

ETICA Y POLITICA

ALEJANDRO SERRANO CALDERA (ED.)


**FRIEDRICH
EBERT** 
STIFTUNG


CIELAC - UPOLI

ETICA Y POLITICA

Alejandro Serrano Caldera

editor

N
172.2
E 83 Ética y política / Alejandro Serrano Caldera...
 [et.al.]. – Managua : Fundación Friedrich
 Ebert, 2003
 183 p.

 ISBN : 99924-0-214-8

 1. ETICA Y POLITICA
 2. DEMOCRACIA

El material publicado es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no refleja necesariamente el pensamiento de la Fundación Friedrich Ebert. Se admite la reproducción parcial o total de los trabajos que contiene, a condición que sea mencionada la fuente y se haga llegar copia al editor.

Fundación Friedrich Ebert
Representación en Nicaragua
Apdo. Postal 2050
Managua, Nicaragua
Tel. 2668505/06
Fax. 2668508

Primera Edición.

Impreso en:

Diseño de Portada: Nelson Pérez.
Colaborador: Ing. Juan Carlos Roa Zamora.

Esta obra puede ser consultada en nuestra página web:
<http://www.fesnica.org.ni/>

INDICE

I. Presentación	5
II. Ética y Política	9
Alejandro Serrano Caldera	
III. Ética y Globalización	27
Virgilio Fabián Espinosa González	
IV. Ética y Derechos Humanos en Nicaragua	43
Erwin Silva	
V. La “Esencia” de Toda Ética	57
Freddy Quezada	
VI. Ética y Educación.....	73
Juan Bautista Arríen	
VII. El Derecho como Realización de la Justicia y la Libertad	93
Julio Icaza Gallard	
VIII. El Empoderamiento Femenino como Acción Ciudadana	121
Aura Violeta Aldana Saraccini	
IX. Ética Empresarial	147
Silvio Terán	
X. Conducta Política del Cristianismo en Nicaragua	169
Jerjes Ruiz Castro	

I. Presentación

La obra *Ética y Política*, es fruto del esfuerzo conjunto que el Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños “Mauricio López”, CIELAC y la Fundación Friedrich Ebert, vienen efectuando desde hace tres años. Esta segunda publicación, aborda el tema de la Ética y la Política, a través de nueve trabajos que se distribuyeron entre distintos especialistas nacionales.

En el presente compendio, como en el anterior, *La Democracia y sus Desafíos en Nicaragua*, se puso en práctica la participación colectiva de todos los autores. Este proceso, permitió incorporar en los borradores de los ensayos las contribuciones del resto del equipo, respetando, no obstante, los particulares puntos de vista de cada quien. De esta manera, podemos decir que hemos mantenido el espíritu colectivo y el sentido de escuela de pensamiento con que originalmente nació esta iniciativa de parte del CIELAC y la Fundación Friedrich Ebert.

Todos los trabajos buscaron explicar o brindar salidas a las situaciones, dilemas y desgarramientos que se originan en el contexto contemporáneo de la globalización y terminan reclamando respuestas ante la problemática ética en todas las dimensiones humanas. De suyo se comprende que hayamos dividido el tema en varios ámbitos, empezando por el filosófico que cobija en términos generales los principios que subyacen en la mayoría de los demás trabajos.

En ese sentido, “Ética y Política”, el trabajo de Alejandro Serrano Caldera, sirve de introducción general pues, además de presentar los fundamentos que unen la ética a la filosofía, deja ver los nexos que ligan a la política y la ética. Así, para el caso de Nicaragua, Serrano Caldera concluye que “Contribuir al diseño del nuevo Estado y la nueva sociedad, lo mismo que al sistema de relaciones con el Mercado, es uno de los grandes retos de la política y de la democracia en nuestros días. Los grandes conflictos del mundo contemporáneo requieren de soluciones políticas globales y específicas, lo que conduce a la búsqueda de los términos apropiados de un Nuevo Contrato Social Planetario”.

Este Nuevo Contrato Social debe basarse en los principios éticos universalmente aceptados, cuyo referente jurídico más importante son los Tratados y Pactos Internacionales sobre Derechos Humanos.

Por su parte, Juan B. Arrén, en “Ética y Educación”, explica que “La presencia y ejercicio del profesor en la escuela, colegio, universidad o en el aula de clase es una presencia ética en sí misma puesto que el educador es sujeto de opciones. La capacidad de denunciar la injusticia, de hacer justicia, de no faltar a la verdad, del testimonio visible en su actuar, tienen que ser por eso mismo éticos con una inmediata connotación política en tanto la ética tiene una inmediata connotación social.

El proceso educativo no puede convivir y mucho menos hacerse cómplice de la inmoralidad de sobreponer, como se viene haciendo, los intereses del mercado a

los intereses radicalmente humanos de tanta gente, no puede aceptar la aberración de que el modelo económico vaya creando tanta pobreza y miseria en medio de tanta riqueza y bienestar”.

Jerjes Ruiz, a su vez, en “Conducta Política del Cristianismo en Nicaragua”, hace un balance histórico de la relación que el cristianismo en general, y el cristianismo inspirado en la Teología de la Liberación en particular, estableció con la Revolución Sandinista en los años ochenta. Ruiz, después del balance y al preguntarse ¿Cómo vivir hoy en Nicaragua el Principio-Liberación? nos invita a reflexionar sobre su propuesta, basada en los siguientes postulados:

1. Manteniendo la esperanza
2. Afirmando la ética del bien común
3. La ética de relacionalidad
4. Ética de la educación

Silvio Terán en “Ética Empresarial”, invita a los empresarios nicaragüenses a reflexionar sobre la necesidad de una nueva ética, y a participar en su construcción. Analiza la importancia de la ética empresarial y su aplicación al nivel nacional, sectorial y particular, su derivación de la ética empírica y su contenido; todo ello integrado en un enfoque que realza la ética de la naturaleza, de la responsabilidad y de la solidaridad.

Freddy Quezada continúa con el trabajo “La ‘Esencia’ de Toda Ética”, y sostiene que “La esencia de toda ética es la de ser traicionada”.

Sobre el particular expresa: “Si, como dijo alguna vez Descartes, el sentido común es lo mejor repartido del mundo, con la evidencia de nuestra época, tendríamos que concluir, con tristeza que lo peor es la ética. Ética para los gobernados, para los vencidos y para los débiles. Para los demás, los poderosos, los triunfadores, los gobernantes, significa la máxima libertad que se confunde con el éxito y la razón”.

En “Ética y Derechos Humanos en Nicaragua. Alternativas y Acciones”, Erwin Silva demuestra la fragilidad del Estado de Derecho en Nicaragua que conlleva a una cadena de violaciones a los principios más fundamentales de todos los ciudadanos, como individuo.

Según el autor, es importante ejercer acciones en diferentes planos y de manera principal en la Educación, en el Derecho y en las Instituciones.

En el terreno de género, el trabajo “El Empoderamiento Femenino como Acción Ciudadana” de Aura Violeta Aldana parte de una ética de participación política diferente y valora la práctica feminista actual.

Aldana, en su trabajo usa la denominación, “Empoderamiento”, que se impone día a día en el lenguaje sociológico a consecuencia de la influencia e importancia de los movimientos feministas.

Virgilio Espinosa en su ensayo “Ética y Globalización”, señala a la globalización como la gran enemiga de la libertad y dice:

“Es indiscutible que actualmente se observa una perfecta articulación entre los países dominantes y los centros financieros internacionales que se encargan de

canalizar las políticas globalizadoras. Estos son los actores que tratan de impedir que los estados puedan desarrollar políticas públicas que respondan a los intereses de los desposeídos y estabilizar las economías de sus naciones. No obstante esta realidad se opone el pensamiento honesto de muchos hombres en el mundo, que desarrollan una cultura ético-política que se enfrenta a los desafíos de la globalización”.

Por último, “El Derecho como Realización de la Justicia y la Libertad” de Julio Icaza Gallard, nos recuerda que: “En la raíz de nuestro atraso económico y social está la ausencia de justicia y una tradición de manipulación, burla y menosprecio de la ley. La ley ha sido vista como instrumento de dominación o engaño y no como garantía de la convivencia y de la paz y el desarrollo social”.

Esperemos que esta publicación, y ese es nuestro propósito, genere espacios de reflexión y acción en cada uno de sus lectores y trascienda a la naturaleza de ensayos meramente académicos. Nuestro compromiso de contribuir con este trabajo a la sociedad nicaragüense, a nuestro país, sigue vigente.

La crisis ética y política y la ausencia de un verdadero Estado de Derecho obligan a un esfuerzo integral de todos, para que desde la reflexión y la acción, unamos ideas, voluntades y esfuerzos a fin de superar nuestros problemas y alcanzar nuestros propósitos. Sirva este trabajo como un pequeño aporte en la búsqueda de ese objetivo común. Para concluir esta presentación vaya nuestro agradecimiento a todas las personas que hicieron posible esta publicación.

Alejandro Serrano Caldera

II. Ética y Política

Alejandro Serrano Caldera

1. Introducción

Este trabajo trata de establecer un nexo conceptual entre la Ética y la Política a partir de su relación originaria en el pensamiento griego, y de manera particular, en la filosofía de Platón y Aristóteles.

La Democracia, por su parte, es asumida aquí no sólo como un sistema político, sino también como un sistema de valores, estableciéndose, de esa manera, sus nexos tanto con la Política como con la Ética.

A partir de estas categorías generales se ensaya una interpretación de la Política y la Democracia en América Latina, cuya era republicana se inició no sólo sobre la fractura y contradicción entre el “mundo real” y el “mundo formal”, sino que esa contraposición deliberada, trata de ocultar de manera conciente tras la fachada del constitucionalismo democrático, las verdaderas intenciones del autoritarismo, injusticia y discriminación que han caracterizado la historia política, económica y social de América Latina.

Desde un punto de vista más general la reflexión política nos lleva a identificar el conflicto Palestino-Israelí, como el más sensible de la situación política mundial y del cual irradian otros conflictos colaterales los que, no obstante, tienen su raíz en el anterior.

En el plano teórico se revisan brevemente las Teorías del Fin de la Historia y Guerra de Civilizaciones, de Fukuyama y Huntington, respectivamente, a las luces de realidades y temas como los de la globalización y microsociedades y etnoculturas, entre otros.

La crisis de la política, a consecuencia de las rupturas del tejido conceptual con el que surgió en la Era Moderna y las posibles visiones y alternativas para enfrentarla, nos lleva a un plano de reflexiones y proposiciones, que desembocan en la búsqueda de referentes que nos permitan a partir de ellos la construcción de un Nuevo Contrato Social Planetario.

2. Una Reflexión Filosófica sobre la Ética y la Política

La relación entre la Ética y la Política ha sido siempre un tema inevitable por una razón esencial: ambas, al menos en su sentido filosófico y desde su propia identidad, tienden al mismo fin: el bien.

La Política, desde Aristóteles, en la obra del mismo nombre y del mismo autor, es considerada el arte del bien común; la Ética, carácter y comportamiento atribuible a una comunidad determinada, la acción que persigue un fin. Ese fin es el bien.

“El bien es el fin de todas las acciones del hombre”, dice Aristóteles en las primeras palabras que inician la *Moral a Nicómaco* o *Ética Nicomaquea* (s/a)¹. Esta Magna Moral o Ética Eudemia tiene a la felicidad como objetivo principal que conlleva la virtud, sin la cual aquella no es posible.

Por otra parte, la *polys*, formada por la conjunción de la sociedad y del Estado, tiene un carácter, una ética, que le es particular y que de alguna forma la prefigura. El *ethos*, carácter pero también conducta, identifica (caracteriza) a una comunidad, a una *polys* de la cual proviene.

En su sentido etimológico y ontológico, ambos términos forman una unidad. No son la misma cosa, pero cada uno de ellos es parte necesariamente complementaria de esa unidad que es un todo, sólo posible por la convergencia y síntesis de sus partes. Cada una de ellas, para formar su individualidad, necesita el complemento de la otra.

Toda *polys* tiene un *ethos*. En consecuencia, la política entendida como quehacer de la *polys*, como desarrollo de un conjunto de tácticas y estrategias, es el ámbito en el cual el ethos se realiza como ética.

Por eso, para los Griegos, era un sin sentido la existencia de la política sin la ética, porque toda política, debe ser una ética en su desarrollo. Entre ambas hay una serie de nexos que hacen de ellas un complejo tejido: objetivo, intención, adecuación entre medios y fines, justificación racional del porqué y para qué de las acciones.

Estas ideas elementales con las que los griegos fundaron la filosofía, la ética y la política, siguen siendo la justificación racional y moral del poder, a pesar de haber sido reiteradamente violentadas por los hechos.

No obstante las repetidas violaciones del poder a la razón y la ética, nunca antes, sino hasta ahora, se ha pretendido justificar el poder por el sólo hecho de existir, mutilándolo de todo referente moral, al elevar a la categoría de norma la afirmación de que los hechos son en ellos mismos su propia moral y que lo que es debe ser.

Esta es la gran ruptura ética de nuestro tiempo que plantea un desafío que por su profundidad y dramatismo no tiene precedentes desde el fin de la Edad Media, cuando el ser humano respondió con la razón y el humanismo al gran vacío dejado por el fin de una era.

Aunque la separación entre la Ética y la Política está en el origen mismo de la Era Moderna, *El Príncipe* de Nicolás de Maquiavelo (1513), la Ética, que no es sujeto de su interés, sobrevive en otro plano diferente al de la política, en el de la esfera de la moral individual interior.

A pesar de ello, la Política, identificada a esas alturas exclusivamente con el poder y desprovista de su objetivo teleológico y ético, el bien común, sigue normada por el ejercicio de la voluntad.

¹ Aristóteles. *Moral a Nicómaco*. Editorial Universo S.A. Lima, Perú.

Más profunda que esa crisis que se produjo en los comienzos mismos de la Modernidad, es la que se plantea hoy en un momento considerado para algunos el final de la Era Moderna; pues aquí la Política no viene determinada más por la voluntad humana, sino por el Mercado y sus infalibles leyes, que supuestamente gobiernan sin necesidad de la participación de esa voluntad.

El destino de la sociedad es así transferido a un mecanismo automático ajeno al ser humano. He ahí el núcleo del problema ético y político de nuestro tiempo.

Llegados a este punto, establecidos en forma preliminar los conceptos de Ética y Política y la radical ruptura que sufren a partir de la teoría y práctica de lo que hemos llamado en otras ocasiones el Mercado Total, sigamos avanzando en nuestra reflexión para aproximarnos cada vez más al concepto de Ética, primero, y de Política, después.

La Ética

Para Aristóteles en su *Moral a Nicómaco* o *Ética Nicomaquea*, la “filosofía moral es la indagación de la actividad humana, que, en su forma más desenvuelta, es Social y Ética y puede por eso llamarse política en sentido amplio” (Salazar, 1997)². Aquí Aristóteles, en su más ancho sentido identifica Ética y Política.

Como dice Ángel Rodríguez Bachiller en el *Prólogo a la Ética de Spinoza*, “La humanidad a través de toda la historia ha concebido toda ética como un conjunto de normas reguladoras de la conducta” (Rodríguez, 1996)³.

La Ética sólo es posible donde existe la libertad. Por ello ni los dioses ni las criaturas de la naturaleza necesitan de la Ética; los primeros porque lo pueden todo, son omnipotentes; los segundos porque actúan necesariamente en forma mecánica, con la laboriosidad de la hormiga o de la abeja, la que, aunque admirable en estas especies, sería deplorable en el ser humano si actúa sin conciencia de su finalidad.

El ser humano se diferencia del resto de las criaturas por conferir una finalidad consciente a sus acciones; y aunque no siempre lo haga y con frecuencia actúe mecánicamente, siempre tiene la posibilidad de darle uno u otro sentido a sus acciones y de reaccionar de una u otra manera ante los acontecimientos que le afectan. Si bien es cierto que no puede decidir sobre todas las cosas que le pasan, pues hay cosas que ocurren sin su voluntad y contra su voluntad, sí puede decidir como reaccionar ante los acontecimientos. En eso consiste su libertad. En eso consiste la Filosofía, y particularmente la Ética, en dar la posibilidad de conferir sentido a su actuar y de adoptar determinada conducta ante las cosas que le ocurren.

² Augusto Salazar Bondy. *Prólogo a Moral a Nicómaco*, Aristóteles. Editorial Universitaria S.A. Colección Autores Clásicos. Lima, Perú.

³ Ángel Rodríguez Bachiller. *Prólogo a Ética de Spinoza*. Ediciones AGUILAR. Buenos Aires, Argentina.

La libertad, pues, es la posibilidad de decidir entre varias opciones, es, decía Hegel, la conciencia de la necesidad y en este sentido es el fundamento de la Ética, entendida como el conjunto de normas o reglas prácticas que dan sentido y caracterizan nuestro accionar.

Ética viene del griego *Ethos*, que, como ya dijimos, podríamos traducir como carácter.

La Moral es una categoría subjetiva de carácter individual que establece una obligación que debe cumplirse de forma necesaria independientemente que los resultados sean beneficiosos o perjudiciales. Es el concepto kantiano y moderno de Moral: el deber por el deber, el imperativo categórico que no admite apelación ni cálculo acerca de los beneficios o perjuicios que una determinada acción pueda producir. Se parte de la existencia de un Código Moral en el cual hay imperativos categóricos que el sujeto debe cumplir aunque el cumplimiento de los mismos le produzca un daño y un perjuicio de carácter personal.

La Ética, por su lado, es una parte de la Filosofía que consiste en el conocimiento del comportamiento moral y en el porqué de la existencia de esas categorías y principios morales: es decir, su justificación.

La Política

La Política viene del griego *Polys*, el Estado-Ciudad que abarca tanto al Estado como a la Sociedad Civil. Y si bien para Aristóteles en su obra *La Política*⁴, esa forma de asociación, el Estado-Ciudad era un hecho necesario y natural, su organización y comportamiento, es decir, la Política, debía estar sometido a ese conjunto de normas reguladoras de su conducta. Esto es, debía sustentarse en la Ética y subordinarse a ella. He ahí la relación originaria en la filosofía griega entre Ética y Política.

La Política, en la obra del mismo nombre de Aristóteles y en *La República* de Platón⁵ es la justicia; es el valor ético principal sobre el cual debe montarse el quehacer político. El fin de la Política es obtener la justicia; el contenido de la Ética es la justicia y la justicia, según Ulpiano es: dar a cada uno lo suyo, no hacer daño a los demás y vivir honestamente. El valor ético griego se transforma posteriormente en el Derecho Romano en categorías jurídicas y normativas. Pero en el pensamiento griego la Ética es la esencia de la Política. La Política, para Aristóteles, es el arte del bien común, por lo mismo, un ejercicio obligatorio para todo ciudadano ateniense que como tal debía participar en el reflexionar y en el quehacer de la *polys* griega. De esta manera la Política no estaba reservada solamente a una cúpula, sino que era parte normal del quehacer de todo ciudadano, cualquiera fuera su función en la sociedad y en el Estado griego.

⁴ Aristóteles. *La Política*. Editorial T.O.R. Buenos Aires, Argentina, 1959.

⁵ Platón. *República*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. EUDEBA. 1963. Buenos Aires, Argentina.

En la Modernidad, sin embargo, ambas categorías, la Ética y la Política, han sido excluyentes. La Política moderna, que, como ya vimos, data de 1513, fecha de aparición de *El Príncipe* de Nicolás de Maquiavelo⁶, arranca, precisamente, de la supresión de la Ética como categoría política y, correlativamente, de su fundamentación sobre otros supuestos y no sobre los supuestos éticos que estuvieron en su origen y en su razón primera. El mundo moderno día a día se fue alejando cada vez más de los presupuestos morales en el quehacer político; cada día la Política se transforma en un valor en sí mismo y no en algo subordinado y sustentado sobre los principios morales, y cada día sus errores y horrores involucran a la humanidad en un torbellino que pareciera a veces indetenible.

La crisis de la Política, al menos en su sentido clásico, es mundial, y, a mi modo de ver, uno de los factores más importantes de la crisis de la modernidad.

Quizás es en la Política donde más se ha visualizado la crisis de la modernidad. El mundo ha visto la crisis de las ideologías, de la Política, de la Ética y de los sistemas, consecuencia de lo que algunos llaman la crisis global del racionalismo.

Estos arquetipos entraron en crisis profunda, la que se expresa tanto en la devaluación del pensamiento filosófico, político y sociológico como en la devaluación de la idea misma de modelo y de arquetipo.

Al devaluarse la idea de formulación global, del como debe ser la Política, el partido y la sociedad, se devaluó la ideología como sustento teórico del accionar político. La ideología se erosiona en tanto que ella elabora un modelo al cual la acción política debe sujetarse y la realidad someterse. Esta crisis ha hecho volver los ojos a los griegos y a ciertos valores que ellos sustentaron.

3. Una Reflexión sobre América Latina

En lo que concierne a América Latina, habría que decir que junto a estas exigencias, a mi juicio de valor mundial con respecto a la política y la democracia, hay que considerar circunstancias específicas que están en el origen mismo de la formación de los Estados nacionales. La Era Republicana en nuestro subcontinente se inicia a partir de una ficción jurídico-política y de una fractura ética.

La fractura entre el mundo formal y el mundo real, de la que habla Octavio Paz, separación esquizoide del Derecho y la realidad, como la denomina Carlos Fuentes, ha marcado la dificultad de la construcción y del funcionamiento apropiado del sistema democrático en nuestras sociedades.

Pero, además, habría que decir que esta separación entre esos dos mundos no es un hecho causal, sino deliberado, no es fruto sólo de una incongruencia estructural, sino de una intención política de establecer en el texto jurídico, la

⁶ Machiavel. *Le Prince*. FLAMMARION. Paris, France. 1980.

Constitución, declaraciones de principios sobre los que no hay ninguna intención de cumplir. Se dice lo que no se hace para hacer lo que no se dice.

Esta actitud premeditada ha constituido la clave del origen del poder y del ejercicio político en los Estado-Nación Latinoamericanos.

La Revolución de Bolívar que incluía originalmente tanto la Independencia frente a España como la transformación interna de la sociedad, fue realizada sólo en la primera parte, siendo esta limitación una de las razones que impidieron la formación de la gran Nación latinoamericana, la utopía bolivariana fracasada en el Congreso Anfictiónico de Panamá en 1826. El interés de las oligarquías criollas más que realizar los sueños de Bolívar era el de llenar el vacío de poder que dejaba España manteniendo, en lo posible, las estructuras coloniales, y a la vez, su contrario, la retórica jurídica inspirada en las ideas de la Ilustración, el liberalismo político y el constitucionalismo europeo.

La astucia del poder económico para hacerse del poder político y la ruptura ética a la que nos hemos referido, fue, precisamente, no enfrentar las corrientes filosóficas en boga, ni mucho menos el modelo político institucional, que suponía, no obstante, la existencia de una sociedad diferente, sino adoptarlo como propio en la retórica vacía de un derecho sin contenido real y en la demagogia de los discursos de los líderes políticos que iniciaban así una escuela para formar profesionales del engaño, dejando incólumes las estructuras económicas y sociales, la visión anacrónica del mundo, en fin, la sociedad premoderna con todas sus injusticias y odiosos prejuicios.

En términos generales y salvo excepciones que confirman la regla, en la historia republicana de América Latina la institución ha existido débilmente; existe más como mecanismo externo, como instrumento para facilitar el ejercicio del poder. La historia de América Latina ha sido de escepticismo acerca del principio de legalidad. Salvo excepciones se puede decir que casi nadie, ni gobernantes ni gobernados han creído en el principio de la legalidad. En el mejor de los casos lo han utilizado para dar cierta apariencia a las decisiones y acciones de facto.

Pero el problema es todavía más profundo, pues no sólo no se ha fundado nuestra legitimidad política en el principio de legalidad, sino que en no pocas ocasiones se ha usado éste como si se creyese efectivamente en él y se ha construido a su alrededor un discurso de legitimación del Derecho y de la constitucionalidad en el cual no creen ni quienes lo dicen, ni sus partidarios, ni sus adversarios.

Se genera así una nueva esquizofrenia de la fractura y separación de dos universos: el universo de la práctica y el universo del discurso. Se crea así una especie de regla implícita, una suerte de "ética" política tácita en la que el discurso no sirve para expresar, sino para encubrir.

En el fondo permanece como precipitado de nuestro actuar la idea de que la fuerza es la verdad de la historia, su razón de ser, cualesquiera que sean las formas o reformas, los textos o pretextos con que se la quiera recubrir. El *ethos*

no está aquí expresado en el derecho, sino encubierto por éste, la norma no expresa la voluntad general, sino que la oculta en una declaración retórica.

La necesidad de la legitimidad y de la institucionalidad jurídica y política es un imperativo impostergable, en mayor o menor grado y de acuerdo a sus especificidades, para las naciones de América Latina.

En cuanto a la circunstancia que se refiere al proceso de estandarización planetaria, habría que decir que éste no sólo fija las reglas de las economías nacionales subordinadas como nunca antes, a los centros hegemónicos y las tendencias dominantes de las relaciones económicas internacionales, sino que incide también en las organizaciones sociales, políticas y culturales de carácter nacional y en la propia definición de la política con la que se inauguró la modernidad.

Dentro de este orden de ideas es perceptible que la autonomía de la política se debilita por la determinación que sobre ella ejerce la economía y el Estado-Nación pierde autonomía por la transnacionalización de los procesos, a la vez que se endurece ante la sociedad nacional como fuerza transmisora de las políticas transnacionales.

La transnacionalización y globalización de la economía están llevando a la transnacionalización de la política y por ende del poder y del Estado-Nación, su principal instrumento, cuya naturaleza y estructura se ven afectadas en la práctica por esos mismos fenómenos.

Ante una situación semejante, y además de la cooperación Norte-Sur, pareciera imprescindible desarrollar una estrategia de cooperación Sur-Sur, formular propuestas alternativas de desarrollo a partir de políticas sociales, de estabilidad, generación y promoción del empleo y propiciar políticas de inversión de capital para aplicarlo a la producción y a la productividad. Políticas nacionales de educación y de coordinación de éstas con las estrategias de desarrollo nacional y regional.

Pareciera necesario para los países de América Latina, con las diferencias que cada situación establece, combinar armónicamente la economía de mercado y el papel del Estado como impulsor de medidas que garanticen la justicia social, el empleo y la adecuada distribución del ingreso.

De importancia se percibe la formulación de mecanismos específicos orientados al fortalecimiento y desarrollo de la Ciudadanía, como eje central del quehacer político actual para los países de América Latina y para recuperar la congruencia ética, el *ethos*, en la relación entre representantes y representados.

En cierto sentido estamos viviendo una crisis de la política que yo formularía en cinco tesis, acompañada cada una de ellas de su propuesta respectiva.

Tesis # 1: Hay una crisis de representatividad. Los representantes no representan los intereses de los representados. Se requiere que los representantes recuperen parte de la representación. Esto implica todo un diseño teórico e institucional de Participación Ciudadana y de democratización de los Partidos Políticos para que los

representantes actúen, más que como correa de transmisión de la voluntad de sus Partidos Políticos, como expresión de la voluntad popular que representan.

Tesis # 2: Hay una crisis de legalidad y de institucionalidad. Se negocian la Ley y las Instituciones en los Pactos Políticos. Debe fortalecerse el imperio de la Ley y la presencia de las Instituciones en todo el desarrollo de la vida social y política de los países.

Tesis # 3: Hay una crisis de legitimidad. La Ley y las Instituciones, en aspectos esenciales no representan la voluntad general, sino el interés particular. La Ley formalmente válida debe responder al interés colectivo. Toda legalidad por tanto debe ser al mismo tiempo legitimidad.

Tesis # 4: Hay una crisis de la conciencia de la institucionalidad sobre la cual hemos tenido una percepción crepuscular. La comunidad debe percibir que la Institución es la causa y el cauce del poder, el Derecho un sistema de límites al poder, y el poder lo que la Ley dice que es el poder.

Tesis # 5: Es necesario sustentar la recuperación de la legalidad y de la legitimidad en un nuevo Contrato Social del cual emane el sistema jurídico, político e institucional.

Ante un Estado debilitado integralmente frente a las políticas económicas externas, endurecido frente a sus propias comunidades nacionales, la Sociedad Civil, depositaria del pasado y de las posibilidades del futuro, estaría llamada a jugar un papel preponderante en este nuevo acto del drama latinoamericano.

El tratamiento del fenómeno político nuevo que surge de la crisis de la Modernidad debe permitirnos pasar de la política como privilegio de pocos, a la política como ejercicio de todos; de la política como arte de la concentración del poder, a la política como arte del equilibrio del poder. En resumen, de la política como arte del poder, a la política como arte del bien común, entendido este último en términos de libertad, justicia social, democracia y Estado de Derecho.

4. La Política y la Situación Mundial

La política ha sufrido profundas modificaciones ante las también profundas transformaciones mundiales, y aunque no pueden generalizarse todas las situaciones particulares en una sola situación global, si pueden señalarse grandes tendencias que contribuyen a caracterizar el acontecer político contemporáneo.

Sin ser exhaustivos y sin pretensiones de agotar el tema, creo, no obstante, que pueden hacerse algunos señalamientos básicos que permitan una visión más clara del problema. Se trata de identificar algunos temas del acontecer mundial de nuestro tiempo que a la vez son expresión no sólo de la crisis política, sino también de la crisis ética contemporánea. Entre ellos podríamos señalar los siguientes:

❖ Los Dos Tipos de Globalización

No cabe duda que una de las tendencias mundiales más relevantes es la de la globalización, entendiendo por tal, a los procesos encaminados a uniformar la sociedad, en lo que concierne a la aplicación de políticas generales, sin hacer diferencias importantes en atención de lugar, historia, cultura y circunstancias específicas. El mundo globalizado en el neoliberalismo político y en el capitalismo económico es el fin de la historia, devenido célebre por la obra de Francis Fukuyama, mundialmente conocida, *The End of History and The Last Man*, publicada a comienzos de la década de los 90. Es claro que la globalización conlleva la uniformidad de procesos y medidas, no así de condiciones económicas y sociales cuyas diferencias se profundizan cada día más.

Frente a las tendencias de la globalización neoliberal ha surgido un movimiento mundial que busca una alternativa de desarrollo a las políticas neoliberales, ofreciendo, en primer lugar, resistencia a la pretensión uniformadora del Mercado Total, reivindicando la primacía de lo social por sobre un determinismo económico mecánico y ciego, y procurando que esta idea fundamental de justicia social sea planteada y asumida también a nivel global. Es otra forma de globalización.

La más notable expresión de este Movimiento es el “Foro de Porto Alegre” que reúne periódicamente a pensadores, políticos y activistas de todo el planeta. Al fin y al cabo lo que se pretende con este movimiento es otra forma de globalización, una mundialización de signo contrario a la que impulsa el neoliberalismo.

❖ Microsociedades y Etnoculturas

Por otra parte, y como la otra cara de la moneda, no sólo distinta, sino brutalmente contradictoria y paradójica, pero igualmente unida de manera indisoluble a las nuevas formas de la realidad mundial, se presentan las reducciones etno-culturales, las microsociedades en las cuales reviven con una naturaleza tribal distintas formas de fundamentalismos religiosos y raciales excluyentes, autoritarios y herméticos.

La antípoda de la globalización, más que el movimiento que ofrece resistencia a la globalización neoliberal a partir de una formulación de signo contrario pero igualmente global, es el fenómeno de las microsociedades y etnoculturas que plantean un tipo de fragmentación exclusivamente multicultural, por la pluralidad de expresiones que la conforman, pero no intercultural que conlleva el concepto de relación y acción recíproca, pues por lo general son unidades cerradas, sin capilaridad ni vasos comunicantes con las demás y que ofrecen un cuadro de aislamiento, intransigencia y fanatismo, que es, sin duda un componente real en la compleja estructura del mundo contemporáneo.

Ante estos dos fenómenos extremos: la macro-sociedad globalizada y la microsociedad cerrada, coexiste una masa heterogénea de Estados Naciones que sin perjuicio de sus diferencias económicas, sociales y culturales, tienen, no obstante, como denominador común el pertenecer al que se ha llamado el mundo del subdesarrollo formado por sociedades que habitan en un mundo formal moderno, desde el punto de vista de la retórica de sus declaraciones constitucionales, que además está decir, en la mayoría de los casos no se cumplen, y otro real, económico y social situado, a diferentes distancias, más acá de las fronteras de la modernidad.

Cómo establecer una Teoría Universal de la Política y la Democracia que sea capaz de conciliar los diferentes planos de la realidad mundial, que en verdad son diferentes tiempos y espacios, y de conciliarla en ambos aspectos, el teórico y el práctico, es uno de los desafíos más importantes de la filosofía política contemporánea y, en consecuencia, uno de los retos más acuciantes ante el fenómeno político.

❖ **¿Guerra de Civilizaciones?**

Más que la idea de guerra de civilizaciones de la que habla Huntington y que supone grandes unidades culturales, sistémicas y axiológicas que se disputan una visión integral del mundo, a partir de la imposición de su propia cultura, religión y valores, se trata de unidades menores, tribales y fundamentalistas, que aun perteneciendo a una de las civilizaciones de las indicadas por Huntington en su composición geocultural del mundo, tiene su propia visión que no siempre coincide con la visión o el interés político de la civilización a la que pertenecen.

Lo dicho anteriormente se puede corroborar con lo que actualmente acontece en el mundo a partir de los sucesos del 11 de Septiembre del 2001. La gran mayoría de los países que forman parte de la civilización Islámica, están asociados, de buena o mala gana, en la lucha que encabeza los Estados Unidos en compañía de los países de la Unión Europea.

En realidad, la situación mundial actual, más que expresión de una guerra de civilizaciones, entre el Islam y el Occidente, es consecuencia de una guerra etnoreligiosa, que como tal tiene una naturaleza propiamente cultural, de la cual ha derivado, para los Estados Unidos y Occidente, un conflicto político y geopolítico.

Es el caso de la guerra Palestino Israelí que constituye el epicentro del conflicto político mundial. Creo que este es el rasgo esencial de la crisis contemporánea.

Lo dicho no descarta, sin embargo, la posibilidad de que el actual conflicto, con las características que lo identifican hoy en día, pueda devenir en una verdadera guerra de civilizaciones. El que no ocurra así, dependerá de la capacidad de los Estados Unidos y de Occidente de aislar a los fundamentalismos extremistas y estructurar una solución política global para el Medio Oriente.

5. La Crisis de la Política

La crisis actual más que crisis política es crisis de la política. La crisis política se da cuando, por alguna circunstancia, en una sociedad determinada, se rompe el equilibrio de fuerzas del cual depende la estabilidad, sin que por ello se destruya ni la idea, ni la misión de la política.

La crisis de la política se produce, en cambio, cuando esa tarea humana, esa condición natural de toda sociedad, pierde sentido y en cierta forma, deja de ser necesaria. Creo que algo de esto es lo que hoy está ocurriendo.

En todo caso la crisis de la política es de diálogo y comunicación; de olvido de que, como dice Heidegger, “Somos un diálogo desde que el tiempo es. Desde que el tiempo surgió y se hizo estable, desde entonces somos históricos. “*Ser-en diálogo*” y “*ser-histórico*”, son igualmente antiguos, se pertenecen mutuamente y son lo mismos”⁷.

La política, tal como se le ha entendido siempre, está dejando de ser la función imprescindible que ha sido. Con todos los males que ha acarreado, resulta impensable una sociedad que prescindiera de la política. Al menos a partir de lo que los griegos nos han enseñado qué es la política y qué la sociedad, desde hace dos mil quinientos años.

De acuerdo a esa enseñanza, la sociedad es en esencia política y la política es en esencia social. Todo lo político es social y todo lo social es político, esa relación biunívoca es, precisamente, la ética.

La *polys*, que es el mecanismo que produce la política con sólo su existencia y actuación, era para los griegos la forma más compleja y elaborada de la sociedad.

De ahí que suponer que una comunidad humana, cualquiera que ésta sea, puede prescindir de la política, o suponer que la política pueda darse al margen de la voluntad social, significa incurrir en una contradicción en los términos, pues la política no es otra cosa que la expresión de esa voluntad colectiva en la prefiguración de los objetivos comunes y de los procedimientos y mecanismos para alcanzarlos.

No obstante lo dicho anteriormente, esta idea que, a pesar de todos los cambios en la historia, ha mantenido su sentido esencial, está hoy en crisis al enfrentarse no sólo a los cambios en el mundo, sino a un cambio de mundo.

En lo esencial, la idea de la política consiste en un movimiento de doble vía: la voluntad social, fuente de la soberanía, que da origen y legitimidad al poder; y el poder, así constituido, que debe, aunque con frecuencia no lo haga, tratar de resolver los problemas de la sociedad y alcanzar sus objetivos comunes.

La política, así vista, es la encargada de responder y realizar las aspiraciones de la comunidad. Es la más alta expresión de la voluntad colectiva, y, a la vez, la posibilidad concreta de su realización.

⁷ Martín Heidegger. En Richard Kerney. *La Paradoja Europea*. TusQuets Editores. Barcelona, España.

Pues bien, es en ese punto en donde se produce la ruptura epistemológica, para usar la expresión de Bachelard, la fractura cualitativa a la que nos hemos venido refiriendo. Se pretende que la política no sea más la expresión de la “Voluntad General”, para usar la denominación de Rousseau, que origina y legitima el poder, ni el medio para realizar las aspiraciones colectivas de la sociedad, de acuerdo con aquella definición originaria de los griegos: “la política es el arte del bien común”.

Las teorías neoliberales y las doctrinas del Mercado Total, pretenden que el bien común depende de forma exclusiva de las leyes del Mercado que es quien realiza en la historia el principio del Derecho Natural.

La Revolución Tecnológica, por su parte, ha sustituido a la política en su función de instancia mediadora entre el poder y la sociedad. El salto cualitativo en el desarrollo de los medios de comunicación, ha restringido el papel del partido de intérprete de los acontecimientos nacionales y mundiales, y la crisis de las ideologías, que es parte de la crisis más ancha del Racionalismo y la Modernidad, le ha cercenado la posibilidad de formular propuestas globales de organización de la sociedad.

La Revolución Tecnológica y las Doctrinas del Neoliberalismo, el Mercado Total y la Globalización, han afectado mucho más a la política y las ideologías que a las religiones.

Por el contrario, estas últimas, que no son formulaciones lógico-rationales, sino dogmas de fe, se han fortalecido ante los fracasos del racionalismo para proporcionar la felicidad y ante los embates de la razón instrumental en el siglo XX que ha desembocado, en los Auswitch, Gulags, Kosovos, y las distintas formas del “Capitalismo Salvaje”.

El retroceso de la política y la crisis de la razón han fortalecido a los fundamentalismos. La razón, y con ella el mundo, ha pagado muy caro la pretensión de transformarse en una verdad absoluta y en una metafísica y la ideología en una teología secularizada. Ahora las guerras, como en los mejores tiempos de Las Cruzadas, se libran, de un lado y otro, en el nombre de Dios, sólo que hoy, con armas sofisticadas de destrucción masiva.

Es claro que la política no ha sabido tomar posición ante las profundas transformaciones de los tiempos, es claro también que no puede ni debe recuperar literalmente viejas funciones que ya no tienen sentido, ni viejos privilegios, en buena hora desaparecidos. Pero si debe de encarar los retos actuales, reformular sus objetivos y los medios para alcanzarlos y recobrar la dignidad que le corresponde de acuerdo a su misión.

Pero si el Mercado con sus leyes inmutables e inapelables, erigido en nueva divinidad es quien debe decidir el destino de la historia y la sociedad, tal como intencionadamente se tratan de presentar las cosas, entonces ni la voluntad colectiva crea el poder, ni la política, acto consciente y voluntario, es el instrumento idóneo para dar, o al menos buscar, las respuestas apropiadas a los problemas de la sociedad. Si esto es así, la Ética habría muerto.

Mutilada la política de su misión natural, de su objetivo esencial y del sentido de su acción, se transforma fácilmente, ahora a partir de esta modalidad, confirmada por el resultado de sus acciones, en un oficio desprovisto de todo fin teleológico y de toda trascendencia y, por lo mismo, separado radicalmente de la ética.

Por eso, el reto de hacer política hoy, es en el mejor sentido de la palabra, el reto de hacer la política, restaurando sus numerosas fracturas y, sobre todo, reconociendo en ella su finalidad y trascendencia orientada al bien común.

Esto significa también, trascender la idea y la práctica de la política entendida como el arte del poder por el poder. No hay que olvidar, como señala Andrés Pérez Baltodano, que “la grandeza de los pueblos y de las sociedades no se crea a través de la aceptación de la realidad, sino como producto de la voluntad para crear historia”⁸.

La democracia es una creación de la política, de la imaginación, observación e inteligencia del ser humano. No es la consecuencia de un mecanismo automático regido por leyes ineluctables, sino producto de la angustia y la esperanza, de la voluntad y la fe ante la necesidad del hombre de sobrevivir en la historia.

Es importante entender, como plantea Andrés Pérez Baltodano en su Prólogo a mi libro *Los Dilemas de la Democracia*, que el pensamiento democrático es un intento de promover la libertad dentro de los límites que sirven para proteger el bien común. Esto significa que no podemos aceptar la libertad de uno contra la libertad de todos, ni la libertad de un grupo a costa de la libertad de los demás⁹.

Pretender hacer de la política el resultado automático de un aparato regido por leyes autónomas que supuestamente obedecen a su propia necesidad, es rechazar la dignidad del ser humano y desconocer el drama del acontecer histórico. La Teoría del Fin de la Historia en su sentido más profundo consiste en eso: en hacer depender el curso de los acontecimientos de un mecanismo abstracto, de una estructura que siendo creación del ser humano desde que la idea original del trueque necesitó del espacio necesario para multiplicar la operación, se pretende independiente y autárquica.

Desde este punto de vista, la crisis de la política es una crisis ética, desde el momento mismo que su desplazamiento por el Mercado significa la exclusión del ser humano en la construcción de su propio destino y, en consecuencia, la supresión de todo sentido teleológico y de toda trascendencia, de su propia acción.

6. Posibles Visiones y Alternativas de la Política y la Democracia

El destino de la política está estrechamente ligado al destino de la democracia. La restitución de la idea de la democracia a su sentido más pleno como

⁸ Andrés Pérez Baltodano. Prólogo al libro de Alejandro Serrano Caldera: *Los Dilemas de la Democracia*. Editorial Hispamer. Managua, Nicaragua.

⁹ Andrés Pérez Baltodano. Ob. Cit.

expresión de la voluntad colectiva, es también la restitución de la idea de la política, en tanto construcción de consensos y definición de marcos institucionales que hacen posible la existencia de la sociedad y el Estado. En este sentido, conviene recordar que como dice Federico Mayor Zaragoza, “la democracia verdadera no consiste en contar ciudadanos; sino que los ciudadanos cuenten”.

El contenido esencial y estratégico de la política, hoy, debe ser el de la construcción de la democracia que exigen los tiempos que estamos viviendo. Democracia como idea del Estado y la ciudadanía y de las necesarias relaciones entre ambos, pues el Estado, es la forma más compleja y orgánica de la sociedad.

Los contenidos de la política deben orientarse a la reestructuración de las profundas rupturas en el Estado, la sociedad y la economía y en la elaboración del diseño de un nuevo sistema que inevitablemente debe construirse si se quieren preservar algunos de los valores fundamentales de la civilización.

La acción política en su mejor sentido debe responder a la ética, a una idea teleológica, necesaria para restablecer o crear los referentes comunes de la sociedad de nuestro tiempo.

La idea de la política y la democracia incluyen la idea de la gobernabilidad democrática, desarrollo humano sostenible, sistema institucional, capacidades políticas, económicas y sociales y arquitectura social en la que todos se sientan partícipes.

Asimismo, requiere construcción de consensos, sistema de seguridad jurídica, verdadero Estado de Derecho, legalidad con legitimidad e interdependencia entre los aspectos económicos, políticos, sociales, culturales y medioambientales y, sobre todo, honestidad en el desempeño de la función pública.

El Nuevo Contrato Social para modernizar la sociedad requiere la concertación institucional, educativa, económica y social, Sociedad Civil autónoma, sistema de partidos modernos y un sistema institucional que propicie tanto la eficacia económica como la equidad social.

Como señala Joan Prats Catalá, “un número creciente de filósofos políticos insiste en la necesidad de un criterio moral para la acción colectiva. Para ellos la gobernabilidad democrática debe contribuir no sólo a un intercambio equilibrado y estable entre actores desiguales, sino también a la justicia. Ello implica la búsqueda de nuevos equilibrios entre actores e intereses, guiados por una idea de justicia y solidaridad que va más allá de la mera cohesión social. No hay garantía de que la distribución de la virtud se corresponda con la distribución de la riqueza, el poder o la competencia”¹⁰.

Contribuir al diseño del nuevo Estado y la nueva sociedad, lo mismo que al sistema de relaciones con el Mercado, es uno de los grandes retos de la política y

¹⁰ Joan Prats Catalá. “Gobernabilidad Democrática en América Latina Finisecular: Instituciones, Gobiernos y Liderazgos”. En *Gobernabilidad y Desarrollo en América Latina y el Caribe*. PNUD. New York, USA.

de la democracia en nuestros días. Los grandes conflictos del mundo contemporáneo requieren de soluciones políticas globales y específicas, lo que conduce a la búsqueda de los términos apropiados de un Nuevo Contrato Social Planetario.

Todo esfuerzo de racionalidad política, es ya, por sí mismo, un esfuerzo de restablecimiento moral, de responsabilidad y compromiso con el sentido de dignidad esencial a la naturaleza y función de la política.

La búsqueda de un Nuevo Contrato Social Planetario es imprescindible si se quiere evitar el caos, o el orden autoritario y uniformador.

La identificación de los referentes comunes que hagan posible la unidad en la diversidad, como forma plural de convivencia intercultural, es tarea de todos, de los poderes mundiales, de los líderes políticos y, por supuesto de los intelectuales.

Ese Nuevo Contrato Social, condición de una paz verdadera y de un sentido civilizado de la vida, excluye la idea de una propuesta cerrada como alternativa única que se impone a las otras, sea que se trate de una visión del mundo proveniente de la cultura anglosajona, hispánica, asiática, musulmana o de cualquier naturaleza que sea.

Los tiempos que vivimos exigen más que cruzadas, acuerdos; más que afirmaciones herméticas, imaginación, pues el futuro hay que imaginarlo para poder construirlo.

La solución no vendrá por el camino de los dogmas teológicos, ideológicos o económicos, sino por la ruta de las concertaciones y acuerdos políticos, pero también de una voluntad y una inteligencia capaces de identificar principios comunes de valor universal, como son el derecho a la vida, a la dignidad, libertad y justicia, con los valores propios de cada unidad cultural que confieren identidad a las diferentes comunidades humanas.

La creencia de que en política se es poseedor de la verdad absoluta ha sido la causa de los Gulags, Kosovos y Auschwitz.

Esta es la mayor de las amenazas, cuando no la mayor de las tragedias históricas. Por ello, como dice Lequier, “cuando uno cree detentar la verdad, debe saber que lo cree, no creer que lo sabe”¹¹.

La idea de civilización, al menos la idea deseable de civilización, entendida más que como realidad, como exigencia ética y como construcción conceptual, debe ser diferente a la de aquellas unidades cerradas, introvertidas y cercadas de murallas medioevales que acertadamente identificaron, cada uno en su momento, Toynbee, en su obra *Un Estudio de Historia*, Spengler en *La Decadencia de Occidente* y más recientemente Huntington en *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*.

La idea de civilización, debe ser la de la Unidad en la Diversidad, la de una síntesis que no anule a las culturas particulares, pero que las trascienda, la idea

¹¹ André Conte-Sponville y Luc Ferry. *El filósofo y el político en la sabiduría de los modernos*. Ediciones Península, Atalaya. Barcelona, España.

de confluencia e intercomunicación de culturas diversas, que son huella y testimonio del paso del ser humano sobre la tierra, de su presencia y permanencia en el tiempo, a pesar del tiempo.

En algún sentido, sea de forma directa o indirecta, lejana o cercana, todos somos herederos de todo. En cada uno de nosotros, en cada cultura y en cada civilización hay presencia de plurales visiones, de diferentes formas de entender el mundo.

Cada ser humano es síntesis de múltiples expresiones, cada tiempo que se vive, es vértice de otros tiempos ya vividos y será base, antecedente o condición de otros vértices futuros.

Toda cultura es síntesis, toda civilización es proceso de integraciones continuas, por eso, la actitud que debemos asumir es aquella que tienda a la inclusión y no a la exclusión, a la incorporación de valores plurales y no a la negación hermética de las diferencias.

Además, está la solidaridad con los excluidos, como principio ético, pues como dice Albert Camus, “uno no puede ponerse al lado de quienes hacen la historia, sino al servicio de quienes la padecen” y como recuerda Oscar Wilde, “donde hay dolor hay un suelo sagrado”.

La política y la cultura que en el fondo deberían ser la misma cosa, difieren en los métodos y en los tiempos, que son, entre otros, los mecanismos para lograr esas conjunciones y para realizar esos procesos de síntesis.

La política, impulsando las estrategias y tácticas que conduzcan a los acuerdos y concertaciones que hagan posible el Contrato Social y por ende la convivencia entre las personas y las comunidades; la cultura, sazonzando los procesos de cambio y constatando las sedimentaciones históricas que van creando el patrimonio de sociedades particulares y de todo el género humano.

La democracia es un sistema político, pero sobre todo, como decía Aranguren, es “un sistema de valores”¹². En este sentido, no sólo es una forma en la que la política se organiza y organiza la sociedad y el Estado, sino también una ética que da a ambos un sentido teleológico y que hace de la democracia y la política, una axiología, una corporación de valores que las humaniza y les confiere dignidad.

