar que la filosofía —máxime cuando se trata de filosofía moral— puede granjearse una utilidad social importante, y que en ese sentido es importante mantenerla presente dentro de los espacios públicos —no sólo académicos— en los que se pretende debatir temas de interés, para alcanzar con ello acuerdos. La filosofía tiene mucho que aportar en este tipo de escenarios, y más allá de que se trate de una disciplina compleja y “abstracta”, cuando se hace con seriedad se encuentra posibilitada en gran medida a contribuir significativa y positivamente en el análisis y la generación de conocimientos.

Con muchas asignaturas pendientes referentes a este y muchos otros temas, y con la entusiasta convicción de poder continuar estudiándolos a futuro, cierro este trabajo afirmando categóricamente que la ética, en el mundo contemporáneo, es no sólo importante sino *necesaria*. Y, en el estado de cosas actual, cada ejercicio intelectual y práctico que la haga crecer, merece sobradamente el esfuerzo.

Referencias

- Aguilar Rivera, José Antonio, *Transparencia y democracia: claves para un concierto*, Instituto Federal de Acceso a la Información Pública, México, 2008.
- Apel, Karl O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant” en Apel, Dussel y Forner, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 1992.
- ---, *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*, trad. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, Taurus, Madrid, 1985.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener, 2000 [1781].
- Berlin, Isaiah, “The Originality of Machiavelli” en *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, The Viking Press, New York, 1980, pp. 25-79.
- Bobbio, Norberto, *Democracia y secreto*, trad. Ariella Aureli y José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- ---, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984.
- ---, *Teoría general de la política*, trad. Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello, Trotta, Madrid, 2005
- Carrasco, Eduardo, “La moralización de la política” consultado en opinion.cooperativa.cl (2021). [online] Disponible en: <https://opinion.cooperativa.cl/opinion/politica/la-moralizacion-de-la-politica/2019-12-25/104159.html> [Acceso: 05 abril 2021].
- Cedeño Jiménez, Joel Enrique, *La construcción metaética de los derechos humanos* [Tesis de Licenciatura], México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2017. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2017/febrero/0755317/Index.html> [Acceso: 01 jun. 2021].

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, consultada en Juridicas.unam.mx. (2016). *Legislación - Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. [online] Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos#10956> [Acceso: 05 ene. 2021].
- Dahl, Robert, *La democracia y sus críticos*, trad. Leandro Wolfson, Paidós, Barcelona, 1992.
- Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York, 1980.
- Del Águila Tejerina, Rafael “Maquiavelo y la teoría política renacentista” en Fernando Vallespín (ed.) *Historia de la teoría política II*, Alianza, Madrid, 1990, pp.69-170.
- Dussel, Enrique, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Trotta, Madrid, 2016.
- ---, *20 tesis de política*, Siglo XXI Editores, México, 2006.
- ---, *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- ---, *Política de liberación II. Arquitectónica*, Trotta, Madrid, 2009.
- Dworkin, Ronald, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, 2011.
- Emmerich, Gustavo Ernesto, “Democracia, ciudadanía y transparencia” en Meyer-Sierra, Emmerich, Lozano, Laborde y Merino, *Democracia y transparencia*, Instituto Electoral del Distrito Federal, México, 2007, pp. 13-40.
- Fraser, Nancy, *Escalas de justicia*, trad. Antoni Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2008.
- Gallie, W.B., *Conceptos esencialmente impugnados*, trad. Gustavo Ortiz Millán, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1998.
- Garzón Valdés, Ernesto, “Acerca del concepto de corrupción” en F. Laporta y S. Álvarez (eds.) *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 39-69.
- Goodin, Robert E. (ed.), *The Theory of Institutional Design*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

- Habermas, Jurgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1987.
- Hardin, Russel, “Institutional Morality” en Goodin, Robert E. (ed.), *The Theory of Institutional Design*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 126-153.
- Hegel, Georg F., *Filosofía del derecho*, prólogo y nota biográfica de Juan Garzón Bates, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.
- ---, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- Held, David, *Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge, 2006.
- Hobbes, *De corpore. The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I, London, [1839].
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, edición de Pedro M. Rosario Barbosa, Puerto Rico, 2007 [1785].
- ---, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 2008.
- ---, *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1998.
- López Caldera, Nicolás, “Corrupción, ética y democracia” en F. Laporta y S. Álvarez (eds.) *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, pp.117-134.
- Maquiavelo, *El príncipe*, trad. y notas de Antonio Hermosa Andújar, Biblioteca de Grandes Pensadores, Gredos, Madrid, 2011.
- Nino, Carlos, S., *Ética y derechos humanos*, Astrea, Buenos Aires, 1989.
- ---, *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press, New Haven & London, 1996.
- Organización de las Naciones Unidas, *Los principales tratados internacionales de derechos humanos*, Naciones Unidas, Nueva York y Ginebra, 2014.
- Ortiz Millán, Gustavo, “Sobre la distinción entre ética y moral” en *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho*, núm 45, octubre 2016, ITAM, México, 113-139.

- Platón, “Carta VII” en *Diálogos VII (Cartas)*, trad. intr. y notas Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos.
- ---, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2011.
- Platts, Mark, *Sobre usos y abusos de la moral. Ética, sida, sociedad*, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, 2013 [1966].
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- ---, *La justicia como equidad. Una reformulación*, trad. Andrés de Francisco, edición a cargo de Erin Kelly, Paidós, Barcelona, 2012.
- ---, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2003.
- Ross, David, *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford University Press, London, 1951.
- Rousseau, *El contrato social*, trad. Consuelo Bergés, Madrid, Gredos.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
- Sartori, Giovanni, *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli Libri, Milano, 1993.
- Scheler, Max, “El formalismo en ética y la ética material de los valores” parte primera, sección primera, cap. II, en Carlos Gómez (ed.) *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 153-162.
- Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958.
- Taylor, Paul W., “The Ethics of Respect for Nature” en *Environmental Ethics*, vol. 3 (otoño de 1981), pp. 197-218
- Thompson, Dennis F., *Political Ethics and Public Office*, Harvard University Press, 1987.
- Weber, Max, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1967.

Williams, Bernard, *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*, trad. Adolfo García de la Sienra, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

--- ---, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, London, 2006 [1985].

--- ---, “The Idea of Equality” en Laslett y Runciman (comps.) *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, 1962, pp.110-131.

Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, trad. Silvina Álvarez, Cátedra, Valencia, 2000.