Bibliografía

1. Aristóteles. *Moral a Nicómaco*. Editorial Universo S.A. Lima, Perú.
2. Aristóteles. *La Política*. Editorial T.O.R. Buenos Aires, Argentina.
3. Platón. República. Editorial Universitaria de Buenos Aires, EUDEBA. Buenos Aires, Argentina.
4. Machiavel. *Le Prince*. Flammarion. Paris, Francia.

¹² Bonete Perales Enrique. *Aranguren: La Ética entre la Religión y la Política*. Editorial Tecnos. Madrid, España. 1989.

5. Constant. *Principios de Política*. Aguilar S.A. Madrid, España.
6. J.J. Rousseau. *Contrato Social*. Espasa-Calpe S.A. Madrid, España
7. John Locke. *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Aguilar. S.A. Madrid, España.
8. Montesquieu. *Del Espíritu de las Leyes*. Editorial Claridad. Buenos Aires, Argentina.
9. Augusto Salazar Bondy. *Prólogo a Moral a Nicómaco, Aristóteles*. Editorial Universitaria S.A. Colección Autores Clásicos. Lima, Perú.
10. Angel Rodríguez Bachiller. *Prólogo a Ética de Spinoza*. Ediciones AGUILAR. Buenos Aires, Argentina.
11. Richard Kearny. *La Paradoja Europea*. TusQuets Editores. Barcelona, España.
12. Spinoza. *Ética*. Editorial Aguilar. Buenos Aires, Argentina.
13. Joan Prats Catalá. “Gobernabilidad Democrática en América Latina Finisecular: Instituciones, Gobiernos y Liderazgos”. En *Gobernabilidad y Desarrollo en América Latina y el Caribe*. PNUD. New York.
14. Andrés Pérez Baltodano. Prólogo al libro de Alejandro Serrano Caldera: *Los Dilemas de la Democracia*. Editorial Hispamer. Managua, Nicaragua.
15. André Conte-Sponville y Luc Ferry. *El filósofo y el político en la sabiduría de los modernos*. Ediciones Península, Atalaya. Barcelona, España.
16. Octavio Paz. *Tiempo Nublado*. Seix Barral. Barcelona, España. 1993.
17. Carlos Fuentes. *Tiempo Mexicano*. Ed. Joaquín Mortíz. S.A. México. D.F. 1971.
18. Bonete Perales Enrique. Aranguren: *La Ética entre la Religión y la Política*. Editorial Tecnos. Madrid, España. 1989.
19. Victor Massuh. *Cara y contracara. ¿Una civilización a la deriva?* EMECE EDITORES. Buenos Aires, Argentina. 1999.
20. Alejandro Serrano Caldera. *Los dilemas de la democracia*. Ed. Hispamer. Managua, Nicaragua.
21. Alejandro Serrano Caldera. *La Unidad en la Diversidad*. Editorial Progreso. Managua, Nicaragua.
22. Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*. Penguin Books. London, England.
23. Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*. Touchstone. New York, USA.
24. Oswald Spengler. *Il Tramonto Dell’Occidente*. Ed. Longanesi y Co. Milano, Italia.

III. Ética y Globalización

Virgilio Fabián Espinosa González

1. Concepto de Globalización. Sus Problemas

Hoy en día todo el mundo habla acerca de la globalización. El término se ha generalizado de tal manera que ya no es utilizado solamente por políticos, estadistas, filósofos, economistas y analistas. El ciudadano común y corriente lo emplea con gran naturalidad y cada cual le da una interpretación y definición al mismo. El término cobra adeptos, pero el concepto no está claramente definido. La globalización desde el punto de vista conceptual se interpreta de distintas maneras atendiendo a posiciones políticas, económicas, ideológicas y culturales. Las definiciones son diversas, sin embargo, todo el mundo habla de ella como algo inevitable e indetenible. Congeniar todas las interpretaciones y significados es una tarea bien difícil, no obstante, vamos a ver algunas ideas que son comunes en su definición para buscar una aproximación con el concepto.

Hay consenso en plantear que la globalización provoca el incremento de los flujos internacionales, sean estos de mercancías, financieros o de capital productivo, que en buena medida definen la internacionalización. Esta supone la generalización de la transnacionalización productiva y el dominio del capital financiero. Aun considerando importante la internacionalización productiva, actualmente el capital financiero es predominante en ella y determina las estructuras y los alcances de la producción y del intercambio de los bienes y servicios. Produce un crecimiento privado de estos flujos y al ser tan grande la magnitud de las transacciones financieras privadas, estas impiden su control por parte de las instituciones públicas y los gobiernos. Se desvincula, por lo menos en apariencia, de la economía real, pero esta impresionante fuerza financiera tiene que obtener sus beneficios partiendo de ella misma. Exige intereses y se beneficia con los excedentes empresariales y con la deuda pública, convirtiéndola en una maquinaria privilegiada de actuación y control, no sólo de los sistemas financieros privados, sino de los gobiernos que se ven supeditados políticamente, al contraer deudas impagables, recibir ayudas de instituciones internacionales o por la vigilancia constante de los inversionistas extranjeros. En este sentido se habla de la interdependencia que produce la globalización, pero en mi criterio esta lo que establece es un dominio férreo sobre las economías y los gobiernos, fundamentalmente en los países del tercer mundo, donde las naciones son dependientes de los países del primer mundo, que en última instancia son los que determinan en que dirección se transnacionaliza el capital financiero, como se produce la expansión total del capital y como este convierte la vida en mercancía, haciendo que las fuerzas económicas se rijan exclusivamente por las fuerzas del mercado.

La globalización es mucho más que lo expuesto hasta el momento, considero que la misma es la expresión del intento del capital de inmiscuirse en todos los aspectos de las naciones y de la actividad social, teniendo como única regla la de los mercados y sin restricciones públicas, socavando los intereses de las naciones y los pueblos, sin tomar en consideración los valores, tradiciones y cultura de cada país, de manera que produce una profunda injerencia en la economía, pero particularmente en la articulación de esta con los aspectos políticos y sociales de las naciones. Así se disoluciona el Estado Nacional y se daría paso a la transnacionalización del estado, lo que dejaría a los estados nacionales totalmente supeditados a la actuación y a los intereses del capital internacionalizado, perdiendo su papel y convirtiéndolos en monigotes que solamente se encargarían de potenciar y defender los intereses de las grandes empresas internacionales establecidas en sus territorios. Además, habría que señalar que los estados no desaparecerían, sino que tendrían que actuar de acuerdo a la conformación estructural y a la política de la economía mundial globalizada, que respondería a los intereses de los grandes consorcios del capital. En fin, en estos momentos la globalización evidencia una clara tendencia, que se pone de manifiesto en las estructuras sociales, políticas y económicas, de las distintas naciones, de organizarse y servir a los intereses del poder transnacionalizado, lo que trae como resultado que se vaya perdiendo la política democrática que debe caracterizar a los gobiernos como representantes de las identidades políticas nacionales.

La globalización es un proceso mediante el cual se establece un orden que responde a un proyecto que tiende a liberalizar y a ampliar las fuerzas del capital, partiendo de la movilidad de éste, del comercio internacional y de la internacionalización de los procesos productivos. Representa un espacio de poder que reduce y hasta llega a anular el poder del estado.

Independientemente de lo expuesto, es necesario señalar que este término recibe diversos sentidos y un sin número de interpretaciones. Lo que si está claro es que éste no es un fenómeno nuevo ya que expresa lo que hasta ahora se venía dando como proceso de internacionalización. Hay acuerdo en que la esencia de la globalización es tecnológica y económica y que incluye las finanzas, el comercio, la producción, los servicios y la información. Sin embargo, lo más lamentable es que existe también un consenso de que la misma es inevitable y que cualquier país que trate de desvincularse de este proceso está condenado al fracaso, por lo que se recomienda, partiendo de algunas experiencias nacionales de apertura exitosa, fundamentalmente, en países del primer mundo, que se integren todos los estados, sin desvincularse del control de la vida económica.

En estos momentos, no existe una definición clara ni una teoría de éste fenómeno que haya sido universalmente aceptada; pero hay aspectos comunes en las distintas opiniones que se han vertido y dos elementos diferenciadores en cuanto a la interpretación de la misma: una vertiente optimista y otra pesimista,

o lo que es lo mismo, unos la ven como positiva y otros como negativa, pero eso cae más en el plano de las teorías.

Lo cierto es que más allá de las opiniones y de las teorías, la globalización también implica un aspecto ético que pone de manifiesto la ética de los vencedores. En este caso es la ética que propugnan los grandes centros que controlan el capital, la producción y la comercialización en el mundo y que son los mismos que teorizan acerca de la globalización y ven en ésta solamente elementos positivos y tratan de imponerla como proceso inexorable en la actualidad. Este tipo de imposición tampoco es nada nuevo. Si hacemos un recorrido por la historia de la humanidad, veremos que en distintas épocas los vencedores, los que han señalado el ritmo de las acciones y el desarrollo en el mundo, han tratado de imponer sus presupuestos en un proceso de internacionalización, mundialización o globalización. Recordemos que el Imperio Romano trató de dominar el mundo e imponer su política, en épocas más recientes fue Inglaterra quien con su desarrollo capitalista trató de sentar las pautas y en la actualidad es el capital internacional, que representa a los círculos financieros de las grandes potencias capitalistas, encabezadas por Estados Unidos, quien ha desarrollado la política de la globalización como algo inevitable. Sin embargo, la historia ha demostrado que los vencedores, a la larga han sido vencidos. Esperemos que la historia se repita y el mundo encuentre soluciones y alternativas viables a su desarrollo.

2. Algunas Consideraciones acerca de las Principales Teorías de la Globalización

Si profundizamos en el análisis de algunos criterios que se plantean acerca de las dos vertientes de interpretación del fenómeno de la globalización: la pesimista o negativa y la optimista o positiva. Nos encontramos que la izquierda ortodoxa ve este fenómeno como el mal mayor al que puede estar sujeta la humanidad. Para ellos, el establecimiento de la globalización sería hacer que los hombres estuvieran condenados a vivir en el infierno. Su implantación sería llevar a la realidad lo que primero planteó Carlos Marx y más tarde Hilferding, o sea, el predominio del capital, el imperialismo, la dominación de una minoría sobre las grandes mayorías que traería como consecuencia la marginación de las masas y de los países del tercer mundo. El punto de vista que sostienen apunta a que el Capitalismo ha llegado a un punto neurálgico y que este proceso globalizador será el causante de acelerar el fracaso definitivo del capitalismo como sistema, para dar paso a una etapa superior en el desarrollo humano, es decir, el socialismo. Este último elemento, por lo menos le sirve como una suerte de consuelo y de asidero ideológico. Y otros pesimistas que con una visión menos dogmática ven la globalización como un proceso que se vincula con la eliminación del Estado de bienestar debido a la competencia en el mercado mundial, lo que trae como resultado la pérdida de empleos e ingresos y de la

seguridad laboral y material, aumento de la pobreza y la desigualdad, la inseguridad y la criminalidad. Identifican la globalización con la pérdida de poder de los ciudadanos, el enraizamiento del capital y el retroceso de la democracia. Esta visión se observa mayormente en los partidos de izquierda, en los sindicatos y hasta en los principales círculos científicos del mundo.

De manera resumida pudiera decirse que la vertiente pesimista ve la globalización como la que ha provocado la competencia por el predominio de los mercados, el aumento de la desocupación y la incapacidad del estado para brindar seguridad a la sociedad.

Por su parte, la versión optimista o positiva es la que se manifiesta fundamentalmente dentro de los círculos neoliberales, que ven, en cambio, en los procesos de la globalización el surgimiento de una nueva era de riqueza y de crecimiento, dando oportunidades para que nuevos actores se desarrollen en el contexto internacional, entre ellos, algunos que habían sido perdedores en las etapas anteriores del desarrollo y hasta para los pequeños países con economías poco consolidadas. Los optimistas, ven en la globalización de la producción y de los mercados, una forma de mejorar el incremento de las ganancias a nivel mundial, claro que fundamentalmente en las naciones industrializadas y en algunos de los países que se encuentran en desarrollo, aunque reconoce que agudiza las luchas por la distribución tanto a nivel nacional, como internacional. Estos defensores de la globalización también afirman que ella crea oportunidades para que se produzca un desarrollo social y ecológicamente sostenible, y hacen énfasis en que ello ocurrirá en las regiones hasta ahora menos desarrolladas. Hasta afirman que en el caso de América Latina, el retraso competitivo de su industria, se puede convertir en una ventaja, les permitiría quemar etapas y entrar en un período de rápido crecimiento, siempre que la ortodoxia neoliberal no interfiera en el establecimiento de políticas de fomento que sean adecuadas para acelerar el proceso de desarrollo en los países del continente. La realidad es que hoy la globalización se impone sobre América Latina con una fuerza tal que no deja margen a desarrollar de manera efectiva las creaciones del pensamiento social crítico y la voluntad política de nuestros países y sociedades. La globalización y el neopragmatismo con sus presupuestos teóricos y filosóficos, aun sin consenso, limita la capacidad de pensamiento para poder transformar la realidad en que vivimos. El mercado se ha convertido en el eje central para organizar la vida de la sociedad, eso es algo difícil de transformar, sin embargo, habrá que buscar alternativas viables que hagan cambiar las concepciones del imperio del mercado y sus valores. No hay otra salida, no sólo, para los países latinoamericanos, sino para todos los países del tercer mundo y aún para aquellos que ubicados geográficamente en el primer mundo se ven sometidos a este proceso con las mismas características que en los países pobres y dependientes.

Lo real es que tanto los pesimistas como los optimistas están preocupados por las consecuencias que traerá consigo el proceso de la globalización para los

Estados nacionales y la política de manera general. Como resultado de los análisis que se han realizado se ha hecho bastante generalizada la aceptación de la tesis de la declinación, según la cual la globalización esta minando las bases de la soberanía de los Estados Nacionales y abriendo paso a una nueva era de predominio de los países industrializados, que dominan a los que no disponen de los sistemas de información y comunicación, que se ven imposibilitados de liderar el proceso y por lo tanto les corresponde el papel de ajustarse a las políticas y a los dictados de los que controlan el desarrollo económico e informático.

Anteriormente dijimos que la globalización no es un fenómeno nuevo y que la historia ha conocido varias olas de globalización, lo nuevo es entonces los elementos espaciales y materiales de los procesos de internacionalización de manufacturas, servicios, capital, movimiento de personas, puestos de trabajos e informaciones y la capacidad de adaptación que de ellos emana. Entonces también es valido que tanto los portadores de una versión, como de la otra tomarán muy seriamente el análisis de estos elementos a la hora de hacer una valoración de todos los efectos que puede generar este proceso en un mundo globalizado.

La realidad de hoy nos muestra que la globalización es un proceso que esta compactado y que los modelos globalizantes se elaboran en los centros del poder mundial, que tratan de imponerlos en todo el planeta. Uno de los presupuestos teóricos que le sirve de base a esta proyección es la llamada tesis del fin de la historia, planteada por Francis Fukuyama, que como otros teóricos e ideólogos en épocas pasadas trata de justificar la inmovilidad de un modelo, llegando a plantear que no hay una esperanza de cambio, que el hombre no puede aspirar a nada mejor y que el proceso de la globalización es el resultado inevitable del desarrollo de la humanidad. Si hacemos una lectura del pensamiento de este teórico tendríamos que justificar que la Guerra Fría fue una estrategia que se desarrolló con el fin de evitar una expansión global de la antigua Unión Soviética, aun cuando sepamos que esta fue desarrollada por Estados Unidos no sólo con el objetivo de destruir al socialismo, sino para consolidar su hegemonía sobre el llamado mundo occidental. Para Fukuyama y sus seguidores ha llegado el momento de que la organización mundial adopte la forma de capitalismo transnacional, imponiendo un nuevo orden económico, comercial y político supranacional, de signo unipolar, que traducen las tendencias contemporáneas de la globalización neoliberal y que también se acompaña de la robotización de la producción y el dominio de las comunicaciones. Esta concepción retrógrada encontró su punto de máxima expresión para desarrollarse después de la caída del muro de Berlín y sobre todo cuando Mijail Gorbachov, en 1991 dio a conocer la disolución del Partido Comunista de la Unión Soviética. A partir de ese momento quedó el camino expedito para que la teoría del fin de la historia pudiera plantearse y defenderse. Antes de que ocurrieran estos hechos el mundo

tenía una estructura bipolar y las fuerzas contendientes luchaban por evitar el predominio de su contrario.

A estas alturas de la cuestión sería interesante traer a colación dos criterios que considero de gran valor, sin que el orden determine la importancia de cada uno de ellos:

Miren a Etxezarreta, en su trabajo: “Globalización e intervención pública”, plantea: “En mi concepción por el contrario, la globalización es mucho más que el incremento de los flujos internacionales [...] la globalización no puede entenderse en su esencia más que partiendo de la concepción marxista clásica de la internacionalización del capital, pero la globalización supone una profundización de aquella [...] Con cierta audacia, puede plantearse que la globalización constituye la fase actual del capitalismo, que se construye sobre la internacionalización”. Y el Dr. Alejandro Serrano Caldera en su obra: “El Doble Rostro de la Postmodernidad”, plantea: “Estamos ante un proceso de globalización no solo de la economía de transnacionalización, no solo de los mecanismos financieros, sino de globalización y transnacionalización de los modelos sociales, políticos y culturales que de alguna forma, se van transmitiendo como paradigmas de la comunidad humana.

La uniformidad -y esto podría parecer una paradoja- se está logrando no por la revolución social, sino por La Revolución Tecnológica, no por el internacionalismo proletario, sino por la transnacionalización productiva, no por la sociedad comunista, sino por la sociedad consumista.

Al identificar las crisis que enfrentamos, es importante descodificar el neoliberalismo y las teorías del fin de la historia, hacer una crítica al concepto de globalidad, fundamentar el concepto de universalidad a partir de la existencia de las diferencias y fundamentar una nueva ética sobre la base del reconocimiento del otro”.

Ambos autores nos parecen sumamente interesantes en sus postulados. Los enfoques tienen su base en una perspectiva diferente, pero coinciden en que la globalización va más allá de los aspectos económicos.

Quisiera agregar algunos elementos que considero también importantes en este análisis de tipo teórico, entre ellos está el proceso que el liberalismo ha caracterizado como de respeto a la ciudadanía y a la democracia, ahora, más que nunca es cuestionable, ya que la globalización se ha convertido en el contrasentido de sus propios postulados, puesto que el proceso ha impedido que las aspiraciones sociales se vean realizadas, al relegar al estado y la ciudadanía, haciendo que éstas acepten los postulados globalizadores, marginando por completo las más altas aspiraciones democráticas de la sociedad.

A medida que avanza el proceso se hacen mayores los debates acerca de la globalización. Detractores y defensores profundizan en sus concepciones refiriéndose a su conveniencia o inviabilidad, y sus causas y consecuencias. Quizás el aspecto más debatido es el referido a las consecuencias, unos abogan por lo beneficios y otros por los perjuicios. Por un lado los liberales esgrimen en

unos casos beneficios reales y en otros los que son producto de su imaginación, sin embargo, hacen énfasis en la necesidad de la eliminación de las restricciones y los controles en los procesos de intercambio, señalando que en ellos está el éxito de todo el proceso. Del otro lado están los socialistas, los nacionalistas, y los populistas que teniendo diferencias ideológicas, coinciden en plantear el aumento de la exclusión social y económica provocada por la globalización. Estos tienen en común que no acaban de encontrar una solución al problema, no aparece una alternativa viable, ya que la propia situación de las economías nacionales y su inserción en el proceso los alejan de hacer factibles el cumplimiento de los objetivos que se proponen en sus políticas.

Lo que sí es un hecho es que todos los análisis que se hacen acerca de la globalización demuestran que esta provoca la crisis de los Estados nacionales. Esto congratula al liberalismo, que siempre trató de impedir por todos los medios la expansión del estado moderno en el control de la producción económica, en la provisión de los servicios públicos, en servir como un intermediario de los servicios financieros y de la redistribución de la propiedad y de la renta. La crisis del Estado nacional ha sido una oportunidad bienvenida y aplaudida por el liberalismo para llevar a cabo la privatización del sector público productivo y hacer que el estado quede como un ente subordinado a la voluntad de los mecanismos internacionales del mercado y al servicio de la globalización. Esta situación nos lleva a pensar que ya va siendo hora de buscar una solución alternativa a esta problemática. Por lo menos las ideologías no liberales propugnan como respuesta a la crisis que atraviesa el Estado, la creación de un Estado Mundial, aunque evidentemente esta propuesta es demasiado prematura y si se quiere hasta infantil, dado que la globalización, como proceso, está muy lejos de su final, que sería el establecimiento de la economía mundial globalizada. Es cierto que la ampliación de los estados económicos está en plena ofensiva pero aún le falta mucho para poder alcanzar un único y total espacio mundial. Entonces, la creación de un estado mundial no pasa de ser una utopía.

Para concluir este epígrafe, es bueno citar lo dicho por Klaus Bodemer en su trabajo: "La Globalización. Un concepto y sus problemas", donde señala: "Finalmente puede citarse una fuente que está libre de toda sospecha de pertenecer a la izquierda: El Informe Anual del Banco Mundial 1995 destaca que la globalización es un fenómeno indivisible, pero subraya que las perspectivas de crecimiento siguen dependiendo de los efectos de la política económica en cada país, para concluir advirtiendo que las fuerzas de la globalización aumentan tanto los beneficios de una política buena como los costos de una política mala. Es así que la vieja cuestión de la responsabilidad política de los gobiernos en las democracias representativas sigue vigente aún en tiempos de la globalización, pues la democracia representa el gran desafío de los próximos años. No encararlo en forma constructiva sería un error que puede costarle igualmente caro a las democracias saturadas del Norte como a las todavía no consolidadas de América Latina".

Más que esto, lo viable sería que se democratizaran las arenas globales de la toma de decisiones, que en estos momentos se encuentran dominadas por las fuerzas del Estado y las fuerzas del mercado, para poder entrar en un proceso de desafío a lo que se ha denominado el marco neoliberal de la democracia. Con el objetivo de que se busque una armonización entre la democracia y el capitalismo, habría que eliminar las influencias negativas de las políticas neoliberales, que se enraizaron después del fin de la Guerra Fría y también eliminar la subordinación de las políticas públicas en relación con los asuntos económicos y sociales a los que se subordinan desde la óptica de la globalización del capital.

En las teorías también hay una ética que se impone, la de los vencedores, pero en contraposición a esta se encuentra la de los que no quieren ser vencidos y luchan por un futuro mejor.

3. La Relación entre la Globalización en la Economía y la Sociedad

En este punto sólo nos referiremos a los efectos más significativos y partiendo de los propios presupuestos teóricos y conceptuales que hemos manejado anteriormente, ya que detallar todo lo relacionado con los impactos económicos y sociales de la globalización nos llevarían a una relación demasiado extensa que no tendrían cabida en un texto limitado por el espacio.

El punto de partida para ver los impactos de la globalización está determinado por las propias necesidades y objetivos que se trazan los países más desarrollados en la medida que avanza el proceso. La profundización de la globalización va imponiendo cambios en los presupuestos teóricos, así como en los modelos conceptuales e institucionales que adoptan estos países en función de lograr la organización y actuación del mundo de acuerdo a sus intereses. Así observamos como en los últimos años se han impuesto modelos económicos de organización supranacional, donde han proliferado las zonas y tratados de libre comercio en América Latina y el resto del mundo, en medio de la proliferación de grandes conflictos étnicos, religiosos y regionales. La formación de grandes bloques integracionistas ha servido para provocar la agudización de los desequilibrios socio-económicos entre el Norte y el Sur, haciendo que se aumenten las desigualdades entre los países desarrollados y los subdesarrollados, con sus catastróficas secuelas para los países del Tercer Mundo.

Es un hecho que se está produciendo la transnacionalización económica teniendo como base a la globalización que tiene como únicos elementos de motivación la ideología de la ganancia y la acumulación de la economía de mercado. En medio de ello, se habla de los principios de justicia, democracia, solidaridad, equidad, igualdad, y otros muchos que solamente son tolerados cuando estos no entran en una contradicción evidente con la dinámica establecida por el mercado. Entonces la economía ligada a la política de la globalización es la que determina en última instancia que se apliquen o no los

principios elementales que tienen que ver con el respeto a los valores y a los Derechos Humanos.

La globalización determina que se generalicen las orientaciones económicas, políticas y sociales que le interesa desarrollar, según la época en que se analicen sus pretensiones, y de acuerdo a una perspectiva histórica.

Primero fue Gran Bretaña, a finales del siglo XIX, quien intentó llevar a cabo un proceso de globalización, al tratar de elegirse en el líder de las relaciones financieras y comerciales internacionalmente. Pero no es hasta después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, que aparecen las instituciones financieras y crediticias que se encargarían de monitorear todo este proceso. En ese momento fueron creados el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Son estas instituciones las que con sus políticas, acciones y presiones han provocado que los aparatos estatales nacionales no puedan responder de manera satisfactoria a las aspiraciones de los pueblos que representan, ya que les imponen responder a la lógica del mercado internacional y no a las necesidades de sus países. Los efectos de la globalización se pueden observar en que el Estado ha quedado incapacitado de poder responder a muchas de las demandas nacionales, lo que evidentemente influye en que no puedan cumplir con muchos de los presupuestos establecidos por los Derechos Humanos y con los presupuestos que inspiran las políticas democráticas. En esas condiciones, el Estado queda marginado, mientras se produce una mayor centralización del mercado, según el modelo neoliberal que responde a los imperativos de la globalización. Es así que en los países del Tercer Mundo, los Estados ven condicionadas sus actuaciones según la lógica, las políticas y los requerimientos de la economía mundial. En este sentido y refiriéndose a la situación que enfrenta América Latina, el Dr. Andrés Pérez Baltodano, en su trabajo: "Estado, Ciudadanía y Política Social...", ha planteado: "Estos condicionamientos se hacen patentes en la medida en que los organismos financieros internacionales imponen sobre los países de la región marcos normativos que determinan los procesos de formulación de políticas públicas, así como los modelos de organización y funcionamiento del aparato estatal". Compartimos plenamente esta idea, pues esa es la realidad que viven los países latinoamericanos y del Tercer Mundo de manera general.

En relación con esta misma problemática, Aníbal Quijano, en su trabajo: "Estado-Nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", ha dicho: "El predominio absoluto de la acumulación financiera, de una parte, el agotamiento de la relación salarial capital-trabajo, de la otra, son las cuestiones centrales colocadas en esta transición. El capital financiero no requiere, obviamente, ni Estados-Nación, ni ciudadanos, ni democracia, ni individuos libres, ni sociedades iguales. La concentración máxima del control en un extremo de la sociedad, la máxima fragmentación en el otro, son las tendencias que ha desatado su predominio, Eso que en los medios postmodernistas se reconoce

como la postmodernización de la sociedad. La globalización implica esa polarización”.

Estos razonamientos nos sirven de pautas para reflexionar acerca de que la situación que se vive hoy en día sobre la globalización provoca que los Estados no puedan desarrollar plenamente los principios en que se basan los conceptos de Nación y Ciudadanía, aun cuando sabemos que la situación no se da por igual en todos los países, unos sufren el proceso con mayor intensidad y otros en menor medida, siempre en concordancia con la relación de dependencia que se tenga con los organismos financieros internacionales, que son los encargados de canalizar las recetas neoliberales, que traduce la ética de los vencedores. Tanto el Banco Mundial, como el Fondo Monetario Internacional, y la Organización Mundial del Comercio, responden a los intereses de las grandes potencias que propugnan la globalización. Estas instituciones son las encargadas de que los Estados-Nación más débiles cada vez se subordinen más a las grandes potencias y tengan que aceptar, quieran o no, su integración al proceso globalizador. La lucha de los países del Tercer Mundo contra la gran maquinaria financiera, productiva y del comercio internacional, sólo les traería como consecuencia a estos países que sean objeto de represalias económicas y financieras, que los harían cada vez más pobres y dependientes del capital internacional. La gran triada que impone la globalización: Estados Unidos, Europa Occidental y Japón, no perdonan a los dependientes que tratan de romper con la dependencia y asumir una política y proyección propia.

Es indiscutible que desde el punto de vista político, la globalización ha sido un proceso negativo y que ha podido llevarse adelante en la medida en que ha logrado eliminar todas las restricciones y controles que estaban establecidas para las transacciones comerciales y financieras internacionales. Restricciones que en última instancia servían de barreras protectoras para las industrias y los capitales nacionales. Refiriéndose a esta problemática Paul Singer, en su texto: “Globalización positiva y globalización negativa”, nos ilustra con el siguiente ejemplo: “La protección de industrias 'infantes' (recién implantadas) con la competencia de importaciones de países con las mismas industrias consolidadas es un ejemplo clásico. Cuando se rebajan las tarifas aduaneras proteccionistas, la importación se amplía, lo cual se considera un avance de la globalización. Pero este avance es negativo, dado que es ocasionado por el derrumbe de una barrera y la importación aumentada toma el lugar de una producción nacional 'menos competitiva', sin que se haya creado, en el plano político-institucional, cualquier instancia responsable de la defensa del interés nacional o de la definición de un rumbo para la redivisión internacional del trabajo que garantice un reparto equitativo de los costos y beneficios entre los países involucrados en la globalización”, y más adelante señala: “Los entusiastas de la globalización, frecuentemente citan ganancias obtenidas por la remoción de los obstáculos políticos a las transacciones internacionales, y es teóricamente justificable suponer que existan tales ganancias económicas. Lo que estos entusiastas no

dicen es quién aprovecha los beneficios y quién carga con los costos. En un país que abrió su mercado interno, los supuestos beneficiarios son los consumidores que ganan el acceso a productos importados más baratos y/o de mejor calidad. Los que cargan con los costos son los empresarios que pierden mercado y los trabajadores que pierden empleos”. Finalmente acota lo siguiente: “Al contrario de lo que sostiene la ortodoxia neoliberal, la globalización negativa ha producido en los últimos 23 años mediocres tasas de crecimiento económico y niveles excepcionales de desempleo”.

Entonces cabe señalar que la globalización ha convertido a los países tercermundistas en simples monigotes del capital privado, que representa los intereses de las grandes potencias del momento. Los conglomerados capitalistas han ahogado las economías nacionales y, sin embargo, los países dependientes para hacerse competitivos, en una paradoja increíble, han tenido que buscar como alternativa las inversiones directas de empresas transnacionales con el objetivo de obtener tecnología de punta y acceso a los mercados internacionales. Ya esto de por sí es un problema, pero este se hizo aún mayor cuando observamos que muchos países dependientes establecieron una feroz competencia por atraer las inversiones y ese enfrentamiento salvaje sólo trajo beneficios para las multinacionales que encontraron expedito el camino para lograr sus fines en detrimento de las economías más pobres.

La relación de la economía y la sociedad es traumática como resultado de los procesos de globalización. La idea de la aldea global sigue en pie, pero sus efectos son desestabilizadores para las economías más débiles y socava la soberanía de los Estados nacionales, incluso en las grandes potencias, aunque los defensores del proceso traten de negarlo. Hoy podemos ver como se ha producido la creación de redes financieras internacionales pero en la práctica no se logra observar el establecimiento de una economía mundial.

4. Algunas Consideraciones en Relación con el Debate Ético y Social acerca de la Globalización

En esta parte del trabajo resulta interesante referir sobre algunos criterios que han sido vertidos por distintos intelectuales y estudiosos del tema de la globalización. Veamos algunos de ellos:

1.- “La aceptación resignada de nuestra realidad -plagada de pobreza y marginalidad- hace de nuestro futuro una aventura determinada por la fortuna o, más bien, por los intereses y los valores de las sociedades que a través de la fuerza del pensamiento controlan hoy en día los destinos de la humanidad.

La aceptación resignada de nuestra realidad equivale a renunciar a la posibilidad de condicionar nuestra historia. Peor aún, la aceptación de nuestra realidad como el reflejo mecánico de una historia universal sobre la cual no tenemos influencia, implica aceptar la muerte social como una de las posibles consecuencias de una historia vivida como accidente. Esta posibilidad -la posibilidad de una muerte

social- tiende a acentuarse ahora que el fenómeno de la globalización erosiona los valores y los modelos institucionales de organización social de la era Moderna que hemos imitado durante casi dos siglos y que han permitido la reproducción de la ficción legal en que vive atrapada la vida real de América Latina” (Andrés Pérez Baltodano, en: “Ejerciendo el derecho a la esperanza: el pensamiento social y la construcción de la historia).

2.- “Entregarse aislada y pasivamente a la globalización negativa implica permitir que en cierta medida el nuevo modo de inserción de sus economías en la división internacional del trabajo sea determinado por el capital privado internacional, aunque la importancia de sus mercados nacionales les ofrezca alguna facilidad de negociación que dígase de paso, no siempre es aprovechada por gobiernos ideológicamente liberales. Su única posibilidad de hacer la globalización positiva para si mismos es la construcción de nuevas formas federativas de gobierno, capaces de confrontar el gran capital transnacionalizado con economías unificadas de expresión mundial”. (Paul Singer, en: Globalización positiva y globalización negativa. La diferencia es el Estado).

3.- “Visto que la doctrina neoliberal de la globalización, las fuerzas del mercado y el cambio democrático siguen propagándose como una ostensible panacea para los problema sociales, económicos y políticos de la modernidad contemporánea, es cada vez más importante desarrollar visiones alternativas... Una de las facetas actuales de los debates contemporáneos se refiere a la yuxtaposición de la globalización y fragmentación. La globalización, muchas veces retratada en términos del alcance ubicuo y estandarizado de las nuevas tecnologías y la revolución de la información, se pone en contraste con la política de la identidad que recurre a emociones de etno-regionalismos, fe religiosa y particularismos locales. Desde este punto de vista el estado territorial luce como marginado, su autoridad disminuida y su legitimidad mermada”. (David Slater, en: Los rasgos espaciales de la democratización en tiempos globales).

4.- “El actual orden económico mundial constituye un sistema de saqueo y explotación como no ha existido jamás en la historia... El prestigio de las instituciones financieras internacionales esta por debajo de cero... Análisis recientes indican que por cada dólar que se emplea en el comercio mundial, más de cien se emplean en operaciones especulativas que nada tienen que ver con la economía real.

Este orden económico ha conducido al subdesarrollo al 75% de la población mundial.

La pobreza extrema en el Tercer mundo alcanza ya la cifra de 1,200 millones de personas... La diferencia de ingresos de los países más rico y los más pobres que era de 37 veces en 1960 es hoy de 74 veces... En el 2001 el número de personas con hambre física alcanzó la cifra de 826 millones; la de adultos analfabetos, 854 millones; la de niños que no asisten a la escuela, 325 millones... No menos de once millones de niños menores de 5 años mueren

anualmente por causas evitables, y 500 mil quedan definitivamente ciegos por falta de vitamina A... Un verdadero genocidio.

No se puede culpar de esta tragedia a los países pobres. Estos no conquistaron y saquearon durante siglos a continentes enteros, ni establecieron el colonialismo, ni reimplantaron la esclavitud, ni crearon el moderno imperialismo. Fueron sus víctimas. La responsabilidad principal de financiar su desarrollo corresponde a los estados que hoy, por obvias razones históricas, disfrutan los beneficios de aquellas atrocidades.

Lo que hace falta para un verdadero desarrollo económico y social sostenible es muchas veces más de lo que se afirma. Medidas... capaces de generar fondos suficientes que, en manos de los organismos de las Naciones Unidas y no de funestas instituciones como el FMI, podrían suministrar ayuda directa al desarrollo con la participación democrática de todos, sin el sacrificio de la independencia y la soberanía de los pueblos. El proyecto de Consenso que se nos impone por los amos del mundo en esta conferencia, es el de que nos resignemos con una limosna humillante, condicionada e injerencista". (Fidel Castro, Discurso en la Conferencia Internacional sobre Financiación para el Desarrollo, Ciudad de Monterrey, México, 21 de marzo de 2002).

Estas no son las únicas ideas, opiniones o teorías que existen acerca de la globalización, la lista sería interminable y referenciarlas, algo imposible, pero si reflejan el sentir de una mayoría que en el mundo actual ven los desastres que está produciendo el fenómeno globalizador que se nos impone por los que razonan a través del pensamiento neoliberal imponiendo la ética de los vencedores. Los defensores de la globalización en representación de las grandes potencias globalizadoras sólo piensan en función de los intereses de las grandes transnacionales del dinero, la producción y el comercio y las recetas que ofrecen para el desarrollo al resto de los países, responden a esquemas preconcebidos en las instituciones financieras internacionales, aun cuando sepan perfectamente que estas harán más profundos los males que viven los países pobres y dependientes, aumentando la injusticia, la falta de democracia y libertad. A estos elementos se oponen pensadores de distintas áreas geográficas del mundo, con distintas ideologías y credos, hombres honestos que ven los graves efectos que traería el triunfo del neoliberalismo y la implantación definitiva de la globalización como sistema. Estos últimos son los que no aceptan la ética de los vencedores, no aceptan la ética de los que dominan las finanzas y el mercado. Estos se enfrentan y luchan contra las fuerzas de la globalización y son portadores de la ética de los que no aceptan la derrota y en un debate abierto y honesto buscan soluciones viables para el desarrollo de la humanidad y porque se respete la diversidad y haya un mundo mejor en el futuro.

5. Por una Cultura Ético-Política de las Naciones ante los Desafíos de la Globalización

En el Tercer Mundo las ideas que han llegado del Fin de la Historia y de establecer los patrones neoliberales, como el destino final de todo el planeta, han venido desde otros lugares. Estos son los ecos del pensamiento imperialista y forman parte de la ética de los vencedores, de las políticas e ideologías que pregonan la globalización, renegando de la vieja idea del progreso universal. En los países tercermundistas se hace cada vez mayor el problema de la miseria, la ingobernabilidad, la ignorancia, el subdesarrollo y la marginación, como resultado de las recetas neoliberales, sin embargo, las grandes masas de estos países no renuncian a su legítima aspiración de vivir en un mundo más justo y equilibrado, donde se acaben las grandes diferencias que hoy existen.

En estos momentos, en el Tercer Mundo existen políticos, intelectuales y las grandes masas que se oponen a continuar repitiendo el discurso de los vencedores y aceptando las políticas globalizadoras. Los que así piensan son los que buscan alternativas para propiciar un equilibrio mundial y un desarrollo sostenido en todas las naciones. Los que así actúan no están vencidos; están en la lucha y en la confrontación por buscar la solución a los grandes problemas que hoy enfrenta la humanidad. En su capacidad y acción para maniobrar y salir victoriosos ante la ética globalizante, están cifradas las esperanzas de los más pobres para que el mundo sea más justo y equitativo y se respeten los principios que establecen los Derechos Humanos.

Es indiscutible que actualmente se observa una perfecta articulación entre los países dominantes y los centros financieros internacionales que se encargan de canalizar las políticas globalizadoras. Estos son los actores que tratan de impedir que los estados puedan desarrollar políticas públicas que respondan a los intereses de los desposeídos y estabilizar las economías de sus naciones. No obstante, esta realidad se opone al pensamiento honesto de muchos hombres en el mundo, que desarrollan una cultura ético-política que se enfrenta a los desafíos de la globalización. Dentro de los tantos podemos citar al Dr. Alejandro Serrano Caldera, quien en su obra: “El Doble rostro de la postmodernidad”, nos afirma:

“Si no somos capaces de hacer una formulación clara de los riesgos que conlleva el pensamiento del fin de la historia y la realidad de la transnacionalización económica y política postmoderna, si no somos conscientes de la necesidad de asumir con sentido crítico desde la plataforma de nuestra propia cultura el proceso de la tecnología contemporánea, estaremos asistiendo a la sepultura de las culturas, de las diferencias y de las identidades... a soberanía y el Estado-Nación se diluyen cuando las decisiones dependen cada vez menos de un poder soberano y nacional, para devenir decisiones sin rostro adaptados por un sistema transnacional que se sobrepone a cualquier interés genuinamente nacional. Es el reino de la razón instrumental, de la deshumanización y de uniformidad total”.

La globalización todavía no es un hecho consumado y aunque avanza, todavía la humanidad esta a tiempo de parar el proceso que tratan de imponer los más fuertes y desarrollados, es el momento de encontrar las alternativas para eliminar las grandes desigualdades y evitar que desaparezcan los estados.

Hoy podemos decir que aunque los ideólogos de la globalización y el neoliberalismo pregonan lo inevitable del proceso y tratan de ejercer todas sus influencias en las mentalidades de todo el mundo, utilizando para ello todos los medios de comunicación que controlan y tienen a su disposición, con el objetivo de que la idea se acepte, en la práctica se observan las debilidades que tiene este sistema y que le sirven de sustento a los que luchan por su no establecimiento para continuar su combate hasta que se logre cambiar el curso de los acontecimientos.

El sistema ha sido científicamente cuestionado por la intelectualidad, los estudiosos y profesionales que abordan el tema. Se ha demostrado que el modelo no es eficiente y tiene grandes fisuras porque perjudica a las grandes masas en el mundo, en él se logra percibir debilidades en distintos aspectos: En el plano económico es vulnerable pues no ha logrado establecerse definitivamente a pesar de los esfuerzos que han hecho sus propugnadores ya que la resistencia internacional a aceptar sus postulados le impiden que logren sus objetivos.

Desde el punto de vista social es insostenible debido a que hace aumentar los niveles de pobreza, el desempleo, la incertidumbre de las grandes masas, de los pueblos y de las naciones, hace que aumente el número de hambrientos y de los que viven en estado precario.

Políticamente erosiona los postulados esenciales que rigen la vida de los estados al eliminar la soberanía, la justicia y la democracia.

Muchos serían los elementos a tener en cuenta a la hora de cuestionar la globalización y el neoliberalismo, así como la ética que le es inherente, pero la conclusión más general a la que se puede arribar es que este sistema no es viable porque niega el derecho a una vida digna. Esto lo perciben claramente las grandes fuerzas sociales del mundo y por lo tanto se resisten a su implantación. Esa es la ética de los que luchan contra la globalización y los efectos que esta traería para toda la humanidad.

En estos momentos las alternativas que se presentan son de tipo político, no se pueden aceptar análisis tecnicistas a la hora de abordar el tema. La cuestión no es como se llega a la globalización, sino como se enfrente a la misma y cómo cada país encamine su economía por un sendero que satisfaga las necesidades sociales y para desarrollar un modelo diferente de consumo y llegar a un estado de bienestar, donde las grandes masas tengan un papel activo y participen como agentes directos en la vida social y económica.

Ya no es posible aceptar que la internacionalización impida todo cambio de modelo porque si se aceptara, ello conllevaría a renunciar a cualquier posibilidad de tener un camino independiente de desarrollo y resignarse a que las cosas son como hasta ahora y nunca será posible modificarlas. En resumen, se renunciaría

a la capacidad del ser humano de incidir en el destino de la humanidad y luchar por el mejoramiento humano.

En las acciones que emprendan los políticos y los pueblos en la defensa de los intereses nacionales, en la lucha por la diversidad dentro de lo universal, en la aplicación de los principios de los Derechos Humanos y en lograr un equilibrio mundial está la esencia de la cultura y el pensamiento que debe primar hoy en día en todos los rincones de la tierra.

La lucha que se desarrollará en los próximos años será dura en el plano de la ética-política, pero no cabe duda que las fuerzas que representan el progreso serán las grandes vencedoras y se impondrá la ética de esos defensores del bienestar y la justicia en el mundo. Esperemos que así sea.

IV. Ética y Derechos Humanos en Nicaragua

Alternativas y Acciones

Erwin Silva

1. Historia

1.1 Reseña histórica

En los años cuarenta, Nicaragua comienza a actuar como sujeto de la instauración progresiva de los derechos humanos al incorporarse como miembro original de la Organización de Naciones Unidas en 1945 (1). Esto significa, en aquel tiempo, una posición de avanzada tomando en cuenta que países y estados más desarrollados e incluso en términos de sistema económico social, no la tenían entonces o expresaban sus reservas.

De esa data a nuestros días, los contextos, las conquistas y la consagración de los derechos humanos básicos y de las libertades fundamentales, han variado de forma dramática al extremo de verse nuestro Estado inmerso en diversas circunstancias con relación a los derechos humanos que aparte de ser firmante de las grandes declaraciones, pactos, protocolos y convenciones en esta materia, ha estado como acusado en los tribunales americanos de los referidos derechos así como otras paradojas, contradicciones y omisiones que es posible constatar.

Entre las causas del incumplimiento de los derechos humanos podemos referir el fenómeno propio de la estructuración del poder y de los intereses de diversos actores que han producido autoritarismo y exclusión y generado una cultura de violencia. Igualmente, se puede señalar entre las causas la falta de adecuación del sistema jurídico para el respeto y el goce de los derechos humanos, el desconocimiento de los textos y convenciones de los derechos humanos entre la población y los sectores y por último y quizás uno de los factores más determinantes aparte del poder es el desarrollo económico que impide la satisfacción de las necesidades de la sociedad y las exigencias de los individuos.

Sin embargo, la historia de los derechos humanos en nuestro país es más positiva, empezando porque somos suscriptores de ese gran texto que es la Carta de Naciones Unidas de 1945. Igualmente, con la magnitud de un código de ética mundial, vivimos como nicaragüenses bajo la égida de la Declaración Universal de Derechos Humanos desde 1948. También Nicaragua como Estado es Parte de la Convención contra el Genocidio de las Convenciones de Ginebra, de los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales hasta la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer en 1994 y de otros instrumentos jurídicos internacionales de derechos humanos que detallaré al final de este trabajo.

Entre 1945 y 2002, Nicaragua ha vivido en las condiciones de una especie de capitalismo agrario, una economía basada en un modelo agro-exportador, en unos momentos mono-exportador y dependiente, y hoy de la globalización dirigida y bajo distintos regímenes y formas políticas (2). Primero, del año 1934 al año de 1979, nuestro pueblo vivió y experimentó la vivencia de una dictadura militar impuesta por los intereses de las sucesivas administraciones norteamericanas y la connivencia de algunos políticos tradicionales y la complacencia de las élites económicas y sociales. Con relación a esta época, podemos señalar como principal paradoja el hecho de que se suscriben y se ratifican algunos de los mayores instrumentos de derechos humanos y al mismo tiempo el régimen político tenía a su favor todos los medios para imponerse por el terror, la persecución y el genocidio. Todas estas violaciones flagrantes y documentadas en la historia y por los organismos de derechos humanos de la región y del país, constituyeron la marca de lo que se denominó la dictadura militar de los Somoza.

De 1979 a 1990, se operó un cambio revolucionario en la sociedad nicaragüense que llevó a la propuesta de un proyecto de pluralismo democrático, economía mixta y no-alineamiento en las relaciones internacionales cuya orientación última se suponía que era el socialismo. Este proyecto se frustró por varias razones, entre ellas, la guerra de baja intensidad financiada por los Estados Unidos de América contra la Revolución Popular Sandinista, dirigida a reestablecer el sistema socio-político anterior. Indudablemente, la guerra en que se debatían las fuerzas políticas y militares de ambos proyectos, resultó en una serie de violaciones y menoscabo de los derechos humanos de ese tiempo puesto que la confrontación bélica es la máxima expresión del conflicto y la violencia. El derecho a la vida no podía ser protegido como se debía, las libertades de expresión, de organización, de conciencia y de religión fueron profundamente afectadas.

De 1990 a nuestros días, consecuencia del establecimiento de la democracia representativa, ha vivido tres procesos electorales presidenciales, dos regionales y uno de elecciones municipales diferidas en el año 2000; lo que ha dado lugar a una participación y ejercicio de algunos de los derechos civiles y políticos. La libertad de expresión se ha mantenido pese a las amenazas de líderes de partidos políticos, principalmente liberales. En términos de economía y desarrollo, debemos anotar que Nicaragua tras más de una década de ajuste estructural, y de toda una reestructuración macro económica que significó desde cambios monetarios hasta desempleo y extrema pobreza, para 1999, se encontraba en el lugar número 121 del Índice de Desarrollo Humano (3). Los derechos humanos más deteriorados y violados son los derechos económicos sociales y culturales, una vez que se han restringido los derechos políticos de los ciudadanos.

Pero la democracia se sigue entendiendo como una forma y unos procedimientos electorales, falta concebirla como sistema de valores, vinculados al desarrollo y la paz. La democracia debe ser la vigencia plena de los derechos humanos.

Democracia con pobreza es una pobre democracia, aunque se elogien los porcentajes últimos de votación del año 2001, debemos continuar pensando y analizando seriamente que el juego de dos partidos políticos, supuestamente mayoritarios, que cierran las posibilidades de participar a otras agrupaciones políticas, no es la mejor expresión de la democracia plural que conviene a la evolución pacífica del proceso sociopolítico y de la modernización y madurez de las instituciones nicaragüense.

Los derechos civiles y políticos de los ciudadanos han sido violados por el artificio de un pacto político prebendario (PLC / FSLN) y de cúpulas que ha reducido al mínimo el espectro de las fuerzas políticas para aquellas y otras contiendas electorales.

Por otra parte, el Estado se ha desobligado de algunos derechos humanos tales como el derecho a la educación y la salud, remitiéndolos cada vez más a la esfera de lo privado en abierta contravención al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, del cual somos parte.

Además, la Asamblea Nacional, donde están querámoslo o no los elegidos para legislar, se entretiene en disputas, divisiones y juegos endogámicos, mientras afuera el pueblo espera la aprobación de leyes y decretos que los beneficien. Todo el proceso de formación y de promulgación de una ley en Nicaragua, cuesta millones de córdobas que son generados con el trabajo y los impuestos que realizan y pagan los distintos sectores del pueblo.

Si bien es cierto, Nicaragua como Estado ha ratificado en estos últimos diez años importantes convenciones de derechos humanos tal como la Convención de Belem do Pará del año 1993, para erradicar la violencia contra la mujer, esperan la Convención contra la Tortura y la Convención para protección de los derechos de los trabajadores migrantes y sus familiares que está abierta a firma desde 1990, pese a que tenemos cientos de miles de trabajadores migrantes que pueden ser ubicados en las categorías de dicha convención y que estos merecen y necesitan de protección ya que también ellos trabajan por nuestro país allí donde se encuentren, solo pensemos que sus envíos en remesas familiares representan millones de dólares que contribuyen a paliar la pobreza en el país.

1.2 Los derechos humanos en las Constituciones Políticas de Nicaragua

Si recurrimos a la historia, pero esta vez vista desde los textos de las Constituciones Políticas, partiendo del año de 1939, constatamos paradojas, contradicciones e impasses. Es una paradoja que en el régimen de Anastasio Somoza García que hizo del terrorismo de Estado su característica más evidente, Nicaragua suscribiera algunos de los instrumentos más importantes sobre derechos humanos. La razón de traer a la referencia las Constituciones es la de analizar cómo se han incorporado a la carta máxima los derechos humanos básicos y su comparación con la realidad.

Durante el tiempo que ejerció el poder el dictador Somoza García se promulgaron tres Constituciones, en 1939, 1948 y 1950. En realidad en el año

1939 ya había Constitución que se sustituye en 1948, textos constitucionales que estaban hechos a la medida del dictador de turno (4). Bajo el gobierno de los Somoza no quedó indemne ningún derecho humano, aunque las constituciones reconocían garantías, la realidad era totalmente contraria a los derechos humanos. En alguna de las constituciones en materia de derechos fundamentales como la de 1939 que promulgaba la inviolabilidad de la vida pero podía aplicarse la pena de muerte, Arto. 36. Esta constitución impedía la reelección, Arto. 204, pero admitía la reforma después de un período de su promulgación y que en 1950 se procedió a reformar con el llamado Pacto de los Generales, entre A. Somoza García y Emiliano Chamorro, que determina la promulgación de otra Constitución.

La Constitución de 1950, como en otras de nuestro país, fue producto de un pacto de partidos políticos y no de la consulta popular, en el Artículo 9 de dicha Constitución, se acogen las Declaraciones Americana de los Derechos y Deberes del Hombre y, la Carta Internacional Americana y reconoce el derecho de autodeterminación de los pueblos, además incorporaba a la mujer a la ciudadanía, la mujer podía ser elegida para los cargos públicos.

Sin embargo y pese a estos avances se prohibía la formación de partidos y actividades políticas de organizaciones internacionales, de los comunistas, por ejemplo. Arto. 16. Esta Constitución fue reformada varias veces, en 1955, 1959, 1962, 1964 y 1966, hasta que de nuevo los principales partidos políticos pactan aparentemente para solucionar la inestabilidad política de Nicaragua.

El pacto Agüero-Somoza de 1971, conocido como *kupia kumi*, produjo la Constitución de 1974 en que se abogaba por el centroamericanismo, Artículo 5. La propiedad se consideraba inviolable, con mucho énfasis, Artículo 82-93. En el capítulo quinto, el artículo 111, estaba dedicado al desarrollo de las actitudes cívicas consignando a la enseñanza de la historia, la geografía y la constitución. El artículo 112 se dedica a la alfabetización de adultos y el 115 a la autonomía universitaria.

Otro registro importante de los avances en la historia constitucional es la promulgación de la Constitución Política de 1987, la que se reformó en 1989, la primera vez para permitir la elección presidencial y la segunda en 1995 (Ley 192) que se aprobó después de un largo debate y una crisis institucional entre los poderes Ejecutivo y Legislativo. Hasta el momento la referida Constitución ha sufrido al menos cuatro reformas. Entre los principios fundamentales de esta Carta están: La Autodeterminación (Arto. 1), Soberanía y Democracia (Arto. 2), Paz (Arto. 3) y Desarrollo humano (Arto. 4).

Con relación al Estado, se lo caracteriza como unitario y en la forma de gobierno como una República democrática representativa y participativa. Hay en este texto constitucional una aspiración: la unidad centroamericana. En cuanto a los derechos individuales, los artículos comprendidos entre el 23 y el 46 están la individualidad de la vida humana, la seguridad, la igualdad ante la ley, libertad de conciencia, pensamiento y religión, prohibición de la servidumbre y la

esclavitud, derecho al refugio, derecho a la propiedad privada, derecho a un medio ambiente saludable (Arto. 60), programas en beneficio de los discapacitados (Arto. 62). La Constitución Política de 1987 y sus reformas están en vigencia y en el Artículo 46, se reconocen los derechos humanos como inherentes de la persona humana y la plena vigencia de los derechos consagrados en cinco de los mayores instrumentos internacionales de derechos humanos. Esto la convierte en una de las Constituciones Políticas más avanzadas en materia de derechos, además de que se han incorporado a la legislación interna como lo demuestra el Título IV. Derechos, Deberes y Garantías del Pueblo Nicaragüense. Otros derechos se reconocen y consignan en el Título III y el Título VII. Es importante destacar el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades de la Costa Atlántica el Capítulo VI, y que hace de ésta una Constitución señera de América Latina.

Recordemos que la Constitución actual es un legado de la Revolución Nicaragüense de 1979, cuando se vivió un proceso de cambios que llevaron al derrocamiento de la dictadura dinástica de los Somoza. Mientras nuestra política se rigió por dos documentos básicos que son el Estatuto Fundamental y el Estatuto de Derechos y Garantías.

Hoy la lucha por la vigencia y el respeto de los derechos humanos –de los cuales hemos tomado conciencia apenas en el siglo pasado– se centra en los derechos económicos, sociales y culturales, aunque no menos por los derechos civiles y políticos, puesto que el derecho a la vida, por ejemplo está severamente amenazado y violado. La inseguridad, el descrédito de los partidos políticos, el desempleo, la corrupción, la impunidad, la delincuencia, las drogas, en fin, los índices de desarrollo humano deterioran y erosionan la categoría ciudadanía y hacen improbable una democracia integral y la humanización de las personas. Sin embargo, no todo es retraso ya que hay acciones concretas para la enseñanza de los derechos humanos en todos los subsistemas educativos con la Ley de Promoción de los Derechos Humanos y la Enseñanza de la Constitución Política (Ley 201). Existe también desde 1999, la Procuraduría para la defensa y la protección de los derechos humanos que en el transcurso ha creado las procuradurías especiales para la niñez y la adolescencia, de la mujer y para los pueblos originarios de la Costa Atlántica.

Además, existe la Ley 230: Reformas y Adiciones al Código Penal que entró en vigencia el 9 de Octubre de 1996, para la protección a las víctimas de la violencia, que incluso logra el reconocimiento de las "lesiones psíquicas".

Por último, se aprobó desde el 12 de Mayo de 1998, el Código de la Niñez y la Adolescencia, lo que muestra un avance jurídico en una situación de crisis valórica y económica cuya única esperanza radica en una revolución ética interior y una nueva concepción de desarrollo a escala humana.

2. Fundamentos Filosóficos de los Derechos Humanos

En la actualidad, de acuerdo a las nuevas visiones y enfoques, se trata de buscar siempre una base para los derechos humanos o bien se habla de "desfundamentarlos" para lograr su vigencia plena o mejor dicho para realizarlos. La salida a semejante dilema es que para orientar la acción para proteger o defender los derechos humanos, es necesario partir de un fundamento y en este caso un fundamento ético concibiendo también los derechos humanos como criterios morales al decir de Gregorio Robles.

Pero es útil que recordemos y sinteticemos aquí algunas teorías y doctrinas sobre los fundamentos teóricos de los derechos humanos aunque sea sólo para afirmarnos sobre el que nos parece más cercano a nuestra posición.

Respecto al **fundamento jusnaturalista** debemos decir que es muy antiguo y se dice de el que admite principios y valores anteriores a la positividad (el Estado). Esta escuela tiene su origen grecorromano. Esta doctrina sostiene que el ser humano posee derechos humanos inherentes a su naturaleza, por ejemplo, la vida. Además, se basa en la ley eterna y la razón.

El iusnaturalismo distingue el derecho natural del positivo aunque no son irreductibles. Según Antonio Fernández Galiano en su texto "Derecho Natural", la posición jusnaturalista remonta "los ordenamientos jurídicos positivos" y asienta los derechos humanos en un "orden superior, objetivo que pueda ofrecer un fundamento de carácter universal y al que, por consiguiente, pueda apelarse en todo tiempo y lugar"(5).

Pese al ataque profundo al jusnaturalismo de G.W.F. Hegel en su "Filosofía del Derecho" (1821) de que no hay nada absoluto ni metahistórico, esta posición tiene vigencia aun y ha experimentado un auge sobre todo después de la II Guerra Mundial (6).

Conforme al **fundamento positivista** los derechos humanos son un producto respaldado por las normas jurídicas y los órganos del Estado. El argumento positivista se basa en que no hay derecho que pueda ser reclamable si no es promulgado por un Estado. Todo depende del ordenamiento jurídico.

El positivismo jurídico tiene razón cuando se observa la historia de los derechos humanos a partir de siglo XVIII, que es una época de positivización junto al siglo XIX, cuando encontramos estos derechos en las Constituciones Políticas y en la codificación interna de muchos países europeos. Según Antonio Pérez Luño existen tres medios de positivización: Las Constituciones, la Declaración Universal de Derechos Humanos, por su carácter universal y supra-estatal y los tres poderes del Estado que concibe la política moderna: Ejecutivo, Legislativo y Judicial.

La **fundamentación historicista** sostiene que sólo existen derechos históricos, variables y relativos y éstos tienen su origen en la sociedad. Eusebio Fernández, teórico de los derechos humanos en su libro "Teoría de la Justicia y Derechos Humanos", precisa que este tipo de fundamentación y de explicación con raíces en el neohegelianismo propio de Benedetto Croce, de que solo hay derechos

humanos en la historia, es un modelo correcto y realista. Además los derechos humanos manifiestan una variabilidad que se constata con relación a los derechos civiles y políticos pero no en cuanto a los derechos personales (7).

En cuanto a la **fundamentación ética o axiológica** de los derechos humanos encontramos que muchas de sus proposiciones han sido producidas por algunos autores como Ronald Dworkin, Carlos S. Nino, Antonio Truyol y Serra, John Rawls y Eusebio Fernández.

Según Carlos S. Nino los derechos humanos fundamentales resultan de la combinación de tres principios que son: Inviolabilidad de la persona, Autonomía de la persona y Dignidad de la persona. En este caso el origen de los derechos humanos está en la persona (8).

Eusebio Fernández en su fundamentación en los valores de los derechos humanos dice que “el origen y fundamento de estos derechos no puede ser jurídico, sino previo a lo jurídico”.

Este autor afirma que toda norma jurídica supone como anterior una serie de valores. Por lo tanto, los derechos humanos aparecen como en el primer caso, como derechos morales o exigencias éticas y valores. Estos valores son: Seguridad, libertad, igualdad, que se encuentran plasmados en el Preámbulo y el Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

3. Relación entre la Ética y los Derechos Humanos

Las relaciones entre ética y los derechos humanos son varias, comenzando porque el sujeto de la ética es el ser humano y éste es soporte real de la persona y en la persona radica la dignidad que está fundamentada en los valores morales más altos que la humanidad ha consagrado y bajo los cuales trata de vivir y convivir. Además, la persona es el principal sujeto de los derechos humanos que se tienen como dice Jack Donnelly “por el mero hecho de ser humano” (9).

Por los objetivos que persigue este trabajo es importante y necesario referir algunos de los conceptos de derechos humanos que hoy se aplican y que han sido productos de tratadistas y académicos siempre de acuerdo con un énfasis en la concepción sea ésta filosófica, política o jurídica. Derechos humanos se plantea en la actualidad como una concepción multidimensional según Mario Álvarez Ledezma en su obra “Acerca del concepto derechos humanos” México, Mc Graw Hill, 1998.p.16.

Entre los numerosos conceptos de derechos humanos, encontramos los siguientes:

1. Gregorio Peces-Barba, considera que los derechos humanos son la: “Facultad que la norma atribuye de protección a la persona en lo referente a su vida, a su libertad, a la igualdad, a su participación política o social o cualquier otro aspecto fundamental que afecte a su desarrollo integral como persona, en una comunidad de hombres libres, exigiendo el respeto de los demás hombres, de los grupos sociales y del Estado, y con posibilidad de poner en marcha el

aparato coactivo del Estado en caso de infracción”. (Derechos fundamentales, 3ª. Ed., Madrid, Debate, 1980, p. 66).

2. José Castán Tobeñas, sostiene que los derechos humanos son: “Aquellos derechos fundamentales de la persona humana, considerada tanto en su aspecto individual como comunitario, que corresponden a ésta por razón de su propia naturaleza; de esencia, a un mismo tiempo, corpórea, espiritual y social y que deben ser reconocidos y respetados por todo poder y autoridad y toda norma jurídica positiva, cediendo, no obstante, en su ejercicio ante las exigencias del bien común”.

3. Antonio Pérez Luño, afirma que los derechos humanos son: “Conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional” (citado por Germán Bidart Campos en “Teoría general de los derechos humanos” 2da. Reimpresión. UNAM. México.1993. p. 228.).

Pero los derechos sean facultades, libertades, prerrogativas o instituciones tienen un elemento común y es el de proteger y salvaguardar la dignidad de los seres humanos.

También tenemos que señalar que los derechos humanos tienen unas características o rasgos distintivos que se resumen en el párrafo 5 de la Declaración y el Programa de Acción de Viena de 1993 y que son:

“Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los Derechos Humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso”.

Por último debemos aclarar dos elementos: El primero es que existen diferentes maneras de denominar a los derechos humanos, se les llama derechos naturales, fundamentales o morales y, hoy en día, derechos humanos básicos. Aunque con éste nombre suele definirse a los derechos humanos que se reconocen positivamente; y como segundo elemento, se precisa siempre de una clasificación de los derechos humanos, por su aparición o su consagración en el tiempo y en los instrumentos internacionales o sea en tres generaciones y que son: 1) Derechos civiles y políticos constituidos por las libertades clásicas: libertad, vida, seguridad, igualdad y propiedad privada. 2) Derechos económicos, sociales y culturales, que son en tres palabras derechos de tipo colectivo o social. 3) Derechos de solidaridad que son de carácter colectivo y que representan aspiraciones de los Estados, derecho al desarrollo, la paz, la identidad cultural a un medio ambiente sano constituyen lo que Karel Vasak ha propuesto para un Tercer Pacto Internacional sobre los derechos de solidaridad.

En mi concepto los derechos humanos son los valores de la libertad, la justicia y la paz que deben regir y orientar la convivencia humana planetaria. Aun más, los derechos humanos contienen principios y valores que están ligados a un sistema axiológico que se puede encontrar en una serie de instrumentos jurídicos

internacionales. Veamos solo la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y hallaremos en su Preámbulo, explícitamente los valores y principios que se nos proponen como ideales para la sociedad humana y que son la libertad, la justicia y la paz.

En todo caso la Ética y los Derechos Humanos, campos de la creación humana, se relacionan por lo menos en tres aspectos básicos: el sujeto, la acción y los valores cuyo punto de unión es la persona humana. Por un lado la Ética puede definirse como una reflexión teórica sobre los actos considerados morales o sea aquellos cuya esencia implica una conciencia, un fin y un valor. Y por el otro, los derechos humanos son verdaderas pautas morales con que los seres humanos de toda condición deben orientar su acción para que se puedan llamar humanos o al menos ir por el camino de la humanización y la trascendencia.

En la actualidad, cuando se considera que la ética del deber está en su crepúsculo (Gilles Lipovetsky), cuando ha sido superada la ética de la autorrealización (Aristóteles) y preferimos, el fragmento, la estética, el presente y el politeísmo de los valores (M. Weber), y más, los pensadores postmodernos que consideran un fracaso de los metarrelatos bajo los cuales vivían gran parte de las sociedades occidentales e infructuoso todo intento de fundamentación de la ética, se impone una práctica verdadera de la responsabilidad ante temas y problemas urgentes (catástrofes ecológicas, guerras de castigo a pueblos pobres, hambre, peste y terrorismo) que no puede menospreciar los valores de los derechos humanos sin aniquilar las posibilidades históricas de los seres humanos como personas y como ciudadanos.

La razón es que si bien los problemas no son provocados por todos, todos somos afectados por ellos. Ejemplo de esto es el agotamiento de ciertos recursos naturales (agua, tierras, bosques) son originados por el modelo de desarrollo dirigido por las élites ricas del planeta. De ahí que resulte impostergable pensar y actuar con responsabilidad global en este momento cuando constituimos un solo mundo por la economía, las comunicaciones, el conocimiento pero sobre todo por los vínculos que tiene la esencia del ser humano.

4. Los Derechos Humanos como Núcleo de una Ética Mundial

Como se sabe y lo hemos afirmado ya, el plexo de valores de los derechos humanos puede constituir de suyo el núcleo de una ética mundial que tenga como punto de partida la dignidad del ser humano y unos criterios básicos que son el político, el ecológico y el de la solidaridad. En un mundo en crisis, en una crisis de valores tal, que la ética light, el individualismo propiciado por la nueva arremetida del capitalismo global, el hedonismo que no el placer, la corrupción, etc.; es impostergable e innegable la necesidad de basarse en un sistema con algunos pilares éticos, los valores y principios compartidos y los criterios para una convivencia mundial armónica, justa y libre para todos los pueblos de la tierra.

Estos pilares éticos son:

1. Derechos humanos y responsabilidades;
2. Protección de las minorías;
3. Equidad intergeneracional, esto es, asegurar que las generaciones futuras no se perjudiquen por nuestras acciones de el presente;
4. Un compromiso para la solución de conflictos por medios no militares; y
5. Democracia y los elementos de la sociedad “civil”.

Estos principios los hemos encontrado en nuestra búsqueda y descubrimiento de la tarea cultural de formar en valores y de dar testimonio de ellos sin lo cual no habría ningún compromiso perdurable con los otros, su futuro y su bienestar (10).

Ahora bien, los derechos humanos mismos pueden ser considerados como valores antropológicos e históricos que señalan el camino de la realización humana y de alguna forma un imperativo que se desprende de las mismas declaraciones, pactos, protocolos y convenciones de los derechos humanos, por eso es que considero que los derechos humanos pueden ser la ética del nuevo siglo y milenio porque necesitamos unos valores comunes a toda la humanidad, y por supuesto por el grado de complejidad y de interdependencia de los pueblos en su actividad económica y cultural que hace perentoria una comunicación con un código común de símbolos y creencias.

5. Ética, Derechos Humanos y Globalización

A estas alturas del desarrollo humano cuyo protagonista se evapora bajo los descubrimientos de la ciencia y la expansión del poder de la tecnología, pensamos que debemos colocar a los derechos humanos como uno de los mejores inventos de la humanidad, pero a su vez como el imperativo de un nuevo tiempo y los instrumentos de nuestro propio poder para que aparezca el ser humano en toda su magnificencia. Es verdad que el capitalismo se quedó sin enemigos (fascismo y comunismo) y algunos teóricos creen que goza de buena salud, viene imponiéndose como globalización y esto significa homogenización y ésta a su vez representa por su fuerte presión la muerte de la diversidad cultural y de la diferencia. Es precisamente en este punto en que la globalización tiene que ser superada por unos valores universales, por el valor absoluto de las personas, del ser humano que desde los tiempos de I. Kant viene concibiéndose como un fin en si mismo, por el respeto a la diversidad cultural y para evitar la destrucción de las identidades bajo lo que sería una cultura homogénea de unos mismos productos de consumo y sus iconos (11).

Por otra parte, la lucha y el debate constantes por los derechos humanos ha llevado a una evolución del derecho internacional de los derechos humanos, de la aceptación de un nuevo catálogo de derechos denominados de solidaridad por Karel Vasak que suponen el valor fraternidad y que son reclamables frente al Estado y que pueden ser realizables por la conjunción del Estado, el individuo y la comunidad internacional (12). Tales derechos son:

1. Derecho al Desarrollo.

2. Derecho a la Paz.
3. Derecho a un Medio Ambiente Sano y Ecológicamente Equilibrado.
4. Derecho al Patrimonio Común de la Humanidad.
5. Derecho a la Asistencia Humanitaria.

Una nueva ética de la ciudadanía universal tiene en esta reciente carta o proyecto de nuevos derechos unas pautas para juzgar si hacemos bien o mal con la naturaleza, los bienes de la humanidad, con su paz mundial. En síntesis, a problemas globales una ética global es la alternativa, siempre y cuando se compartan los valores y se asuman realmente los compromisos. No podemos menos que pensar que el camino a una ética global es política porque es necesaria una ciudadanía universal, civil y solidaria porque el abismo que se agranda entre ricos y pobres demostrado por las mega estadísticas, por las actitudes y de las acciones de los grupos de poder mundial que provocan exclusión y pobreza absoluta, requiere de respuestas éticas puesto que no hay problema humano que no tenga una solución ética aunque no se quiera o no se conciba. Y por último ecológica puesto que la casa común es la tierra y solo tenemos una para el mismo modelo de desarrollo que se quiere implantar como único.

6. Los Derechos Humanos en Nicaragua. Alternativas y Acciones

Frente a la situación actual de los derechos humanos que es de una decreciente responsabilidad del Estado ante los derechos económicos, sociales y culturales, de graves y continuas violaciones, la violencia y la corrupción, cabe plantear algunas acciones:

a) en la educación:

- Continuar con la formación en valores en todos los subsistemas educativos que contemplen la asignatura de derechos humanos o como un eje transversal en todo el curriculum educativo.
- Formación en una ética civil basada en los valores de los derechos humanos para la educación primaria y secundaria.
- Un programa permanente de educación y capacitación en derechos humanos para los comunicadores sociales.
- Programa de capacitación y educación en los derechos económicos, sociales y culturales a los sindicatos de nuestro país.

b) en el plano institucional y legal:

- Fortalecimiento de la Procuraduría de los Derechos Humanos.
- Reglamentación de la Ley de Autonomía de la Costa Atlántica.
- Creación de un Tribunal Constitucional
- Una nueva ley de partidos políticos pluralista y amplia para permitir la participación de nuevas formas de organización política.

- Impulsar y exigir desde la sociedad civil y desde las organizaciones promotoras y defensoras de los derechos humanos en Nicaragua, la ratificación de las Convenciones de Derechos Humanos tales como la Convención contra la Tortura y la Convención Internacional de los Trabajadores Migrantes y sus familias y otros pactos internacionales que permitan a todos los ciudadanos el goce pleno de nuevos y efectivos derechos.
- Programas de Capacitación y de Formación Ética en Derechos Humanos para el Ejército Nacional y la Policía Nacional.
- Formación en Derechos Humanos para los jueces y autoridades del Poder Judicial.

Para los fines de capacitación he considerado conveniente anexar la lista de documentos de derechos humanos que han sido ratificados por el Estado de Nicaragua.

7. Nicaragua y la Ratificación de los Instrumentos Jurídicos Internacionales sobre Derechos Humanos

Nicaragua es Estado miembro original de la Organización de Naciones Unidas desde el año de 1945 y ha suscrito y ratificado los siguientes instrumentos mayores de derechos humanos.

En el ámbito universal:

1. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.
2. El primer Protocolo Facultativo.
3. El Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos orientado a abolir la pena de muerte.
4. El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.
5. La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación racial.
6. Convención sobre la represión y el castigo del crimen de Apartheid.
7. La Convención para la prevención y la sanción del delito del genocidio.
8. Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y los crímenes de Lesa humanidad.
9. Convención sobre los Derechos del Niño.
10. Convención sobre la Eliminación sobre todas las formas de discriminación de la mujer.
11. Convención sobre los derechos políticos de la Mujer.
12. Convención sobre la nacionalidad de la mujer casada.
13. Convención sobre la esclavitud.
14. Convención suplementaria sobre la esclavitud y la trata de esclavos y las instituciones y prácticas análogas a la esclavitud.
15. Convención y protocolo sobre el estatuto de los refugiados.

16. Convenios de Ginebra de 1949.
17. Convención para la protección de los bienes culturales.
18. Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza.

En cuanto a la Organización Internacional del trabajo (OIT) se han firmado los siguientes convenios:

19. Convenio No. 29, sobre el trabajo forzoso u obligatorio.
20. Convenio No. 45, sobre el trabajo subterráneo.
21. Convenio No. 87, sobre la libertad sindical y la protección de derecho de sindicación.
22. Convenio No. 98, derecho de sindicalización y negociación colectiva.
23. Convenio No. 100, sobre la igualdad de remuneración entre la mano de obra masculina y la mano de obra femenina por un trabajo de igual valor.
24. Convenio No. 105, la abolición del trabajo forzoso.
25. Convenio No. 111, sobre la discriminación por el empleo y ocupación.
26. Convenio No. 122, sobre política de empleo.
27. Convenio No. 135, relativo a la organización de los trabajadores rurales y su papel en el desarrollo económico social.
28. Convenio No. 141, organización de trabajadores rurales.
29. Convenio No. 142, desarrollo de los recursos humanos.

En el ámbito regional

30. Nicaragua ha suscrito y ratificado la Convención Americana de Derechos Humanos y admitido por medio del artículo 62 de la misma que acepta la jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).
31. Nicaragua ha suscrito también la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer en el año de 1994.

Bibliografía

1. Everyman's United Nations. A Basic History of the Organization 1945 to 1963, United Nations. New York, 1964.
2. Francisco Laínez, En: Historia y violencia en Nicaragua. UNESCO, NOS-OTROS, UPOLI. Managua, 1997.
3. PNUD .Informe de Desarrollo Humano. 1999.
4. Antonio Esgueva. Las Constituciones Políticas y sus Reformas en la Historia de Nicaragua, Editorial El Parlamento. Managua, 1994.
5. Antonio Fernández Galiano .Derecho Natural. CEURA. Madrid, 1986.
6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Filosofía del Derecho.
7. Eusebio Fernández. Teoría de la Justicia y Derechos Humanos. Editorial Debate. Madrid, 1984.

8. Carlos S. Nino. *Ética y Derechos Humanos*. Editorial Astrea. Buenos Aires, 1989.
9. Jack Donnelly: *Derechos Humanos Universales: teoría y práctica*. Ediciones Gernika. México, 1994.
10. UNESCO. *Nuestra diversidad creativa, Una agenda Internacional para el cambio cultural*. Ediciones UNESCO, 1997.
11. Inmanuel Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe, S.A, Colección Austral. Madrid, 1963.
12. Karel Vasak: *Pour une troisième generation des droits de l'homme*. 1984.

V. La “Esencia” de Toda Ética

Freddy Quezada

1. Introducción

Las cavernas de Platón, donde los hombres vivían de espaldas a la luz, confundiendo su sombra con la realidad, se han convertido en los cines modernos, donde las mismas sombras que somos, en la oscuridad de las salas, estamos ahora frente a ella. Y ha resultado que la imagen luminosa es la que dicta cómo comportarnos. Antes eran los deberes en el reino de la igualdad, hoy es el consumo en el de la libertad. Lo que vivimos no es una “crisis de valores” sino una inversión de ellos dentro de la misma cultura. Es perfectamente natural, entonces, que se busque a un canalla y a un pillo como yo, para hablar sobre ética. Y encima se le pague por hacerlo.

Si, como dijo alguna vez Descartes, el sentido común es lo mejor repartido del mundo, con la evidencia de nuestra época, tendríamos que concluir, con tristeza, que lo peor es la ética. Ética para los gobernados, para los vencidos y para los débiles. Para los demás, los poderosos, los triunfadores, los gobernantes, significa la máxima libertad que se confunde con el éxito y la razón.

La ética siempre ha sido parte de la filosofía. Hubo una época, incluso, en que no se podía explicar más que a través de ella. En nuestros tiempos es Emmanuel Lévinas, entre otros, el que le devolvió esa centralidad perdida y la convirtió en la rama principal de la filosofía. Por ello preferimos presentar como introducción unos cortes filosóficos que permitan la inscripción de la ética en las coordenadas del pensamiento occidental.

La filosofía puede dividirse, para fines de este trabajo, en tres grandes ejes de interés para las épocas que la han vivido. Una primera que podríamos llamar la “*filosofía de la naturaleza*”, donde lo fundamental será la pregunta de dónde venimos y de qué están hechas las cosas. Es la racionalización del mito y la cosmogonía. Los famosos primeros elementos de la filosofía presocrática (aire, fuego, tierra y agua) en sus distintas combinaciones caracterizarán a las filosofías que se preocuparán por conocer la intimidad de la materia.

Luego, a partir de Sócrates y Descartes, dominarán la “*filosofía del sujeto y de la conciencia*” con un conjunto de variedades que no trascenderán el papel activo del individuo o de quienes ejercerán, en nombre de la historia y de su conciencia, el papel de emancipadores de los grupos sociales oprimidos. Es un poco la respuesta a la pregunta socrática de quiénes somos (ontología) donde el sujeto será, ya con Kant, el eje alrededor del cual girará copérmicamente toda la reflexión ética, estética y epistemológica¹.

¹ De hecho, hay una corriente en la discusión ética actual que está invitando de nuevo a Aristóteles a la polémica de nuestros tiempos entre libertarios y comunitaristas. Se trata de Alasdair MacIntyre (1987) y su obra reciente *Tras la Virtud*.

Una última rama de la filosofía, dentro de lo que podríamos llamar la duda sobre un destino ontoteleológico (Utopía) o su negación, que anuncia su aparición con el pragmatismo y el positivismo lógico, será la "*filosofía del lenguaje*" que es la que protagoniza hoy las grandes polémicas alrededor del pensamiento, el ser y sus categorías (sentido e identidad). Heidegger marcará el inicio de este corte. Le seguirán después Wittgenstein y los pragmáticos norteamericanos (Dewey, Austin, Searle, Pierce, Rorty, Rawls) hasta terminar con los postmodernos franceses (Lyotard, Derrida) pasando por la ética discursiva alemana de Apel y Habermas y la hermenéutica de Gadamer.

Ninguno de los tres grandes cortes ha desaparecido, ni unos han sucedido a los otros. Es sencillamente que las grandes preguntas de la filosofía han cambiado de énfasis y muy probablemente unas regresen, como ya lo hace la "*filosofía de la naturaleza*" en manos de los científicos con el genoma humano y la biotecnología, y otras ocupen un lugar menos definido por la combinación que efectúan.

La ética para los griegos y, en general para los clásicos, estaba muy vinculada a la política. De hecho, una polis griega sería ininteligible sin ella. La famosa *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, es como pequeños principios para gobernar al mismo tiempo que para conducirse en la vida cotidiana. Y a partir de aquí se ha inaugurado en el pensamiento occidental "el punto medio" como sabiduría de las cosas y las personas. Encontrar este punto aún hoy se considera una virtud en sí misma. Porque es la distancia perfecta que hay entre los extremos duales platónicos, generalmente equivalentes en un pensamiento circular como el griego, o equidistante en una línea recta con sus segmentos iniciales y finales delimitados.

Este "punto medio" en manos de Kant se convirtió luego en algo *a priori* por encima de los agentes y más allá de ellos como fruto de una voluntad autónoma y una libertad que serán los determinantes de la ley moral. Perseguirla a través de la asintótica perfectibilidad de la razón o dejarse guiar por ella se convirtió en un eje de la acción moderna europea primero y occidental después.

Las reglas del imperativo categórico uniformaron el sentido de las sociedades con valores sustantivos que luego se convertirían en el fundamento de la moral y el escenario de fondo de una racionalidad instrumental que acabaría por devorarla.

Hegel romperá las formalidades kantianas y sepultará su ética bajo los principios de la astucia de la Razón y todo lo real como racional, reencontrándose, tal vez sin desearlo, con la concepción maquiavélica de los fines y justificando lo que después serían todos los despotismos socialistas doctrinarios.

Las personas modernas, de acción, no se interrogarían sobre los fines sino solamente sobre los medios, siendo las personas mismas, en contra del más profundo mensaje kantiano, medios como cualquier otro. La filosofía necesitó

dudar, por sus propios excesos, de los fines contemporáneos para dar paso otra vez a la incertidumbre y la búsqueda de nuevas certezas.

Frente a estos riesgos y peligros se alzaría la ética del "otro/a", como rostro, de Lévinas que devolvería a la ética su asiento principal terminando por situarse, sin saberlo, como bisagra entre la ética de un deber moribundo y una ética de la alteridad naciente. Y así, se debatiría toda la filosofía entre una resemantización levinasiana de la filosofía del sujeto en crisis y las nuevas filosofías del lenguaje que la emprenderán contra la conciencia moderna cartesiana y cogitante.

2. La Ética y las Culturas

Los fundadores de religiones, filosofías, estados y culturas más influyentes, aún en nuestra época, son más o menos siete²; todos lamentablemente hombres: Sócrates, Cristo, Buda, Mahoma, Moisés, Lao Tsé y Confucio.

Sólo dos de ellos (Buda y Lao Tsé) pusieron en duda que haya sentido en las cosas, las sociedades y los hombres o que tengan alguno y haya que buscarlo. Esto los hace muy especiales a pesar que, como todas las doctrinas, esté subdividida en mil sectas y cargadas de tantos rituales que haga imposible saber si aún mantienen la frescura que les dio origen.

Las demás, cuya separación entre religión, filosofía, cultura y Estado cuentan con proporciones variables³, tienen un sentido mayor, casi siempre único que subordina a todos los demás, y vertebra como ética todas sus cosmovisiones. La virtud en Sócrates (que se convertirá en la *ousía* de Platón y la *hypokeimenon* en Aristóteles), tanto como el sacrificio redentor, la culpa y perdón en Jesús, nos caracterizan a los occidentales.

El respeto por los antepasados, la armonía, la obediencia y la moderación en el gobierno de los hombres y las cosas lo es en Confucio. Moisés y Mahoma, hijos de la religión monoteísta abrahámica (así como Jesús) parten del supuesto que nos aguarda un destino y un gran juicio al final de la aventura humana.

El sentido es la base de la ética en todas ellas. Dentro de la cultura occidental, esta manera de llevar la ética se romperá con Maquiavelo quien denuncia sus inconsecuencias y mascaradas pero llamará a adorar a los nacientes Estados-Nación y, no por presentar al poder en su desnudez, serán más compasivas sus leyes.

² No sé por qué me los imagino como aquellos vaqueros bribones y granujas encabezados por Yul Brinner en "Los Siete Magníficos".

³ En la cultura occidental están muy separadas la religión, la filosofía, la ciencia y la técnica. En una lectura simple y brutal podríamos decir que las primeras han sido las madres de las siguientes. En las otras culturas están muy unidas y a veces son indistinguibles del Estado. Así, también, estaban las grandes culturas precolombinas antes de la llegada de los europeos, sin que quiera decir, por ello, que estaban "atrasadas". Aún resuenan entre nosotros aquellas preguntas graves que el Cacique Nicarao, "bárbaro y semidesnudo", hacía para "espanto" de los conquistadores castellanos.

La política moderna será la primera que derrotará el complejo de culpa y todos los malestares éticos se les dejará en exclusiva a los gobernados. Descubierta el mecanismo, inmediatamente se le recubrirá con los sucedáneos del cielo: progreso y desarrollo. A partir de ellos, Occidente, en efecto, conquistará materialmente el mundo; Oriente, por el contrario, empezará calladamente a ocupar su espíritu.

3. La Ética del Deber

La ética del deber clásico y moderno señalan como referentes fuertes a Aristóteles y Kant. De Aristóteles aprendimos que todas las cosas tienden hacia el justo medio que es la virtud en sí misma y que no es tarea fácil reconocerla. La mesura y la prudencia serían tenidas como la mayor virtud de los gobernantes y deseable como ética. "La virtud es punto medio entre dos estados viciosos: uno en el sentido de exceso y otro en el sentido de defecto" (Aristóteles, 1972: 195)

El estoicismo será la bisagra entre los griegos postaristotélicos, alejandrinos, y los romanos clásicos que prepararán las bases de la igualdad, a partir de la razón y la bondad, que todos compartimos. Cicerón dirá "nada es tan igual, tan semejante a otra cosa, como cada uno de nosotros a los demás".

Con Kant, se logrará separar, por medio de la observancia de varias reglas y principios *a priori*, *el deber ser*, de una necesidad inevitable derivable de leyes de la Razón Pura. Los actos, por muy cargados que fueran de sentido, sólo eran moralmente obligatorios en virtud de un imperativo y las razones de efectuarlos eran las del deber por el deber mismo. "¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar" (Kant, 1985: 126).

Se estaba seguro de hacer algo por un principio, recompensable en sí mismo, que todos compartíamos y que, fuera de las leyes naturales, nos obligaba a perseguirlo sin importar las consecuencias derivables. "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" (*ibid*: 50). Tolstoi llegó a decir una vez que los científicos no podían enseñar a comportarnos ante los dilemas de la vida. Principio sencillo que terminaba de separar la ciencia de la moral y estas del arte. Reinos que guardarían su independencia en armonía como, en la política, los poderes del Estado.

Con Hobbes y Rousseau, los contractualistas modernos, se abrió la pregunta que atormentó a Europa durante un par de siglos y que fue el meollo de la ética moderna. ¿Somos malos o somos buenos? Como se sabe, para Rousseau, siguiendo a los griegos, los hombres teníamos una naturaleza bondadosa cuyos defectos eran corregibles con la educación. Hobbes, desde el lado opuesto, siguiendo a los cristianos, creyó en una perversidad original mediatizable por un Estado que nos alejara de nuestras inclinaciones naturales de pecadores.

La forma en que Hegel y Marx la resolvieron, puso fin a esta discusión durante la última parte del siglo XIX y casi todo el siglo XX. La resolvieron por medio de la acción de la Historia como naturaleza humana y la expulsaron del interior de los hombres para situarla al final de los tiempos en una filosofía teleológica donde se reconciliarían todo lo bueno y malo que fuimos para ser redimidos en el tribunal más alto de la Razón: la Historia.

Así, la naturaleza sólo había sido desplazada en el tiempo. Esta lógica expondría a los hombres a los accidentes de las fuerzas históricas y los convertiría más tarde en instrumentos de campos de fuerzas prometeicas pasando a segundo plano la naturaleza de las acciones humanas desde el imperativo categórico de Kant.

La idea que uno respondía a leyes históricas, anulaba la incertidumbre de nuestros actos y le retiraba su carácter de aventura, en un caso, y de deber formal, en otro. La ética se relativizó por obra de las circunstancias históricas. Y el máximo objetivo de los revolucionarios se convirtió en el disciplinador de los demás. El deber formal fue sustituido por el deber histórico. El liberalismo kantiano sólo cedía su sitio, dentro del mismo reino del deber, al marxismo hegeliano de la necesidad histórica y de aquel grito de guerra del Prometeo de Tréveris, efectuado antes por sus antepasados bárbaros de la Germania: "sólo se puede beber el néctar de los dioses en el cráneo de nuestros enemigos muertos". La ética es lo único íntegro que la modernidad recibió de la cristiandad helenizada de Europa. Lo demás fue puesto en duda primero, y derribado después.

La modernidad no pudo llenar esa parte vacía con algo estrictamente nuevo, como sí lo hizo con la ciencia y la tecnología. Es decir, la modernidad nunca ha tenido ética, si no que es la cristiana secularizada que les dio Kant. Weber le llamará racionalismo sustantivo, otros le llamarán valores culturales de Occidente, otros, simplemente deber.

El *sentido* clásico moderno es la ética, arrastrada por la modernidad desde los cristianos y, por eso, al sustituirlo el racionalismo instrumental, la eficacia del poder y del mercado, la gente vuelve a sufrir un vacío (es el desencantamiento segundo, es decir, la secularización de la secularización) que las hace buscar las espiritualidades alternativas, generalmente no occidentales. Así, Oriente (ese concepto inventado por Occidente mismo) regresa después de haber sido expulsado al mismo punto de donde no debió salir nunca.

Lo "otro" que creó la modernidad, difícilmente denominable ética, fue la eficacia propia del racionalismo instrumental del mercado, de la técnica y de la política maquiavélica.

El *sentido*, sustantivo o eficaz, no importa, sigue siendo una herencia judeocristiana y grecorromana. Es difícil, casi imposible, escapar a la propia cultura. Por eso el sentido, lo más fuerte de nuestra cultura, se lo debemos a lo más viejo, el pasado. El futuro que queremos ver no es más que lo que ya vimos

en nuestras religiones, llámese hoy Dios, comunismo, éxito, mercado, deseos cumplidos o por cumplir.

La verdadera ética moderna en general es la *acción* para resolver problemas tenidos por fundamentales y hasta obligatorios moralmente. Desde que una cultura le asigna sentido al sufrimiento y al dolor de los demás, es inevitable que un grupo que se autodefina como el más consciente, se vea obligado a redimir a los sufrientes y a castigar a los responsables de la injusticia. Cuando estas causas triunfan se abren procesos de obediencia en forma de deberes seculares a reglas escritas. Es la moralización de los medios para obtener un fin. Pero, siempre hay una contradicción entre este principio y la eficacia. Weber le llamó una vez a esto la moral del convencido y la moral del responsable. Kierkegaard, Camus, Sartre y muchos otros se han visto desgarrados por esta elección.

¿La ética no es el puente de todos ellos para mantener su reclamo y su ausencia?

¿No son sus reclamos la mayor prueba de sus complicidades en el desastre que provocan los lamentos de quienes la buscan sin saber que, con ello, sostienen el sistema?

Más claro: ¿no es el consejero moral el primero en traicionar sus consejos para seguirlos brindando? ¿Pero no es necesaria esta traición para buscarla y repetir todo siempre? Alguien que sigue o respeta una norma ¿por qué tiene que explicarla o transmitirla si, precisamente, al hacerlo, se le pervierte? Los demás no existen, somos nosotros.

Es como el truco que usan los taoístas con el símbolo del yin yan. A primera vista hay una diferencia separada por una línea que serpentea el círculo. Hay un puntito negro en todo lo blanco y uno blanco en todo lo negro, pero no hay diferencias en ambos lados, a menos que sean de cantidad y, aún así, basta rascar un poquito debajo de los puntitos para encontrarse, a magnitud deseada, con el tamaño del otro. ¿Así que, si ambos están en ambos lados, cuál es la diferencia sino una ilusión, que hay que presentarla para destruirla?⁴

Modernamente Castoriadis (1988) ha dicho que el sentido es construido e instituido por uno mismo (*autopoiesis*) y que la sola conciencia de ese poder nos debe curar de la trascendencia de los imaginarios para mantener una actitud constructiva pero sin ilusiones; revolucionaria pero sin iconos; activa pero sin metas trascendentales; con un sentido humano en marcha pero descentrado; en pos de una praxis pero sin certezas; lúcidos pero sin alternativas. Este hombre nos invita, por una vez, a morir en un desamparo digno, en efecto, pero terrible, visto que –como decía Cioran– siempre hemos muerto por una quimera, pero jamás por una verdad. Dos hombres, antes que él, nos habían enseñado algo

⁴ Jorge Luis Borges en “*El Jardín de los senderos que se bifurcan*” recuerda aquel libro famoso del emperador chino que diseñó el jardín y donde todo era contradictorio y absurdo. Un personaje muerto, por ejemplo, aparecía vivo en el siguiente capítulo, y así sucesivamente, haciendo ilegible toda la obra. Había que descubrir en el libro, que todos los personajes eran uno solo y que el tiempo no es más que espacio con todas las probabilidades en su seno. Es decir, **yo soy el otro, no mañana, sino hoy y aquí, siempre**. Algo parecido sostiene la tradición hinduista al manifestar que Visnú, Shiva y Krishna son Brahman.

parecido en el terreno de esta ética creadora: "Más allá del bien y del mal": tal es, tanto en Nietzsche como en Artaud, la fórmula de la ética de la crueldad" (Dumoulié, 1996:31).

En mi opinión, el gran problema de la ética es que separa el acto del juicio. La reflexión, que no es más que la memoria dialogando consigo misma, construye una imagen de las situaciones que se separa del acto único y singular que la originó y lo ata dentro de una repetición que los demás tienen que seguir para mantener la brecha que se quiere cerrar.

Es la diferencia entre el ser (*sein*) y el deber ser (*ein Sollen*). ¿No es absurdo invitar a algo que jamás alcanzaremos, siendo lo más cuerdo y lógico renunciar desde el comienzo a ello? ¿Por qué tenemos que correr detrás de algo que siempre se correrá más allá, como la zanahoria cuando la quiere morder el burro desde la rueda del molino?

No hay que ser conservador o realista político para aconsejar, con la misma lógica impecable que nos recomiendan los sabios, que lo mejor es detenerse para no seguir buscando lo que ya tenemos y empleamos para hacerlo: la virtud. Como aquel cuento peregrino de García Márquez donde un padre, buscando la canonización del cadáver incorruptible de su hija ante las autoridades del Vaticano, jamás supo que el santo, por el enorme empeño puesto en el asunto, siempre fue él.

4. La Ética del Poder

Simultáneamente con la ética helena cristianizada por los primeros intelectuales de la Iglesia, se fue haciendo dominante una suerte de juego mortal entre los Papas y los Príncipes de los pequeños feudos europeos de la Alta Edad Media. Este tejido cobraría a los ojos de su mayor observador, Maquiavelo, una independencia cuyo gran mérito descansa en haber sacrificado o desentramado el bajo peso de la ética en los asuntos públicos.

La ética del poder del naciente Estado-Nación con Maquiavelo, anunció la separación de la moral y la política. La ética pasó a ser un discurso entre otros para aspirar al poder por el poder mismo, la máxima fuente de gratificaciones de los profesionales de la nueva ciencia o el nuevo arte. La estrategia se separó al mismo tiempo de los valores que se encasquetó en la punta de las bayonetas para desmoralizar al enemigo y moralizar a los propios. ¿Recuerdan a George C. Scott, haciendo de General Patton, con una bandera gigantesca de EE. UU. de fondo, cuando dice que "el deber de un soldado no es morir por la patria, sino hacer morir al otro hijo de perra por la suya"?

Es hasta con Foucault, siguiendo a Nietzsche, que la "ética" del poder panóptico (tecnologías del yo) se empieza a estudiar con sus propios instrumentos, extraídos de los más fríos de sus cinismos, carentes de juicios morales y científicos y que, desde el discurso, serán presentados como "efectos de verdad", sin importar los códigos científicos que intervengan para declarar la moral de un discurso en cualquier sentido. La disciplina del cuerpo, la lógica de los encierros

y el control empezó a señalarse como los determinantes claves de una voluntad del poder que generaba por todo el tejido social una microfísica reactiva que hacía del poder el eje de todas las operaciones sociales.

La ética desaparece de estos horizontes y se convierte en una herramienta más en manos de los grupos en lucha que ya no solamente se reducirán a la política, como con Maquiavelo, sino que alcanzarán también a la ciencia.

A diferencia de Marx, que derivaba sus éticas de unas leyes históricas ineluctables, Foucault no promete reconciliaciones de esencias en las que, por lo demás, no cree, con unas existencias vagabundas expuestas a las estrategias de los poderes en enfrentamiento permanente.

El *ethos* al ser rebajada a *techné* sufrirá a partir de Maquiavelo un reacomodamiento como discurso (que descubrirá Foucault) en manos de la política, primero, y del mercado, después. Qué lejos estas realidades de los consejos que aún algunos autores brindan a los jóvenes. Fernando Savater (2001: 107) le explica a su hijo, en el manual de ética que le dedica, por qué, en las películas de vaquero, el héroe nunca dispara al villano por la espalda, a pesar que bien podría hacerlo. Y le dice, más o menos, invitando a seguirlo, porque ha elegido ser “bueno”.

Los dirigentes políticos de las grandes potencias como Lenin, Hitler, Stalin, Churchill, Roosevelt y sus réplicas menores en los demás países, ya en el siglo XX, pusieron a prueba y demostraron, no importando el signo ideológico, de lo que podía ser capaz la clase política en sus juegos mortales que sólo vacilaría ante el fruto de sus excesos con la guerra nuclear donde, por una vez, se tuvo conciencia de que el medio, convertido en fin, podía acabar con todos: gobernantes y gobernados.

Mientras tanto, las dictaduras latinoamericanas, tanto las brutales de las décadas 30 y 40, así como la de los 70, siguiendo a sus mentores metropolitanos, forjaron un discurso con la doctrina de seguridad nacional que justificaba sus crímenes.

A estas arbitrariedades se les respondió con actividades revolucionarias que, en términos de ética, se tradujo en el liberacionismo de algunos teólogos latinoamericanos o afines a ellos (Dussel, 1973; Hinkelammert, 1984; Hopenhayn, 1994).

Después del descrédito de los relatos emancipatorios, se moverían erráticamente entre un pastiche postmoderno (Hopenhayn, 2000), rechazado la víspera por reaccionario, y un postoccidentalismo imberbe (Dussel, 2000) siguiendo los pasos postcoloniales de Bahba, Spivak y Said, no sin antes vacilar en el empleo de su arsenal hermenéutico, efectuado para interpretar los testimonios sencillos de los nuevos sujetos a redimir, sepultándolos en germanismos absurdos (Dussel, 1996).

Quizás sea meritorio reconocer que, dentro de estos cambios espectaculares, Hinkelammert (2001: 41-55) sea el único que haya guardado la continuidad de

su posición original profundizando sus críticas a un postmodernismo destructor que lo único que busca, según él, es ser destruido.

Podemos decir, por todo lo anterior, que la ética política nunca ha existido. Antes se le enmascaró con un discurso y hoy, sin máscaras, asesina, cínica y corrupta, se le quiere volver a cubrir el rostro. Hay que impedirlo para que el asomo de ese rostro sin piel, con sus vasitos rojos y azules, se mantenga ofrecido en su sanguinolencia a las generaciones presentes y los aterrorice hasta el grado de renunciar a ella. Hay que mantener a la política como es. No devolverle ningún reencantamiento que le permita iniciar otra vez el círculo⁵. Mantener ese horror, enseñando a la muchedumbre reunida la cabeza de la medusa, es lo que explica, tal vez, la popularidad de los "post" (modernos, coloniales y occidentales)⁶.

No va mal nuestra época, ni se equivoca nuestra juventud, en señalar la política como un recurso del poder para hacer lo inimaginable. La ética, sin apellido de épocas, y la democracia, se encuentran en el terreno de los valores, sea en el de los deberes para con los demás o en el respeto de la diferencia. Pero estos hilos ¿la atan o la aseguran?

La democracia es el reparto del poder entre las clases medias, ilustradas e ilusas, en nombre del pueblo y de unas mayorías que están totalmente entregadas al mercado, en los pocos casos que logran integrarse, y al consumo, en los muchos,

⁵ Es lo que parece buscar Savater (2001: 156) con la ética que le dedica a su hijo. Este autor, a mi parecer, es de los extraños casos en que el discípulo no supera al maestro sin, por ello, perder su talento. Este pupilo de Cioran, que lo traiciona donde más le hubiese dolido al filósofo rumano, con un tratado de ética, quiere convencernos de nuevo sobre la bondad de la política dentro de la más pura tradición aristotélica: "No hagas caso de quienes te digan que el mundo es políticamente invivible, que está peor que nunca, que nadie puede pretender llevar una buena vida (éticamente hablando) en una situación tan injusta, violenta y aberrante como la que vivimos".

⁶ Todos envueltos en los cinco tropos escépticos de Enesidemo, Sexto Empírico y Agrippa que permiten ser fácilmente rebatidos por sus adversarios dialécticos, racionales y positivistas con el viejo truco de la autorreferencialidad, como han hecho, en contra de los postmodernos, Habermas (1989), Jameson (1998), Sokal (1999); en contra de los postcoloniales, Wallerstein (1995), Amín (1998) y Balibar (1997); en contra de los postoccidentales, Larraín (1996), Bunge (1996) y Otero (1999) y contra los culturalistas, Reynoso (2000). Los tropos son: a) la relatividad hace discutible todo principio; b) la regresión infinita de todo principio evidencia el carácter arbitrario y autoritario de todo fundamento; c) los juicios son válidos siempre para alguien, pero no para todos; d) toda premisa tiene un carácter de hipótesis por su provisionalidad y e) el *dialelo*, aquello que se emplea para demostrar, dándolo por probado, cuando es lo que precisamente hay que demostrar. Cuando un autor usa los argumentos del adversario para criticarlo, es decir se lo devuelve para que se los aplique así mismo, están ocurriendo dos cosas simultáneamente: a) el crítico está aceptando que lo que dice su adversario es cierto al usar sus conceptos; b) al aplicar al otro sus propios argumentos, el crítico tiene que aceptar también aplicárselos así mismo en una segunda vuelta. Estas dos opciones tienen a su vez dos consecuencias graves: a) en el primer caso, si un observador ingenuo no lo atiende, puede que el crítico deje un aire de ganador que es más bien el del adversario y b) en el segundo caso, lo lógico es que el crítico se calle porque de lo contrario demuestra ser un huérfano con pulsiones de poder, voluntad de dominio y deseos de triunfar, que descarga con el más impúdico de los cinismos.

aunque sea como testigos excluidos desde la televisión o las radios, compartiendo símbolos, imágenes, signos y relatos deseables.

5. La Ética del Derecho

La ética de la diferencia llega con el postmodernismo y el fin de las tiranías de los universales. Se niega el reino de los fines por el descrédito de los metarrelatos emancipadores y se libera el reclamo de miríadas de grupos sociales de todo tipo uniformados anteriormente por ellos. "Se sabe que a los ojos de la moral ideal, el yo no tiene derechos, sólo deberes: la cultura posmoralista trabaja manifiestamente en sentido contrario, incrementa la legitimidad de los derechos subjetivos... más derechos para nosotros, ninguna obligación de dedicarse a los demás" (Lipovetsky, 1990:131-2). El derecho, como reino, empieza a liberarse de las cadenas impuestas por las narrativas modernas (y rivales) de alcance planetario y humano y se celebra la diferencia como una fiesta. Lipovetsky, crítico serio de esta ética *à la carte*, propone regresar a la virtud aristotélica con una "*ética inteligente*, de una ética aristotélica de la prudencia orientada hacia la búsqueda del justo medio" (Lipovetsky, 1990:215).

La ética del derecho incluye, sobre todo, el derecho a equivocarse y a cambiar de opinión, que empieza a agrietar el modelo severo del deber kantiano, donde nadie tenía el derecho de actuar mal, y poner a la defensiva al poder, para responder a las exigencias de los nuevos grupos emergentes que reclamaban respeto y ampliación de los viejos derechos y creación de otros nuevos. Es el concepto bobbio de democracia como la fuerza de una debilidad.

Mientras la ética de esta corriente mantuvo su desmigajamiento y dejó la elección en manos de un relativismo cultural muy parecido al de algunas corrientes antropológicas (Olivé, 1997) se desarrolló mucho su dominio en Europa, EE. UU. y varios países "lentos" a partir de la "*différence*".

Es con el postcolonialismo, una corriente que incorporará en su discurso elementos claves del postmodernismo, pero impulsado por pensadores nacidos y arraigados en países periféricos, aunque educados en Universidades europeas y norteamericanas, que se pondrá en duda la pertinencia de cierto "aire" eurocéntrico y metropolitano que los postmodernos decretan sobre la ética de los microrrelatos propuestos por Lyotard.

Los postcoloniales reconocen los derechos de la diferencia, pero también los peligros que encierra de "ghettización" y xenofobia en contextos de poder entre países y culturas, así como la justificación de mantener el aislamiento de grupos sociales diversos en esencias eternas e inmóviles, definidos por el poder cultural de los colonizadores. Así está desarrollándose, en estos momentos, lo que podríamos denominar, a riesgo de parecer ridículos, "la diferencia de la diferencia".

Los postoccidentales, por su parte, sólo le están sumando a esta polémica, el papel que las viejas potencias europeas ibéricas (España y Portugal), y luego los

Estados Unidos, desempeñaron y desempeñan aún en la construcción de los imaginarios latinoamericanos, siguiendo, al parecer con bajo vuelo crítico, lo que dicen los postcoloniales del papel del Reino Unido y la Commonwealth anglófona.

Todas estas corrientes "post" y la polémica que mantienen entre ellas⁷, giran alrededor de paradigmas para comprender sus propias situaciones e imaginarios, sin que tales lecturas propongan o planteen asuntos éticos fuera de los que se derivan de los discursos cuestionados dentro de ópticas de poder. Así, por ejemplo, los postmodernos se pueden dar el lujo de olvidar o rechazar sus metarrelatos, porque tienen resueltos sus asuntos socioeconómicos, y lo que es bueno para ellos, no necesariamente es bueno para los que colonizaron (Lander, 1998: 91).

Del mismo modo, los postoccidentales cuestionan la mezquindad de los postcoloniales por no incorporar a los latinoamericanos como subalternos del sistema, circunscribiendo el examen a las ex-colonias británicas y las grandes culturas que aún subsisten en ellas (Coronil, 2000: 87-111).

6. La Ética y la Democracia

La manera de enfocar las cosas tal como las he venido sosteniendo, probablemente me venga de una vieja lectura que Isaac Deutscher hace de los procesos de Moscú que se efectuaron en la URSS stalinista de los 30. En ellos, trotskyistas y bujarinistas cuando eran interrogados por el fiscal Vishinski sobre si eran espías y traidores de la causa del proletariado mundial y de la patria soviética, todos respondían, "somos más que eso".

Siempre me pareció que lo hacían a partir de que al absurdo, se lo podía combatir con más absurdo todavía. Quizás por eso no murieron con la dignidad mártir, simple y opuesta, de los cristianos en la Roma Imperial; quizás, por ello, hayan usado esa lógica de la desesperación, propia del racionalismo en su máximo punto de fiebre, apelando a la incredulidad de la opinión mundial, al mismo tiempo que la ironía.

Tal vez tenga que ver, en todo esto, el misterio de aquella frase de Camus (1956: 76) entre la democracia y la ética donde confesaba que "cuando todos seamos culpables se logrará la democracia". Sólo es legible si se parte del principio que al ser todos culpables nadie lo es, porque desaparecen los inocentes al desaparecer sus contrarios.

O, al menos, si soy indulgente con el otro (que es lo mejor de mí) y durísimo conmigo mismo, dispondré de una libertad que me permitirá reír y adelantarme a un juicio condenatorio de los demás que siempre llegará tarde y se deshará. En el pecado, entonces, estará la penitencia.

⁷ Véase, por ejemplo, la antología de Fischer y Retzer (1997), para los postmodernos, la no menos enjundiosa de Williams and Chrisman (1994), para los postcoloniales y la reciente de Castro y Mendieta (1998) para los postoccidentales.

Pero, si esto es cierto, tendríamos un gobierno frágil y vulnerable basado sobre la sinceridad de casi todos, rota por el primero que se crea inocente y alegue el favor de los dioses de turno para ejercer un poder en nombre de ellos. ¿No nació así todo?

La democracia es un conjunto de reglas y procedimientos, fruto de una cultura previa, no una sustancia ni un destino, cuyo cultivo supone un consenso entre amplias capas dirigentes y medias. Así como el álgebra no se comprende enteramente fuera de la religión islámica, la lógica fuera de la metafísica griega y la modernidad fuera de la cultura europea, así la democracia no puede imponerse a imagen y semejanza de su cuna y creadores corriendo el riesgo de pervertirse o de producir mixturas e híbrides sorprendentes⁸. ¿Democracia en un país analfabeto? ¿Democracia en un país caudillista, autoritario, agrario, desestructurado y oral? ¿Una ética podrá unir todas esas cosas como un tegumento de valores que cohesione, dote de sentido y coherente programas de modernización? ¿Quién lo puede hacer?

La ética de la globalización ha hecho del consumo un nuevo imperativo categórico pero en vez de ser “coactivo” se presenta como decisión electiva y nos llega con una sensación de libertad reconfortante, como un anuncio de sodas y autos. Mientras la resistencia a ello supone una ética de lucha que defienda identidades amenazadas en el sentido que parece proponer Bauman (1999).

Tal vez esta situación explique esa necesidad de héroes culturales y de valores que reclaman nuestras culturas vencidas y nuestros jóvenes que vienen del aburrimiento que causa el desierto de ellos⁹.

Para funcionar, la democracia tiene que volverse antes en un sentido común y que los sectores sociales líderes de opinión, tanto como las clases medias, hagan ver en ella una salida natural a la solución de los conflictos. Pero, en realidad, la democracia es ya un conflicto y no el fruto de ellos, como se cree. Su propósito no es solucionar conflictos sino evitarlos. Probablemente su fuerza le venga de esta debilidad y lo que triunfa, a pesar de ella, sea esto. ¿Hay que recordar que fue la Democracia la que ejecutó a Sócrates y no la Tiranía?

Los demás sectores pueden o no creer en ella, pero es necesario y suficiente que los sectores que cuentan con los accesos a los medios de comunicación, al poder, a la riqueza y a la sabiduría que sirven, los “arrastren” en el sentido más sano de la expresión.

La democracia no es más que una ilusión para ilustrados que piensan como los profesores de las escuelas y universidades donde se educaron. Algo de lo que yo

⁸ Poco se sabe que la primera revolución y la más radical de América Latina haya tenido lugar en Haití, a comienzos del siglo XIX, con la rebelión de esclavos negros enarbolando los principios de la recién inaugurada revolución francesa de 1789. Principios que también enarbolaron sus enemigos colonialistas para aplastarla. Es escandalosa la complicidad y el silencio que hay sobre este asunto entre blancos y mestizos (revolucionarios o no) latinoamericanos.

⁹ Ahora los chicos y las chicas canturrean con nostalgia “*si pudiera ser tu héroe*” cuando hace apenas pocos años sus hermanos y hermanas mayores, dentro del nihilismo general, acompañaban a Tina Turner en aquel grito guerrero de Mad Max: “*we don't need another hero*”.

tampoco puedo escapar. Creemos que las contradicciones entre los grupos sociales se resuelven dialogando en una situación de profundas desigualdades sociales donde la violencia es inevitable y cotidiana.

Los diálogos amables no resuelven la violencia, la postergan en países y situaciones donde los valores no cubren a la mayoría de las capas medias y las élites políticas que obran en su nombre cuelgan en un vacío hostil.

La situación se vuelve tan trágica como divertida. Mientras unos llaman a restaurar unos viejos valores que jamás se han puesto en práctica, otros llaman a dejarlos correr en contextos extraños que no producirán los resultados que se esperan.

Entre regresar de donde no hemos venido y equivocarnos al seguir adelante esperando algo que no se puede obtener, emerge la realidad cruda y sin discurso que son nuestras sociedades.

La ética moderna y postmoderna no son más que los deberes y los derechos de las sociedades enmascaradas ambas por el poder. En el deber se confiscan o se subordinan a él casi todos los derechos en nombre de la tiranía de los universales y en el derecho se olvidan o debilitan casi todos los deberes en nombre de una diferencia sin puentes de referencias universales entre unos y otros.

Es la sociedad de los iguales ayer, aunque haya sido falso, y de los diferentes, ahora, aunque sea injusto. Los unos por opresores, los otros por explotadores. No hay término medio entre dos extremos iguales. No son como el exceso y el defecto de los que habla Aristóteles en su *Ética*. Tiene que ser algo *ex-céntrico*.

¿Qué cosa es estar, por lo demás, fuera de un círculo? ¿Cómo se puede romper? ¿Recorriéndolo sin convicción? ¿Riéndose de él? ¿Iniciando otro que sería el mismo? ¿Reconociéndonos como el círculo que condenamos? Este último paso ¿nos ayudará a *disolver* los dilemas?

La promoción de los valores no es para los demás, ni para mañana, sino para uno mismo y para hoy. Para uno mismo porque en uno está el "otro" y el "todo" (Morin, 2002). Y el problema de la acción a como puede resolverse es siendo ético desde uno, sin exigirlo para los demás, porque ya lo somos. Pero al serlo, tiene que desaparecer la conciencia que necesitamos para llegar a ella.

El olvido de uno mismo, como en los éxtasis, lo obtenemos al final, porque ya estaba al inicio. El círculo se recorre, en efecto, pero en vez de repetirlo se hace para esfumarlo por medio del olvido.

Es como una *anamnesis* socrática pero al revés: en vez de saber algo que ya habíamos olvidado, es olvidar todo lo que nos habían enseñado. El primero es el círculo de la memoria y la cultura, el segundo el de la vida tal como es, sin sueños ni nostalgias.

Lo primero que destruye todo discurso es lo que recomienda. Es imposible seguir los consejos que uno misma brinda. Callar tampoco es una garantía que resuelva las cosas. Hacerlas en silencio es como no hacerlas. Puede ser una posibilidad, pero no tiene sentido en nuestra cultura, y en nuestra época, hacer una cosa y no decirla. Por eso este tipo de cosas va contra el poder de los *media*.

Viaja hacia adentro hasta destruir toda noción de alteridad, eliminando una comunicación que no necesitamos para convencernos.

Pero, ¿existe el deber? ¿No es un recurso del poderoso o del que pretende serlo? ¿El deber no es la moral de los débiles? ¿Y el derecho, no es el de los fuertes? Ambos, uno y otro, ¿son lo mismo? Se hacen llamados a la ética sólo donde no la hay, porque los poderosos están débiles y los débiles están sin norte.

La vieja fórmula de educar a los niños sobre nuevos valores es ineficaz. El poder que tienen los medios es demasiado fuerte para que la familia y la escuela los venzan¹⁰.

- De qué ética se le puede hablar a una representación política que cuenta con la fuerza del número (*ciudadanos*) sólo cada cuatro o seis años, controlando y dividiendo todas esas fuerzas para que los poderes sean más eficaces en eliminar enemigos, neutralizar vacilantes y ganarse aliados, mientras los electos se liberan de brindar cuentas y explicaciones a quien no las pide por aburrimiento, asco, indiferencia, desencanto y escepticismo.
- De qué ética se le puede hablar a un mercado que sólo cuenta con la fuerza del número (*consumidores*) para calcular sus ganancias y operar con rentabilidades mayores en menos tiempo y al menor costo.
- De qué ética se le puede hablar a unos medios de comunicación que sólo cuentan con la fuerza del número (*público*) para colocar historias, relatos e imágenes que fortalecen el sentido de nuestra cultura de deseos y éxitos.
- De qué ética pueden hablar unos movimientos sociales fragmentados que creen en la fuerza del número (*sociedad civil*) pero que inmediatamente la debilitan al poner por encima sus diferencias e identidades llevándolos a ignorarse entre ellos cuando no a oponerse o coordinarse débilmente.

La ética política ¿para qué sirve? Para hacer mejores ciudadanos o, sin ella, ¿ya son mejores consumidores? ¿Se puede cooperar y competir al mismo tiempo? Ese descubrimiento, que el guionista de "*Mentes Brillantes*", para los que vieron la película, hace figurar como la gran idea original de John Nash que, creyendo corregir a Adam Smith, no hace más que rebajar a Marx con la teoría social del mercado, popularizada en nuestros días por las variedades suaves de la socialdemocracia, ¿es practicable y posible? ¿La nueva ética política no debe ser un regreso a la polis sino al mercado? ¿Es todo lo que puede ofrecer la democracia, Cicutá?

¹⁰ Como se sabe la televisión y el cine le hablan siempre al más atrasado, al contrario de la imprenta, que busca de preferencia al lector adelantado y que la escuela coloca en niveles. Sus puntos de poder por eso son diferentes. Un programa, aún de *Discovery Channel* enseñando la teoría de la relatividad, tiene que comprenderlo tanto un niño como un adulto. Leer, por el contrario, la teoría de la relatividad del propio autor es otra cosa. Aquella, *igual en medio de culturas reactivas* y esta, *diferencia en medio de la tiranía de los universales*. Lo que aquel gana en auditorio, perdiendo una profundidad que su propio formato lo impide, esta pierde en cantidad cada vez más. Así, *el número* (ese factor que fascinaba a Aristóteles en su libro III para explicar la democracia) ha pasado a ser clave en todos los órdenes.

7. A Modo de Provocación

- La esencia de toda ética es la de ser traicionada.
- La religión, como cuna del sentido y de la ética, amenaza con regresar desde donde nació: oriente. La ecuación circular, desde la cultura occidental, que parece describir todo esto es:
Religión → Filosofía → Ciencia → Técnica → Espiritualidad → Religión
- Para que haya una ética cualquiera tienen que haber "otros/as". No hay otros; somos nosotros.
- La ética del deber es falsa; la del derecho, injusta. La única ética que es real, como tributo a un contrasentido, es la del poder.
- Los derechos son el medio más seductor para obtener el poder y los deberes el más eficaz para mantenerlo.
- La ética del poder se disuelve y desaparece en el objeto mismo.
- Lo "otro" de la ética del poder, emerge cuando el ser, al fundirse con su deber ser, desaparece como uno y como otro, disolviéndose y desapareciendo también pero, esta vez, arrastrando al sujeto mismo.
- La democracia es una ética discursiva de poderes rivales débiles que se disputan la magia del número.
- La mejor ética es la que no puede decirse.

Bibliografía

1. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Editorial W.M. Jackson. New York, Madrid, México. Los Clásicos. Colección Grolier Jackson. 1972.
2. Bauman, Z. *Globalización: Consecuencias Humanas*. FCE: Buenos Aires. 1999.
3. Bunge, M. *Sociología de la Ciencia*. Edit. Siglo XX. Buenos Aires. 1993.
4. Castoriadis, C. Los dominios del hombre: las encrucijadas del Laberinto. GEDISA. Barcelona. 1988.
5. Castro, S y Mendieta E. (coordinadores). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Ed. Porrúa. México D.F. 1998.
6. Camus, A. *La Caída*. ERA. México. 1956.
7. Coronil, F. "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. VVAA. CLACSO. Buenos Aires. 2000.
8. Dumoulié, C. Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad. Siglo XXI. México D. F. 1997.
9. Dussel, E. Para una ética de la liberación latinoamericana. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973.

10. Dussel, E. "Me llamo Rigoberta Menchú y así 'me nació la conciencia'" en *Lo propio y lo ajeno*. VVAA. Plaza y Valdés. México. 1996. Págs.: 123-148.
11. Dussel, E. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. VVAA. CLACSO. Buenos Aires. 2000.
12. Fischer, H. Retzer, A et al. *El final de los grandes proyectos*. (Compiladores.) Edit. Gedisa. Barcelona. 1997.
13. Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Buenos Aires. 1989.
14. Hinkelammert, F. *Crítica a la Razón Utópica*. CEI. San José. 1984.
15. "La caída de las Torres" en *Pasos* No. 98. CEI. San José. Págs.: 41-55. Diciembre; 2001.
16. Hopenhayn, M. (1994) *Ni Apocalípticos ni Integrados*. FCE. México.
17. "Transculturalidad y Diferencia" (el lugar preciso es un lugar movedizo) en *El Reverso de la Diferencia* (Benjamín Arditi, Ed.) Nueva Sociedad. Caracas. 2000.
18. Jameson, F. *Teoría de la Postmodernidad*. Editorial Trotta. Madrid. 1998.
19. Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*. Editorial Espasa-Calpe. México D. F. 1985.
20. Lander, E. "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano" en *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Editorial Nueva Sociedad. Caracas. 1998.
21. Larraín, J. *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1996.
22. Lipovetsky, G. *Crepúsculo del deber*. Editorial GEDISA. Barcelona. 1990.
23. MacIntyre, A. *Tras la Virtud*. Crítica. Barcelona. 1987.
24. Morin, E. "Reforma del Pensamiento y reforma del Ser" en *Iniciativa Socialista* No. 63. 2002.
25. Olivé, L. *Ética y Diversidad Cultural* (comp.)VVAA. FCE. México D. F. 1997.
26. Otero, E. "El ataque postmodernista a la ciencia y la Impostura Intelectual" en *Estudios Sociales* No. 100. Chile. 1999. Págs.: 9-38.
27. Reynoso, C. *Apogeo y Decadencia de los Estudios Culturales*. Gedisa. Barcelona. 2000.
28. Savater, F. *Ética para Amador*. Ariel. Barcelona. 2001.
29. Sokal, A. y Bricmont, J. *Imposturas Intelectuales*. Paidós. Barcelona. 1999.
30. Williams, P y Chrisman, L *Colonial Discourse and Post-colonial Theory* (comp.) Columbia University Press. New York. 1994.

VI. Ética y Educación

Juan Bautista Arrién

1. El Concepto y El Sujeto de la Educación

1.1. Introducción

Todo intento serio por analizar y profundizar la dimensión ética de la educación, ha de basarse en una aproximación tanto al concepto de la educación como al concepto de la ética. Indiscutiblemente que el encuentro, interacción y simbiosis de ambos conceptos se da en y es la persona humana en su plena dimensión.

Por razones de organización de este estudio, en su parte inicial centramos la atención en el **fenómeno educativo**, su naturaleza y contenido, sus notas esenciales y sus amplias implicaciones humanas, sociales, económicas, pedagógicas y culturales, todas ellas estrechamente relacionadas con la naturaleza y espacio vital del ser humano.

Precisamente en esta intrínseca relación Educación-Ser humano, se fundamenta y desarrolla la ética como parte del proceso educativo.

En el transcurso de este estudio esta relación será un tema iterativo e inseparable de la educación como proceso de construcción del ser humano.

Más adelante en el estudio se profundiza en el concepto y ramificaciones esenciales de la ética que como la propia educación y a través de ella se extiende por los espacios propios del ser humano, esencialmente social y situado en un mundo globalizado. La ética de la educación rebasa de esta forma al ser humano individual para conectarse con su amplio entorno social, nacional y mundial. En este contexto toma fuerza la ética social o de responsabilidad social y la ética global o del ser humano universal.

1.2. El concepto de Educación

Según la ciencia de la Educación ésta entraña y expresa dos grandes acepciones:

a) La educación como “**conducción**” (conducere) que implica la idea de alimentar, nutrir de influencia externa, es decir, de guía externa del ser humano para su formación, desarrollo y ubicación en la sociedad y en el mundo. b) La educación como “**extracción**” (educere), sacar de dentro hacia fuera, desarrollo interno, acción de extraer algo del ser humano mediante el despliegue de sus capacidades que le caracterizan como persona (inteligencia, conocimientos, voluntad, imaginación, creatividad, libertad, reproducción, valores... etc.).

Es decir, que la educación en la primera acepción viene a ser una operación, una actividad, **un proceso, producto de la influencia externa**, y en la segunda una especie de **encauzamiento de capacidades preexistentes** en el sujeto que deben salir en el proceso de construcción de la persona humana.

Educar es, en último término, construir y construirse como persona humana para vivir y actuar como sujeto creador en la sociedad.

Conviene pues reflexionar sobre las notas definitorias del concepto tan amplio y profundo de educación: construcción, perfectibilidad, integralidad, individualización, socialización, comunicación, etc.

Estas notas apuntan al ser humano como el ser esencialmente educable, puesto que no es la educación sistematizada la que hace al ser humano educable sino su inacabamiento esencial y su permanente perfectibilidad, lo que equivale a ser cada vez más plenamente humano.

Es fácil de entrelazar este planteamiento, por cierto muy general, con la ética dado que el sujeto y objeto del proceso educativo es la persona humana, dueña de su desarrollo y de sus actos, es decir, con la obligación de dar respuesta (de ahí responsabilidad) a su vida en su dimensión individual y social.

La educación es un proceso y una actividad profundamente humanos, lo que implica respetar radicalmente a la persona humana y colaborar con ella para que su desarrollo y actuación correspondan a las exigencias de su naturaleza individual y social, lo cual entraña una profunda connotación ética.

1.3. El Sujeto de la educación

Como acabamos de apuntar el sujeto real de la educación no es otro que la persona con su propia y específica identidad, y de cuya realidad se derivan una serie de connotaciones pedagógicas de las cuales algunas relevantes son:

- La persona humana es singular, algo único, irrepetible e insustituible.
- La persona humana es autónoma en sus actos y responsable de los mismos.
- La persona humana se va haciendo en libertad dada su realidad inacabada y siempre perfectible.
- La persona humana, está abierta a la relación con las demás personas, con las cosas y con el mundo trascendente.
- La persona humana constituye una unidad integrada, no una sumatoria de partes aisladas.
- La persona humana nunca es un medio y/o un instrumento sino un fin que se cumple en ella junto a los otros más allá de ella, pero siempre como persona humana.

Desde una perspectiva educativa conviene tener siempre presente que el sujeto real, cotidiano, activo de la educación no es el ser humano abstracto, universal, colectivo, ubicado en un medio socio-cultural indefinido sino todas y cada una de las personas concretas con su propia y específica identidad, con las particularidades de su peculiar existencia en una situación social, económica, laboral y cultural determinada.

1.4. El sujeto de la educación es un sujeto ético

La naturaleza y peculiaridad del ser humano como sujeto de la educación apunta a la ética de la educación. La educación no es un hecho abstracto bajo el supuesto de que todos somos iguales como ciudadanos y como tales sometidos a un proceso educativo sistematizado e intencionado, con objetivos, contenidos, métodos y tiempos uniformes. La educación es un hecho concreto, personal e histórico a través del cual cada ser humano actúa como sujeto y se hace sujeto de su propia vida y desarrollo.

Desde el punto de vista del ciudadano en general todos somos iguales. No obstante como personas y como personas ubicadas en condiciones culturales, sociales y económicas diferentes, no somos iguales. De ahí que el proceso educativo sea un proceso personal afianzador de la autonomía de cada persona.

Interactuar en este proceso, respetando la autonomía de cada persona e incentivando el potencial que reside en ella hacia la construcción de esa autonomía o ser personal, es la función fundamental de un educador. Se trata de una actividad profundamente humana y por tanto con implicaciones profundamente éticas.

El proceso educativo, está pues inmerso en un sistema de valores, es decir, que ninguna educación es posible sin un planteamiento objetivo y fundado en valores. Para que la persona camine y eventualmente llegue a su plenitud humana ha de asumir, asimilar e incluso construir un sistema de valores que necesariamente se mueve en el ámbito de la ética.

La educación es un concepto y un proceso que se mueve en un espacio sorprendente de complejidad y de contrastes: requiere la adaptación personal a un patrón de conductas, a la vez que es fuente de originalidad y desarrollo personal; es actividad sometida a normas y procedimientos pero a la par es generadora de libertad y de autonomía, precisa de la mediación de diversos factores, y sin embargo se abre a las posibilidades de perfección del que el ser humano es capaz.

Estamos pues moviéndonos en espacios propios de una responsabilidad individual y social cuyo referente clave es precisamente la dimensión ética del quehacer educativo, de quién es el educando y para que se educa.

2. La Educación como Fenómeno Social

2.1. La interacción sociedad-educación

La educación tiene un fundamento social porque es en el seno de la sociedad, donde encuentran plenitud todas las manifestaciones personales de la educación. A través de los demás, el ser humano descubre el valor de su propia vida, el conocimiento y el amor; canales de su perfección, que necesitan de los otros para su eficacia. La educación al hallarse proyectada e inmersa en la vida misma se halla enlazada con los fenómenos sociales; la educación, señala Durkheim, es cosa eminentemente social, lo mismo por sus orígenes que por sus funciones. De

hecho, no es posible un análisis completo de la educación sin la referencia a la sociedad en que se desarrolla.

Dos objetivos centrales definen su relación: por una parte la incidencia de los factores sociales en la educación formal, no formal e informal; de otra que la educación es un factor coadyuvante de los cambios sociales o agentes de cambio. La incidencia de los factores sociales (culturales, económicos y políticos) en la educación constituye un amplio núcleo de problemas y perspectivas de análisis. Esos factores conforman o se implican decisivamente en la determinación de los fines, estímulos y medios de la educación. Pero, a la vez, la educación es un agente que juega un importante papel en las modificaciones sociales a través de una "constructiva actividad compensadora" que preserva la tradición y favorece el progreso.

Estamos ante la realidad de una moneda de doble cara: la incidencia de los factores sociales en la educación y la incidencia global del medio social como configuradora de estímulos y pautas de conducta. Se trata del conjunto de estímulos educativos que tienden a configurar en el educando un peculiar modo de pensar, de ser y de actuar.

Como se puede observar estamos refiriéndonos a la educación como variable decisiva para los cambios sociales a la par que está dentro de la acción multiforme de los propios cambios sociales.

La educación rompe sus fronteras formales e institucionales (la escuela) y se abre a una acción compartida con las diversas comunidades sociales desde la familia hasta los medios de información y comunicación con las múltiples influencias de todas sus expresiones e impacto cada vez más determinante. La educación pues debe ser entendida, estudiada y tratada como un subsistema abierto y dinámico dentro del sistema de cobertura más amplia en el que influye y por el que es influida.

2.2. Las comunidades sociales como instituciones educativas

La relación sociedad-educación conforma un conjunto de estímulos tendentes a conformar de una manera global y singular la personalidad individual y social de cada ser humano. En esta interacción existen cauces de influencia peculiares organizadas en comunidades educativas: la Microsociedad, la propia Comunidad inmediata, polivalente por naturaleza, la Familia, la Escuela, la Iglesia, El Estado, la Clase Social, el grupo etario en sus distintas formas y manifestaciones, etc.

A su modo cada una de esas organizaciones comunitarias actúa como agencia educadora con procesos no-formales insertos en y para la vida de las personas, dejando en ellas influencias determinantes y a las que con frecuencia no penetra la escuela sistemática, escolarizada.

Cabe destacar en este sentido la impronta educativa de la familia en cuanto dimensión constitutiva básica de la vida humana personal mediante sus cauces naturales de influencia tales como el amor, el ámbito socio-afectivo, la

seguridad, la convivencia, la autoridad, la ejemplaridad, etc. y que progresivamente conducen a determinadas actitudes ante la vida; a la formación básica de la conducta moral; al ejercicio y forja de la libertad personal; a la comunicación y la participación activa en la vida social.

Esta fuerza trascendente nos introduce a nuevas fronteras de la educación puesto que ubicada en un proceso personal éste sólo es posible en un proceso social.

Esto quiere decir que la dimensión ética que implica el desarrollo de una persona a través del proceso educativo en consonancia con las propiedades de la naturaleza humana, extiende sus dominios a la propia interacción con la sociedad. La educación exige por tanto una ética social, la ética de la responsabilidad social. Estamos hablando de una ética que atraviesa procesos, actores, medios, instrumentos y fines de la educación, formas de organizar y hacer educación, poblaciones participantes en ella con sus carencias y potencialidades, políticas educativas y la utilización de los recursos, etc.

Todo en educación apunta a la persona humana en su dimensión total y ese todo se sustenta en una sólida dimensión ética.

3. La Educación como Derecho Humano Fundamental de todo nicaragüense, según La Constitución Política vigente

El derecho como la ética siempre implica una relación personal inmediata. Hablar de ética es hablar del modo de pensar, ser y actuar de una persona, con conciencia y libertad pero ubicada en un determinado contexto cultural, social, laboral y económico.

Sin embargo, dada la dimensión social de la educación y la relación sociedad-educación, existe, sin duda, una ética objetiva de responsabilidad social que no se puede relacionar sólo con actos de determinadas personas sino con el conjunto orgánico, social e institucional de una sociedad.

En una sociedad existen carencias y limitaciones objetivas que afectan la vida de amplios grupos de población y desde luego los servicios sociales de mucha gente; existen también formas de organización y funcionamiento de las instituciones públicas y privadas con deficiencias y vicios acumulados; existen comportamientos y conductas que se convierten en ejemplos negativos dentro de las influencias de la sociedad; existen diferencias substantivas en la distribución del poder y de los bienes y de la inversión en el ser humano; existen brechas cada vez más profundas en los ámbitos del conocimiento y de la tecnología; existe un derecho fundamental que no se hace efectivo en miles de ciudadanos... etc.

Todo ello confirma una estructura cultural, económica y social que repercute negativamente en la equidad y pertinencia de la educación de grandes mayorías. Existe pues en el país una realidad objetiva que se resiste a la vigencia del derecho y de una ética de la educación. Para confirmar esta dura afirmación

basta comparar los fundamentos humanos, jurídicos y legales referidos al derecho de todo nicaragüense a la cultura y a la educación y la forma en que ese derecho humano se hace real y efectivo en nuestra población.

En este sentido, las bases legales del derecho de cada nicaragüense a la educación con todas sus implicaciones, se sustenta en lo establecido en la Constitución Política de Nicaragua (1995), en los siguientes artículos: 58, 65, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128. En este marco legal se definen claramente las políticas, objetivos, fines y metas de la Educación Nacional.

Cada uno de estos artículos expresan lo siguiente: Artículo 58 "Los nicaragüenses tienen derecho a la educación y a la cultura", y el Artículo 65, "Los nicaragüenses tienen derecho al deporte, a la educación física, a la recreación y al esparcimiento, mediante la participación organizada y masiva del pueblo, para la formación integral de los nicaragüenses. Este se realizará con programas y proyectos especiales".

Según el Artículo 116 "La Educación tiene como objetivo la formación plena e integral del nicaragüense; dotarlo de una conciencia crítica, científica y humanista; y capacitarlo para asumir las tareas de interés común que demanda el progreso de la nación; por consiguiente, la educación es un factor fundamental para la transformación y el desarrollo del individuo y la sociedad".

El Artículo 117 define: "La Educación es un proceso único, democrático, creativo y participativo que vincula la teoría con la práctica, el trabajo manual con el intelectual y promueve la investigación científica. Se fundamenta en nuestros valores nacionales; en el conocimiento de nuestra historia; de la realidad; de la cultura nacional y universal y en el desarrollo constante de las ciencias y de la técnica; cultiva los valores propios del nuevo nicaragüense, de acuerdo con los principios establecidos en la presente constitución, cuyo estudio deberá ser promovido".

El Artículo 118, establece que: "El Estado promueve la participación de la familia, de la comunidad y del pueblo en la Educación, garantiza el apoyo de los medios de comunicación social a la misma".

El Artículo 119, afirma que: "La educación es función indeclinable del Estado. Corresponde a éste planificarla, dirigirla y organizarla. El Sistema Nacional de Educación funciona de manera integrada de acuerdo con planes nacionales. Su organización y funcionamiento son determinados por la ley. Es deber del Estado formar y capacitar en todos los niveles y especialidades al personal técnico y profesional necesario para el desarrollo y transformación del país".

En el Artículo 120, se dice: "Es papel del magisterio nacional la aplicación creadora de los planes y políticas educativas. Los maestros tienen derecho a condiciones de vida y trabajo acorde con su dignidad y con la importante función social que desempeña; serán promovidos y estimulados de acuerdo a la Ley".

El Artículo 121 establece: "El acceso a la educación es libre e igual para todos los nicaragüenses. La enseñanza primaria es gratuita y obligatoria en los centros del Estado, sin perjuicio de las contribuciones voluntarias que puedan hacer los padres de familia. Nadie podrá ser excluido en ninguna forma de un centro estatal por razones económicas. Los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica tienen derecho en su región a la educación intercultural en su lengua materna, de acuerdo a la ley".

En relación al problema del analfabetismo, el Artículo 122 asegura que: "Los adultos gozarán de oportunidades para educarse y desarrollar habilidades por medio de programas de capacitación y formación. El Estado continuará sus programas educativos para suprimir el analfabetismo".

El Artículo 123, expresa que: "Los centros privados dedicados a las enseñanzas pueden funcionar en todos los niveles, sujeto a los preceptos establecidos en la presente constitución".

El Artículo 124, establece que: "La educación en Nicaragua es laica. El Estado reconoce el derecho de los centros privados dedicados a la enseñanza y que sean de orientación religiosa, a impartir religión como materia extracurricular".

El Artículo 125, sostiene que: "Las universidades y centro de educación técnica superior gozan de autonomía académica financiera, orgánica y administrativa de acuerdo con la ley..."

En el Artículo 127, se establece que: "La creación artística y cultural es libre e irrestricta. Los trabajadores de la cultura tienen plena libertad de elegir formas y modos de expresión. El Estado procurará facilitarles los medios necesarios para crear y difundir sus obras, y proteger sus derechos de autor".

El Artículo 128, expresa que: "El Estado protege el patrimonio arqueológico, histórico, lingüístico, cultural y artístico de la nación".

Basta comparar la realidad educativa de nuestro país para constatar vacíos, y aproximaciones y también realizaciones prácticas del mandato constitucional respecto al derecho con sus correspondientes aplicaciones, que tiene todo nicaragüense a la educación. Siempre existen brechas entre las decisiones y formulaciones de la política educativa al más alto nivel y su aplicación en la práctica educativa concreta que afecta a muchos nicaragüenses.

4. El Derecho a la Educación y sus Implicaciones Éticas en Nicaragua

4.1 El sujeto del derecho a la educación es cada persona

Cada persona por reclamos intrínsecos de su naturaleza humana y social, va desplegando sus capacidades y potencialidades con el fin de ir dando alcance a la construcción de una persona plena en las distintas dimensiones que la caracterizan y la completan. Este proceso progresivo, dinámico, propio y en cierto modo indetenible, constituye en la práctica el perfeccionamiento de la persona, es decir su desarrollo. A este proceso se le conoce como proceso educativo ontológico al que acompañan una serie de condiciones y

procedimientos organizados, sistemáticos y también de relaciones pedagógicas más flexibles, espontáneas y no formales los que en su conjunto conforman la formación de cada persona y de cada ciudadano.

Esta fundamentación teórica nos introduce a un sólido principio y nos conduce después a un imperativo ético, que se traduce en la afirmación de que es cada persona humana el sujeto del derecho a la educación, a su desarrollo como ser humano. Se trata de un derecho connatural a la persona, por tanto esencial, indeclinable e intransferible.

4.2. La familia garante y activadora de ese derecho

Partiendo de este principio fundamental se entiende por razones humanas, sociales, psicológicas e incluso éticas, que el salvaguarda y el garante de este derecho de toda persona, sea la familia. El proceso para convertirse en sujeto consciente y responsable de su derecho a la educación, supone en cada persona una concatenación de hechos y factores, de exigencias e influencias, de unidades y alientos, de climas afectivos y de medios necesarios, etc., que son inherentes a la familia, al hogar, a la unidad activa de la madre y el padre. De esta manera la familia es el núcleo educativo natural y dinámico que activa el derecho esencial que tienen sus hijos como personas a educarse. En el supuesto absurdo de no existir algún vínculo familiar, el derecho a la educación de esta persona, se mantendría intacto aunque éste difícilmente se activaría con éxito al margen de la familia y del hogar. Debido a esta relación de sangre, de amor y de responsabilidad natural respecto a sus hijos, los padres son los garantes del derecho innato que aquellos tienen a educarse y de hecho se constituyen en los primeros e insustituibles educadores.

Tanto el derecho de la persona a educarse como el de los padres a garantizar y hacer efectivo ese derecho, no terminan cuando el niño y la niña acceden a un proceso educativo escolar, es decir, a la forma organizada que ha creado la sociedad para concentrar en el proceso educativo de esos educandos los ingredientes esenciales de su desarrollo que transita por la adquisición y ampliación permanente de conocimientos teóricos y prácticos, destrezas, habilidades, y valores y en el conjunto de facilidades y de exigencias que conforman la sociedad actual en un mundo en permanente cambio y sostenido por los grandes paradigmas que dan vida a su desenvolvimiento histórico.

4.3. Función subsidiaria e indeclinable del Estado

En este sentido, al Estado y a su organización especializada se le encomienda el sistema educativo, el desarrollo educativo de cada ciudadano mediante la prestación de los servicios y de las condiciones que requiere ese desarrollo al que todo ciudadano tiene derecho.

El Estado, bajo ningún aspecto, se puede adueñar del derecho innato de cada persona a educarse, pero sí, en respuesta a ese derecho, debe poner a disposición

del mismo los servicios, recursos, medios técnicos, condiciones pedagógicas, etc.

Al Estado le corresponde pues prestar los servicios educativos y ejercer una función subsidiaria en la realización del derecho que toda persona tiene a educarse y en el papel insustituible que ejerce la familia en dicha realización.

De ahí que podemos afirmar que en el proceso educativo de una persona intervienen el propio educando, la familia junto con otras comunidades educativas (Iglesias, la comunidad social inmediata, el grupo etario, los medios de comunicación, etc.) y el Estado (sistema escolar, maestros, etc.)

4.4. La connotación ética esencial de este derecho

Profundizando en esta relación la lógica nos conduce a considerar que el proceso educativo conlleva una **connotación ética esencial** en el propio **educando** (comparte la responsabilidad de educarse, es decir, una responsabilidad ética); en la **familia**, en tanto garante de ese derecho que no puede transferir ni descuidar, es decir, carga con una responsabilidad ética; en el **Estado**, a través del sistema educativo y otros medios complementarios en cuanto tiene el deber indeclinable de proporcionar la igualdad de oportunidades de acceso y promoción para todos, tal como lo establece la Constitución Política de Nicaragua (1998). Se trata en el fondo de una responsabilidad ética social.

4.5. La participación y su dimensión ética

Como hemos sustentado, en el proceso educativo de una persona se conjuga la acción de varios actores. Este proceso no comienza ni termina en ninguno de ellos: educando, familia, sociedad, Estado, sistema educativo, maestros, etc. Se trata de una acción sostenida y compartida, con funciones distintas, pero referidas a un mismo bien: el derecho a la educación de cada ser humano. Estamos hablando de la participación de los distintos actores educativos en el quehacer educativo de un país. Sin embargo, razones políticas y técnicas han generalizado y estereotipado el convencimiento de que el sistema educativo es la instancia apropiada, especializada y única a la que le incumbe la responsabilidad de la educación.

Ningún actor individual o colectivo puede substraerse al derecho que tiene todo ciudadano a su educación y por ende ninguno puede marginarse o ser marginado de participar en hacer efectivo ese derecho. La educación, por otra parte, es además de un derecho personal un derecho social. Todo pueblo, país o nación tiene derecho a ser educado pues sólo así podrá contribuir y participar debidamente en el desarrollo y en las exigencias de un mundo globalizado.

Por tanto, la participación de los distintos actores en los distintos momentos del proceso educativo, se introduce en el ámbito ético de una verdadera responsabilidad colectiva. Es pues la comunidad social la que está llamada y obligada a participar en el devenir educativo de sus ciudadanos. Por supuesto

que en razón de la textura técnica-pedagógica que entraña la educación en sus distintas expresiones existirán en la participación social diferentes espacios de intervención y diferentes formas de realizarla. No obstante, la participación educativa constituye un perfecto entramado donde caben y deben caber las grandes decisiones que den vida a la educación nacional y a su aplicación concreta en los centros educativos. Esas grandes decisiones entran en el terreno de la definición de las políticas educativas, de la organización sistematizada de los servicios educativos, de los aprendizajes y de su ejecución, de evaluar los procesos de aprendizaje, definir los estándares que manifiesten su desempeño tanto en los centros educativos como en cada educando, de prestar atención a los requerimientos de los procesos educativos, de ir compartiendo medidas que apunten eficientemente hacia la equidad, pertinencia y calidad de todos los ciudadanos, etc. La participación educativa en sus distintos niveles y formas de ejercitarla así como en la calidad de sus resultados, conlleva cuotas importantes de responsabilidad ética.

4.6. La deuda ética de nuestra educación

Esta dimensión ética se clarifica y acrecienta cuando nos enfrentamos a la realidad y situación de nuestra educación.

Las voces de la realidad con indiscutible acento de objetividad nos dicen por ejemplo que:

La cobertura escolar sigue siendo bastante limitada si la construimos con los ingredientes de matrícula, retención y promoción. En cuanto a matrícula, recordemos que el 70% de los niños(as) en educación preescolar, el 23% en educación primaria, y el 60% de adolescentes en educación media no están siendo atendidos por el sistema educativo formal; el acumulado nacional o promedio educativo apenas se acerca a 6 grados de educación, lo que se explica con niveles altos de inaccesibilidad o de abandono escolar prematuro; el sistema educativo de estructura fundamentalmente lineal no posibilita alternativas educativas diferenciadas y flexibles para la población; el avance por los distintos tramos del sistema educativo está en gran medida determinado por los niveles de pobreza de la gente, realidad que convierte al sistema en una especie de embudo, estrechándose progresivamente y llegando a su parte más estrecha aquellos ciudadanos que se van alejando de los dominios y efectos de la pobreza.

La pertinencia y calidad de los procesos y de los aprendizajes se mueven todavía bastante separados de las necesidades y aspiraciones de la población. La diversificación de la demanda educativa en razón de los cambios que afecta a las nuevas formas de trabajo y a las exigencias del desarrollo científico tecnológico, hacen que nuestra educación se mueva en órbitas distintas a los requerimientos que el mundo moderno impone, incluso sin respetar la dimensión humana de todo proceso educativo y sin analizar a fondo la calidad ética de los aprendizajes derivados de esas imposiciones. Lo importante es exigir y comprobar la intrínseca relación entre el proceso educativo y el desarrollo humano. Esta

relación nos proporcionaría una medida más exacta para evaluar la calidad y pertinencia educativas de los distintos grupos de población poniendo especial atención a las poblaciones marginadas, a las rurales, las indígenas, las excluidas de los beneficios del desarrollo y a la par negativamente afectados por el modelo de desarrollo prevalente impuesto.

La gestión del personal docente presenta vacíos y limitaciones de gran impacto en los procesos educativos, en su equidad y calidad. El magisterio nacional trabaja en condiciones no apropiadas a la función pedagógica, social y formativa del potencial humano, técnico, laboral y de valores que necesita el país. No existe en la gestión docente una conjunción estratégica como resultado de su formación inicial, de su formación permanente, de sus condiciones sociales, laborales y salariales y de los niveles de participación que se les abre en los distintos componentes y procesos del sistema educativos para actuar como uno de los actores claves de la educación nacional.

Por razones derivadas de la situación del país, la inversión vía presupuesto por alumno de la educación básica pública apenas supera los \$50 al año.

Este puntual recorrido por el sistema educativo que bien puede prolongarse hacia otras fronteras, parece esconder y cargar un serio cuestionamiento ético que por su amplitud y generalidad abarcaría toda la Nación. ¿Es objetivamente ético nuestro sistema educativo, en su concepción, organización, cobertura, pertinencia, condiciones pedagógicas, recursos, responsabilidad ciudadana y estatal, etc.? La respuesta se inclinaría hacia una percepción bastante inquietante. Existen en nuestra educación varias limitaciones y ausencias objetivas que difícilmente resisten las implicaciones de una ética social y de una ética de la responsabilidad. La ética no atraviesa y mucho menos llena todas las instancias, componentes, procesos y resultados de nuestro sistema educativo. Esto acarrea una gran deuda ética respecto al derecho innato que tiene todo ciudadano, todo nicaragüense, toda persona a educarse.

Junto a este cuestionamiento ético objetivo es de justicia reconocer que en el sistema educativo nacional y sus diferentes actores se evidencian actitudes y comportamientos orientados por un sentido ético sincero el que se expresa de muchas maneras y se concreta en la apuesta decisiva por convertir el proceso educativo en un ejercicio y en una actitud radical por parte de las autoridades del MECD, padres, madres, directores, maestros, educandos en llenar la educación y sus procesos de valores humanos, sociales, laborales, éticos y morales.

5. La Ética y su Relación Intrínseca con la Educación

5.1. La eticidad de la persona humana y de su educación

Hablar de educación es hablar de la persona humana. La persona se construye como tal, en su dimensión total, mediante un proceso muy complejo que genéricamente denominamos educación. En este sentido la persona es su educación. Ahora bien, el ámbito de ésta y de su influencia concreta en la

formación plena del ser humano supera la organización escolar, aunque ésta ocupe un espacio y tiempo cualitativos en la formación del ser humano, es decir, de hacerse y de ser cada vez más humanos.

Sea cual fuere la perspectiva desde la que visualicemos y evaluemos el proceso educativo de una persona, éste se ubica y se identifica necesariamente con el ser de esa persona, a decir de Xabier Zubiri¹, con su personeidad o fundamento ontológico de la personalidad de cada persona. La personeidad o el abstracto real y radical que define a la persona humana, debido a su inteligencia, capacidad de razonar, conciencia y sobre todo libertad, entrañan una dimensión clave de esa personeidad. Hablamos de su eticidad, de la dimensión de saberse y actuar como dueño y responsable de sus actos, entre los cuales existe el acto sostenido de su formación, de su educación. La formación y educación de una persona supone e incluye una concatenación de actos y de acciones que hacen visible su eticidad, son actos y acciones que van construyendo la realidad de la persona humana, es decir, cuya finalidad no puede separarse de esa eticidad, o sea, de la razón última de ser de la persona humana al hacer uso de su inteligencia, razonamiento, conciencia y libertad situados en un contexto humano, comunitario, social, económico, laboral y cultural determinado, y en conexión directa con el contexto global.

Si educarse es hacerse persona humana, ese hacerse entraña un hacerse ético, congruente con la naturaleza o esencia de la persona humana. No es posible una educación y por tanto una educación escolar sin una dimensión ética y sin estar inmersa en un conjunto de valores; ninguna educación es posible al margen de la ética y sin estar fundada en valores cuyo centro de gravedad estará siempre relacionado con la ética. Una educación, un proceso educativo sin el referente ético de la persona humana no es viable, carecería de sentido humano, aunque pudiera responder a intereses de manipulación y de secuestro de lo humano que es cada persona.

5.2. Breves acotaciones al concepto de Ética

La **Ética** es un tipo de **saber** de los que pretende **orientar la acción humana** en un sentido racional; es decir, pretende que obremos racionalmente. A diferencia de los saberes preferentemente teóricos, contemplativos, a los que no importa en principio orientar la acción, la ética es esencialmente un **saber para actuar de un modo humano y racional**.

Por eso, desde los orígenes de la ética occidental en Grecia, hacia el siglo IV a. C., suele realizarse una primera distinción en el conjunto de los saberes humanos entre los **teóricos**, preocupados por averiguar ante todo qué son las cosas, sin un interés explícito por la acción, y los saberes **prácticos**, a los que importa discernir qué debemos hacer, cómo debemos orientar nuestra conducta. Y una segunda distinción, dentro de los saberes **prácticos**, entre aquellos que dirigen la

¹ Zubiri Xabier, sobre la esencia. Madrid, España.

acción para obtener un objeto o un producto concreto (como es el caso de la **técnica** o el **arte**) y los que, siendo más ambiciosos, quieren enseñarnos a obrar bien, racionalmente, humanamente, en el conjunto de nuestra vida entera, como es el caso de la **ética**.

La ética, en un primer sentido, tiene por tarea mostrarnos cómo **deliberar** bien con objeto de hacer buenas elecciones. Pero, no se trata sólo de elegir bien en un caso concreto, sino a lo largo de nuestra vida. Por eso la ética invita desde sus orígenes en Grecia a **forjarse un buen carácter**, para hacer buenas elecciones y buenas acciones, como indica el significado etimológico del término “ética”.

En efecto, la palabra “ética” viene del término griego *êthos*, que significa fundamentalmente “carácter” o “modo de ser”.

El término latino *mos* significa también “carácter” o “modo de ser” y por eso en la vida cotidiana hablamos indistintamente de “valores morales –valores éticos” o “normas morales– normas éticas”. En ambos casos nos estamos refiriendo a valores y normas de los que nos podemos apropiar activamente o que podemos rechazar, porque lo moral y lo ético siempre nos refieren a valores, actitudes o normas que podemos elegir, de los que nos podemos apropiar.

A esa necesidad originaria de elegir el propio carácter llamamos **libertad** en un primer sentido de este término y, puesto que estamos “condenados” a ser libres, a tener que elegir, es necesario formarnos para hacer buenas elecciones y acciones dando un sentido auténtico a la realidad del ser humano.

Cualquier organización y en este caso, el sistema educativo ha de obtener una **legitimidad social**, y para conseguirlo ha de lograr a la vez producir los **bienes** que de él se esperan y respetar los **derechos humanos** reconocidos por la sociedad en la que vive y los **valores** que esa sociedad comparte. Estamos apuntando a una ética cívica.

El ámbito ético es el del respeto a aquello que es absolutamente valioso: el ser humano en todas sus dimensiones.

Pese a las imposiciones vigentes en nuestro medio no todo es mercancía que puede intercambiarse por un precio: el ser humano no tiene precio, sino **dignidad**, es una persona humana.

Los derechos humanos son exigencias innegociables, con ellos no se puede comerciar, pero no olvidemos que el sujeto de ellos es precisamente cada persona.

La ética de la educación es, por tanto, una parte de la ética aplicada pero también una parte de la ética cívica, según la lógica que sostiene a nuestro pensamiento.

Estamos conscientes que vivimos en una economía de mercado, que la economía de mercado, es un modo de organizar las actividades productivas y los servicios que se apoyan mucho en la propiedad privada, en la libertad de iniciativa y de contratación, y en la regulación de la oferta y la demanda a través de la competencia del mercado. En la educación pública, es decir, en la que se abre a

toda población, no pueden privar estos criterios. Se atentaría contra la ética social y contra la ética de la educación.

5.3. Educación de la libertad y para la autonomía

El hilo conductor de nuestras reflexiones nos conducen a que la “ética” define y clarifica el “**carácter**” o “**el modo de ser**” de la persona humana en su relación con la acción y direccionalidad de sus actos humanos. Como humanos estos actos están definidos por el uso de la libertad y la conciencia de esa libertad.

En el fondo estamos hablando de formar ese “**carácter**” para actuar siempre humanamente y consiguientemente estamos hablando de formar “**la libertad**”, de construir nuestra propia “**autonomía**”, nuestra propia personalidad, nuestra propia versión de persona humana. He aquí la tarea fundamental de la educación y la finalidad del proceso educativo personal y social: Aprender a ser autónomos, responsables de nuestros actos y de nosotros mismos, algo que conforma un proceso sostenido y compartido, un encuentro permanente de teoría y práctica, una plataforma de comunicación y de compromiso social.

Kant fundamentó “**la ética de la autonomía**” que algunos filósofos existencialistas extremaron hasta reducir al ser humano a estar condenado a la libertad. Este es el núcleo de una persona y más allá de ella, es decir, de la libertad personal, de su libertad y de una concatenación de actos emanados de ella, no existe sentido alguno.

Sin llegar a extremos de este tipo y otorgando un enorme valor a la **ética de la autonomía**, la educación y el proceso educativo según el Informe Delors², apunta esencialmente a “**aprender a aprender**”, principio pedagógico que referido a la autonomía puede traducirse como “**aprender a aprender a ser autónomos**” con la cuota insustituible de la responsabilidad social, es decir, de una ética de la responsabilidad social.

En una perspectiva complementaria el concepto de educar para la autonomía, que Pablo Freire formuló como “**la pedagogía de la autonomía**” algunos educadores hablan también de formar la **libertad positiva**.

La libertad positiva ya no es sólo liberación de los condicionamientos que impiden la realización del ser humano. La libertad positiva es la libertad que se esfuerza por identificarse con valores objetivos que van más allá del puro interés personal y que lleva a construir una vida humana digna pero a la vez responsable, una vida cuyo dueño es el ser humano pero sin obviar el imperativo de hacerla y darle sentido en relación y comunicación con los demás.

La dignidad de la persona recoge pues una de esas ideas que explicitan el *deber-ser* del hombre que busca modos concretos de ejercer su libertad. Esto reclama un proceso sostenido y permanente de educación, de pedagogía de la autonomía y de la dignidad de toda persona humana.

² "La Educación encierra un Tesoro". Informe de la Comisión Internacional sobre la educación del siglo XXI, presidida por Jacques Delors. Ediciones UNESCO, 1996.

5.4. La ética global y educación

En esta dirección se mueve la propuesta de **“una ética global”** que propugna el Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo convocada por la UNESCO y presidida por Javier Pérez de Cuéllar, con el título **“Nuestra Diversidad Creativa”** (1995)³.

La convivencia y el desarrollo requieren, según el Informe, de acuerdos socio-políticos que deberán ser negociados en el marco de una ética global. “Por tanto resulta imperativo definir un núcleo de principios y valores éticos compartidos (Informe, pág. 23).”

En este sentido “la Comisión considera que una de sus tareas consiste en esbozar el perfil de una ética global y examinar la contribución que la cultura pueda aportar a este fin”. Estas afirmaciones del Informe nos indican el camino a seguir. “La idea es que los valores y principios de una ética global deben ser los puntos de referencia compartidos, que provean la guía moral mínima que debe tener en cuenta el mundo en sus múltiples esfuerzos por encarar los temas globales de la convivencia humana y del desarrollo humano” (Pág. 24).

En este sentido el Informe apunta a los derechos humanos y responsabilidades, a la democracia y la sociedad civil, a la protección de las minorías, al compromiso con la resolución pacífica de los conflictos y la negociación justa, a la equidad intra e intergeneracional como referentes por los que se deben ir construyendo una ética global. En síntesis los principios y las ideas de una ética global proporcionan las normas mínimas que toda comunidad política debería observar. Lo anterior tiene una relación íntima con la ética de la educación. En primer lugar y partiendo de que la educación de cada país constituye un proceso constructor de la ética global compartida, es preciso reconocer que la dimensión ética de la persona y de su proceso formativo es necesario comprenderla desde una perspectiva que partiendo de lo personal-individual, lo trasciende hacia una ética social para posibilitar una ética global.

En términos educativos, constatamos que la educación como sistema abierto recibe influencias e insumos de muchas fuentes, también de las experiencias, reformas e innovaciones educativas de todos los países. Esto, traducido en términos de influencias que fundamentan una ética global significa que la ética de la educación amplía sus círculos concéntricos desde el núcleo expansivo de la naturaleza y razón de ser de la propia educación. La educación está alcanzando una dimensión mundial compartida y su carácter esencialmente ético se mueve en esta misma dimensión. Existirán diferencias y particularidades que es necesario respetar incluso desde la esencia de la ética, pero reconociendo que su realización y desarrollo tienen en la educación en su dimensión de universalidad,

³ Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo presidida por Javier Pérez de Cuéllar. Ediciones UNESCO. 1996. Fundación Santa María,

dado que el ser humano es universal, el proceso más permanente de expresar su carácter esencialmente ético.

6. La Dimensión Ético-Política de la Educación

Tratar este tema no deja de tener ribetes de conflicto y de audacia.

¿Es posible una educación ética según exigencias de la persona humana al margen de su dimensión política?

Pablo Freire evidencia esta dimensión cuando afirma: “Para que la educación no fuera una forma de intervención política en el mundo, sería indispensable que el mundo en el que ella se diera no fuera humano”⁴.

6.1. En la naturaleza humana se fundamenta la ética de cada persona y la ética universal del ser humano

Es el ser humano como tal el que reclama su realidad y realización éticas en el único escenario posible: su situación e intervención en el mundo, en la polis. La ética es la marca, el sello, el carácter, el modo de ser ontológico, de la naturaleza humana en cuanto algo inseparable de la convivencia humana.

Este es el fundamento de la ética universal del ser humano, de la ética social, de la ética de la responsabilidad social. La educación como proceso de construcción del ser humano cuya piedra angular es su libertad, su autonomía, entraña necesariamente un imperativo ético. La educación es una actividad plenamente humana, inseparable del ser humano, se da en personas y entre personas para poder actuar, elegir y decidir responsablemente. En este sentido el ser humano está programado para realizarse como tal, para aprender a ser humano y a actuar como humano. No está sometido a otro tipo de determinismos pese a sus grandes influencias, lo que significa que es capaz de construirse en libertad y para la libertad, algo que sólo es posible desde la realidad de la ética.

En el dominio de la libertad y su ejercicio en la comunidad social se impone pues la necesidad de la ética, dicho de otra manera, la capacidad y el imperativo de actuar como seres humanos nos convierte en seres éticos, incluso con la posibilidad de transgredir la ética. Esto significa que nada justifica la minimización de los seres humanos. La persona no es ni puede ser una mercancía más, un instrumento manipulado o manipulable, la persona es siempre un ser humano con su libertad, su autonomía, su dignidad y su responsabilidad personal y social.

La práctica educativa en cuanto intervención en la formación de la persona humana, es necesariamente Ética.

La ética es inseparable de la práctica educativa al convertirse ésta en una práctica formadora de la persona humana. Este proceso formador en la interacción de educandos y educadores está atravesado en su totalidad por el

⁴ Freire, Pablo. *Pedagogía de la Autonomía*. Siglo XXI Editores. 1997.

sentido de la necesaria eticidad. No es posible pensar en el ser humano al margen o fuera de la ética como tampoco es posible su construcción, su formación al margen o fuera de la ética.

Esta formación o construcción de la persona humana se va concretando en la construcción de su autonomía, lo que implica que el respeto a la autonomía y dignidad del educando se convierte tanto para él como para el educador, en un imperativo ético. El proceso educativo es una especie de intervención permanente en el ser humano, por tanto crea una profunda connotación ética. Esta intervención en la que el educador, maestro, profesor tiene una acción clave, exigirá de él una rigurosa preparación científica pero inseparable de la rectitud ética, preparación científica porque su acción está orientada a ayudar a construir la obra más difícil y exigente de la naturaleza, el ser humano, y porque su intervención o práctica educativa sólo es posible en el ámbito y dominio de la ética.

No importa en el nivel que trabaje el educador, pues siempre trabaja con personas que se están construyendo y con quienes se comparte esa construcción. Por eso la práctica docente exige siempre un alto nivel de responsabilidad ética y por tanto la permanente preocupación de armonizar lo que dice y hace el educador, lo que parece ser y lo que realmente es, en el entendido que el ejemplo es una de las lecciones más decisiva y decisoria en el proceso educativo de una persona.

En este sentido el educador lidia tanto con su libertad como con su autoridad, su ejemplo, pero a la par lidia con la libertad de los educandos que debe respetar al compartir la creación progresiva de su autonomía. De ahí que la práctica educativa sea inseparable de la ética.

Esta práctica sitúa al educador en una permanente responsabilidad y en una permanente acción creadora. Responsabilidad y creación que se unen en una especie de reinención permanente del ser humano. Responsabilidad y creación que a su vez se convierten en la propia recreación del educador. Esto significa que la práctica educativa es inseparable de la ética tanto desde la perspectiva del educando como desde la del educador. Pablo Freire (1997) lo expresa con una penetrante claridad: “quien forma se forma y re-forma al formar y quien es formado se forma y forma al ser formado”, lo que en términos más técnicos el mismo Freire ratifica al afirmar que “no hay docencia sin discencia”, es decir, “quien enseña aprende al enseñar y quien aprende enseña al aprender”.

Desde esta ubicación pedagógica Freire transita hacia otras reflexiones al señalar que “cuando vivimos la autenticidad exigida por la práctica enseñar-aprender, participamos en una experiencia total, directiva, política, ideológica, gnoseológica, pedagógica, estética y ética, en la cual la belleza debe estar de acuerdo con la decencia y la seriedad”.

Ratificando pues algunas ideas previamente desarrolladas en este escrito, éstas aparecen con más fuerza a través de las afirmaciones de Pablo Freire. Efectivamente, la educabilidad del ser humano es la verdadera raíz de la

educación, del proceso educativo y de la práctica educativa porque consciente de su inacabamiento histórico el ser humano se hace opinión, decisión, construcción, lo que se convierte en un ejercicio de ética, en la posibilidad de ser éticos y de transgredir la ética.

6.3. La práctica educativa es política

A veces el educador tiende a ver en la educación un poder casi absoluto. No obstante, la experiencia nos proporciona otra sintonía. Ni la educación es una fuerza imbatible al servicio de la transformación de la sociedad ni es tampoco la perpetuación del *status quo*. Si la educación no lo puede todo, alguna cosa fundamental puede la educación. En todo caso este espacio, esta influencia, esta autonomía relativa, otorgan a la educación y a su práctica una dimensión política.

La educación no se vuelve política por la acción de tal o cual profesor. Ella es política, es algo inherente a su naturaleza por cuanto tiene que ver con el ser humano y su inserción responsable en el mundo. Por eso, en la medida que la educación es pervertida por intereses políticos partidarios, endogámicos y excluyentes, en esa medida deja de ser verdadera educación, pasa a ser política, algo sin valor.

La práctica educativa es política porque no puede ser neutral respecto a las exigencias de la persona humana y a sus derechos fundamentales. Somos sujetos de la historia y nos hacemos sujetos de la historia en la interacción con los demás en la intervención responsable en el mundo, es decir, mediante un proceso educativo.

Por eso la educación nunca fue, es o puede ser neutra, “indiferente”. Al no serlo, exige del educador una definición, una actitud en la comunidad, en la sociedad, en el mundo.

El educador comprometido con su misión, nunca como ahora debe estar alerta ante la astucia con la que la ideología dominante, crea la supuesta neutralidad de la educación, como si la manera humana, responsable de estar en el mundo fuera o pudiera ser ética y políticamente neutra. La presencia y ejercicio del profesor en la escuela, colegio, universidad o en el aula de clase es una presencia ética en sí misma puesto que el educador es sujeto de opciones. La capacidad de denunciar la injusticia, de hacer justicia, de no faltar a la verdad, del testimonio visible en su actuar, tienen que ser por eso mismo éticos con una inmediata connotación política, en tanto la ética tiene una inmediata connotación social. El proceso educativo no puede convivir y mucho menos hacerse cómplice de la inmoralidad de sobreponer, como se viene haciendo, los intereses del mercado a los intereses radicalmente humanos de tanta gente, no puede aceptar la aberración de que el modelo económico vaya creando tanta pobreza y miseria en medio de tanta riqueza y bienestar.

Hay una clara señal en estos tiempos que debe asustar particularmente a los educadores, es la insistencia con la que en nombre de la democracia, de la

libertad y de la eficiencia se viene asfixiando la propia libertad, y por extensión la creatividad. La libertad de moverse, de recrear la acción educativa, de crear nuevas alternativas de desarrollo para la gente, viene siendo sometida a cierta uniformidad de fórmulas, de manera de ser, en relación a las cuales son evaluados los educadores y se les abren o cierran espacios de intervención humana y social en su labor educativa. Es una forma sutil de atentar contra la eticidad de la educación y de la práctica educativa.

A través de estas entrecortadas reflexiones y afirmaciones se visualiza la dimensión ético-política de la educación.

Bibliografía

1. Constitución Política de Nicaragua. 1995.
2. PNUD, Declaración Universal de los Derechos Humanos. 1995.
3. PNUD. Informe sobre El Desarrollo Humano en Nicaragua 2000.
4. Filosofía del Derecho. Las concepciones jurídicas a través de la historia. UNED. Madrid. 1999.
5. Freire, Pablo. Pedagogía de la Autonomía. Siglo XXI Editores. 1997.
6. Teoría de la Educación. UNED. Madrid. 1999.
7. Delors, Jacques. La Educación encierra un tesoro. Informe de la Comisión Internacional sobre la educación del siglo XXI. Ediciones UNESCO. 1996.
8. Pérez De Cuellar, Javier. Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. Ediciones UNESCO. Fundación Santa María. 1996.
9. Arrén, Juan B., De Castilla Miguel. Pobreza y Educación. Apuestas a la Esperanza, IDEUCA. 2001.
10. Arrén, Juan B., De Castilla Miguel. Contribución de las Organizaciones Civiles a la transformación de la Educación Nicaragüense.
11. Savater, Fernando. La Ética de Amador. 40va edición. Editorial Ariel. Barcelona. 2002.

VII. El Derecho como Realización de la Justicia y la Libertad

Julio Icaza Gallard

*“He apartado asimismo, como quiere
Shopenhauer,
mi individualidad del resto del mundo, y he visto
con desinterés lo que a mi yo parece extraño,
para convencerme que nada es extraño a mi yo”.*

Rubén Darío.
(*Dilucidaciones. El Canto Errante*)

1. Las Relaciones entre el Derecho y la Moral

Tras haber sido reducida a los manuales de urbanidad y civismo, o confundida con la catequesis, o simplemente ignorada por la educación pública, la ética resurge, está de moda. Nos topamos con ella en los debates sobre clonación y experimentos genéticos, sobre eutanasia y pena de muerte, sobre población, métodos anticonceptivos y aborto, sobre problemas ecológicos, lucha contra la corrupción, etc. ¿Es realmente la ética un asunto que puede simplemente ponerse de moda? y, a pesar de haber sido ignorada, rebajada o reducida por una cultura positivista y utilitaria, ¿ha dejado en algún momento de estar presente la ética? ¿Han dejado de ser, en algún momento, importantes los planteamientos éticos? La ética como arte del buen vivir, como ciencia del carácter, se asienta en nuestra constitutiva libertad. Existe la ética porque somos seres libres, racionales e inteligentes. Porque somos libres somos seres morales. No es, pues, la ética algo que simplemente pueda ponerse de moda.

Tal vez la atención que merece nuevamente la ética sea consecuencia de la llamada crisis de nuestra civilización, o crisis de valores. La idea de la decadencia no es nueva. Hesíodo fue el primer griego que pensó la historia de la humanidad en términos de una degeneración progresiva e irremediable, a partir de una supuesta Edad de Oro. Platón desarrolló la idea heracliteana de cambio y en *El Político* habla de la sucesión de edades en un proceso de corrupción y regeneración cíclica. Después, Polibio estudia la decadencia de Roma. Ya en la modernidad, el primero en referirse a ella fue Oswald Spengler, en su famosa obra *La decadencia de Occidente*, y a él le siguió Freud y toda una lista de apocalípticos de última hora, alborotados con la pasada cercanía del fin del milenio. La crisis actual es una crisis ética, se insiste. Sartoris afirma que "la crisis de nuestro convivir es *in primis* crisis de ideas, crisis de ideales y crisis de la ética" (Sartoris, 1997: 254). La diferencia entre ideas e ideales tiene que ver con la medida de su arraigo vital; unas, nacen y mueren en el ámbito de la razón, otras hunden sus raíces en el inexplicable campo de la fe. Las ideas son más

fácilmente mudables, buscan una explicación o pretenden dar una respuesta a problemas concretos; los ideales son creencias que dan un sentido a nuestra vida y sus cambios se producen muy lentamente. Cuando las viejas creencias se extinguen y no aparecen nuevas que las sustituyan, entonces estamos ante una crisis del mundo. El mundo, como explica Ortega y Gasset, es básicamente "un sistema de convicciones", un "estado vital". La crisis histórica se produce cuando se destruye un mundo y no se llega a estructurar todavía uno nuevo, cuando el hombre se queda sin convicciones y, por tanto, sin mundo.

Definitivamente, la importancia actual de la ética viene dada, por un lado, por el desprestigio de la política, después de su auge durante el siglo XIX y todo el siglo XX, y que es vista como sinónimo de cinismo, corrupción y mentira. Esa falta de fe en la política como fuente de solución de los graves problemas que agobian a la humanidad se trata de llenar a veces con la fe en la economía y el mercado, o con la vuelta de los nacionalismos y fundamentalismos. Por otro lado, está la crisis de la filosofía a partir del fin de la metafísica proclamado por Heidegger y el auge del relativismo ético, de lo procedimental frente a lo sustantivo, crisis de valores que algunos, como Castoriadis, con mayor profundidad, caracterizan como "crisis de las significaciones imaginarias sociales", significaciones que son las encargadas de mantener cohesionada a toda sociedad. Crisis, por último, de la tecnología y de la razón, como fuente de solución de los problemas, tras el horror de las explosiones atómicas y la devastación de la naturaleza. Vuelta, a partir de estos desengaños, a la ética, como intento de encontrar en ella criterios que orienten la acción tanto individual como colectiva.

El otro aspecto tiene que ver con el Derecho. En la raíz de nuestro atraso económico y social está la ausencia de justicia y una tradición de manipulación, burla y menosprecio de la ley. La ley ha sido vista como instrumento de dominación o engaño y no como garantía de la convivencia y de la paz y el desarrollo social. La actual lucha contra la corrupción, si se es coherente y consecuente, debe entrañar una profunda revolución, la revolución de la igualdad ante la justicia, revolución pendiente a pesar de las revueltas liberal, conservadora y sandinista que han tenido lugar en nuestra historia patria. A la ley de aplicación selectiva que hasta hoy ha prevalecido (seguimos siendo en una gran medida sociedad de *status* y no de contrato), se suma el problema de la retardación de justicia, expresado en expedientes que duermen por años en los despachos de los jueces y magistrados del más alto tribunal. La falta de una tradición democrática desde el poder ha hecho del derecho no un instrumento de convivencia sino de dominación, y de cambio desde arriba, dinámica en la que las doctrinas positivistas han venido como anillo al dedo para legitimar y alimentar esa ansia de poder desmedido que ha caracterizado a nuestras élites políticas. Cuando el positivismo decae entonces se recurre a la confusión, donde la ley escrita es literalmente perforada por derogaciones y reformas parciales que se multiplican, los conceptos jurídicos se cubren a propósito de vaguedades

y confusiones a fin de estirarlos y encogerlos al gusto de quien tenga el turno de la silla presidencial y se manipula el principio de publicidad. Desnaturalizado el derecho, la corrupción y la injusticia han asentado sus reales. La ética no sólo no permea las instituciones, la interpretación y aplicación del derecho, como tampoco la actividad legislativa, sino que brilla por su ausencia en la conducta individual de aquellos a los que el pueblo ha encargado la sagrada tarea de crear, hacer cumplir las leyes y administrar la justicia. La lucha contra la corrupción en la esfera pública no es más que un capítulo, el capítulo inicial, por cierto muy importante pero sólo un primer capítulo, en la lucha por un Estado de Derecho, por una administración de justicia eficiente y transparente, por un giro de ciento ochenta grados en nuestra cultura jurídica política, y que es lo que exige la senda de la modernización del país.

Nos enfrentamos a una tradición caracterizada por el divorcio entre el mundo de los hechos y el mundo del derecho, donde no sólo no existe correspondencia entre legalidad y legitimidad, sino que la legalidad es sumamente frágil o espuria. Es el mundo de la guerra que ha prevalecido y que bulle por debajo de los breves períodos de paz, en donde la política y el derecho han podido apenas empezar a desarrollarse.

Al problema histórico estructural, a la tradición autoritaria y caudillesca, se añade un problema ideológico de actualidad, el de la moda neoliberal que, impuesta por las políticas de financiamiento de las instituciones monetarias internacionales, propugna un anarquismo irresponsable, una reducción del Estado y su potestad regulatoria a su mínima expresión y un culto al mercado cuya mano invisible se espera solucione los problemas de la miseria y el atraso. Al final de sus días Karl Popper, el gran filósofo político liberal vienés, autor de esa demoleadora crítica del marxismo, *La sociedad abierta y sus enemigos*, afirmaba que "si no existe primero un sistema legal, no se puede tener un mercado libre. Debe haber una diferencia entre comprar y vender, y robar. Y sólo puede establecerla un Estado y el sistema legal de un Estado... Por eso la diferencia entre mayor o menor intervención del Estado es despreciable en comparación con la diferencia entre una sociedad con y una sociedad sin un sistema legal" (Popper, 1992: 51 y 52).

Una sociedad sin leyes, por tanto, no es una sociedad libre. Justicia y libertad: son éstos valores fundamentales del Derecho, causa y fin del Derecho, origen de su legitimidad y objeto de su protección. Nada mejor, pues, que traer nuevamente a discusión los grandes temas de la Filosofía del Derecho, revisar las viejas y las nuevas teorías, con la esperanza de que, de esa reflexión, pueda surgir una nueva conciencia que nos ayude a alumbrar el difícil camino de la recuperación de nuestra fe y dignidad como Nación.

1.1. Seguridad Jurídica: legalidad y legitimidad

La seguridad jurídica es un concepto muy utilizado, entendido como requisito o condición del desarrollo económico y social y ligado al Estado de Derecho.

¿Qué es la seguridad jurídica? El Derecho como sistema normativo es también un sistema de seguridad. Todo sistema de seguridad es garantía frente a algún tipo de miedo. Miedo a la muerte, o a ser herido; miedo a ser despojado de la propiedad; miedo a ser engañado en los negocios; miedo a ser castigado injustamente. Miedo a lo desconocido, a lo arbitrario, a lo imprevisto. Primariamente, el derecho es un sistema de información. Con el derecho, independientemente de que sea justo o injusto, sabemos a qué atenernos. Por el Derecho sabemos qué está permitido y qué está prohibido, se nos delimita una zona de actuación. La mera existencia del Derecho produce seguridad en el sentido de conocimiento, de certeza. La legalidad produce automáticamente seguridad porque nos da a conocer algo, la existencia o inexistencia de unas reglas. Establece un orden, cualquier tipo de orden.

En un segundo momento, el derecho debe ir más allá de la simple legalidad para entrar en el terreno de la legitimidad, a fin de proporcionar una seguridad y un orden justos. No se trata simplemente de saber a qué atenernos. Se trata de ir más allá de la certeza y disolver no sólo la duda sino también el miedo, otorgando una efectiva protección de los bienes, tanto materiales como espirituales. Pasamos entonces del terreno de la simple legalidad al terreno de la legitimidad, del terreno de la certeza al de la protección efectiva, de la norma independientemente de su contenido a los valores que deben subyacer en el derecho positivo. Estamos entonces en el ámbito de las necesarias relaciones que deben existir entre el Derecho y la Ética, entre el Derecho tal como es y el Derecho tal como debe ser. La seguridad jurídica no puede reducirse al aspecto fáctico del Derecho, sino que debe ir más allá y desarrollarse como lo exigible en determinado momento histórico; no puede la seguridad reducirse a simple conocimiento o publicidad, a simple orden, sino que debe anclarse también en un mundo de valores considerados como imprescindibles por los hombres que han alcanzado determinado desarrollo histórico. “No habrá, en este sentido, nos dice Elías Díaz- seguridad si no existe, al propio tiempo, un suficiente respeto a las exigencias de la libertad y a las exigencias de la justicia” (Díaz, 1976: 48).

Como sostiene Aarnio, la certeza jurídica se deriva de la necesaria conexión que debe existir entre el sistema jurídico y la forma de vida. La certeza jurídica exige no sólo “predictabilidad” sino también “legitimidad”, legitimidad derivada de los valores pertenecientes a una forma de vida. Este es el modelo propio de los sistemas democráticos, donde la incongruencia entre el sistema jurídico y el sistema de vida no debe existir o debe ser progresivamente resuelta (Palombella, 1999, p. 244).

1.2. Moral y Derecho: Las tesis de la vinculación y la separación

La pregunta central, en torno a la cual ha girado la Filosofía del Derecho a lo largo de su historia, estriba en la obligatoriedad de las leyes, es decir, en el problema de la legitimación del derecho. ¿Por qué deben obedecerse las leyes? ¿Cuál es el fundamento de la obligatoriedad de las mismas? La pregunta por la

legitimidad de la norma jurídica hunde sus raíces en el problema de la legitimidad del poder o autoridad del que emana la norma. De ahí que, como sugiere la línea de investigación seguida por Philip Soper y Ernesto Garzón Valdés, sea necesario prestar atención a la teoría política, a fin de comprender el fenómeno jurídico en su totalidad y arrojar nueva luz al problema de su legitimidad y de las relaciones entre moral y derecho, tratando de ir más allá de la estéril polémica entre positivistas y iusnaturalistas, entre la tesis de la separación y la tesis de la vinculación. "La polémica entre ambas tesis –nos aclara Garzón Valdés– no se refiere a la relación empírica entre derecho y moral; ningún partidario de la tesis de la separación niega que los sistemas jurídicos sean reflejo más o menos fiel de las convicciones morales de quienes detentan el poder en una sociedad determinada. La discusión se centra en la posibilidad o imposibilidad de establecer una relación conceptual entre derecho y moral" (Garzón, 1998, p. 19). Es decir, el problema es determinar si existe o no una conexión necesaria entre derecho y moral: para los iusnaturalistas, tal vinculación conceptual o lógica existe, para los positivistas debe haber una separación conceptual entre el derecho como es y el derecho como debe ser.

"La idea de naturaleza y el culto ético-político que se le tributa –explica Savater, en su *Diccionario Filosófico* (Savater, 1999, p. 256)– constituye sin duda la más pertinaz obnubilación teórica de nuestra época, por no decir de la modernidad toda". En el concepto todo puede ser incluido y extraído después en forma de argumento, especie de petición de principio universal. Aplicado al hombre, puede servir de base tanto para pregonar la igualdad sustancial como la desigualdad. "Una lista completa de las opiniones sobre esta cuestión –dice Bobbio– podría constituir, como se ha hecho observar más de una vez, el tema fascinante para un nuevo elogio de la locura" (Díaz, 1976, p. 309). A pesar de tan duros juicios, la idea de naturaleza, naturaleza humana, ley natural y derecho natural, en una palabra, el pensamiento iusnaturalista, ha estado presente a lo largo de la historia y continúa estándolo, habiendo adquirido particular fuerza en la época moderna, como principio explicatorio y fundamentador de las instituciones políticas, desde la soberanía al contrato social, desde la sociedad civil y el Estado a los derechos civiles y políticos de la persona humana.

La relación entre moral y derecho ha sido compleja y contradictoria; paradójicamente, ha sido el iusnaturalismo, que propugna la tesis de la vinculación, quien más ha contribuido a esta separación. Y lo ha hecho, impulsando el proceso constitucionalista y de codificación, en el que se consagra la superioridad de los imperativos racional naturalistas. Gianluigi Palombella, remitiéndose a Habermas, reconstruye la teoría de un "derecho sacro" o "derecho indisponible", existente en la Edad Media, que tiene como función la legitimación del derecho positivo, o "derecho instrumental" del soberano. El derecho indisponible constituye el límite al arbitrio del soberano, "área normativa intangible para el mismo poder si quiere mantenerse, con independencia de otras cuestiones, digno de la investidura" (Palombella, 1999,

p. 30). Según Habermas, lo que caracteriza a la época moderna es, precisamente, la liberación del poder político del derecho sacro, para convertirse en poder soberano en sentido moderno¹.

Ante la necesidad de un referente de validez y el vacío dejado por el derecho sacro, el iusnaturalismo va a desarrollar dos tipos de planteamientos diferentes, deontológico uno, y ontológico el otro. El iusnaturalismo deontológico se limita a confirmar la superioridad de la moral frente al derecho. El iusnaturalismo ontológico, en cambio, va más allá, es decir, seculariza las razones que fundamentan la existencia en el derecho de un núcleo de indisponibilidad, que es parte de su estructura esencial. Es la alternativa de la religión natural, desarrollada por Locke. Frente a ésta, Hobbes desarrollará otra alternativa diferente, artificialista, la alternativa de la religión civil.

Hobbes retorna a la tradición romana de la teología civil, que trata de las doctrinas y creencias religiosas practicadas en las comunidades civiles. Busca no una razón, sino una autoridad; no una creencia, sino una práctica; no una verdad, sino la paz. Hobbes es un teólogo civil que busca eliminar de la asociación civil la confusión y la lucha provocada por la división religiosa.

Para Hobbes, lo propio del poder es no estar fundado sino fundar, por lo que la pregunta por un fundamento del poder es absurda. Es lo que no entiende Rousseau, quien le objeta que la fuerza no puede ser el fundamento del poder. No hay ninguna obligación para ningún hombre que no surja de algún acto propio. No hay leyes naturales, a lo sumo conclusiones, teoremas, dictados. En la *civitas* las leyes de la naturaleza no son leyes en el sentido propio si no han sido promulgadas antes como leyes civiles. Las leyes naturales no son propiamente leyes excepto cuando aparecen como las órdenes de un legislador que debe su autoridad a un convenio o un reconocimiento (Oakeshott, 2000, p. 299).

Tenemos, pues, que en Hobbes la parte del derecho indisponible se reduce al máximo: solamente quedan requisitos fundacionales como vida y orden, que son requisitos mínimos de todo poder. Sin vida y sin orden el poder pierde su objeto, se disuelve, por lo que la parte indisponible que queda en Hobbes coincide con la supervivencia del poder. No hay derecho sacro, ni derecho natural.

¹ Habermas parte de la estructura trimembre del sistema jurídico medieval: derecho sacro, derecho burocrático (puesto por el rey o emperador) y derecho consuetudinario. En las sociedades modernas la estructura trimembre se viene abajo y el derecho se reduce a una sola dimensión, la ocupada por el derecho burocrático. “El poder político del príncipe se emancipa de la vinculación al derecho sacro y se torna soberano”. Pero persiste la necesidad de llenar el hueco dejado por el derecho sacro, puesto que el derecho antecede al poder político organizado. El derecho no puede simplemente disolverse en la política. Un derecho que queda totalmente al servicio de la política pierde su fuerza legitimadora. Debe haber una necesaria interconexión del derecho con la política y la moral. “La legalidad –concluye Habermas- sólo puede engendrar legitimidad en la medida en que el orden jurídico reaccione reflexivamente a la necesidad de fundamentación surgida con la positivización del derecho, y ello de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean permeables a discursos morales” (Habermas, 1991, p. 163).

Hobbes y Locke representan las dos vertientes de la secularización del Derecho natural a partir del luteranismo. Una, la de Locke, que sitúa el fundamento del Derecho no en la ley eterna sino en la racionalidad del hombre. Otra, la de Hobbes, que niega la posibilidad de un Derecho natural que pueda derivarse de la idea de corrupción irremediable de la naturaleza del hombre y para la que, en definitiva, no existe Derecho natural sino solamente Ley positiva, cuyo fundamento es la voluntad propia.

El derrumbamiento de la tradición iusnaturalista, trascendental y racional, y la aparición del positivismo jurídico, constituye, sin duda alguna, como dice el profesor González Vicén, "la cisura probablemente más profunda experimentada por la conciencia jurídica occidental" (González, 1969, Tomo XIV). A ello contribuyó, con su sentido de la relatividad, el historicismo de Savigny y su Escuela, que entiende el Derecho como producto concreto de un pueblo determinado en un momento histórico particular. El Derecho deja de ser, así, un orden intemporal fundamentado de manera trascendente y se constituye como un producto histórico, concreto, mudable. Al planteamiento positivista contribuirá, también, Montesquieu, con su método empírico desarrollado en su principal obra *El espíritu de las leyes*, empapada toda ella del espíritu científico, matemático y físico, de la época, y su oposición al método apriorístico, deductivo y abstracto del iusnaturalismo.

Para el jurista vienés Hans Kelsen, creador de la *Teoría pura del Derecho*, únicamente separando la teoría del derecho de la filosofía de la justicia y de la sociología será posible establecer una ciencia jurídica específica (Kelsen, 1949, p. VIII). En la línea de Bentham y Austin, Kelsen insiste en diferenciar entre el derecho que es y el Derecho que debe ser. Del primero se ocupa la ciencia de la jurisprudencia y del segundo la ciencia ética de la legislación. Es necesario, pues, diferenciar y no confundir Derecho y Moral. Los valores, entre los que está el valor de la justicia, sólo expresan sentimientos, emociones, deseos, cosas irracionales, situadas en el nivel de lo supra empírico, de la metafísica. "La justicia –escribe Kelsen– es un ideal irracional. Por indispensable que sea desde el punto de vista de las voliciones y de los actos humanos, no es accesible al conocimiento. Considerada la cuestión desde el punto de vista del conocimiento racional, sólo existen intereses y, por ende, conflictos de intereses². La solución

² Norbert Hoerster desarrolla una tesis sumamente interesante, cuando plantea la posibilidad de una fundamentación intersubjetiva del derecho, partiendo del hecho de que normas y valores no son parte de la realidad objetiva. Las fundamentaciones metafísico-objetivistas del Derecho y la Moral son controvertibles pero no pueden tampoco ser refutadas, pero los problemas que provocan estas fundamentaciones son más numerosos y difíciles que los que pretenden solucionar. Hoerster se inclina por una concepción de valores y normas como expresión en última instancia de intereses humanos, concepción que puede prescindir de todo postulado metafísico. Toda norma contiene un elemento inaccesible al conocimiento humano y a la fundamentación racional. Este elemento no es irracional, sino "arracional", es decir, "extrarracional". La fundamentación de la norma descansa en el interés de la mayoría, respaldado por el poder. "Deberíamos dejar de contraponer a un orden jurídico basado en el poder otro orden jurídico que supuestamente estaría legitimado por un derecho superior –nos dice Hoerster–. Todo orden

de tales conflictos solo puede lograrse por un orden que, o bien satisface uno de los intereses en perjuicio de otro, o bien trata de establecer una transacción entre los opuestos. El que sólo uno de esos órdenes sea “justo” es algo que no puede establecerse por un conocimiento racional” (Kelsen, 1949, p. 15).

Pero Kelsen insistirá más que en la irracionalidad de los valores en su pluralidad y relatividad. No niega que detrás de la elaboración de toda norma jurídica existe un criterio de justicia, lo que subraya es que existen muchos criterios de justicia y que no tienen sino un carácter relativo, y que, por tanto, el ordenamiento jurídico tiene una validez independiente de la norma de justicia con que pueda ser valorado. Ahora bien, este relativismo moral tiene un límite: el valor de la tolerancia. Si es ineludible que cada quien juzgue si una norma es justa o injusta de acuerdo a su propio criterio de justicia y si el criterio escogido no puede tener nunca una apoyatura absoluta, entonces debemos forzosamente aceptar la validez de juicios de otras personas basados en criterios diferentes, es decir, debemos respetar el derecho de los otros a juzgar diversamente. El principio moral implícito en una filosofía relativista de la justicia, como reconoce el mismo Kelsen, es el principio de la tolerancia. Y a ese principio se añade el valor de la paz, sin la cual es imposible de realizarse. Hasta este punto llega el pensamiento de Kelsen, un estadio que se ha caracterizado como de “positivismo crítico”, y que abre un nuevo espacio que será desarrollado por Bobbio y Hart.

Dentro de los neopositivistas y post-positivistas destaca la posición de Norberto Bobbio, iniciador de la escuela analítica italiana. Para Bobbio la filosofía del derecho es teoría de la justicia. La labor propiamente científica está reservada a la teoría del derecho, la jurisprudencia, mientras que la labor filosófica se centra en los temas crítico-valorativos, manteniendo así una clara y decidida línea de demarcación entre lo descriptivo y lo prescriptivo, entre conocimiento y valoración, ser y deber ser. La ciencia es una “toma de posesión de la realidad”, mientras que la filosofía es una “toma de posición frente a la realidad”. Aplicado este esquema al derecho, resulta que la ciencia jurídica nos permite apropiarnos y dominar la realidad jurídica, mientras que la Filosofía del Derecho nos permite tomar una posición frente a una realidad jurídica.

Bobbio, desde la perspectiva científica, se mantendrá dentro de los presupuestos positivistas, pero desde la perspectiva filosófica o teoría de la justicia, realiza una severa crítica de la teoría emotiva de los valores, propia del positivismo radical encabezado por Alf Ross. Propugna un “positivismo ético”, para el que la norma posee siempre un valor, el valor del orden, aunque con carácter instrumental y no final. No degenera así el planteamiento de Bobbio en una ideología del orden; el orden no es el valor supremo, por encima de él está la justicia, aunque entendida no como un valor absoluto sino como resultado de un proceso histórico crítico, de una “dialéctica real y racional entre libertad e

jurídico se basa en el poder o, dicho más exactamente, en una voluntad que está vinculada con el poder de su realización”.

igualdad” que lleva a su progresivo perfeccionamiento en el tiempo. (Díaz, 1976, p. 384)

1.3. Hart o la superación del enfrentamiento entre positivistas y iusnaturalistas

Al igual que Bentham, Austin y Kelsen, para Herbert L. A. Hart una cosa es el Derecho que es y otra el Derecho que debe ser; sin embargo, existen necesarias relaciones entre una y otra realidad y, tras el análisis de esas relaciones, es posible determinar “un contenido mínimo de Derecho natural”. No sólo existe una “moral interna del Derecho”, constituida por una serie de principios técnicos del funcionamiento del Derecho (como el principio de irretroactividad, igualdad frente al derecho, publicidad de las leyes, etc.), sino también la posibilidad de una “moralidad crítica”. Por “moralidad crítica” Hart entiende algo diferente a la moralidad positiva o vigente y aceptada por un grupo social en determinado momento histórico: se trata de una moralidad fundada en criterios racionales y libres, y en la consideración igual de los seres humanos. Y más allá de esa moralidad crítica, que puede variar, existe un contenido mínimo de Derecho natural compuesto por “ciertas reglas de conducta que toda organización social tiene que contener para ser viable”, “elemento común al derecho y a la moral convencional de todas las sociedades” (Díaz, 1976, p. 373). Este importante mínimo descansa sobre cinco características de la naturaleza humana: 1) De la necesidad de supervivencia deriva la prohibición del uso de la violencia y el reconocimiento de la paz como valor objetivo; 2) De la desigualdad de los hombres y la imposibilidad de dominación de todos sin la cooperación, se deriva la necesidad de un pacto social; 3) De la naturaleza dual humana, buena y mala, se deriva la necesidad de contar con sistemas normativos, como el derecho y la moral; 4) del carácter limitado de los recursos necesarios para la supervivencia se deriva la necesidad de contar con alguna forma mínima de reconocimiento de la propiedad, aunque no necesariamente de la propiedad individual; 5) de la posibilidad de violar los anteriores principios, por último, se deriva la necesidad de contar con una cooperación voluntaria dentro de un sistema de sanciones.

2. Los Diferentes Tipos de Justicia

Una justicia pedestre, cotidiana, pedía José Saramago en Porto Alegre, una justicia protegida por la libertad y el derecho y no por ninguna de sus negaciones. Justicia indispensable al espíritu como el alimento al cuerpo, justicia que, para el novelista portugués, es “el sinónimo más exacto de lo ético”. La justicia ha sido uno de los temas centrales de la Filosofía del Derecho, el problema de las relaciones entre la moral y el derecho, entre derecho natural y derecho positivo, problema que se remonta al dilema de Antígona. ¿Debemos obedecer las leyes injustas? ¿Necesita el Derecho para tener validez referirse a un mínimo de contenido ético? ¿Son, la moral y el Derecho, dos órdenes

separados? Y en el ámbito de la justicia, ¿Cómo entenderla, cómo definirla? ¿Qué clase de justicia? ¿Una justicia pedestre, cotidiana, como pedía Saramago? ¿Una justicia como aquella que impartió Sancho Panza cuando al fin obtuvo su ínsula Barataria, con la que deslumbró a sus burladores?

Y es que la justicia, en primer lugar, es una virtud personal, un conocimiento no teórico sino práctico. También es parte de la legalidad y criterio de ordenación social y son estas otras dos perspectivas las que prevalecen cuando hablamos de una sentencia justa o injusta o de un sistema político, económico y social justo o injusto. El ámbito de la justicia no es el de la naturaleza, sino el de las acciones humanas. La justicia no es un valor atribuible a la caída de un meteorito, al curso de un riachuelo o al canto de los pájaros; el ámbito de la justicia está limitado en primer lugar a las cosas susceptibles de valoración moral, a un acto, una decisión, un juicio, una institución. Pero no fue así originariamente. En el mundo griego la *dike* se refiere tanto a lo que es como a lo que debe ser, al mundo físico como al divino y al humano³.

La justicia o *dike* es, primariamente, el orden de la *phycis*, que incluye el orden de la *polys* y, en general, de todas las cosas humanas. La justicia está ligada a una concepción cíclica del tiempo, una visión rítmico religiosa, donde todo regresa a su principio, todo se reordena cada cierto tiempo. Como bien dice Aranguren, la justicia no es primariamente una virtud humana sino una “vindicación cósmica, divina”. Es lo que se conoce como Némesis (Aranguren, 1985, p. 249). La etimología de la palabra *némesis* nos remite a la idea de un reparto o distribución del destino. En ese orden cósmico la justicia es juntura, encaje, justeza o ajustamiento: es el orden del universo donde todo calza. Ese ajustamiento o *dikaioisyne* en Platón se aplica al cosmos, al alma y a la *polys*: armonía anímica y política, moralidad.

La *dike* es llamada también, en ocasiones, *themis*, que se refiere a la norma que establece los límites que la acción del hombre no debe rebasar, a los hábitos, las costumbres ordenadas, a los preceptos legales que deben ser respetados. *Dike* y *Themis* se desarrollan originalmente en una tradición aristocrática, que va ampliando el acceso a la excelencia a cada vez mayor número de ciudadanos, es decir, que tiende a la igualación. Lo público estaba impregnado del espíritu agonal, donde el individuo debía diferenciarse permanentemente de los demás: la justicia y la libertad se despliegan entre pocos iguales (*homoioi*).

Hay un primer concepto amplio de justicia, como valor, como virtud máxima o perfección. Es el concepto que desarrolla Platón, la justicia o *dikaioisine* como la virtud que se satisface cuando cada segmento de la sociedad y cada potencia del alma individual practica la virtud que le es propia: cuando el gobernante actúa con sabiduría, el guardián con fortaleza y el productor con templanza; cuando la

³ Para un estudio más amplio de los diferentes tipos de justicia, véase *El concepto de justicia y la teoría de los derechos*, de Liborio L. Hierro, en *Estado, justicia, derechos*, Alianza Editorial S. A. Madrid. 2002.

razón se rige por la prudencia, la potencia irascible por la fortaleza y la potencia concupiscible por la templanza (Hierro, 2002, p. 13).

La justicia como virtud es el hábito de dar a cada uno lo suyo, es decir, su derecho o su parte. Si cada uno tiene ya su parte o su derecho, hay una *dike*, orden o derecho, entonces, previo a la voluntad de justicia. La justicia, para Aristóteles, es la realidad misma ajustada u ordenada, es decir, la realidad como derecho. De ahí que la justicia, con la prudencia, constituya la otra virtud objetiva, o sea, consista en la realización de algo objetivo: el derecho. En el Libro V de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue entre la justicia como virtud total, que es lo legal (*tó nómimon*), el cumplimiento de la ley, y la justicia como virtud parcial o particular, que es lo equitativo (*tó íson*). Esta justicia parcial, considerada como virtud especial, consiste siempre en una igualación.

2.1. La justicia como legalidad

La justicia como legalidad es propugnada por Pascal, cuando dice en sus "Pensamientos" que la justicia "es lo que está establecido; y así todas nuestras leyes establecidas serán necesariamente consideradas justas sin ser examinadas, ya que son leyes establecidas". Es la concepción de Hobbes, para quien ninguna acción puede ser injusta antes del pacto social, pues "donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho". Justicia, para Hobbes, implica necesariamente derecho, derecho que atribuya a cada quien lo que es de cada quien. La justicia es una virtud exclusivamente jurídica y hablar de ella fuera del ámbito de la norma jurídica es algo sin sentido, un abuso del lenguaje. Es la posición del positivismo jurídico, inaugurado por Hans Kelsen. Esta es también la posición de Alf Ross, al afirmar que las palabras justo o injusto solo tienen sentido aplicadas a la decisión de un juez o de cualquier otra persona cuando debe aplicar un conjunto de reglas. Para Ross los juicios de valor no tienen sentido lógico y están más allá de las categorías de lo verdadero y lo falso, son simples síntomas y señales de las actitudes, deseos y voliciones de las personas que los enuncian.

2.2. La justicia como igualdad

"Ética significa igualdad. Regla y reglamento, rectitud y regularidad, son palabras que designan la línea recta. Estas referencias a la aritmética y a la geometría son características de la justicia" -nos dice Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*-. La justicia como igualdad es la equidad.

La idea de igualación o de igualdad preside la teoría de Aristóteles sobre la justicia. La palabra *dikaion*, lo justo, deriva según el filósofo griego de la palabra *díkha*, que quiere decir división en dos. El símbolo de la justicia es la balanza, el punto medio, la igualdad de peso en los platillos. "Lo justo es lo que se conforma a la ley y lo que respeta la igualdad, y lo injusto es lo que es contrario a la ley y lo que no respeta la igualdad" -dice Aristóteles en su *Ética a*

Nicomaco– (Aristóteles, 1989, V.2, p. 1129 a 34). Estamos ante la justicia como valor y no como hecho, como equidad, palabra que se deriva de *aequus*, que quiere decir igual.

Veamos las diferentes formas de igualdad que pueden darse. Primero, igualdad aritmética o estricta, aplicable a los intercambios contractuales y a las penas de los delitos. Esta es la llamada justicia correctiva, o más tarde llamada justicia conmutativa o retributiva. Santo Tomás, desarrollando las ideas aristotélicas, llama a esta justicia conmutativa la que ordena la relación de las partes a las partes (*ordo partium ad partes*).

Después está la igualdad geométrica o proporcional, llamada justicia distributiva, que es, según Santo Tomás, la que ordena la relación del todo con las partes (*ordo totius ad partes*), es decir, la relación del cuerpo social con los individuos que lo componen⁴.

Aristóteles nos advierte que “parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales, y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales” (Aristóteles, 1989, p. 11-14). Igualdad, por tanto, para los iguales y desigualdad para los desiguales.

La idea de igualdad se refiere no sólo a los objetos del intercambio o el reparto, es decir, lo que se pone en uno y otro platillo de la balanza, sino también a los sujetos que intercambian o son objeto del reparto. No se trata de una simple igualdad de hecho, sino de derecho, lo que supone igualdad de condiciones en términos de información y de libertad. Por la justicia el fuerte y el débil, el sabio y el ignorante se igualan, se suponen mutuamente iguales. Para Kant, “es justa toda acción que permite o cuya máxima permite a la libre voluntad de cada uno coexistir con la libertad de los demás siguiendo una ley universal” (Doctrina del Derecho). La coexistencia de las libertades bajo una misma ley es la igualdad. “Es -como dice André Comte-Sponville- la propia justicia, que siempre hay que hacer y deshacer, y que siempre está amenazada” (Comte-Sponville, 1988, p. 88). De este carácter inacabado, dinámico, de la justicia, de la imposibilidad de alcanzar un orden definitivo y estático de justicia, nace la epiqueya o equidad, que es la parte subjetiva de la justicia legal. Es como la regla de plomo de la arquitectura de Lesbos, que se ajusta a la piedra que mide. Es lo que humaniza a la aritmética y la geometría. Es, también, la virtud de la libertad frente a la ley o precepto. Es la lucha frente al poder y el precepto injusto, la lucha por la libertad.

Herodoto, quizás el primero en dar noticias de la palabra “democracia”, trata de forma unificada la *isonomia* (igualdad ante la ley) y la *isocratia* (igualdad de poder), las que se completan con la *isegoria* (igualdad de palabra). Hanna

⁴ La justicia general o legal quedaría, dentro de este esquema triádico, como la justicia que ordena las relaciones entre las partes y el todo, es decir, del individuo al bien común (*ordo partium ad totum*), esta última regida por un principio no de igualdad sino de desigualdad. De acuerdo con el esquema aristotélico-tomista, ley, distribución e intercambio son los ámbitos de los tres tipos de justicia: justicia legal, distributiva y conmutativa.

Harendt destaca la importancia de la isegoria en la constitución de lo político en Grecia. En la polis sólo se conocen iguales, mientras que en la familia lo que impera es la desigualdad y el despotismo ejercido por el *pater familias*. La familia es el reino de la necesidad, la polis es el de la libertad. Ser libre significa no estar sometido a la necesidad ni bajo ninguna autoridad, no gobernar ni ser gobernado. “La igualdad –nos advierte Arendt, con referencia a Grecia– lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados” (Arendt, 1993, p. 44 y 45). Porque en la polis lo propio no es gobernar, que es “pre-político”, sino la discusión, la argumentación, el convencimiento por la palabra que es a la vez acción. La ley misma, no tiene el mismo sentido de convenio o tratado que adquirirá en Roma, sino el de demarcación del espacio de lo político, del espacio de la libertad y la igualdad. La ley en Grecia es similar a los muros de la ciudad.

La igualdad en la libertad es el ideal de Kant, ideal que garantiza el derecho. Sostiene en su Ciencia del Derecho la existencia de una “innata igualdad perteneciente a todo hombre y que consiste en su derecho de ser independiente de verse sujeto por otros en nada más de lo que él mismo recíprocamente les sujeta. Tal es, consecuentemente, la nativa cualidad de cada hombre en virtud de la cual es su propio dueño por derecho (*sui juris*)”. (Introducción, División de la Ciencia del Derecho, B, II).

Para Hegel, por último, lo único que requiere la justicia es que cada quien sea dueño de lo suyo y no que todos sean iguales en la propiedad, concepción que rechazará Marx y el marxismo, para quienes lo esencial es la propiedad de los medios de producción y su socialización, como punto de partida para la construcción de la utopía comunista o reino de la igualdad.

2.3. Las expresiones políticas de las diversas concepciones de la justicia

Las diferentes concepciones de la justicia se reflejan en las ideologías políticas⁵. Para el liberalismo económico o “neoliberalismo” (distinto del liberalismo igualitario o progresista), sólo es posible la justicia conmutativa o correctiva, en la que se agota todo concepto de justicia. Lo importante es garantizar la libertad y la seguridad de los individuos, a fin de que puedan realizar los intercambios con justicia, y ese es el papel del Estado, organizar el marco jurídico adecuado para garantizar esos derechos. Esto es lo que propugna Friedrich von Hayek, en su famosa obra “*The Road of Serfdom*” (*Camino de Servidumbre*), publicada en 1944. Hayek rechaza todo principio de planificación, todo intervencionismo de Estado y, en consecuencia, cualquier política cuyo fin sea un criterio de justicia

⁵ Para una visión más amplia de las teorías aquí reseñadas véase el excelente trabajo de Alfonso Ruiz Miguel, “*Concepciones de la igualdad y justicia distributiva*”, en “*Estado, justicia, derechos*”. Edición de Elías Díaz y José Luis Colomer, Alianza Editorial, S.A. Madrid. 2002, que aquí se sigue en lo esencial.

distributiva. No acepta términos medios –y esta es una de sus grandes debilidades– entre economía de mercado y economía planificada. Todo lo que sea coartar la libertad de mercado lleva irremediablemente al totalitarismo: “No hay más opciones que el orden gobernado por la disciplina impersonal del mercado o el dirigido por la voluntad de unos cuantos individuos; y los que se entregan a la destrucción del primero ayudan, lo quieran o no, a crear el segundo” (Hayek, 1978, p. 241).

El único supuesto en que Hayek acepta cierto intervencionismo estatal es contra la miseria y el extremo infortunio, aunque no por consideraciones de justicia sino por el interés general en la estabilidad del sistema y por razones humanitarias o de caridad.

En esta misma línea de pensamiento, Robert Nozick piensa que cualquier medida de redistribución de las rentas violenta los derechos individuales, por lo que el Estado debe reducirse a su mínima expresión. El derecho fundamental es el derecho a la propiedad, en una interpretación extrema y radical de los planteamientos de Locke.

En el esquema de justicia procesal pura de Hayek y Nozick, son imprescindibles la igualdad ante la ley y el imperio de la ley. Por la primera debe excluirse todo privilegio o beneficio a grupos o sectores. Por el segundo debe garantizarse el respeto a la legalidad, la administración independiente de justicia y la garantía del derecho individual a la libertad y la igualdad ante la ley. Para ambos autores el lema que resume a la justicia es: “De cada cual según sus libres elecciones, a cada cual según las libres elecciones de los demás”. Las críticas a este modelo de justicia son muchas, desde la concepción absolutista del derecho a la propiedad privada y la concepción genérica del derecho a la libertad, hasta la filosofía de la historia que subyace en este tipo de pensamiento.

Para quienes aceptan la necesidad de una justicia distributiva, los criterios pueden ser de igualdad de bienestar o de igualdad de recursos. Lo común a ambos criterios es la distribución de recursos, pero con el primero lo importante es el fin, el bienestar, independientemente de los recursos necesarios para ello; mientras que para el segundo lo importante es la igualdad en los recursos, independientemente de la cantidad de bienestar que individualmente produzcan. El criterio de la igualdad de bienestar es el seguido por Marx en su *Crítica al Programa de Gotha*, resumido en el lema: “A cada cual según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades”. Este tipo de justicia implica la desaparición de la división del trabajo y un crecimiento tal de las fuerzas productivas que haga correr “a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva”. Se trata, a todas luces, de una utopía irrealizable, mantenida como modelo por el socialismo de la II Internacional hasta la Primera Guerra Mundial y la revolución Rusa. A partir de la escisión de la III Internacional comunista, la socialdemocracia europea se decanta por otro modelo menos utópico, de un mínimo de bienestar proporcionado por el Estado (Ruiz Miguel, 2002, p. 220 y 221).

La socialdemocracia parece converger con el liberalismo igualitario o progresista en un criterio de justicia distributiva de igualdad de recursos. Para los seguidores de este criterio lo importante es igualar en lo posible los ingresos en dinero de los ciudadanos, independientemente del tipo de bienestar en que desee invertirlo cada quien. La primera restricción con que se topa este criterio es el derecho a la libertad y la autonomía individual; la segunda limitación deriva de un criterio de eficiencia económica; la tercera, de las diferencias de méritos individuales; y una cuarta, del azar. Un sistema inspirado en la igualdad de recursos debe, por tanto, ser producto de una libre deliberación, de una decisión democrática; debe ser eficiente y, en este sentido, reconocer en la remuneración desigual un aliciente para el logro de dicha eficiencia; ligado a ello, reconocer las diferencias individuales en capacidades intelectuales y trabajo y, por tanto, en remuneración; y, por último, reconocer el factor suerte en la obtención de beneficios particulares. Este es el esquema que parece haber adoptado el Partido Socialdemócrata alemán en el Congreso de Bad Godesberg, en 1959.

2.4. La justicia procedimental de John Rawls

En la línea de Hobbes, Locke, Hume y Kant, John Rawls desarrolla su tesis en su famosa obra "*A theory of Justice*", mal traducida como *Teoría de la Justicia*. De inspiración kantiana son sus nociones de persona moral libre, igual y responsable que se orienta hacia un reino de fines o valores para la vida histórica, social y política. Implica, al mismo tiempo, una construcción teórica crítica del utilitarismo y el intuicionismo, sobre la base de una igualdad de recursos que permita la construcción de una democracia de propietarios, más justa que la actual democracia de bienestar capitalista. Es, sin duda alguna, la teoría de la justicia de mayor impacto en los últimos treinta años.

Para Rawls la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y su objeto, por ende, es "la estructura básica de la sociedad". Contempla la justicia como criterio de ordenación social, utilizando un concepto intermedio de justicia: ni el restrictivo de legalidad estricta ni el amplio de perfección (Hierro, 2002, p. 13, 14 y 15). Rawls propone distinguir tres tipos de justicia procesal: perfecta, imperfecta y pura. El esquema de justicia procesal perfecta es aquél en el que es posible establecer cuál es el criterio de justicia y los procedimientos para alcanzarla. Un ejemplo de este tipo de esquema de justicia es un pastel que debe repartirse entre quienes tienen igual derecho a él: el criterio de justicia es que todos deben tener un pedazo igual y el procedimiento es encargar a alguien partirlo en partes iguales y tomar el último pedazo. En el esquema de justicia procesal imperfecta, conocemos el criterio de justicia pero es imposible diseñar un procedimiento para alcanzarla. El ejemplo de este segundo esquema de justicia imperfecta son los casos penales, en los que podemos determinar el grado de culpabilidad y la pena que le corresponde a alguien que ha cometido un delito pero los procedimientos jurídicos penales son incapaces de garantizar a

plenitud que todo culpable sea condenado o que no se condene a ningún inocente. En el tercer esquema de justicia procesal pura, no es posible contar con un criterio de justicia, pero sí podemos contar con un procedimiento que nos garantice un resultado justo, independientemente del contenido de este resultado. El ejemplo de este tercer esquema de justicia procesal pura es la lotería.

Rawls desarrolla su idea de la justicia “*as fairness*” (traducida “como imparcialidad”) apoyado en la teoría contractualista y en la teoría de la elección racional. Para él existe una posición o punto de partida original, lo que denomina “posición originaria”, que como en Rousseau no es algo históricamente real, sino una hipótesis que conduce a una concepción de justicia: “Podría decirse que la posición original es el *status quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre justicia como imparcialidad: transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa”. En esta posición originaria existe la mayor igualdad y en ella prevalecen dos principios: por el primero, debe haber igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos; por el segundo, las desigualdades sociales y económicas, de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad⁶. Estos principios operan bajo condiciones razonables: “Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía, pueden esperar cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos”. En esta posición original prevalece lo que Rawls llama “el velo de la ignorancia”, es decir, los participantes no conocen la posición y el papel social que ocuparán, sus capacidades naturales, intelectuales y físicas, sus metas personales, sus convicciones religiosas y morales, sus caracteres psicológicos, las circunstancias económicas y sociales de la sociedad en que vivirán. Hay una especie de tabla rasa en la mente de quienes participan y parten de esta posición original. En segundo lugar, en esta posición original lo que guía la conducta es un modelo de racionalidad egoísta, que excluye tanto la envidia como el altruismo. Por último, no existen limitaciones de palabra ni de tiempo, es decir, las posibilidades de la discusión son ilimitadas, de manera que se garantice poder llegar a un acuerdo unánime sobre principios generales y universales, públicos y no secretos, jerarquizados, definitivos y no revisables. El acuerdo o consenso a que se llegue será el más justo posible, es decir, constituirá el ideal de la justicia posible (Ruiz Miguel, 2002, p. 227 y 228).

⁶ “First, each person participating in a practice, or affected by it, has an equal right to the most extensive liberty compatible with a like liberty for all; and second, inequalities are arbitrary unless it is reasonable to expect that they will work out for everyone's advantage, and provided the positions and offices to which they attach, or from which they may be gained, are open to all”.

Esa situación estará regida por los dos principios ya enunciados, el segundo de los cuales se diversifica en dos, con lo que en realidad se trata de tres principios jerarquizados: primero y fundamental, iguales libertades básicas; una vez garantizado el primer principio nos topamos con la realidad de las desigualdades económicas y sociales, respecto de las cuales deben regir dos principios: el segundo, de justa igualdad de oportunidades frente a la posibilidad de alcanzar cargos y posiciones desiguales; y el tercero, “principio de diferencia”, por el que dichas desigualdades deben establecerse para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. Como ya hemos advertido, la aplicación de los tres principios debe darse de manera jerarquizada, de manera que para la aplicación del tercero es necesaria antes la plena vigencia del segundo, y para la aplicación del segundo es necesario primero haber garantizado la plena igualdad en cuanto a las libertades básicas. Es así que el segundo principio, de igualdad de oportunidades, se enfrentará a una imposibilidad insuperable, relativa a la diferente distribución de las dotes naturales y a las diferentes condiciones familiares que condicionan el desarrollo de éstas. De ahí que surja la necesidad del tercer principio o “principio de diferencia”, que trata de corregir esta desigualdad insuperable. El lema del modelo de justicia propuesto por Rawls podría ser el siguiente: “De cada cual según sus libres elecciones, a cada cual de acuerdo con el principio de diferencia”.

Rawls examina el concepto de fraternidad en relación a la libertad e igualdad. La Ilustración francesa y la Revolución Francesa de 1789 tenían como lema para todos los hombres “*libertad, igualdad y fraternidad*”. La libertad corresponde al primer principio, o principio de igualdad de libertades básicas; la igualdad corresponde al principio de igualdad de oportunidades, y la fraternidad corresponde al principio de diferencia. En realidad, el esquema propuesto por Rawls pretende ser una respuesta al gran dilema de la modernidad, escindida entre sistemas políticos, económicos y sociales que priorizan la libertad en detrimento de la igualdad y aquellos que priorizan la igualdad en detrimento de la libertad. El principio de la diferencia o fraternidad pareciera ser el punto de equilibrio entre ambos extremos.

No es posible abordar en el presente trabajo la crítica a la teoría de Rawls, proveniente tanto del neoliberalismo (Nozick) como del marxismo analítico (Cohen). Sí es importante hacer notar que su teoría presupone una concepción determinada de la persona, que es la concepción política y normativa de los ciudadanos como personas libres e iguales. Las teorías procesales jamás son puramente formales o procesales, pues necesariamente descansan en axiomas valorativos externos o previos. Es el caso también del concepto de “imparcialidad”, que no es un criterio puramente formal o procesal, sino sustantivo, referido a personas y beneficios o cargas.

3. El Derecho y la Libertad

En una larga conversación, inédita, con el Alejandro Serrano Caldera y Alberto Ycaza⁷, decía Serrano: “El gran desafío es hasta dónde llega la libertad. Los límites de la libertad. La libertad, vista desde el anverso, en una frase, puede definirse como un sistema de límites. Al definir el sistema de límites definís el contenido de la libertad. Hegel, en la 'Filosofía del Derecho y del Estado', de 1821, se enfrentó a este problema. ¿La libertad es un absoluto o hay que definir sus límites? Esta es la gran pregunta. Porque, si es absoluta, la libertad no libera, sino que destruye. Y la libertad no es para destruir, sino para crear. Y si es para crear, como todo, debe tener alguna frontera. Entonces Hegel relaciona la libertad con otra categoría filosófica que es la necesidad. La necesidad entendida como un sistema de leyes que hacen que una cosa sea como es y no de otro modo, como el peso de los cuerpos, por la ley de la gravedad. El caer es parte de su naturaleza. Como la perspectiva es parte de las cosas y es parte de las palabras. Las palabras tienen perspectivas y las ideas también, dependiendo de cuándo se dicen, cómo se dicen y desde dónde, en qué contexto, se dicen. Hegel define la libertad como la conciencia de la necesidad, ser conciente, conocer los límites”.

Ya vimos cómo, de acuerdo con el fino análisis de Arendt, en el mundo griego igualdad no era sinónimo de justicia, sino de libertad. La Ley, en Grecia, tenía un sentido espacial, era el artefacto que creaba el espacio de la política y de la libertad. Heráclito llega a decir que “un pueblo debe luchar por las leyes de su ciudad como si fueran sus muros” (Popper, 1945, p.28). El problema moderno no es el de la libertad como libre albedrío, sino el de la libertad civil, es decir, la libertad en el marco de las relaciones entre el individuo y el Estado. Los grandes pensadores de la Ilustración, con diferentes matices, coincidían en que cierta parte de la vida debía quedar reservada y fuera del control social. El más elocuente defensor de la intimidad y la libertad individual fue Constant, para quien es falso que la sociedad posea sobre sus miembros una soberanía sin límites. Hay una parte de la existencia humana que, por necesidad, permanece individual e independiente y que está por derecho fuera de todo ámbito de control social. Si la sociedad cruza esta línea –dice Constant– se hace “tan culpable como el déspota que no tiene otra calificación que su espada exterminadora”. En su obra “*Sobre la soberanía del pueblo*” dice que los ciudadanos poseen derechos individuales independientes de toda autoridad social o política y toda autoridad que viole estos derechos se convierte en ilegítima. Estos derechos individuales son el derecho a la libertad individual, libertad religiosa, libertad de opinión, en el que está incluida su publicidad, el goce de la propiedad y las garantías contra todo lo que sea arbitrario (Constant, 1815, p. 2-3, 5).

⁷ Una parte mínima de esta conversación, cuya versión final fue consultada y autorizada por quienes participaron en ella, fue publicada en La Prensa Literaria del 8 de junio de 2002.

3.1. La tesis de la imparcialidad del derecho

John Stuart Mill, en "*On liberty*", se plantea el problema: el tema de su ensayo no es –dice– la llamada "Libertad de Resolución" ("*liberty of the Will*"), sino la "libertad civil o social; la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo". "Cuestión ésta –añade– pocas veces planteada y casi nunca tratada en términos generales, pero que influye profundamente con su presencia latente en las controversias prácticas de la época, y está a punto de imponerse como la cuestión vital del futuro" (Mill, 1859, p. 63).

Visto el problema desde la perspectiva de las relaciones entre ética y derecho, la pregunta que se plantea es la de hasta dónde el derecho debe utilizarse para promover determinado tipo de valores morales. La respuesta, como ya hemos señalado, de parte del liberalismo, siguiendo a Kant y a Mill, ha sido la llamada "tesis de la imparcialidad del derecho", es decir, que el Estado no debe tomar una posición moral determinada sino que debe respetar un pluralismo de valores y que las convicciones morales son un asunto del ámbito de la conciencia personal. Pero esta tesis de la imparcialidad o neutralidad no puede sino descansar en algún principio moral positivo que, en Mill, no es otro que el principio del daño. "Este principio consiste –afirma Mill– en que el único fin que justifica la intervención de la especie humana, colectiva o individualmente, en la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia protección. Que el único propósito para el que puede ejercitarse legítimamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás" (Mill, 1859, p. 74). Es evidente que el principio del daño requiere de un criterio de valor positivo y que una concepción de la libertad eminentemente negativa corre el riesgo de reducirse al ámbito de las acciones inocuas y sin importancia. Realmente Mill no fue capaz de aportar una teoría coherente que fuese más allá del principio utilitarista enunciado por Bentham y seguido por los radicales filosóficos, entre los que estaba su padre, James Mill. Su defensa de la libertad no estaba en función de la eficacia del gobierno, como pensaban los liberales clásicos bajo el principio utilitarista, sino por su valor intrínseco. Pero Mill no podía fundamentar este valor de la libertad ni en la teoría de los derechos naturales, que rechazaba la tradición utilitarista a la que pertenecía, ni en argumentos puramente positivistas, derivados de la legalidad, por el valor intrínseco que le atribuía. En opinión de George Sabines, la dificultad de Mill estribó en que jamás analizó la relación existente entre libertad y responsabilidad, "la dependencia de la libertad personal de los derechos y obligaciones sociales y legales". En términos prácticos, Mill llegó a abandonar el principio del *laissez-faire* económico y a aceptar la necesidad de una legislación social, aunque por razones humanitarias, aceptando en sus últimos años cierto tipo de control al que llamó socialismo. La idea moral central en la ética de Mill es el valor intrínseco de los seres humanos, su igual

valor moral, en la forma definida por Kant; con este planteamiento ético central Mill fue más allá del principio utilitarista que estaba en función del cálculo del placer y el dolor. La libertad, así, no es un medio para la felicidad, sino un fin, una parte intrínseca de la felicidad.

3.2. Libertad negativa y libertad positiva

Isaiah Berlin, en sus famosos “Cuatro ensayos sobre la libertad” (Berlin, 1998, p. 220 y siguientes), define dos sentidos políticos de la palabra libertad: uno, negativo, que es “el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”; y otro, positivo, que “se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño”. El primero de estos sentidos coincide con la concepción de la libertad de Mill, es decir, libertad como ausencia de coacción. Este es el sentido que le da a la libertad también un filósofo neoliberal como Hayek, para quien el estado de libertad es aquél por el que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo (Hayek, 1992, p. 76).

Respecto de este primer sentido, Berlin destaca tres hechos: uno, que bajo él subyace la idea de que toda coacción es mala, y que las potencialidades humanas solo pueden desarrollarse en un ambiente ausente de toda coacción; dos, que la doctrina de Mill es relativamente moderna, puesto que el derecho a la intimidad como le conocemos apenas se remonta no más allá del Renacimiento o la Reforma; y, tres, que la libertad en este sentido negativo no es sinónimo de democracia y que, por el contrario, es compatible con regímenes autocráticos. Este último hecho se topa con el segundo sentido de la palabra libertad, es decir, libertad como autonomía, no estar libre “de” algo, sino ser libre “para” algo. La libertad negativa responde a “en qué medida he de ser gobernado” y la idea de la libertad positiva a “por quién he de ser gobernado”. Libertad de y libertad para: estos dos sentidos de libertad aparentemente podrían ser como dos caras de una misma moneda pero se trata de dos ideas diferentes que se desarrollaron por caminos distintos y que han llegado a ser contradictorias.

La tesis de Berlin no llega al extremo de considerar la libertad negativa como la únicamente válida, aun cuando reconoce que ésta no se ha prestado a los abusos que se ha pretendido justificar con la idea de la libertad positiva. “Sobran, por tanto, –dice Berlin, en la Introducción a sus *Cuatro Ensayos sobre la libertad*– los argumentos en defensa de la intervención del Estado, o de otras instituciones para asegurar las condiciones que requieren tanto la libertad positiva de los individuos como un grado mínimo de su libertad negativa” (Berlin, 1958, p. 54). Berlin reconoce que la libertad positiva es un fin universal válido y el autogobierno democrático una necesidad fundamental y algo valioso intrínsecamente.

En realidad, la tesis de Berlin no es nueva. Ya el mismo Constant había hablado de la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, para diferenciar la libertad en la comunidad y la libertad en la esfera privada. Por otra parte,

quienes primero desarrollaron la crítica a los planteamientos de Mill fueron los idealistas de Oxford, cuyo máximo representante fue Thomas Hill Green. Hegel ya había hecho la crítica del individualismo, a través de su teoría ética de la libertad y su teoría del Estado. El individuo no puede verse como un ente aislado de la sociedad y del Estado; su espiritualidad y racionalidad son creaciones de una vida social y las instituciones sociales a su vez no son simples inventos o instrumentos para satisfacer deseos irracionales. En la óptica de Hegel no puede ni debe haber enfrentamiento entre las instituciones y el Estado y la libertad. En una inversión de ficticias abstracciones, Hegel llega a oponer la libertad a lo que él denomina “libertad real”, concibiendo la primera como el ámbito del capricho, el sentimentalismo y el fanatismo, y la segunda como la ciudadanía, es decir, los derechos y libertades individuales que corresponden a los derechos impuestos por el papel del individuo en la sociedad (Sabine, 1998, p. 495). Hill Green fue calificado como neo-hegeliano, pero en realidad su pensamiento fue totalmente ajeno a la dialéctica y el autoritarismo de los planteamientos de Hegel. Puso al descubierto las debilidades e inconsistencias de una idea de libertad reducida a la libertad negativa y enfatizó la importancia de la libertad positiva, a la que definió como “un poder o capacidad positiva de hacer o gozar algo digno de hacerse o de gozarse”. La libertad además de ser una realidad individual es una realidad social y este enfoque dual se impone también para el derecho. El derecho es a la vez una demanda de libertad de acción, como impulso individual, y un reconocimiento social de que esa demanda se satisfaga porque contribuye al bien común. Con estos planteamientos el liberalismo de Green se abrió a la aceptación del intervencionismo de Estado y la regulación del mercado libre, como instrumento y no como un fin en sí mismo.

En contra de lo que está Berlin no es de la libertad positiva, sino de su perversión y su conversión en la “apoteosis de la autoridad”. Realmente, el meollo de la tesis de Berlin, no es su preferencia por uno u otro tipo de libertad o la exclusión de la libertad positiva a favor de la negativa, es su ataque al racionalismo objetivista. Dice al respecto: “La idea de que tiene que haber respuestas últimas y objetivas para las cuestiones normativas; verdades que pueden demostrarse o intuirse directamente; que es posible en principio descubrir una estructura armónica en la que sean compatibles todos los valores; que hacia esta única meta es hacia la que tenemos que dirigirnos, y que nosotros podemos descubrir un único principio fundamental que configura toda esta concepción y que, una vez encontrado, ésta regirá nuestras vidas; toda esta vieja y casi universal creencia, sobre la que se basan tanto pensamiento y acción tradicionales y tanta doctrina filosófica, a mí me parece que no es válida y que a veces ha conducido (y todavía sigue conduciendo) al absurdo, en teoría, y a consecuencias bárbaras, en la práctica” (Berlin, 1958, p. 66). Berlin, así, se decanta por un pluralismo tolerante no exento de tensión, de dramatismo, pues se trata de una cuestión “más compleja y más dolorosa”: optar muchas veces entre unos u otros valores, entre una libertad en detrimento de otra, entre una

libertad y las condiciones para su ejercicio, “la necesidad capital de satisfacer las pretensiones de otros valores, no menos últimos, como la justicia, la felicidad, el amor, la realización de las capacidades para crear nuevas cosas, experiencias e ideas, y el descubrimiento de la verdad”.

3.3. Perfeccionismo, paternalismo y comunitarismo

Las críticas a la tesis de la neutralidad del Derecho consisten fundamentalmente en que éste es a la vez un principio moral, que requiere de una fundamentación positiva, y que el principio del daño es también moral, puesto que la noción debe ser valorativamente determinada. ¿Cómo determinar si una acción individual daña o no a los demás? Por último, el principio del daño se funda en el valor moral de la individualidad, o de la autonomía, por el que el individuo es capaz de determinar qué es lo bueno; pero frente al valor de la individualidad existen también otros valores igual o más importantes. ¿Porqué entonces preferir uno sobre otros como la felicidad, el bien común, la familia, etc.? Ciertamente es imposible que exista un sistema jurídico axiológicamente neutro. La idea de la libertad negativa, del reconocimiento de una esfera privada inviolable por el Estado, descansa en un valor positivo, la creencia de que es bueno que exista una esfera de acción inviolable, reconocida y garantizada por la ley.

La preferencia por la libertad negativa y el temor frente al sentido positivo de la libertad, en que descansa la tesis de la imparcialidad o neutralidad del Estado parte, generalmente, de una confusión entre el bien común y la felicidad. El fin de la política no es la felicidad, pues esta es un fin individual, un asunto privado. El fin de la política, y del derecho como uno de sus principales instrumentos, es la libertad o la autonomía individual y colectiva; pero esa libertad es importante tanto por sí misma como por las cosas que con ella podemos hacer, cosas que requieren de los otros y de las organizaciones de la sociedad para poderse hacer. La felicidad no depende enteramente de nosotros; al bien común, por el contrario, podemos contribuir tanto individual como colectivamente. ¿Quién define la vida buena? Esta ha sido la pregunta a que han pretendido, sin éxito y a un costo elevadísimo, dar respuesta los filósofos y los políticos. “En todo caso, la cuestión del bien común –responde Castoriadis, en un intento por dar respuesta a esta pregunta trascendental– pertenece al ámbito del hacer social-histórico, no a la teoría” (Castoriadis, 1998, p. 236). El bien común es “una creación colectiva anónima y espontánea”, que pertenece al ámbito de las significaciones imaginarias sociales y sin la cual, al menos en un sentido mínimo, ninguna sociedad puede existir. Esta concepción sustantiva del bien común es la que está detrás de todo derecho y todo procedimiento.

La crítica al relativismo ético y el individualismo atomista en que han degenerado las tesis liberales se ha hecho desde el llamado “perfeccionismo ético”, que sostiene que existen pautas de la vida buena válidas universalmente. El Estado, en consecuencia, debe promover estas pautas y desalentar las disvaliosas. La autonomía es valiosa cuando se ejerce entre opciones valiosas y

su valor se ve comprometido cuando es utilizada para optar por contravalores. En consecuencia, el principio de autonomía puede y debe ser complementado con la necesidad de que los gobiernos creen oportunidades moralmente valiosas. Otra variante opuesta al principio liberal clásico es el llamado “paternalismo jurídico” que, a diferencia del perfeccionismo, no impone planes de vida buenos contra la decisión individual sino que incide en las condiciones que hacen posible la autonomía⁸.

Las críticas más recientes vienen del neo pragmatismo de Rorty, el neo aristotelismo de MacIntyre y los llamados “comunitaristas” (Sandel, Walzer, Taylor). De mucho interés es el planteamiento del filósofo católico canadiense Charles Taylor, con su propuesta de una ética sustantiva, con énfasis en el valor frente al procedimiento, en el bien frente al deber, y su crítica del “yo descarnado” que subyace en todas las teorías contractualistas y procedimentales modernas y que supone que las personas tienen una capacidad de elección ilimitada y ya dada. Contra el subjetivismo y relativismo del atomismo liberal, Taylor propone en su obra más famosa, “Sources of the Self. The Making of Modern Identity”, publicada en 1989, un “realismo apelativo” que reconoce la fuerza objetiva de determinados valores y su carácter de rasgos reales de nuestro mundo, una “ética de la autenticidad” construida a partir del reconocimiento del carácter fundamentalmente dialógico de la persona humana y la crítica de la razón instrumental (Taylor, 1994, p. 11 a 34).

4. Epílogo

La legitimidad del derecho conecta necesariamente con el problema de la legitimidad del poder; por ende, el problema de las relaciones entre moral y derecho solo puede ser enfocado correctamente bajo el prisma triangular de las relaciones entre política, ética y derecho. Si las relaciones entre ética y política son constitutivamente problemáticas, si la forma en que ambas dimensiones se superponen en la práctica responde a una relación dramática, en el derecho habrá de reflejarse necesariamente esta tensión, tanto en lo que es la labor de ejecución de la ley propia del Gobierno como en la labor de aplicación del derecho por la administración de justicia. Pero es en la labor legislativa, depositaria de la soberanía, donde con mayor intensidad confluyen los tres polos, las tres fuerzas o imperativos que deben conjugarse: los del poder, la moral y el Derecho. No puede el derecho ser simplemente instrumento de la política, puesto que ello cercena su necesaria sustanciación y vinculación con la moral, es decir, con su fuente de legitimación. No puede la política construirse sobre una autonomía radical y absoluta, puesto que la idea de legitimación es consustancial al ejercicio del poder y lo que distingue a éste de la simple fuerza bruta. No pueden

⁸ Para una crítica del principio del daño, del perfeccionismo y el paternalismo, véase el valioso ensayo de José Luis Colomer, *Libertad individual y límites del derecho. El liberalismo y sus críticos en Estado, justicia, derechos*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2002.

el poder y la moral ignorar las normas constitucionales que sustentan a la organización política y social o la necesidad de dotarse de éstas. Se trata de mundos diferentes aunque no separados, no de compartimentos estancos, sino de realidades sistémicas propias aunque profundamente interconectadas.

El fenómeno multidimensional que representa la llamada globalización afecta principalmente al Estado-Nación, en su papel de garante del bienestar y la justicia distributiva. La economía sale de las manos del Estado y pasa a estar regulada por las leyes del mercado. Todo esto afecta a la política tradicional, que ha tenido como espacio escénico al Estado nación territorial y el derecho emanado del ejercicio monopólico de un poder soberano. La política ha sido sustituida por la economía, una economía regida por imperativos sistémicos y por un nuevo derecho natural representado por las ineluctables leyes de la oferta y la demanda. O bien la política ha sido sustituida por los fuertes lazos identitarios que proporcionan la Nación y la Religión, en la forma de nuevos nacionalismos y fundamentalismos. Como dice Fernando Vallespín, nos enfrentamos a un nuevo dilema, a una nueva Escila y Caribdis: el capitalismo mundializado, injusto e insolidario o el “neo-tribalismo etnicista”, disfrazado de nacionalismo (Vallespín, 2000, p. 226). Estas son las nuevas máscaras de la sociedad cerrada y sus utopías totalitarias, los principales enemigos de la justicia y la libertad, cuya recuperación pasa por devolver su lugar a la política.

La palabra de moda ha sido “desregulación”, que significa ausencia de normas, en nombre de la competencia y de la eficiencia. Se ha pensado, erróneamente, que la regulación, que el Derecho, es lo opuesto de la competencia, cuando está demostrado que, por el contrario, el verdadero enemigo de la libre competencia, el verdadero enemigo de la libertad no es el Derecho, sino la ausencia de normas, la anarquía, la ley del más fuerte. Un mercado sin normas que lo regulen tiende a convertirse en oligopolio o monopolio. Además, por la puerta de la desregulación se cuela el terrible mal de la corrupción. Lo estamos viendo en los últimos escándalos financieros que involucran a gigantescas compañías transnacionales en los Estados Unidos de América y las privatizaciones mafiosas que han proliferado en América Latina. Y por la puerta de la desregulación se cuela también el fantasma de la especulación, que amenaza con convertir la economía en un casino mundial.

La desregulación y la nueva tiranía del mercado se ha fortalecido no sólo por medio de la imposición de una justicia como simple legalidad, meramente conmutativa o retributiva, justicia eminentemente contractual, que olvida la justicia distributiva. A la ausencia de equidad se suma, como la otra cara de la moneda, la reducción de la libertad a su aspecto negativo, en un marco relativista rayano con el nihilismo, que ignora el valor de la autonomía individual y colectiva y del bien común.

La política no puede reducirse a la economía de mercado, pues el mercado es incapaz de fijar el valor del interés colectivo y de la solidaridad. La política no puede ser la simple resultante del choque de intereses individuales, pues supone

un contrato social que la antecede y va más allá de los contratos particulares. La política, y la democracia como su más alta expresión, no pueden ser simples procedimientos, asuntos meramente formales, sino debate sustantivo permanente, donde la razón ocupa un lugar y en donde el hombre sin mayúsculas ni adjetivos, ocupa el lugar central. Curiosamente, lo que hoy propugna el llamado neoliberalismo es ajeno a la verdadera tradición liberal que parte de la proclamación de la autonomía de lo político: la ideología neoliberal está más en consonancia con el economicismo de la tradición marxista leninista, que favorecía el debilitamiento del Estado y la conformación de un único sistema económico mundial, que de la tradición liberal instaurada por Locke y Rousseau a partir de la hipótesis del contrato social como fundamento de la esfera política. La administración de las cosas no puede sustituir al gobierno de las personas, pues la técnica de la ordenación del trabajo y las necesidades humanas no puede sustraerse a la ética. Como dice Ricoeur, “es el poder político el que, en última instancia, combina las escalas de preferencia y las posibilidades tecnológicas, las aspiraciones latentes de la comunidad humana y los medios descubiertos por el conocimiento de las leyes económicas” (Ricoeur, 1955, p.245). Esta articulación entre la ética y la técnica es la razón fundamental por la que la administración de las cosas implica el gobierno de las personas.

Devolución de su lugar a la política. Pero la política no puede girar más alrededor del Estado-Nación tradicional. Necesitamos una reformulación de la política, a partir de una reconceptualización de la sociedad y el Estado, por un lado, y del individuo, por otro.

Un Estado políticamente sano requiere de una justicia independiente y una opinión pública sólida, que implique una ciudadanía capaz de formarse opiniones y capaz de expresarlas. Un Estado abstencionista es incapaz de contribuir a formar una ciudadanía en el pleno sentido de la palabra, es decir, una ciudadanía informada y deliberante, capaz de definir lo que es el interés público en el momento histórico preciso. Y no puede existir democracia sin ciudadanos, es decir, sin hombres y mujeres “capaces de gobernar y ser gobernados”, como definía Aristóteles a los ciudadanos.

La simple conciencia de la necesidad, (de la “contingencia necesaria” y la “necesidad contingente” –como dice Castoriadis–), está lejos de ser la libertad; pero tener conciencia de todo lo anterior es la condición necesaria para la libertad, para tomar decisiones lúcidas acerca de nuestro destino individual y colectivo.

Bibliografía

1. Aranguren, José Luis L.; *Ética*. Alianza Editorial. Primera Edición, 1979. Tercera reimpresión, 1985.
2. Arendt, Anna. *La condición humana*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. 1993.

3. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. (edición de M. Araujo y J. Marías). Centro de Estudios Constitucionales. Madrid .1989.
4. Aristóteles. *Política*. (edición de M. Araujo y J. Marías). Centro de Estudios Constitucionales. Madrid .1989.
5. Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*; Alianza Editorial, S.A. Madrid. 1998.
6. Bobbio, Norberto. Algunos argumentos contra el derecho natural. En Díaz, p. 309.
7. Castoriadis, Cornelius. *Democracia como procedimiento y como régimen*, en *El ascenso de la insignificancia*. Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia; Traducción de Vicente Gómez; Ediciones Cátedra, S.A. Madrid. 1998.
8. Colomer, José Luis; Libertad individual y límites del derecho. El liberalismo y sus críticos, en Estado, justicia, derechos. Filosofía y Pensamiento. Alianza Editorial S.A. Madrid. 2002.
9. Comte-Sponville, André; *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Espasa Calpe S.A. 1998.
10. Constant, Benjamin (1815). *On the Sovereignty of the People*. Translated by Charles Randolph Bowman. Solonian Reprints, No. 2, English translation, versión 1.0 (www.solonian.com, 1996).
11. Díaz, Elías. *Sociología y Filosofía del Derecho*. Taurus Ediciones S.A. 1976.
12. Habermas, Jürgen. *Legitimidad por vía de legalidad*, en *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redodo.1ra. Edición. Ediciones Paidós. ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.
13. Hayek, Friedrich August von. *The Road to Serfdom. Camino de Servidumbre*. 2a edición. Traducción de José Vergara. Alianza Editorial. Madrid. 1978.
14. Hayek, Friedrich August von. *Sobre la libertad*; Libro Libre, Imprenta Lil S.A. San José, Costa Rica. 1992.
15. Hierro, Liborio L. *El concepto de justicia y la teoría de los derechos en Estado, justicia, derechos*, Filosofía y Pensamiento. Alianza Editorial S.A. Madrid, 2002.
16. Garzón Valdés, Ernesto. *Derecho y moral*. En *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Edición a cargo de Rodolfo Vásquez. Gedisa Editorial S.A. España. 1998.
17. González Vicén, Felipe. La filosofía del Derecho como concepto histórico, Anuario de Filosofía del Derecho, Madrid, tomo XIV. 1969.
18. Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. 3ª ed. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1945. Traducción al castellano de Eduardo García Maynez, Universidad Nacional Autónoma de México. 1949.
19. Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Segunda Edición. Editorial Espasa Calpe S.A. Madrid.

20. Oakeshott, Michael, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica. México. 2000.
21. Palombella, Gianluigi. *Filosofía del Derecho Moderna y Contemporánea*, Editorial Tecnos, S.A. Madrid. 1999.
22. Popper, Kart. *Karl Popper: la lección de este siglo*. Entrevistas con Giancarlo Bosetti. Editorial Océano de México S.A. de C. V. México. 1992.
23. Popper, Kart. *La sociedad abierta y sus enemigos*; Paidós. Traducción de Euduro Loedel, 1945. Ediciones Paidós Ibérica S.A. 1957.
24. Ricoeur, Paul; *Historia y verdad*; Editions du Seuil. Paris. 1955. Ediciones Encuentro. Madrid. 1990.
25. Ruiz Miguel, Alfonso; *Concepciones de la igualdad y justicia distributiva, en Estado, justicia, derechos*. Edición de Elías Díaz y José Luis Colomer. Alianza Editorial S.A. Madrid. 2002.
26. Sabine George H. *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, 3^{ra}., 2^{da}. Reimpresión; México D. F. 1998.
27. Sartori, Giovanni (1997), *¿Qué es la democracia?*, Editorial Patria S. A. de C. V. México.
28. Savater, Fernando, (1995), *Diccionario Filosófico*. Quinta Edición. Editorial Planeta S. A. 1999.
29. Serrano Caldera, Alejandro. en *Alejandro Serrano Caldera y Alberto Ycaza: La clásica utopía posible*. La Prensa Literaria. Julio Icaza Gallard. Sábado 8 de junio de 2002.
30. Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Primera Edición. Introducción de Carlos Thiebaut. Ediciones Paidós. ICE de la Universidad de Barcelona. Barcelona. 1994.
31. Vallespín, Fernando. *El futuro de la política*; Taurus, Pensamiento. Grupo Santillana de Ediciones S. A. Madrid. 2000.

VIII. El Empoderamiento Femenino como Acción Ciudadana

Ética de una participación política diferente

Aura Violeta Aldana Saraccini

“...desde nosotras, tener poder significa poder hacer, hacer para modificar, accionar para transformar nuestro ser mujer, nuestro medio, las relaciones con los hombres y, conjuntamente con los pueblos, cambiar las relaciones de producción”.

Tomado de: ¿Empoderamiento Femenino para qué?
Agencia de Noticias Nueva Colombia

1. Introducción

El género, indiscutiblemente, es un tema que no puede ser ignorado en cualquier reflexión filosófica sobre la ética. Porque, es un hecho social sin cuyo conocimiento y solución no es posible el auténtico desarrollo democrático. Pero, plantearlo en general, termina por ser inconsistente. Se hace necesario, entonces, decir de qué aspecto de las relaciones de género se trata. Pues, junto a los cambios operados en las costumbres con relación a las mujeres, también hay adelantos en cuanto al estudio de la situación genérica e investigación feminista en todas las disciplinas. Es decir, que en la medida que han sucedido transformaciones (aunque quizá aún limitadas) en la distribución del trabajo doméstico, el aumento en puestos de responsabilidad dentro del trabajo no doméstico, etc. también han ido cobrando presencia en universidades y organizaciones feministas, las teorías en relación con la familia, la educación, el trabajo, las religiones, la sexualidad y la emancipación de la mujer, entre otras. Son, podría decirse, las conquistas del feminismo. Ese movimiento social y político cuya esencia es su proyecto de sociedad diferente de la patriarcal (Sau F., Victoria). Pues, es obvio que la consecución de los fines propuestos por el ideario feminista supone el desmantelamiento de las estructuras patriarcales de la sociedad. Estructuras que, en última instancia, son responsables de muchas acciones inhumanas, que es lo mismo que decir: antiéticas o inmorales.

Ya se cuenta, dentro de la teorización del género, con una descripción sistematizada de todos aquellos fenómenos –económicos, socioculturales, políticos, religiosos– que son, no sólo de interés de las mujeres, sino de la misma humanidad en general. Pues, la denuncia del sexismo puro y duro, el legítimo reclamo de derechos inalienables de la persona (educación, trabajo, interrupción voluntaria del embarazo, el respeto a las diferencias, etc.) son demandas que no benefician sólo a una parte de la humanidad.

En el entendido de lo expuesto, esta reflexión se enrumba hacia el particular tema del poder. Específicamente del poder político, que como conquista femenina se traduce en un reto de tipo moral y ético dentro de las relaciones sociales. Primero, porque es prioritario comprenderlo de tal manera que su usufructo, realmente ayude a la emancipación. Y segundo, porque muchas mujeres que lo han o lo usufructúan, hasta hoy han demostrado muy limitadamente la diferencia con respecto a los hombres en su ejercicio. Porque, como bien asevera Victoria Sau: “Mientras sólo una parte del feminismo se pregunta, individual y cómodamente recostada en el diván, “¿quién soy yo?”, y otra parte busca afanosamente la referencia necesaria para una nota a pie de página que acredite como fiable su trabajo, y otra se lanza a la diversidad sexual para demostrar –todavía hay que demostrar– que es libre (pero sigue sufriendo de mal de amor, porque cambian ellas pero no ellos), y otra aún “se moja” apuntándose a la política activa, he aquí que el mundo revienta de pobreza; millones de criaturas, nacidas de mujer, se asoman a un modelo de sociedad que les reserva una cuna de espinas;... las guerras siembran el odio que garantizan su continuación una generación más adelante; hay que mendigar el trabajo; la inteligencia se frena con la falta de oportunidades, etc.” Por eso, hay que desvincularse del modelo de sociedad patriarcal en todos y cada uno de los puntos necesarios y presentar al mismo tiempo una alternativa de futuro. Y, de las mujeres no es suficiente tener la certeza de que “pueden hacerlo”, sino que también que “quieran hacerlo”. Y, sólo lo harán “bien hecho” uniendo concepción clara con práctica organizada.

Como “El signo del futuro parece ser la multiplicación de las diferencias y el surgimiento de nuevos antagonismos” (Lamas, 1999), hay que evitar en las luchas por la equidad entre géneros, los antagonismos innecesarios entre hombres y mujeres o entre organizaciones de mujeres y otras organizaciones. Es decir, que sin perder la identidad, los planteamientos feministas sobre el poder, deben ir más allá de lo estrictamente diferente. No faltarán estrategias, para hacerlo. Una de esas estrategias es, precisamente, que las mujeres se reconozcan como ciudadanas. Para que su reflexión y práctica políticas, estén orientadas, desde ese reconocimiento, hacia una comprensión distinta de lo político y lo subjetivo.

Con ese convencimiento, se asume acá, que el desafío de estos momentos históricos se ubica, precisamente, en la tensión entre el reconocimiento de la diversidad y su superación en una acción ciudadana más amplia. Pues como Marta Lamas entre otras, quien esto suscribe, pertenece al grupo de personas que aún creen en la posibilidad de la construcción alternativa de una coalición de diversidades y de un movimiento de género o un feminismo “radical-democrático”. Pero, para que sea posible, es indispensable la apertura político-conceptual hacia identidades y prácticas políticas innovadas. De tal manera, que con nuevas coaliciones y/o alianzas, se favorezca la unidad de objetivos entre

sectores sociales organizados, como alternativa, para el mejoramiento de la sociedad en su conjunto.

Naturalmente, siempre que, con sensatez teórica, se renuncie al esencialismo implícito en el reclamo identitario. Para impulsar una praxis organizativa que intervenga con eficacia y pragmatismo, en la esfera pública. Cuidando el desarrollo de la creatividad en el ámbito cultural y la solidez en el terreno intelectual. Sólo así, “se podrá generar una fuerza política del feminismo”. Un feminismo cuyas demandas y proyectos reflejen que: “...no podemos dejar de exigir que se cumpla con los derechos individuales, sociales, laborales, colectivos. [Porque] Por más moderados (o moderadas) que seamos, no podemos permitir que se sustituyan los derechos de las personas y de las colectividades por actos paternalistas, clientelistas, y de 'acción cívica' que corrompen el voto y fomentan las divisiones de los pueblos y la separación de (las) los líderes y sus bases”. (González Casanova, P. 2001. Arreglos de esta redacción).

No es tarea fácil. Pues, ahora la posmodernidad, abrumba al mundo con sus complejas contradicciones y, retrotrae a pueblos enteros entre avances técnicos apabullantes, hacia la lógica de la cultura clásica, que inculca, aunque veladamente, la idea de que “pensar y mandar es cosa de pocos”, tal lo afirma Bernardino Cabezas. Se vive un orden social clásico estructurado sobre reglas de dominación. Verticalizado y propenso a cultivar “individuos”: aislados y despojados de la socialidad que lleva a la solidaridad; sumisos y ciegos para ver las trampas del sistema. Es difícil hablar de alternativas éticas. Más difícil aún si son alternativas democrático-radicales al sistema de organización de la política oficial. Y, mucho más grande es su dificultad, si la alternativa se visualiza en función de las mujeres como ciudadanas, más allá de la militancia partidaria y la funcionalidad parlamentaria. Pero se impone el reto de cambiar el espíritu depredador por el espíritu cooperador. Y, qué mejor que lo asuman las mujeres, hasta hoy las más afectadas por la falta de cooperación.

Entonces, esta ponencia presentada a su consideración y análisis, tiene como finalidad entender: que “empoderarse” políticamente significa, para la persona, adquirir el control de su vida, definir su propia agenda y lograr la habilidad de hacer cosas que reafirmen su identidad emancipada y emancipadora, desde un pensamiento crítico cultural. De lo cual se deduce que, mientras persista la denominada división sexual del trabajo, que dentro de las relaciones sociales designa a los hombres, para laborar en la esfera pública y a las mujeres, para el ámbito doméstico, serán aún relativamente pocas las mujeres con posibilidad de destinar el tiempo y los recursos necesarios a la actividad de dirección. Hecho, que reñido con la ética, recrudece la injusticia imperante en la economía del “libre” mercado caracterizada por muchas exclusiones, entre ellas la de género.

Además, dejar claro que: el conflicto entre sexos-géneros, tiene su causa última en la concepción que hace de la mujer el antónimo del hombre y viceversa. O que a lo sumo, hace de ambos, pares complementados como superior e inferior.

Concepción que vuelve permanente y persistente el conflicto entre sexos. Y que propicia que la “lucha” por la equidad se convierta en una “batalla” de vencedores y vencidos. Porque, a pesar de diferencias de épocas y regímenes de convivencia comunitaria, los prejuicios aún impiden, que siquiera aflore o se nombre y, menos que se resuelva el conflicto, desde la tolerancia, y la aceptación honesta del otro y la otra, como pares distintos y complementarios en la búsqueda de alternativas al desigual y violento sistema que impera, a pesar del “Estado de Derecho” tan propalado por sus apologistas.

Por tanto, enfrentar la situación con capacidad es el desafío (o **la ética**, tal se consigna en el título de esta ponencia) de las mujeres y los hombres comprometidos que aún pueden repetir una de las consignas dichas por un connotado intelectual en el cierre del reciente Encuentro Social de Porto Alegre (2002): “Seamos realistas. Luchemos por lo imposible”.

Va este aporte, entonces, no como un placer de ocio intelectual, sino como el gozo de aportar algo a la preocupación de la Fundación Friedrich Ebert y del Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños –CIELAC– de la UPOLI, por coadyuvar, desde Nicaragua, a la formación ético-filosófica-política, de hombres y mujeres.

2. Algunas Consideraciones Conceptuales y Metodológicas: Explorando Contexto y Conceptos

2.1. Lo conceptual / metodológico desde la teoría

Marta Lamas inicia un escrito (1999) expresando: “En la actualidad, en México, hablar de feminismo es referirse a un reducido grupo que denuncia la subordinación de las mujeres, que remacha con la perspectiva de género o que exige cuotas en los aparatos partidarios o en el Congreso. El aspecto político del feminismo tiene más presencia en detrimento de su dimensión cultural. El feminismo, como pensamiento intelectual, como la integración de un discurso crítico cultural a partir de la diferencia sexual, no es un fenómeno sustantivo en mi país”.

Al reflexionar, entre otros textos, estas conmovedoras expresiones, inmediatamente surgió la interrogante ¿El fenómeno es particular de México o tiene connotaciones más universales? La respuesta fue la segunda ubicación, para aceptar con claridad: cuán reducida es la concepción que se tiene del concepto “participación política”. De ahí, la decisión de enfatizar en algunos temas y categorías, quizá no del todo nuevos. Pero, que sí tienen su novedad, porque aún padecen de ser malentendidos.

Se parte, entonces, del entendimiento sobre que: debe irse más lejos de lo hasta ahora alcanzado en cuanto a la perspectiva de género. Debe abordarse la diferencia sexual, entendida como cuerpo e inconsciente; investigar los procesos de corporización y entrar a lo realmente crucial: la construcción del sujeto (Lamas, 1999). En este caso, del “sujeto-mujer” nicaragüense. Y para ello, nada

más productivo que aceptar que aún, la proliferación de programas de estudio, cursos, coloquios, publicaciones, foros e investigaciones sobre la mujer consolidan el discurso "mujerista". Y que, a pesar de que recogen muchas preocupaciones y aspiraciones feministas, su reduccionismo y funcionalismo en general, no alientan un pensamiento democrático radical.

Por tanto, cualquier estrategia de empoderamiento, debe incluir no sólo formas estratégicas encaminadas tanto a las mujeres como a los hombres. Pues aunque las mujeres, el género en desventaja en esa relación, han avanzado en cuanto a la ocupación de espacios en el ámbito de lo público y parlamentario (y, también en alguna medida, en lo cívico-ocupacional), el fenómeno aún no deja de ser particular dentro del universo de las relaciones sociales. Es real que, es aún muy limitada su incorporación, junto a varones de su misma clase y condición, a estructuras sociales que reconozcan su individualidad y categoría de igualdad.

La eticidad del tema que dilucida el conflicto entre géneros desde el ejercicio del poder político, en la lógica del sistema social vigente, radica en que: quien no reflexiona sobre las connotaciones del poder, desde una postura democrática-radical, no es consecuente sujeto de transformación. Pues, no ha asumido aún el imperante abuso de poder que le es inherente al mercado absoluto con su densidad de especulación, como caldo de cultivo del sistema patriarcal. El que a su vez, impide la canalización de los conflictos que produce y reproduce. Pues "el patriarcado y la ideología neoliberal beben de las mismas fuentes...". (Mujeres en Porto Alegre / Tertulia 2002).

2.2. El contexto global

A manera de contextualización, se toma en cuenta que: en el actual sistema socioeconómico, se actúa según lo acordado por un poder que dicta y prescribe lo que se puede o no, hacer y decir, en su conveniencia. Reina la arbitrariedad en las relaciones sociales: de arriba hacia abajo. A excepción del relativo ejercicio del derecho al voto (tema muy cuestionable en su legitimidad), en la actual "democracia", para nada se ejercen derechos y menos decisiones de abajo hacia arriba. De ahí deriva, la seguridad profunda en esta ponencia, de que la única reflexión ética, será aquella que ayude a encontrar qué hacer para cambiarlo, desde las posiciones políticas de las mujeres. Nada fácil la misión, pues el sistema oculta sus entrañables absolutismos con un discurso "democrático" bien elaborado. Es la "modernización", permitiendo el ejercicio de la dominación simulada, desde un derecho desigual y arbitrario.

Se pretende superar el paradigma clásico, coincidiendo con Bernardino Cabezas, sobre que, si "reflexionar es hablar con el pensamiento, hacerle preguntas, reflexionar es también tomar posiciones respecto al medio". Es éste el nuevo paradigma que va más allá de la democracia formal. Pertenece a la hasta hoy utópica pero no imposible, democracia real (participativa). Porque intenta establecer relaciones simétricas: que todas y todos puedan preguntar y todos y todas tengan que responder. Que sea posible oponerse a quienes deciden desde

arriba. Tal lo hacen los dirigentes del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, a quienes nadie de las bases del pueblo ha elegido.

Toda alternativa, en el marco de la exclusión globalizada, exige que los grupos excluidos, muchas veces como "minorías" siendo significativas mayorías -tal es el caso de las mujeres-, demanden formas de poder que desarticulen los poderes enajenantes, destructivos y opresivos vigentes en la sociedad. De ahí la urgencia de instaurar un "poderío" femenino (Lagarde, M, 1999) que elimine el poder autoritario, el poder con abuso, el poder de lastimar a otros y otras, el poder de expropiar las posibilidades de vida de las personas. Estos cambios son los pilares que sostendrán la verdadera democracia. Razón de más, para recordar que: "Las sociedades donde las mujeres tienen mejores condiciones de vida, mayores oportunidades y más derechos, coinciden con las sociedades en las que se han desarrollado procesos democratizadores más profundos, que han abarcado a las mujeres". (Lagarde, M. 1999).

Tal metodología asume el presupuesto de que: el destino de las mujeres, que es decir "el destino de la humanidad", no se debe poner a disposición plena de quienes hasta hoy mandan, aunque se trate de las mismas organizaciones femeninas o públicas/parlamentarias donde mandan y/o participan mujeres. Por eso, en coincidencia con las palabras de Bocchetti, -citadas por Lola G. Luna- el empoderamiento femenino, se considera en esta exposición, como "afirmación de sí", donde prevalece el lenguaje de la diferencia, para rescatar este concepto en aras del rescate de la identidad del género, desde un particular elemento: la participación política no exclusivamente partidaria, sino ciudadana en su sentido más amplio.

A manera de justificación: resultados de la exploración empírica

2.3.1 El concepto de partida para la encuesta

El empoderamiento femenino desde la participación política, se plantea acá como una conquista participativa "no partidaria" ni "parlamentaria" (esferas del gobierno) en exclusiva. Y, se ubica como opción ética importante de estos tiempos. Especialmente, por la especificidad de ser una época en la que la globalización es, no sólo más financiera que productiva, sino preferentemente más masculina que femenina en cuanto a sus cuadros de dirección y control político.

2.3.2 Concepción de las mujeres encuestadas

Con la consulta bibliográfica el tema está por de más justificado. Pero, para contextualizarlo aún más dentro del ámbito nicaragüense y resaltar su importancia, se recurrió a respaldarlo con la aplicación de una encuesta. Cuyo instrumento fue un sencillo cuestionario de tres preguntas semiabiertas¹. Fue

¹ Ver: Gráficos No. 1, No. 2 y No. 3 (al final de este capítulo).

aplicado a 100 mujeres, que oscilan entre los 16 y 53 años de edad. Las del primer grupo (50) son **mujeres organizadas**. Es decir, se identifican por su militancia en alguna de las organizaciones del movimiento feminista y de género nicaragüense y/o participan o han participado en programas radiales, televisivos, cursos de capacitación en el tema de género, etc. La otra mitad (50) son **mujeres no organizadas**. Algunas, con cierto nivel académico: estudiantes de los dos últimos años de las carreras de Derecho de dos universidades del país y trabajadoras universitarias (docentes y administrativas). Otras son empleadas de servicio y amas de casa.

El análisis e interpretación de los datos² no necesariamente se ciñó al frío conteo de frecuencias, sino se realizó interpretando las categorías más relevantes en las respuestas que justificaban la opinión de las encuestadas. Esto permite comparar entre las mujeres con experiencia organizativa y las que no la tienen. Fundamentalmente, porque se supone que las organizadas han tenido más oportunidad de ver de manera sistemática, contenidos relacionados con el tema del empoderamiento femenino.

Resumidamente: se concluye en que la mayoría de mujeres, aunque manejen alguna concepción sobre lo que es el empoderamiento y/o el empoderamiento femenino, cuando se trata de ubicarlo desde la participación política, en su mayoría se circunscriben a conceptuarlo como: el poder que alcanza la mujer participando en cargos públicos o de gobierno y en cargos que le otorga la militancia en algún partido político. El porcentaje fue mínimo en cuanto a las mujeres que entienden el empoderamiento político como: participación ciudadana, más allá de partidos y parlamentos o ministerios públicos. Razón de más, para justificar la importancia del tema.

2.3.3. Concepción de pequeños y medianos empresarios y empresarias nicaragüenses³

En esta encuesta de reciente aplicación (abril, 2002), se aplicó la siguiente variable, a manera de interrogación: ¿Considera Ud. que con más mujeres ocupando puestos directivos la corrupción sería: mayor, menor?

De 123 empresarios (43 del sexo femenino), el 52.9% respondió que con la dirección de las mujeres la corrupción sería menor. Y, el 44.6% dijo que no sabían. Son irrelevantes las frecuencias que respaldan los argumentos que

² Verificar en los Anexos 1,2 y 3.

³ Tomado de: "IMPACTO ECONÓMICO DE LA CORRUPCIÓN EN NICARAGUA CON ÉNFASIS EN LA MICRO, PEQUEÑA Y MEDIANA EMPRESA (MiPYME). Encuesta aplicada a 123 pequeños y medianos empresarios nicaragüenses de ambos sexos. El análisis e interpretación de los datos, lo hizo la autora de este escrito. El propósito de la investigación, bajo la responsabilidad de la Licenciada Debora Fornos, fue: Obtener opinión de los funcionarios de la Pequeña y Mediana Empresa agrupados o no en la Cámara de Comercio de Nicaragua, sobre el impacto que tienen las "irregularidades" en el manejo de los fondos públicos y privados en las mismas. El término "irregularidades" es utilizado como sinónimo de: **corrupción**.

justifican porque sería mayor la corrupción (2.4%). Y, entre 10 de los muchos argumentos que justificaron porque sería menor la corrupción bajo la dirección de las mujeres, sobresalen que: son más honestas, más correctas y menos ambiciosas. También más sensibles, tienen más ética y calidad humana; más control y son menos corruptas, etc.⁴

Este tipo de actitud por parte del sector de la pequeña y mediana empresa nicaragüense, es un elemento social muy digno de tomar en cuenta, por su importancia. Pues, en una sociedad cuyo machismo es la cara cultural de una estructura androcéntrica, es muy difícil que los hombres opinen positivamente con respecto a las aptitudes femeninas. Especialmente, cuando se trata de cargos de dirección y de competitividad entre ambos géneros (empoderamiento femenino).

En la cotidianidad nicaragüense la mujer es el sostén de la economía⁵. Las discriminaciones de la cultura han llevado, en sus contradicciones, a las mujeres del país, a desarrollar aptitudes y actitudes de honradez y rectitud en el manejo de proyectos y recursos. Existen ya muchos hechos concretos que demuestran que el empoderamiento de las mujeres en el sector productivo no doméstico, no sólo es posible, sino que garantiza el éxito de las empresas, más que cuando éstas han estado a cargo de los hombres⁶.

Sirvan estas dos ilustraciones provenientes de la investigación empírica, para demostrar cuánto de importancia tiene, conceptualizar adecuadamente el empoderamiento femenino. En este caso particular, el empoderamiento femenino desde la participación política ciudadana, más allá del partido político o la instancia gubernamental.

⁴ Ver: Gráfico No. 4.

⁵ En Nicaragua, el 60% de los hogares, tienen como cabeza o jefatura de familia, a una mujer. Y además, muchas mujeres son las productoras de las remesas económicas que, desde el exterior, se envían a los hogares nicaragüenses, como resultado de la emigración laboral que caracteriza la actualidad del país.

⁶ Ilustran esto, dos ejemplos concretos desde el área rural de Nicaragua:

1º. Un caso es el que se informó como: Malpaisillo: "A las mujeres nos cambió la vida", en la Revista Envío, Año 20, No. 230, de mayo del 2001. Es una experiencia socio-económica en donde las mujeres son las protagonistas. Y, en donde el empoderamiento se manifiesta desde la óptica de la participación colectiva, de cooperación. Han roto esquemas, etcétera, etc.

2º. También está un proyecto alternativo de tipo económico, para acabar con la pobreza en Nicaragua. Tiene, en cada hogar de los seleccionados, identificada como responsable del mismo, a la mujer. Ella es quien recibe la propiedad de los bienes. En uno de los espacios destinados a la evaluación de este proyecto, se consigna: "A un año de la entrega, el CIPRES hizo una evaluación con participación de las familias, **constatando que la mujer no se había desprendido de los bienes**, que los niños y niñas pudieron mejorar su alimentación... que **parte de la producción... pudo ser comercializada...**".

3. Empoderamiento Femenino y Participación Política

3.1 El empoderamiento: concepción e importancia

El uso del sustantivo “empoderamiento” en español, viene a ser, en opinión de Marta Elena Venier (1996) un equivalente del verbo empower y del sustantivo empowerment. Con la revisión de diversos diccionarios, la autora citada llega a la conclusión de que no hay inmanente de estos términos. Y, que en español su traducción se refiere a “dar poder” y “conceder a alguien el ejercicio del poder”. Magdalena León (2001), por su parte, asegura que tanto el término en inglés como en español son de vieja data. Que, según el Oxford English Dictionary, “empowerment” ya aparece en textos de la segunda mitad del siglo XVII. Y, que por su parte, la palabra “empoderamiento”, es reconocida en el diccionario de María Moliner (1986) y de otras obras, como de registro antiguo. Y, que en español le corresponden como sinónimos, los vocablos “potenciación y poderío”, que en su forma verbal se traducen a: empoderar, potenciar y apoderar. Sirviendo el primero (potenciación) para designar al efecto de “comunicar potencia a una cosa o incrementar la que tiene”, es decir, no se usa con personas. Al contrario de la palabra “empoderar”, que gracias a su prefijo, denota una acción humana. Dándosele como sinónimos: apoderar, que se define como “dar poder y facultades”, hacer y hacerse alguien, poderoso o poderosa. Así que, en este intríngulis de significaciones, unos autores o autoras toman decisiones diversas en el uso de un término u otro. No faltando los reparos de carácter androcéntrico, que desconociendo el origen antiguo del vocablo, sólo cuestiona su falta de “casticidad” (no es un término “castizo”). Así, mientras en inglés no hay reparos, en español se sigue dudando cuál es el término que se debe usar. Pero, no es objetivo de este trabajo internarse en los vericuetos del idioma. Para efectos de las metas propuestas, se usará el término tal cual se ha acostumbrado hasta hoy, con sus definiciones y significados.

Empoderamiento es, sin más preámbulos, **ejercicio del poder**. Constituye un concepto complejo y problemático no sólo desde los enfoques de la lingüística. También se ha vuelto objeto de interesante y productivo debate en las ciencias sociales⁷. Porque, el **poder**, su **concepto raíz**, es también polémico: se experimenta y entiende de diversas maneras, según quien lo utilice. Hoy, por ejemplo, se le usa muy ligado al tema del desarrollo. No es raro oírlo, igual que en los planteamientos de las organizaciones de la denominada sociedad civil, en los discursos de políticos convencionales muy afines al sistema. De ahí, que, son muchas y variadas las ocasiones en que no se deja de caer en la tentación preocupante de emplearlo, “dejando fuera de escena los problemáticos conceptos del poder y de la distribución del poder”⁸ (Rowlands, Jo, 2001). Es

⁷ Para ejemplo, puede verse: Bachrach and Baratz (1970), Lukes (1974), Foucault (1980), Giddens (1984), Hartsock (1985 y 1990) y Boulding (1988).

⁸ Esta autora ha trabajado durante más de diez años como capacitadora y asesora de cooperativas y ONG en Gran Bretaña y en América Latina. Es directora adjunta de Manantial Women's

decir, procurando no evidenciar eso que se conoce como la “falta de equidad” o la “injusta desigualdad” en la distribución de bienes materiales y espirituales, dentro de las relaciones sociales.

El poder tiene un sentido emancipador. Pero, la sutileza no falta en sus definiciones. Sobre todo, cuando en relación con los procesos de toma de decisiones, en el conflicto y la fuerza, se entiende a éste como: la capacidad de que dispone una persona o un grupo, para lograr que otra persona o grupo, haga algo en contra de su voluntad. Dado que lo asumen disímiles agentes sociales que van desde las agencias internacionales, el Estado y los fundamentalistas, hasta los patronos y empresarios (León, Magdalena, 2001). Se incluye así, diversidad de distinciones en la concepción del poder, como: “el poder de amenaza”, el “poder económico”, el “poder integrador” o “el poder para crear relaciones como el amor, el respeto, la amistad o la legitimidad, entre otros” (distinciones hechas por Boulding, 1988).

En algunas teorías feministas se aborda el “poder sobre”, el “poder para”, el “poder con” y el “poder desde dentro” o “poder interior”⁹. Abordajes que son de gran utilidad, para demostrar esencialmente que el poder lo ejercen de manera predominante los hombres: sobre otros hombres, sobre las mujeres y también sobre otros grupos sociales marginados. Pero, que es susceptible de ser conquistado, desarrollado, cultivado.

Es el poder, entonces, un instrumento de dominación que se percibe cotidianamente. Y, también puede ser instrumento, para servir, para ser útil. No sólo en las relaciones personales de la gente, sino también en las relaciones de las comunidades y hasta en ámbitos que van más allá de lo comunitario.

3.1.1 El empoderamiento, desde la visión feminista

Se asume con Jo Rowlands, que “la dimensión personal es política”. Concepción que, inevitablemente conduce a una interpretación más amplia del poder, pues abarca la comprensión de las dinámicas de la opresión y de la opresión interiorizante. Que impiden la participación en la toma de decisiones formal e informal de ejercer influencia por parte de los grupos con menos poder. Es decir,

International Link, una ONG británica que reúne a las mujeres de países industrializados y en desarrollo. Es autora también de “Questioning Empowerment”, Oxford: Oxfam, 1999.

⁹ Ver: Boulding, (1988):

- a) **“Poder sobre”**: permite la posibilidad de poner resistencia o de manipularlo a su favor, disminuyendo así el sentido victimizante.
- b) **“Poder para”**: sirve para incluir cambios a través de una persona o grupo líder; quienes estimulan la actividad en otros y otras e incrementan su ánimo. Es un poder generativo o productivo. Pero, no exento de resistencia.
- c) **“Poder con”**: cuando un grupo presenta solución compartida a sus problemas. Denota esta clase de poder, que el todo puede ser superior a la suma de las partes.
- d) **“Poder desde dentro”**: o “poder interior”. Es la habilidad para resistir el poder de otros, mediante el rechazo a las demandas indeseadas. Ofrece la base desde la cual construir para sí mismo (a). Poder que surge desde el mismo ser y no es dado o regalado.

que se toma en cuenta también la forma como las personas y grupos se perciben a sí mismos, para actuar en el medio que los circunda.

Naturalmente que no hay “un modelo feminista” del poder. Sin embargo, es posible, sin hacer separaciones absurdas y maniqueas entre un poder femenino y uno masculino, sostener la concepción de “empoderamiento femenino” en el sentido de: una conquista necesaria, para que la mujer, desde la participación empoderada en la acción ciudadana, logre la equidad hasta hoy negada, en beneficio de hombres y mujeres como conjunto.

En un escrito de Magdalena León (2001) por ejemplo, se especifica que “...las connotaciones nuevas que tiene [...el empoderamiento...] cuando se utiliza en el contexto del feminismo, responde al deseo de contribuir a que las transformaciones de las relaciones de poder (entendidas en su sentido más amplio) entre hombres y mujeres vayan acompañadas de transformaciones en el lenguaje que reflejen nuevas construcciones e imaginarios sociales” (J. Cook, 1997).

Puede colegirse, de lo dicho, que: la importancia del empoderamiento, radica en que: permite aprovechar al máximo las oportunidades que se le presentan a los seres humanos, a pesar de las limitaciones estructurales o impuestas por el Estado. Es decir, introduce dentro de los procesos tangibles e intangibles de toma de decisiones, a todas y todos los que se encuentran fuera del poder estatal, económico, político, etc., para influir en esas decisiones. Es un mecanismo, para desarrollar la autoestima y la convicción de las limitaciones y aptitudes en la conducción de un sistema social, un organismo, un grupo, etc.

3.1.2 Conquista del empoderamiento femenino: un derecho inalienable

Desde 1948, el derecho a la igualdad, está consignado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos¹⁰. Y, de alguna manera u otra, también aparece recogido en las constituciones de los países centro y suramericanos (para ubicar el problema al ámbito geográfico más inmediato). Es parte de principios “universales”, se supone, aplicables a todas las personas. Sin embargo, si se analizan con detenimiento, los componentes normativos, estructurales y culturales de estos instrumentos internacionales de protección de los derechos humanos, incluyendo la Convención Interamericana de Derechos Humanos, el Pacto de Derechos Civiles y el Pacto de Derechos Sociales, se descubre que han dejado fuera, muchas situaciones esenciales en cuanto a los derechos de las mujeres. Entre uno de los muchos casos, están por ejemplo: el derecho a participar en la toma de decisiones, la nacionalidad de las mujeres

¹⁰ DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos...*” (Art. 1). y, “*Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición*” (Art. 2), y además, “*Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley*” (Art. 7).

casadas en forma autónoma a la de su marido, vivir sin violencia, contar con apoyo en la crianza de los hijos y en el trabajo doméstico, decidir sobre la maternidad, satisfacer necesidades básicas, etc. Todos, si se reflexiona sobre ellos, están en relación estrecha con una situación muy sui géneris: el secular prejuicio de establecer diferencias de poder por sexo. Lo que la feminista española María Elena Simón (2000) llama "Un prejuicio ancestral, perverso y universal".

Ilustran esta "perversidad" muchas estadísticas, no provenientes precisamente del movimiento feminista, que identifican el reducido nombramiento de mujeres en puestos de elección y en cargos públicos o de la producción no doméstica y dirección política. Y, las que logran incursionar en estas actividades, por lo general y muchas veces con la oposición de los hombres, no se libran de enfrentar enormes dificultades, para su desarrollo¹¹. Por eso, la gran importancia de comprender que: la conquista del poder –empoderamiento– por parte de las mujeres, en la misma proporción y condiciones que los hombres, es un derecho inalienable cuyo alcance se constituye en una alternativa ética. Pues, aunque no acaba con el problema, sí coadyuva a la equidad entre géneros, y por ende, a la justa distribución de los alimentos materiales y espirituales.

En pleno siglo XXI, a pesar de legislaciones y procedimientos legales, las barreras culturales, económicas y sociales que se imponen a las mujeres, por el sólo hecho de serlo, les impiden ejercer realmente, el derecho al poder. El estilo de poder ejercido hasta hoy, aún desde instituciones que se consideran defensoras del humanismo, es centralizado "por" y "para" varones. Es un "centralismo democrático" tal le llaman algunos estudiosos, para evidenciar la paradoja. Porque, en realidad, es a todas luces, el ejercicio deshumanizante que Foucault, en *Microfísica del Poder* (1980) denuncia sabiamente, cuando dice: "(...) el humanismo es todo aquello a través de lo cual se ha obstruido el deseo de poder en Occidente -prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo-". Es, esta situación, caldo de cultivo propicio, para que las mujeres no puedan pensarse a sí mismas a través de la propia experiencia, la propia historia. Las obliga a medirse con el hombre, para encontrar una medida de sí.

Pero, aunque acceder a cargos públicos y de gobierno tiene su significado, es más importante tejer nuevos vínculos sociales. Entender que el poder político va más allá de estos ámbitos. Reparar el tejido social con un sentido distinto, no corporativista. Tarea que requiere la construcción diferente de un "nosotras" que resuelva de manera productiva la confrontación con el "ellas" y el "ellos". Este

¹¹ En la región centroamericana existen varios estudios relativos al tema, que confirman no sólo el limitado acceso a la toma de decisiones políticas, sino también la presencia de obstáculos estructurales que retardan cualquier cambio en este campo. Pueden ampliar este tema en: García, A. I. y Gomariz, E. (1992): *Mujeres Centroamericanas*. Tomos I y II; García, A.I. (1995): *Participación femenina en procesos de toma de decisión sobre paz y seguridad en Nicaragua: 1986-1990*; Moreno, Elsa. (1995): *Mujer y política en Costa Rica*. Obras señaladas con más detalle en la bibliografía de esta ponencia.

desafío, que refleja la tensión entre el reconocimiento de la diversidad y su superación en una acción ciudadana más amplia, es actualmente, la necesidad más apremiante en el feminismo y los movimientos u organizaciones de género.

3.2 El empoderamiento femenino desde la participación política

3.2.1 La participación política como derecho

“Los países deberían adoptar medidas exhaustivas para eliminar todas las formas de explotación, abuso, acoso y violencia contra las mujeres...”, dicen las Naciones Unidas (1994). Refuerza este enunciado, la posición asumida por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos relativa a la responsabilidad de los Estados frente a actos de particulares que violan la dignidad e integridad de las personas. Se alude concretamente a la responsabilidad que tienen los Estados y la sociedad en su conjunto, con relación al establecimiento de políticas y remedios que lleven a la eliminación de las distintas formas de violencia que se ejercen contra las mujeres en los ámbitos público y privado. Violencia que tiene su causa última en la dependencia económica, para manifestarse también de manera esencial en: la falta de participación de las mujeres en la toma de decisiones con respecto a la vida de las y los ciudadanos.

En consecuencia, esta disparidad estructural denunciada en el Derecho formal e irrespetada en el Derecho real, tiene su solución fundamental en la integración de las mujeres al proceso productivo no doméstico de los países. Para con esa base, integrarse a las organizaciones que desde la superestructura política, conducen los destinos de los pueblos. Especialmente, de los que calificados como subdesarrollados, arrastran en su empobrecimiento material y moral el lastre de una violencia femenina más cruel, porque se suma a otros tipos de violencias.

3.2.2 Más allá del aparato partidario y los parlamentos

Marta Lamas (1999), desde su preocupación por “ampliar la acción ciudadana” de las mujeres dice, con acierto: “...el feminismo político no es unidimensional; la diversidad de organizaciones, corrientes y orientaciones en su seno impide establecer etiquetas fáciles... En la corriente a la que pertenezco ha habido una evolución de los formatos de organización y de las orientaciones estratégicas. Concretamente hay un paso de una visión de la política como territorio extranjero, o como una práctica masculina, a una reivindicación del juego político como algo necesario y propio”.

Pero, véase: cuando la antropóloga habla de “la política” no está enfatizando en la exclusiva participación en partidos políticos o en el ejercicio del poder desde cargos parlamentarios o de gobierno. La experiencia demuestra que, mujeres muy consecuentes con las necesidades de su pueblo, cuando estaban en “la llanura”, cambian de actitud cuando usufructúan el poderío desde las instituciones del sistema. No viene al caso personalizar, para ilustrar con

ejemplos del contexto nicaragüense, cuánto ha acontecido al respecto. A extremos de que mujeres, han matado la esperanza de sus congéneres y de varones con sus actitudes como parlamentarias, diputadas, ministras, líderes políticas, sindicalistas, académicas, y, hasta “feministas”, etc.

Con base en esto, el empoderamiento femenino, conquistado a través de la participación política, se presenta acá, como: el proceso a través del cual, las mujeres asumen su rol de ciudadanas y llegan a ser capaces de organizarse, trabajando, para aumentar su propia autonomía intelectual. A efecto de que, a partir de la diferencia sexual con respecto a los hombres, elaboren un discurso crítico cultural, que les permita hacer valer su derecho independiente a tomar decisiones y a controlar los recursos que les ayudarán a cuestionar y a eliminar su propia subordinación. Sin exclusiones, sin discriminaciones, sin falsos antagonismos, que en la práctica tergiversan los fundamentos de la teoría democrática. Pero, sin olvidar que el empoderamiento femenino debe asumirse desde una posición de clase y una perspectiva de género. Pares que “deben ir de la mano” (¿Empoderamiento para qué?).

Se alude al trabajo y al control de recursos, pues la participación política-ciudadana no puede verse separada de la acción económica-productiva. El trabajo, fuera del ámbito de lo doméstico, representa un desafío en las relaciones familiares y sociales patriarcales. Pues, no sólo es un “desempoderamiento” o pérdida de la posición privilegiada de los hombres, sino también libera y empodera a éstos, tanto en lo material como en lo psicológico. Cuando, la mujer, además de lograr el acceso a recursos materiales que benefician a la familia y la comunidad, comparte responsabilidades con los varones. Desde la labor empoderada de la fémina, se liberan ambos. En tanto que, es un “poder con” que permite acabar con estereotipos de género y propicia la presentación de soluciones compartidas.

El empoderamiento, entonces, trasciende la dimensión económica. Por eso, hay que aceptar como verdad, que además de la política, aún están pendientes de definir las otras dimensiones. Por el momento, el político es el campo que interesa (no por más importante), para comprender que el empoderamiento de las instituciones de finalidad social, debe abarcar el de las mujeres, como ciudadanas.

Se colige que, la conquista del poder político-ciudadano por las mujeres, es un reto, un elemento de la alternativa ética de resistencia al sistema. Mejor será si esa conquista se da al unísono con la conquista del poder dentro del espacio de la producción no doméstica. Pues, son importantes cualesquiera ejercicios del poder. Sin embargo, si ese **empoderamiento fundamental** (el del ámbito de la producción no doméstica) no hubiese sido alcanzado aún y, la mujer desde su trabajo doméstico, tiene los espacios suficientes, para emanciparse políticamente, bienvenida esa libertad. Cosa que hay que aceptar que es muy rara de suceder en nuestro medio. Pues, lo más común es que, en las organizaciones reivindicativas participan mujeres que han logrado su

emancipación con respecto a lo económico. Si no de forma total, al menos de una manera cuya relatividad les permite espacios de desarrollo personal.

Entonces, el empoderamiento político, visto fuera de partidos y/o parlamentos, es aquel que lleva como elemento necesario, **asegurar la educación de las mujeres**, porque implica un cierto grado de desarrollo personal. Además, implica su plena participación en la formulación de políticas y en la toma de decisiones. También, la eliminación de políticas establecidas y de los obstáculos que las discriminan en el empleo y la salud y que promueven la explotación y la violencia. Así mismo, la necesidad de apoyar a las mujeres en la crianza de las y los hijos y propiciar que los hombres compartan equitativamente estas responsabilidades. O sea, pasar del conocimiento a la acción. Es decir, persistir en los objetivos radicales de la lucha reivindicativa, con métodos que no impidan la construcción de la paz.

Ejemplos variados hay, que expresan la creciente profesionalización de la intervención feminista en la vida pública: vía las ONG, los grupos ciudadanos de consumidores, etc., o la participación en estructuras gubernamentales y partidarias. Pero, sobre todo, habrá que ir más allá de la impugnación y la denuncia, respecto a las malas acciones del sistema (a nivel macro y micro), para llegar a la capacidad de dialogar con las autoridades y construir alianzas políticas. Siempre y cuando no denigren la esencia emancipadora. Naturalmente que hasta ahora, según lo reconoce la antropóloga mexicana Marta Lamas, esto aún es pertenencia de mujeres militantes. Tal como sucede en la mayoría de casos (por no decir en todos) del movimiento feminista y de género. Que, a pesar de dignas reivindicaciones alcanzadas, aun empieza a insertarse en el ejercicio ciudadano, para formular políticas públicas y alcanzar su participación sin discriminaciones.

Desde la teoría crítica y la filosofía marxista, se conoce que los denominados "talentos naturales", no son causa, sino consecuencia de la división social del trabajo. Y, por eso entre más tareas se realizan, más oportunidad hay de desarrollar los talentos. Hoy se acepta ya, como incuestionable verdad, que el trabajo es "creador de los seres humanos". Que, por mediación del trabajo, ya sea de corte material como intelectual, se realiza realmente la humanidad que separa de la animalidad. La autoestima de hombres y mujeres se alimenta del alto aprecio a su trabajo. Por tanto, la autoestima de la mujer, tendrá que crecer con la realización del liderazgo desde un trabajo productivo de índole material y espiritual, que ya no sea, exclusivo de los hombres, a quienes la cultura patriarcal les ha endilgado como "dotación natural".

3.2.3 Identidad y diferencia en el quehacer político como acción ciudadana

La mujer es diferente del hombre. Pareciera necio repetirlo. Porque, muchos son ya los estudios que enfatizan la categoría "diferencia", aceptando que: sólo puede conceptuarse a la mujer, valorándola a sí misma a través de su propia experiencia, de su particular vivencia acumulada en el devenir de la humanidad.

No se puede situarla en la condición de “medirla” con el hombre, la razón e historia de éste. De lo contrario, no se logrará la precisión indispensable, para considerar que la lucha reivindicativa a favor de las mujeres se ha de hacer según las necesidades, características e intereses de ellas mismas. Suponer lo que necesitan en función de los hombres, sería continuar el *statu quo*.

Pero, cierto es también que la diferencia es un concepto plural. Lleva en sí la diversidad que existe entre las mismas mujeres (o entre los hombres). Que “El respeto a la diferencia es una reivindicación que produce otro proceso de inclusión de los hombres, no sólo discursivo, sino material”(Lamas, M., 1999). De ahí que las demandas y planteamientos que, para las mujeres, se hacen desde la diferencia, no renuncian al objetivo último de la igualdad. Por el contrario, la historia ha demostrado que las mujeres “dando un rodeo a través de su propia experiencia como mujeres”, desde el respeto a sus diferencias, buscan la creación de una nueva identidad, sin obviar la superación de la desigualdad, desde su propia historia, que es la historia de la humanidad. Es lo que las italianas han llamado el “pensamiento de la diferencia” y en España “el feminismo de la diferencia” (Luna, Lola G.).

La “política de identidad”, sigue por tanto, constituyendo una de las manifestaciones del movimiento feminista y de género. Esto favorece a que se dé cauce a una serie de inquietudes políticas vitales, en una relación dialéctica del “hacer” y el “ser”. Sin embargo, de acuerdo con Marta Lamas (1999) también esto puede llevar (o ha llevado ya con frecuencia) a la conformación de “activistas refugiadas en pequeños grupos sectarios”. Así como a la integración de organizaciones que, a pesar de ser más abiertas, caen en “actitudes mujeristas e identitarias”. Lo que, inevitablemente conduce a la producción de desplazamientos discursivos, confrontaciones personalizadas y falsas oposiciones. Verbigracia: las polarizaciones de tipo ideológico-partidario de mujeres nicaragüenses organizadas, que caen en el fanatismo y pierden la perspectiva de su quehacer democrático (democrático real, no el de la formalidad del sistema) en beneficio de ellas como género. Beneficio que se traducirá en bienestar social.

Vale la pena, repetir con Marta Lamas (1999): “Considero urgente y necesaria, y sé que es posible, la renovación de la dinámica política caracterizada por la conjunción del pensamiento ‘mujerista’ con una política arraigada en la identidad. Tal vez la principal lección aprendida por el movimiento feminista a finales de los noventa es la inexistencia de la unidad natural de las mujeres; la unidad tiene que ser construida políticamente. Esto ha erosionado en algunos grupos el pensamiento ‘mujerista’ y, a su vez, ha revalorado la relación con las demás fuerzas políticas”.

3.3 Ética de una Participación Política Diferente

3.3.1 La capacitación y el estudio

Las dificultades que obstaculizan la construcción de una real configuración política, pueden ser compensadas: con capacitaciones que permitan el crecimiento emocional, político e intelectual. Dejan así, las mujeres, de sentirse y pensarse como “la víctima” que reclama y demanda sin proponer, para impulsarse como sujetos políticos, capaces de desconstruir (se), crear (se) y recrear (se), en función de sí mismas y de las y los otros.

Por eso se habla en esta ponencia de “ética” en la participación política. Porque se está aceptando retos, desafiando el statu quo, construyendo la esperanza desconstruyendo los conceptos discriminatorios que hacen de lo partidista/parlamentario el sinónimo de “lo político”. En otras palabras, se propone un cambio de actitud, para hacer crecer la organización a que se pertenece u organizarse (si fuese el caso) en función de crecer intelectualmente. Hacer de la participación política, una acción fundamentada en la razón, en el descubrimiento de la verdad a través de la crítica, en la continua búsqueda de alternativas.

En otras palabras, retomar aquello tan antiguo de reconocer en el ser humano (hombres y mujeres) su esencia de *soom politicom* (ser político). Y, no sólo catalogar su politicidad en función de la militancia partidaria o el quehacer gubernamental y parlamentario organizado e impuesto por el mercado globalizado. Y, en ese reconocimiento, no olvidar la importancia de la juventud. De las nuevas generaciones, de los relevos necesarios. Aceptar el reto y hacer docencia. Transmitir experiencias y autocriticarse, para garantizar la trascendencia de la lucha. Interactuar con los conocimientos filosóficos y de las ciencias políticas y sociales. Formar parte de las actuales discusiones en el campo del derecho, la filosofía política, la economía, la política social, la antropología, etc. Pues, hay verdad irrefutable en lo que dice una autoridad en la cátedra de género: “Para 'trascender' lo que ha sido el feminismo es necesaria más elaboración teórica, más rigor intelectual” (Lamas, Marta, 1999).

Es decir, desarrollar con sistemática resistencia, el hábito de la reflexión. Ya no quedarse en “el ghetto feminista”, aprehendiendo saberes sólo de las autoras feministas o las mujeres. Ir al debate que sostienen teóricos de punta con el feminismo, para obtener una visión de sus concepciones y poder escoger lo que engrandecerá la propia cosmovisión. Evitar vararse en la perspectiva de género. Para evitar peligrosos reduccionismos y funcionalismos que para nada alientan el pensamiento democrático-radical.

3.3.2 La participación interorganizada

La participación es un punto clave del paradigma feminista del empoderamiento político, como acción ciudadana, incluyendo el marco del empoderamiento económico. Pero, debe tenerse cuidado en no suponer que la participación en sí

misma es empoderante (Mayoux 1995). La participación es un proceso, se aprende y se desaprende. Si no se tiene la voluntad de ejercerla, se cae en el conformismo de la “no violencia” exigida por un sistema que no acepta su propia violencia institucionalizada. Por eso, es nada probable que el resultado de la creciente participación en las organizaciones de género y feministas, obedezca a un modelo único seleccionado por todas las mujeres en todos los contextos. Pues, la participación requiere tiempo y recursos de los participantes y puede también restarle eficiencia al suministro del servicio debido a la falta de destrezas y a los conflictos de intereses.

La participación, (y en este caso la participación política) por lo tanto, tiene costos potenciales e igualmente beneficios, para las mujeres. Pero las opciones siguen siendo limitadas por las consideraciones de sustentabilidad y por los recursos y capacidades de las mujeres y los programas u organizaciones, que no están aislados de las condiciones reales del contexto socioeconómico y cultural en que se aplican.

Por ejemplo, en algunos contextos, para ciertas mujeres, la prioridad podría ser servicios de microfinanciamiento minimalistas financieramente autosustentables, antes que participar en capacitaciones políticas y de género. También podría darse el caso de las mujeres que ya tienen acceso a fuentes de ingreso lucrativas y al apoyo de otras organizaciones. Y, que por eso, lo que desean es estar social y políticamente activas en otros foros. Sin embargo, para maximizar la contribución al empoderamiento político de participación ciudadana, es necesario que los programas no sólo estén más abiertos a la participación de sus miembros, sino en disposición de dar prioridad a la democratización organizativa a largo plazo, por encima de la conveniencia a corto plazo.

La colaboración interorganizativa es una forma de la organización que permite reducir costos y recursos, para desarrollar nuevas estrategias y servicios. Para hacerla real, podría por ejemplo, organizarse cursos de capacitación juntando los recursos financieros, humanos y de otro tipo, de varios programas. Los programas de género, también podrían vincularse con otros especialistas, que presten otro tipo de servicios: asesoría e información sobre derechos legales por parte de los movimientos locales de mujeres, remisión de clientes o el pago de ciertos servicios por el programa/el grupo/el individuo. Es, en otras palabras, el recurso de la interdisciplinariedad al servicio del crecimiento de la formación política de las mujeres.

3.3.3 Retomar y valorar lo cotidiano

Marcela Lagarde (1999) sostiene que el liderazgo femenino más difícil es el cotidiano porque significa para el entorno personal de la mujer, el liderar la familia, la casa, la pareja, el trabajo y hasta a los miembros de la familia de su pareja y/o de ella. Añadidos muy comunes ahora que el alto índice de desempleo distingue la vida de la sociedad. En el caso concreto de los países como

Nicaragua (para hacer mención sólo de un lugar de los muchos de América Latina), la cotidianidad de las mujeres es ser el sostén de la economía¹²: desde el hogar haciendo malabarismos con los escuálidos recursos, para sustentar la vida de hijos e hijas, del marido y/o compañero y de otros familiares. Es la que sale a trabajar, "de lo que sea". Es la receptora de las tempestades sociales, políticas y económicas que van hacia ella, como parte del modelo económico y político, que incorpora los desastres a su dinámica sin modificarla.

Si las mujeres en la vida cotidiana son capaces de hacer todo y más de lo que se ha señalado ¿por qué no aprovechar esa experiencia? Por ejemplo, es probable que los cambios en los individuos, los hogares y las comunidades estén intervinculados y que las mujeres que individualmente se ganan el respeto de sus hogares, sirvan luego como modelos, para otros que lleven a un proceso de cambio más amplio en las percepciones de la comunidad y en la disposición de los hombres de aceptar el cambio.

El ejercicio democrático, está precisamente en la no discriminación de los sectores menos favorecidos con el conocimiento y la libertad de organización, que están ubicados ahí en eso cotidiano descrito por la antropóloga Lagarde. Y, a propósito, Marta Lamas (1999) resalta que la ignorancia de tal sector, se traduce en la debilidad del movimiento feminista y de género. Véase cómo lo expone: "Esa es la gran debilidad del movimiento: su falta de fuerza. El movimiento no ha logrado coordinar a sectores de mujeres comunes y corrientes a luchar por lo que significa, práctica y políticamente, el sexismo; no se manifiestan las subordinadas, las discriminadas, las oprimidas; sólo se escucha la voz de sus defensoras, las feministas".

3.3.4 No al localismo y al descuido del contexto global: un cambio de mentalidad

Las personas se constituyen, sin siquiera sentirlo en la mayoría de casos, en reproductoras y reafirmadoras del orden establecido. Aunque ese orden atente, en última instancia, contra la misma persona que lo sostiene y reconforta con su enajenación. Por eso, paradójicamente, la mujer que sostiene la economía de un país, haciendo malabares, para que subsista la familia y hasta miembros agregados, no ocupa lugar de preferencia en los programas económicos del sistema. Y, tampoco en la militancia política y de gobierno. Ustedes podrán traer a su memoria hechos acaecidos en las filas partidarias por ejemplo. Y, a lo mejor la rememoración las lleve sentirse protagonistas de más de una injusta discriminación oportunista.

¹² En Nicaragua, el 60% de los hogares, tienen como cabeza o jefatura de familia, a una mujer. Y, además muchas mujeres son las productoras de las remesas económicas que, desde el exterior, se envían a los hogares nicaragüenses, como resultado de la emigración laboral que caracteriza la actualidad del país.

La reflexión sobre la diversidad y el cuestionamiento a ciertos principios identitarios excluyentes, son requerimientos básicos para la creación y desarrollo de las identidades políticas de corte democrático. Por eso, sin descuidar la atención en “la Mujer”, el feminismo y los movimientos de género, deben hacer suya, una actitud crítica a lo que Lamas denomina como “la materialidad de las relaciones sociales de explotación”. Y, en consecuencia, asumir un riguroso cuestionamiento a ciertas estructuras de poder, tanto a nivel macro (mundial) como micro (local).

De ahí que el empoderamiento de participación ciudadana de las mujeres, requiere un cambio fundamental a nivel macro en la agenda del desarrollo, así como el apoyo explícito, para que las mujeres cuestionen la subordinación de género a nivel micro. El logro del empoderamiento, en función del acceso al poder político, debe entenderse como: transformación de las relaciones de poder en toda la sociedad. No sólo en “mi” casa, en “mi” organización o en “mi” país. Ninguno de estos elementos son islas. Cada uno, está regido, quiérase o no, por las normas del poder globalizado.

Por eso, tiene importancia el reconocimiento de las desigualdades de poder en la limitación de las aspiraciones y estrategias de la organización y, el compromiso de cuestionar las desigualdades en todas las actividades de cualquier programa. Elaborar estrategias explícitas, para asegurar que las mujeres pueden participar, estar equipadas con los conocimientos, los recursos, el espacio y la información, para elaborar sus propias opiniones. Y, sobre todo, en el trabajo organizativo, hacer esfuerzos explícitos por incluir a las mujeres más pobres o justificar su exclusión momentáneamente, cuando ésta sea inevitable. A efecto de actuar con conocimiento de causa al estructurar futuros programas de desarrollo, que realmente sean alternativos, para las mayorías. Que a esas mayorías pertenecen casi todas las mujeres del mundo.

4. Conclusión Ética Inevitable

El empoderamiento femenino a través de la conquista de la participación político-ciudadana en igualdad de derechos con respecto a los hombres, implica: desandar lo andado, con honradez y autocrítica. Ir más allá de la aspiración a la militancia partidaria acrítica y la funcionalidad parlamentaria y gubernamental oportunista. Así las mujeres nicaragüenses no permitirán que sean para ellas las palabras que el poeta revolucionario Roberto Obregón Morales les dijo una vez a cierto tipo de “políticos”:

*“Miradlos,
Se han pasado el tiempo
creciendo sobre la ceniza de sus
propios incendios”.*

GRÁFICOS

GRÁFICO # 1: Dominio del Concepto Empoderamiento

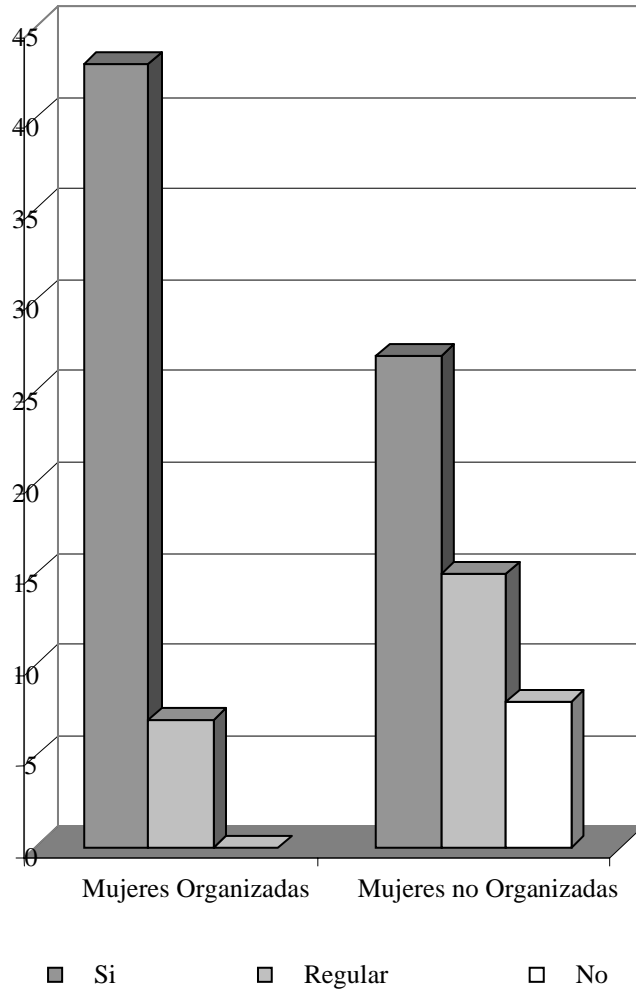


GRÁFICO # 2: Sobre Concepto de Empoderamiento Político

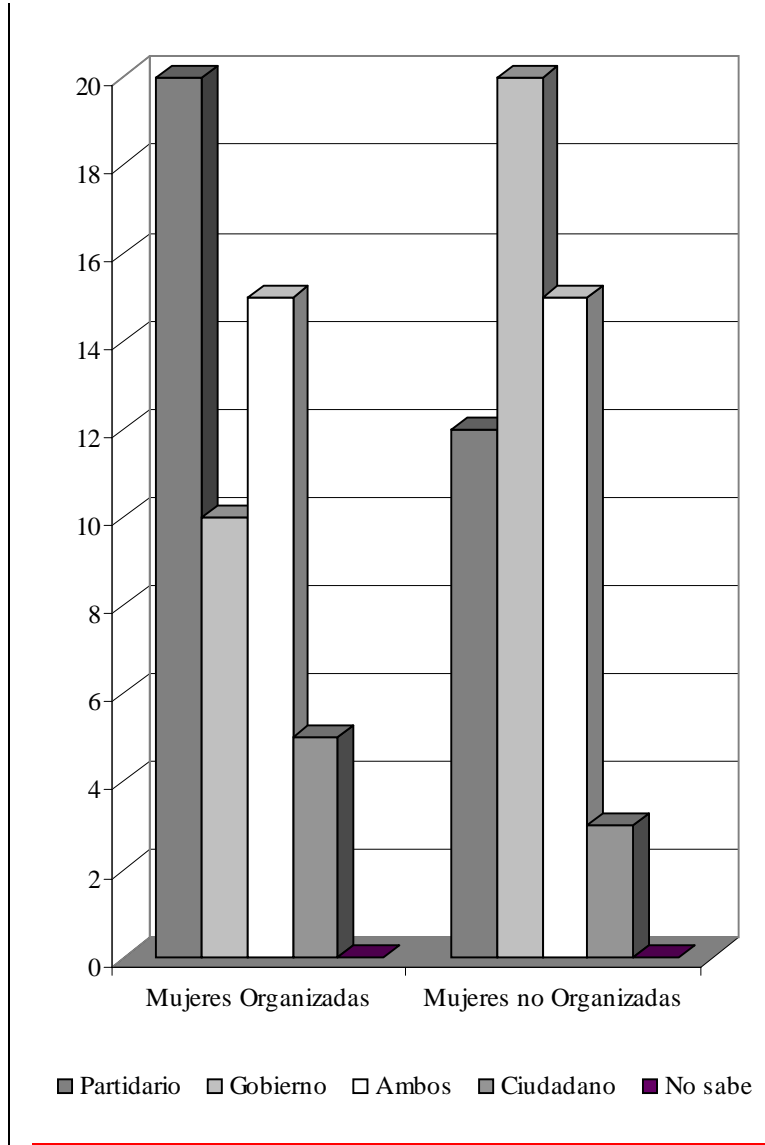


GRÁFICO # 3: Importancia de Empoderarse Políticamente

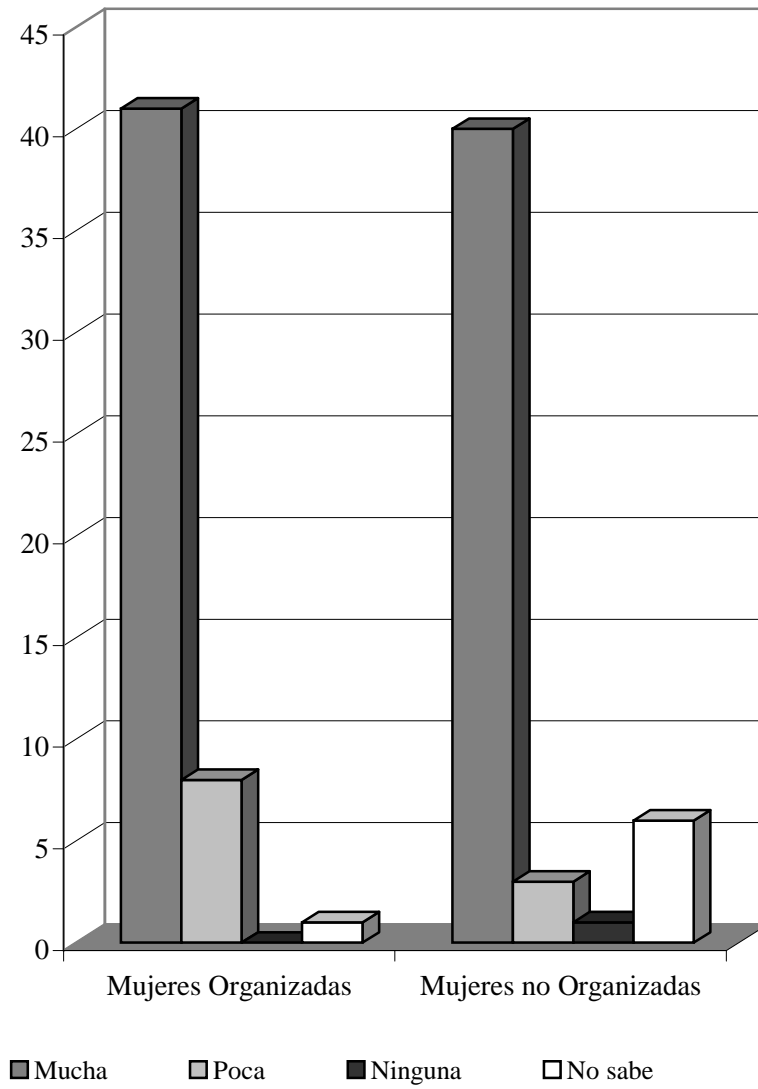
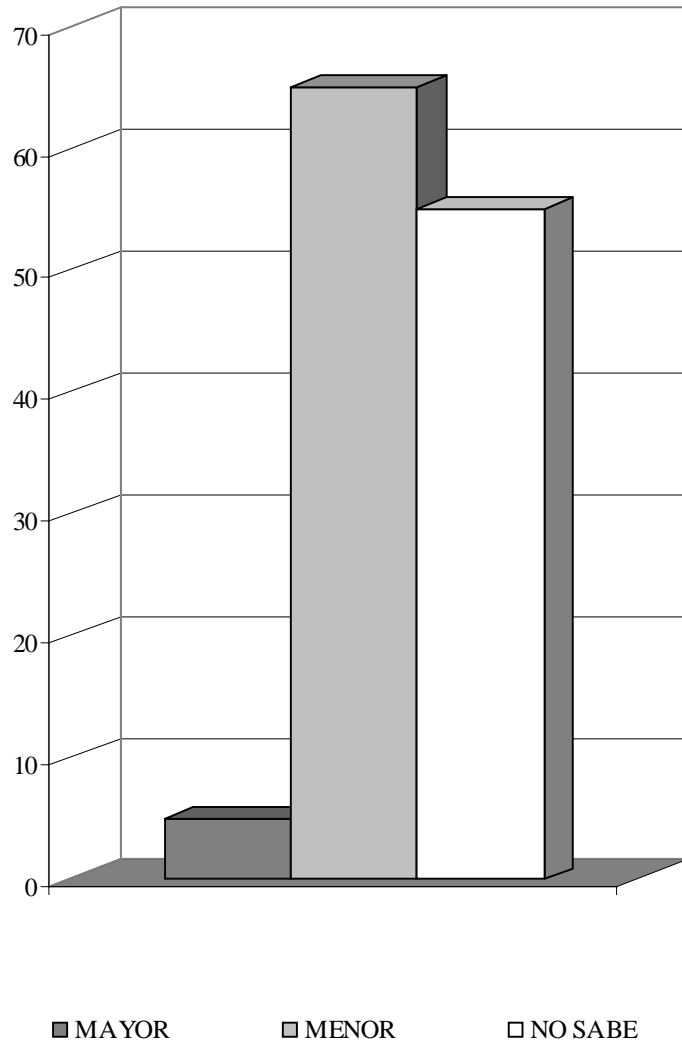


GRÁFICO # 4: Concepción de Pequeños y Medianos Empresarios

¿Considera Ud. que con más mujeres ocupando puestos directivos, la corrupción sería: mayor o menor?



Bibliografía

1. Aldana Saraccini, A. V. Empoderamiento femenino: alternativa ética del conflicto entre sexismo e identidad de género. Una oferta equitativa en las grietas económicas del sistema. Managua, Nicaragua. CIELAC-UPOLI. 2001.
2. Aldana Saraccini, A. V. *Introducción a la Filosofía*; Capítulo IV. Cultura y Pensamiento Social. Managua, Nicaragua. UPOLI. 1995.
3. Aldana Saraccini, A.V. *Democracia y género. Algunas consideraciones en la Nicaragua de finales del siglo XX*. Fundación Friedrich Ebert-CIELAC-UPOLI. Managua, Nicaragua. 2000.
4. Boulding, K. *Las tres caras del poder*. Paidós. Barcelona. 1993.
5. Cabezas González, Bernardino. "La reflexión como práctica cotidiana", En: Paradigma de las ciencias sociales (hacia el nuevo): nueva forma de mirar, de ver y de hacer. Universidad Complutense. Madrid. En: Internet.
6. ¿Empoderamiento femenino para qué? Agencia de Noticias Nueva Colombia (E-mail: ann.col@swipnet.se) 2002.
7. Facio, Alda. Cuando el género suena cambios trae: metodología para el análisis de género del fenómeno legal. ILANUD. San José. 1992.
8. Fernández Buey, Francisco. *Ética y filosofía política*, Tema 9: "El hombre mecánico", la justicia y la democracia. En: Internet. 2000.
9. Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta. Madrid. 1980.
10. García, A. I. y Gomariz, E. *Mujeres Centroamericanas*. Tomos I y II. FLACSO. San José. 1992.
11. García, A. I. *Participación femenina en procesos de toma de decisión sobre paz y seguridad en Nicaragua: 1986-1990*. Tesis para optar al grado de Magistra en Sociología. Sistema de Estudios de Posgrado, Universidad de Costa Rica. 1995.
12. García Canal, María Inés. *Género y dinero en la vieja ecuación del poder*. (En: www2.udg.mx/laventana/libr3/poder.html), 2001.
13. González Casanova, P. *Minimalismo*; La Insignia, 3 de julio de 2001
14. González Faus, José Ignacio. *Postmodernidad Europea y Cristianismo Latinoamericano*. Cuaderno. 2001.
15. Garavito, Edgar. *Las humanidades en la formación universitaria*. Conferencia en el auditorio de la Corporación Universitaria de Ibagué. 1995.
16. Garavito, Edgar. *Humanidades o subjetivación? La subjetivación como respuesta a la crisis de las ciencias humanas*. En: Memorias, Seminario Nacional Sobre la Formación Humanista en la Universidad. Universidad Pontificia Bolivariana. 1990.
17. Lagarde, Marcela (1999): *Las mujeres queremos el poder*. Extractos del Taller impartido en "Puntos de Encuentro", Managua, Octubre. En: Envío, año 20, No. 28, marzo del 2001.

18. Lamas, Marta. *Ampliar la acción ciudadana*. Artículo publicado en la edición especial de la revista Fempress: *Feminismos de fin de siglo*. Una herencia sin testamento. (<http://www.Fempress.cl/>) 1999.
19. León, Magdalena Empoderamiento. Relaciones de las mujeres con el poder; En: Internet. 2001.
20. Luna, Lola G.: *De la emancipación a la insubordinación: de la igualdad a la diferencia*. Universidad de Barcelona. En: luna@trivium.gh.ub.es
21. La Integración de la Perspectiva de Género en la Cooperación para el desarrollo de la UE; Coordinadora de ONGD para el Desarrollo (CONGDE), Octubre de 1995.
22. Moreno, Elsa. *Mujer y política en Costa Rica*. FLACSO. San José. 1995.
23. *Mujeres en Porto Alegre*; Tertulia. (Prensamujer.com) Madrid 4 de febrero de 2002.
24. Rowlands, Jo. El empoderamiento a examen. En: Internet. 2001.
25. Sau Sánchez, Victoria. *¿A dónde va el feminismo?* Revista electrónica La Morada. <http://www.fade.es/belladona/442.htm>
26. Simón Rodríguez, María Elena. *Una propuesta feminista: la democracia vital*, Texto aparecido en la revista Leviatán. Editado por Envío, No. 231. Madrid. Otoño 2000.
27. Soler, Fernando. *Mundialización, globalización y sistema capitalista*; Universidad de Valencia, Depto. de Filosofía. En: Internet.
28. Venier, Martha Elena. *Por qué "apoderar"*; México: Boletín 67, México, El Colegio de México, mayo-junio. 1996.

IX. Ética Empresarial

Silvio Terán Vivas

1. Introducción

La mayoría de los libros publicados de la obra de Alejandro Serrano Caldera retoman la ética: *“Es moralmente imprescindible saber qué hemos sido para saber qué queremos ser”* (1,998); *“La crisis de nuestro tiempo es esencialmente ética. Se ha producido, como nunca antes, un desmigajamiento de la conciencia de coparticipación de un destino común formado con el aporte de todos”* (2,001); *“Después y como consecuencia es una crisis política, económica y social. Padecemos la adulteración de los fines mediante la suplantación de una conciencia moral, de solidaridad, sensibilidad y espíritu crítico, por el consumismo y la inautenticidad”* (2000); *“La crisis actual reclama una nueva ética de la solidaridad, para reclamar el compromiso disuelto de un destino común, de una historia planetaria y una conciencia universal, lo mismo que la solidaridad entre el ser humano y el medio ambiente, entre la naturaleza y la historia, entre la biología y la conciencia. Y, fundamentalmente, para reivindicar la justicia de ese compromiso, sustentado sobre valores y conductas, compatibles con la dignidad esencial de la persona”* (1998).

En el prólogo de uno de esos libros, Andrés Pérez Baltodano comenta: *“La reformulación del concepto y función del mercado debe partir de considerarlo una institución con legitimidad histórica al que le corresponde un papel de mediador necesario pero no suficiente ni absoluto, y, por eso, determinado por un conjunto de valores y una ética que le son externos y a los cuales debe estar subordinado”* (1998).

Hemos iniciado con las citas anteriores para invitar a los empresarios en Nicaragua a reflexionar sobre la necesidad de una nueva ética, para llamarlos a participar en su construcción, para que se reivindicquen a sí mismos institucionalizándola en sus empresas. En las páginas siguientes se analiza la importancia de la ética empresarial y su aplicación a nivel nacional, sectorial y particular, su derivación de la ética empírica y su esencia; todo ello integrado en un enfoque que realza la ética de la naturaleza, de la responsabilidad y de la solidaridad.

Todo empresario, independientemente de la actividad y volumen de su empresa, tiene que tomar incesantemente decisiones que entrañan dilemas y paradojas, que generalmente se relacionan con un entorno misterioso e impredecible, ante el cual debe reaccionar. Con nuestras conclusiones pretendemos estimular a los empresarios en Nicaragua a que actúen con ética empresarial, que al menos se pregunten en todo momento: *“¿Quiero?, ¿puedo? y ¿debo?”* Y respondan tomando siempre en cuenta que *“éticamente”* no se debe hacer todo lo indebido que se quiera o se pueda, aunque los demás empresarios lo hagan

inescrupulosamente. Que no se arrepentirán al reconfortarse con el beneficio que proporcionan las cuatro “B” del bienestar: “Bien ser”, para “bien hacer”, para “bien tener” y para “bien estar”.

2. Relación de la ética empresarial con la economía y la sociedad

No hay tal de que “con el somocismo estábamos mejor”, como dicen muchas personas de las cronológicamente llamadas “segunda y tercera edad”. La economía de Nicaragua, por ser “pequeña y abierta”, siempre ha estado a merced de la variación de los términos de intercambio internacional de sus productos de exportación, y en dependencia del comercio exterior en su expresión total, también por la necesidad de importar. En los últimos años la relación entre las importaciones y las exportaciones de Nicaragua se ha mantenido en 3:1, cada dólar estadounidense de venta representa apenas la tercera parte de cada dólar estadounidense de compra, lo que continúa arrojando el déficit comercial del país que “todo el tiempo” ha reflejado la Balanza de Pagos. Dichosamente la población en Nicaragua recibe remesas del exterior, con valores aproximados o mayores a las exportaciones del país. Un artículo de The Wall Street Journal Americas publicado en el Diario La Prensa¹ presenta los resultados del centro de investigación Inter-American Dialogue, que revelan el valor de las remesas enviadas en el año 2,001 por gente de América Latina y el Caribe. En dicho listado, Nicaragua aparece de segundo como número ordinal entre 13 países, con 610 millones de Dólares estadounidenses que representa el 22.0 % del Producto Interno Bruto, tan sólo superado por Haití (\$ 810 y 24.5 %). El resto de países ocupan las siguientes posiciones: El Salvador, N° 3 con \$ 1,920 y 17%; República Dominicana, N° 4 con \$ 1,807 y 10.0 %; Ecuador, N° 5 con \$ 1,400 y 9.0 %; Honduras, N° 6 con \$ 460 y 7.5 %; Cuba, N° 7 con \$ 930 y 5.0 %; Guatemala, N° 8 con \$ 584 y 3.1 %; Colombia, N° 9 con \$ 1,600 y 2.1 %; México, N° 10 con \$ 9,273 y 1.7 %; Perú, N° 11 con \$ 905 y 1.7 %; Bolivia, N° 12 con \$ 103 y 1.3 %; y Brasil, N° 13 con \$ 2,600 y 0.4 %.

Esta es, en parte, la explicación de nuestro subdesarrollo económico, que no atrae inversión suficiente para generar producción que a su vez genere suficientes empleos e ingresos para paliar el padecimiento de pobreza, pobreza extrema, miseria e indigencia, según le haya tocado a cada familia, de la mayoría de la población nicaragüense, en quienes repercuten sin salvedad las consecuencias de la situación de la economía nacional. Desgraciadamente esta realidad de “ayer, hoy y siempre” que caracteriza a la economía nicaragüense, ha mantenido constantemente a la población en una crisis perenne de atraso y estancamiento.

En la página de Opinión del periódico El Nuevo Diario², quien fuera Director del Banco Central de Nicaragua durante parte de la dinastía somocista,

¹ Diario La Prensa, miércoles 13-11-02.

² Periódico El Nuevo Diario, miércoles 02-10-02.

Francisco (el “Ché”) Laínez, en el artículo titulado “¿Cuándo retomarán la crisis económica?” critica categóricamente la displicencia asumida para enfrentar la crisis permanente de Nicaragua; cuya parte conducente reproducimos textualmente para dismantlar los subterfugios económicos y retóricos de la realidad que padecemos los nicaragüenses: “... *El panorama económico mundial es vital para nuestra economía, recuperación y desarrollo, pero, pareciera no preocupar a las autoridades, tampoco a empresarios, medios de comunicación, a la opinión pública en general; el ambiente lo absorbe una película que cansa, un largometraje pasional sobre corrupción pasada, con actores hoy, entonces extras, como algo de vida o muerte... el manto de la corrupción y de la macroeconomía... esconde intereses que no se identifican con los del pueblo. Luego de más de una década de experiencias y realidades a la vista, el pueblo nicaragüense está abandonado... y se ha llevado al país a una mayor dependencia del extranjero...*”

Por si fuera poco, la crisis eterna de Nicaragua ha sido fortalecida por otros descalabros económicos (déficit fiscal, desequilibrios financieros, deudas, devaluaciones monetarias, fugas de capitales, hiperinflaciones, inflaciones,...), desastres naturales (erupciones volcánicas, huracanes, inundaciones, maremoto, sequías, terremotos,...) y también catástrofes humanas (ambiciones presidenciales, autoritarismos gubernamentales, caudillismos politiqueros, continuismos presidenciales, corrupciones, deterioros ecológicos, dictaduras, genocidios, guerras civiles, insurrecciones, lavado de dinero, marginaciones sociales, narcotráfico, pactos politiqueros, represiones sociales, revolución,...). Estos cataclismos han profundizado aun más el atraso y estancamiento económico del país. Con excepción de los desastres naturales, los descalabros económicos y las catástrofes humanas son, en mayor o menor grado, responsabilidad de los agentes de la economía nacional, no solamente porque se pueden prever o corregir, sino también porque algunos han contribuido a que se reproduzcan y arraiguen estas plagas que perjudican a la nación.

Como parte del problema y de la solución, los empresarios en Nicaragua son también responsables de la situación económica nacional, algunos porque han sido hechores o cómplices, otros por consentidores o abstencionistas; todos porque siempre han tenido ante sí el “doble reto” que los compromete por su posición privilegiada (como criticaba Cantinflas “son más iguales que otros”): “la posibilidad” y el “deber” de mejorar el estado lamentable que sufre la población nicaragüense.

Es en este sentido que la ética empresarial está estrechamente relacionada con la economía y la sociedad nicaragüense, porque fortalece la conciencia de los empresarios en Nicaragua de su responsabilidad. La ética empresarial en Nicaragua por ser insuficiente es imprescindible. Si no atendemos prioritariamente la problemática de la ética empresarial, Nicaragua no saldrá nunca de su atraso. También de la ética empresarial depende la transformación de Nicaragua. Los empresarios en Nicaragua no deben rehuir su obligación

moral con la nación en su conversión, están obligados a erradicar la corrupción que nos mantiene en el subdesarrollo. Los empresarios y sus organizaciones en Nicaragua son actores principales para orientar requerimientos de la sociedad y empujar la conversión de la Nación. En las empresas van a parar igualmente novedosas esferas de obligación moral. La ética empresarial surge como una alternativa de organización provechosa, como una tendencia de superar el retraso.

La continua sucesión de sucesos que se han producido frecuentemente durante las últimas décadas en Nicaragua corroboran la importancia de la ética empresarial. No hace falta exponer hechos, son evidentes. Nicaragua seguirá siendo insegura si los empresarios no cuidan los peligros de apostar a los grupos politiqueros y a las actividades ilegales. La corrupción en sus novedosos procedimientos es primeramente una realización organizativa. Todo atentado contra la ética empresarial es una violación al principio organizacional.

La doctrina económica llamada liberalismo es el corolario de una contraposición: defender más el poder de obrar a su antojo que prudentemente en la sociedad. El capitalismo no puede defender sólo la libertad olvidándose de las injustas desigualdades. El consecuencialismo conduce a una doble moral porque la perspectiva que concede igual peso a los intereses de todos los afectados a la hora de calcular el resultado global es una perspectiva impersonal. Los agentes del mercado deben incluir la ética en sus decisiones porque son responsables de que las reglas del juego social hagan posible la existencia de un mercado libre. El comportamiento ético de los operadores redundará en una mayor eficacia del mercado. La ética, la limpieza, la igualdad hacen eficaces al mercado porque forman parte de su misma esencia. La solidaridad es una obligación del mercado porque sólo será libre cuando sea justo. Lo que cuenta es lo que uno logra limpiamente, por el propio esfuerzo y habilidad, éticamente. El mercado potencia el bien común cuando es verdaderamente libre.

Algo que podemos reprocharle al capitalismo es que la agudeza y creatividad para satisfacer necesidades en el orden de la materia superan el ingenio para satisfacer las necesidades de la sociedad en el orden de la cultura, siendo un campo más propicio para desarrollar las vetas creativas de quien a ella se dedica, e incluso hasta puede ser económicamente más rentable. Las personas marginan la necesidad de los bienes alimentadores de la cultura, que corresponden al cultivo del espíritu. Es éticamente necesario que los empresarios se planteen seriamente la reversión de esta polaridad materialista.

El progreso tecnológico se pone en contra de la humanidad al desvincularse de los criterios éticos de actuación. Ninguna decisión puede desvincularse del entrono, del contexto social y comunitario. La sociedad debe equilibrarse, mas que tecnología necesita "madurez y sabiduría". El bien común es la perfección de la sociedad. Para Charle Handy "examinar el lugar y significado de la empresa en nuestra sociedad" implica "el reto de encontrar de nuevo nuestra naturaleza humana".

En la medida en que la sociedad se legitime a sí misma por los valores éticos que la orienten, los empresarios se verán obligados a compartir los valores vigentes. Las miradas se tornan hacia la empresa como ámbito de regeneración ética de la sociedad. Los empresarios no pueden funcionar al margen de los sistemas de valores vigentes en una sociedad y de las normas que los reflejan. Por la degradación moral decepcionante, la población pone los ojos en aquellos que, por su protagonismo, tienen el deber de dar ejemplo. La sensibilidad social echa de menos que, tras estrategias o decisiones, subyazca algo que no sabe expresar, pero a lo que suele referirse con palabras como credibilidad, confianza y respeto. A lo que estas palabras apuntan es a los fundamentos éticos de la gestión. Estos son los que hacen creíble el testimonio de las palabras y dignos de respeto a quienes las pronuncian. La relevancia social que ha adquirido la empresa en la civilización técnico-industrial ha convertido al empresario en punto de mira del ciudadano, cuando busca referentes de conducta y pautas de comportamiento.

En el momento en que los elementos de la naturaleza para satisfacer necesidades ya no sean insuficientes ya no existirán más recursos a los cuales recurrir. Olvidamos que el medio ambiente es un derecho humano. Estamos obligados a sopesar las consecuencias que sobre el ambiente y calidad de vida tienen nuestras decisiones, para transmitir a las generaciones un mundo habitable. El desarrollo debe ser sostenible, armonizado con las necesidades del entorno en el cual se inscribe. Las exigencias del medio ambiente manifiestan la conciencia de unidad de la humanidad, la necesidad de soluciones globales; y la responsabilidad de todos. Cualquier institución que pueda evitar la destrucción medio ambiental debe hacerlo. El medio ambiente debe ser un factor integrado en las políticas, e incluido en los códigos éticos.

Se dan dilemas éticos en la empresa pero la ética y los negocios no constituyen en sí un dilema. La actividad empresarial en Nicaragua tiene que lidiar con muchas deficiencias, la información es insuficiente y reservada y la desinformación dificulta la diligencia empresarial, por ejemplo: Como ha sucedido con muchos informes publicados por los Bancos y la misma Superintendencia de Bancos y de Otras Instituciones Financieras, particularmente los estados financieros de los Bancos, cuyos indicadores revelan “supuestas” razones financieras de liquidez y solvencia, principalmente, ajustadas a las normas establecidas por la autoridad normativa; sin embargo, pocos meses después en diferentes momentos quebraron tres Bancos privados (Banco del Café, Banco Interamericano y Banco Mercantil) y un Banco semiestatal (Banco Nicaragüense de Industria y Comercio). Transparencia es poder conocer. La institucionalización de códigos de ética empresarial en Nicaragua cambiaría la economía. No hacerlo, nos mantendría inmersos en un daño progresivo de fama, una sociedad más miserable y desamparada, una existencia empresarial imprevista, más difícil, en un ambiente insuficientemente liberado. Institucionalizar códigos en las empresas es una conducta obligatoria

de las reglas. La propagación de reglas en las empresas disminuiría en la existencia económica de Nicaragua los espacios oscuros. En la Nicaragua aflictiva las costumbres privativas de la organización establecen la agravación de las diferencias y la exclusión social. Los códigos de ética empresarial son medios de batallar contra la desorganización, fundamentos de justicia natural. Racionalizar las actividades empresariales significa superarlas barreras que contraponen la cooperación y la competencia, lo privado y lo público, la ética y el beneficio, la mujer y el hombre, el mercado libre y el bien común.

3. Multirelación de la Ética Empresarial con la Ética Pública y La Ley

En la actividad económica, “política” y “ética” se encuentran en los puntos cruciales. Sucede con el beneficio o perjuicio moral: la responsabilidad ética y la responsabilidad jurídica no siempre se identifican (a veces se oponen), como cuando se prescriben disposiciones legales que van contra las leyes morales. Para Santo Tomás la finalidad procurada por la persona que atesora fortuna o practica el lucro es esencial para expresar un criterio que distinga lo justo o injusto de su actitud. Previo a recurrir a la legislación, las circunstancias obligan tener un criterio de cualidad. Ética y legitimidad se corresponden. Las vicisitudes son morales o inmorales previamente a su autorización o desautorización por la legislación. El ser humano está obligado a respetar las leyes que constituyen. Una nación es más fuerte estructuralmente si se caracterizan las reglas. Si las conductas no se forjan en la educación de la población acaban por ser infructíferas.

La ética pública es un sistema de reglas de tolerancia cultivada. La ética toma en consideración las conductas de las personas, sin las cuales no puede abordarse con garantía de éxito ningún proceso regulador. La vida va siempre por delante de las leyes. Y la vida, cuando se trata de seres humanos, tiene una dimensión ética. Las disposiciones jurídicas son arrastradas por los hechos novedosos. Uno de los problemas éticos es el cumplimiento de las leyes. El que la población cumpla las leyes es algo que forma parte de su sensibilidad, de su idiosincrasia. Por eso son importantes los hábitos, las costumbres, los ejemplos. La ética es necesaria para que las leyes se cumplan; sin cultura la ética no arraiga. En lo que compete a los empresarios, las leyes prescriben límites a los efectos perjudiciales que pueden causar con sus actividades. Constituyen una determinación imparcial de un balance entre los beneficios y daños ocasionados por la actividad de los empresarios.

Cuando la relación resulta ilícita es cuando hablamos de corrupción³. Los ciudadanos nicaragienses piensan que la corrupción es frecuente y que es una

³ Robert Klitgaard ideó una fórmula de la corrupción: $C=M+D-T$.

M: se tiene el monopolio de la decisión.

D: se ejerce de modo discrecional.

T: contexto de baja transparencia.

realidad inevitable. La corrupción en Nicaragua constituye un paisaje casi habitual porque quienes han gobernado así lo han deseado. Quien gobierna es responsable de las actuaciones de sus personas de confianza. No admitirlo es encubrimiento. Basta con leer el periódico para enterarse de que en todos lados se viven fenómenos de corrupción, decisiones irresponsables y atentados contra la dignidad humana. Los casos de corrupción se suceden. Es como si los siguientes hicieran olvidar a los anteriores. La corrupción en Nicaragua se presenta como el transporte urbano colectivo de Managua: se aborda a la carrera arriesgándose a caer y ser aplastado, se espera a que aparezca una unidad que se estacione en la parada, o se toma un taxi pagando más.

¿Qué tan corrupto es calificado Nicaragua internacionalmente? En el Ranking de percepción de la Corrupción en el 2,002 elaborado por Transparencia Internacional, publicado por la Revista Business Nicaragua⁴, Nicaragua ocupa la deshonrosa posición 83 como número ordinal entre 102 países, con un pésimo índice de 2.5 puntos (siendo 10.0 puntos el índice óptimo máximo). Los demás países centroamericanos ocupan las siguientes posiciones con sus respectivos índices: Costa Rica, N° 40 con 4.5 puntos; El salvador, N° 63 con 3.4 puntos; Panamá, N° 67 con 3.0 puntos; Honduras, N° 72 con 2.7 puntos; y Guatemala, N° 82 con 2.5 puntos.

La técnica ha inaugurado espacios sombríos en los que se extiende una novedosa criminalidad de incierta magnitud. Criminalidad urgida de redes mercantiles insospechables. Grandes fortunas ocultas pretenden transformarse en procedimientos de solvencia. Actividades ilícitas necesitan realizar gastos y trasposos, ocultar la procedencia de los fondos y el nombre de sus dueños.

En la lucha contra la corrupción nadie puede constituirse en juez y parte a la hora de decidir. Lo que corrompe es corromper. Es necesario institucionalizar combinaciones judiciales contra el soborno y el chantaje. La corrupción pública sólo puede ser combatida desde el rechazo social. Las actuaciones de los funcionarios pueden combatirse mediante un cambio en la sociedad civil que también pueden llevar a cabo quienes construyen el tejido empresarial.

Asumir en las propias resoluciones las normas éticas y las consecuencias previsibles de las acciones, impide prescindir de las propias obligaciones y cometer desórdenes entre las acciones privadas y públicas de la ética. Las relaciones de los empresarios con funcionarios públicos y políticos es un área conflictiva para las empresas cuando actúan en contextos en los cuales la corrupción es un fenómeno habitual. No olvidemos el dicho que señala que, “la corrupción es como el bolero: hacen falta dos para bailarlo”; expresión que adquiere vigencia nacional con la actual lucha contra la corrupción que prometió librar el Gobierno de la “nueva era” 2002-2006, por las declaraciones vertidas a una entrevista periodística desde la cárcel en la que se encuentra prisionero quien fungiera como Director General de Ingresos y Vice-Ministro de Hacienda

⁴ Business Nicaragua, Revista Oficial de la Cámara de Comercio Americana de Nicaragua. Año 6. edición N° 32.

y Crédito Público de la administración pública del Gobierno anterior “todo cambiará” 1,997-2,001, noticia que publicó el Diario La Prensa⁵, cuya parte conducente reproducimos textualmente para que los empresarios en Nicaragua “pongan su barba en remojo”:

“...Jerez arremetió contra empresarios que supuestamente participaron en actos de corrupción que se han quedado al margen de la justicia... En ese sentido calificó de “corruptas” aquellas empresas que también hicieron uso de notas de crédito para el pago de impuestos o que consiguieron exoneración de parte de la DGI [...] porque hasta que los ricos y los medios, que nunca habían pagado, me vieron o sabían que me tenían que ver por eso... Jerez parafraseó a Bayardo Arce al afirmar que “no hay funcionario corrupto, si no hay un empresario corrupto”, a lo que agregó: “Entonces si tan corrupto fue el funcionario, tan corrupto es el empresario privado” [...] En ese sentido cuestionó los beneficios que obtuvo el grupo Pellas sobre las exoneraciones que recibió para la construcción del complejo que construyó en carretera a Masaya... ¿Por qué no es corrupción no pagar los impuestos del edificio de los señores Pellas? ¿No es corrupción eso? y ¿Por qué no dicen nada? ¿Por qué sacan al señor Pellas del juicio al día siguiente? ¿Sólo porque es el señor Pellas? [...]¿Solo soy yo corrupto que lo firmé y no es corrupto el que lo recibió?...”

4. Vinculación de la Ética Empresarial con la Ética Empírica

La ética aristotélica es una disciplina política. La pérdida del alcance político de la ética es lo que nos hace renunciar a que la filosofía puede proporcionar una orientación al hombre en su trabajo profesional y en el mundo de las organizaciones. Ética es el conjunto de disposiciones de conducta que la persona debe seguir para obtener una vida mejor. La ética tiene por misión orientar las conductas humanas conforme a razón y responsabilidad. La ética se ocupa de la moralidad de la acción, de la relación de cada acto humano con el bien de la persona y de su conformidad con las normas que especifican una acción moral. Una acción es mejor en la medida en que mejora a quien la realiza. Kant resumió la sustancia de la ética utilizando la fórmula de “dignidad de la persona”. Con ello se entiende que en las relaciones sociales, la persona nunca puede ser reducida a objeto de precio, sino ha de ser tratada como sujeto de aprecio. Este aprecio es el resultado de reconocer la dignidad de la persona, actitud de la que brotan el resto de los comportamientos morales. Las preocupaciones éticas son preocupación por las consecuencias de los actos. Las reglas éticas expresan principios que se refieren a qué debemos hacer, qué es lo correcto para nuestra propia vida o cómo debemos evaluar el carácter de justo o bueno de una acción o conducta. La ética como actividad racional, busca guiar y justificar acciones y decisiones. Uno de los propósitos de la ética es ofrecer

⁵ Diario La Prensa, Edición N° 22, 734, lunes 20-05-02

alternativas prácticas frente a conflictos concretos. Hacer las cosas que se deben hacer siempre bien, no lleva a tener que arrepentirse y da provecho. Es como los dichos “haz bien y no mires a quien” o “haz el bien y no hagas el mal, y no necesitas otro consejo”. Esto se mete en la cabeza en la escuela, se transmite en el hogar y lo advierte la religión. El valor positivo o negativo constituye una propiedad esencial de las acciones humanas. Para Aristóteles “las mismas causas y medios producen la virtud y la destruyen, lo mismo que las artes”. Los productos del hacer constituyen metas relativas, que se ordenan siempre al bien obrar. Una acción humana libre que sea moralmente mala, no por ello deja de ser acción, humana y libre. Se trata de ordenar la acción desde la perspectiva de lo que es mejor o peor para la persona humana, de acuerdo con su naturaleza. Para Santo Tomás sólo en referencia a la acción humana puede el fin entenderse plenamente; porque sólo se realiza por un fin la acción que responde a una elección, es decir, la acción libre.

Para Polo, la ética se compone de tres partes inseparables: Bienes, normas y virtudes morales.

Según Vaclav Havel (1990) “La estructura de este mundo está constituida por valores que se encuentran ahí continuamente... desde siempre, antes que hablemos de ellos”. Lo previo es aceptar que todas las personas son interlocutores válidos. El acceso es real a la cultura, viene dado. La intuición, la inmediatez de los juicios, el estilo familiar son los valores que más se necesitan, porque apuntan hacia lo que las hace insustituibles a las personas. Captar el valor de cada persona, es una valoración ética. La razón de por qué los comportamientos humanos son susceptibles de calificación moral es porque las acciones humanas presuponen libertad y responsabilidad. Solamente la persona está capacitada para asumir deberes y obligaciones morales de modo libre y responsable en nombre de la razón. Ser moral o amoral es exclusivo de la persona.

Las virtudes son la fuerza interior que modera a las pasiones. La prudencia ayuda a la razón. La prudencia predispone a hacer juicios morales y a actuar con diligencia oportunamente. Para desarrollar la prudencia se debe llevar una vida virtuosa. Como el dicho “si no vives tal como piensas terminarás pensando tal como vives”. La prudencia depende de que se den las otras virtudes. Según Aristóteles “no es posible ser bueno sin prudencia, ni prudente sin virtud moral”. Para Santo Tomás la conexión entre las virtudes se realiza en la prudencia. Las virtudes humanas se adquieren por repetición de actos semejantes. Para que haya virtud moral se ha de actuar de modo deliberado y por razón del bien que se realiza con la acción. La virtud moral es la capacidad de elegir lo correcto, desde la perspectiva del bien global de la persona. Para San Agustín la virtud es una cualidad del alma por la que se vive rectamente. Al percibir la calidad moral de la acción el agente va haciéndose a sí mismo conforme a lo que hace. Para Aristóteles la virtud es “un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidirá el

hombre prudente”. Debería elegirse buscando aquello que contribuye al bien humano de la persona y porque es bueno, lo cual exige elegir como lo haría “la persona prudente”. La virtud moral exige libertad. Las virtudes deben ser adquiridas por cada uno. Para Hauerwas y McIntire la génesis de la virtud y la educación moral que requiere son posibles en una comunidad humana unificada por una concepción de la vida buena, por una tradición que pone en confrontación los ideales transmitidos con las nuevas situaciones. “Adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo” (Libro II de la *Ética a Nicómaco*). La virtud se aprende vivencialmente, encarnada en la propia persona o en una persona tan próxima que hace las veces de la propia. Una virtud determinada sólo lo es en conexión con todas las demás: sólo la persona buena realiza acciones buenas. Y la persona buena es la que vive de acuerdo con su fin propio. El ideal es recuperar una ética que integre los valores y las normas sin separarlos de la adquisición de virtudes. Se persigue una visión de la persona unitaria y una antropología integral.

Para Gabriel Chalmeta (1996) el progreso ético es de naturaleza tal que tiene lugar en el ámbito de una comunidad de amistad. Sin diálogo no hay posibilidad de obtener acuerdos sobre valores morales a respetar. Las resoluciones éticas se transmiten a través del entendimiento persuasivo. La toma de decisiones contempla la justicia y la autoridad moral que sigue a un comportamiento ético. La decisión origina el espacio moral. Al proceso de maduración de las decisiones pertenece la toma en consideración de valores morales que toda decisión implica. Al decidir se puede tomar en cuenta la virtud de la prudencia. La justicia, desde el punto de vista moral, es un valor a mantener y una cualidad personal a desarrollar. El alcance de la justicia llega también al ámbito de las convicciones y de las conductas. “Tener autoridad moral” remite a un conjunto de cualidades que hace a quien manda “persona de respeto” y a sus órdenes dignas de ser acatadas. Hay un carácter básico de toda persona, buena o mala, que la hace sustentadora de derechos humanos inviolables. La persona es fuente de valor de toda otra realidad (y de toda otra persona); la razón de la dignidad de la persona es su posesión del espíritu.

Según Ybarra la ética empresarial es un marco jurídico propio por el que se autorizan y sancionan determinadas conductas. Las reflexiones éticas son un fundamento más en el análisis de las resoluciones empresariales. En el discurso ético atribuido a las diligencias económicas se debe unir la claridad y el rigor. La sencillez de la ética atribuida a la empresa procede de su relación con la manifestación moral común. El paso del ser al deber ser conlleva inconvenientes. Es lo que tienen en común la ética y las empresas. La ética es una cualidad propia de toda diligencia empresarial porque acarrea un montón de factores humanos, y los seres humanos atribuimos a nuestro actuar una importancia ética. La persona posee un valor ético propio aunque realice actos contrarios a normas éticas. Su condición de persona no sufre variación alguna

por el tipo de acción que realice en relación con la empresa: todos tienen la misma calidad de persona.

5. La Ética Empresarial de los Empresarios en las Asociaciones de Empresarios

Conforme aparece en la Guía Telefónica de Nicaragua⁶, el sector empresarial nicaragüense tiene varias asociaciones (cámaras, comisiones, consejos, federaciones, institutos, uniones, etcétera, ...) de empresarios según la actividad de la empresa, el tamaño (no grande) de la empresa, el comercio con algún país, gremios y hasta desarrollo o “vitrina” para captar donaciones, que integran cada una de ellas no muchas empresas. Algunas de ellas integran a su vez el Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP), única organización a la que toman en cuenta los Gobiernos de turno. Esta cúpula de la empresa privada que dice velar por los intereses de la empresa nicaragüense y se autoproclama como su representante, ha sido tildada de “jalar agua para su propio molino”, de “camaleón que cambia sus colores según la ocasión”, de “ser más iguales que otros”, de “pequeño country club que actúa de manera complaciente con las políticas del Gobierno” (como manifestó el empresario Manuel Ignacio Lacayo⁷), entre otras apreciaciones peyorativas. El COSEP ha sido muy beligerante defendiendo siempre sólo una parte de la empresa “integral”, la causa del empresario “dueño” o “patrón”, presto a aliarse con el Gobierno de turno con la condición de proteger su bandera.

Para superar estas paradojas, las asociaciones de empresarios en Nicaragua, particularmente el COSEP, deberían utilizar los métodos modernos que ha desarrollado la propia administración de empresas, como la “reconversión”, integrando en sus políticas la ética empresarial principalmente, implementando su propio código de ética empresarial que no sólo sea aplicado internamente sino que abarque a sus asociaciones miembros, a los miembros de las asociaciones y a los empresarios asociados. De esta manera, las asociaciones de empresarios en Nicaragua podrían convertirse en los líderes de la ética empresarial, nuevos paradigmas de los empresarios. El problema de las asociaciones de empresarios en Nicaragua es que muchos de sus dirigentes y miembros no tienen autoridad moral ante la opinión pública para “lanzar la primera piedra” porque tienen “techo de cristal”. En este sentido, valga recordar que el propio Presidente del COSEP durante el Gobierno de la Unión Nacional Opositora “sí puede” 1991-1996, fue uno de los clientes (contados con los dedos de una mano) favorecidos con la mayor parte de la cartera crediticia del extinto Banco Nacional de Desarrollo, Banco estatal “supuestamente” creado para financiar a los pequeños productores y quebrado entre otras cosas precisamente por no recuperar los

⁶ Guía de Publicar, S.A. 2,002.

⁷ Periódico El Nuevo Diario, Edición N° 6,694, jueves 08-04-99.

préstamos, deudor además “moroso” que para colmo recurrió al “autoembargo” para evadir el cobro judicial.

Anteriormente analizamos la relación de la ética empresarial con la economía y la sociedad en Nicaragua, destacando las abstenciones de los empresarios que contravienen su compromiso, por ser privilegiados, ante lo que llamamos el “doble reto” de la “posibilidad” y el “deber” con el desarrollo económico del país. Con ello nos referimos a la omisión indebida –omisión de acciones debidas– de los empresarios en Nicaragua, cuando no reaccionaron oportunamente para reconvertir su estrategia empresarial ante el deterioro progresivo de los injustos términos de intercambio del comercio internacional; por su egocentrismo y egoísmo fueron incapaces de planificar prospectivamente la diversificación de su inversión. Parece “cuento” contar que un ex-jefe hijo de un gran productor cafetalero nicaragüense relataba que, siendo adolescente, cada vez que entraba al garaje de su domicilio tenía que escoger entre diecisiete vehículos parqueados. La omisión indebida de los empresarios en Nicaragua es una deuda moral. El hecho de que los empresarios en Nicaragua no hayan emprendido actividades contingentes para contrarrestar el desequilibrio comercial, que se supone parte de su habilidad, perjudicó a la economía nacional y ha quedado desapercibido. Estas omisiones indebidas, que no sólo eliminaron sino que también impidieron la generación de empleos e ingresos en Nicaragua, frenaron la economía nacional. Los empresarios no deben ser evaluados sólo por sus errores o avaricia, sino también por su discordante pasividad. Para José María Ortiz Ibarz (1995), en el mundo de las actividades económicas, “quienes pueden hacerlo, deben hacerlo. Tienen un deber moral”. La falta de ingenio en la empresa suscita omisiones indebidas. El capital de la empresa queda estático si no hay ingenio que lo movilice, es una omisión indebida del empresario, de quien se supone tiene la capacidad. El incumplimiento de las obligaciones de los empresarios es una omisión indebida que origina déficit que urge de subsidios.

Asimismo son reprochables las omisiones indebidas de los empresarios que han alterado la ecología. Un problema ético de los empresarios son las consecuencias no intencionales que produce el logro de los objetivos intencionados, cuando no se ocupan más que de éstos. El deterioro ecológico ejemplifica el principio de los efectos resultantes. Se trata del principio moral según el cual no se debería permitir el conseguir objetivos intencionados buenos, si las consecuencias que produce el logro de esos objetivos son perjudiciales. Los empresarios deberían de tomar en cuenta que la libertad conlleva responsabilidad. Los empresarios son libres de hacer lo que quieran; pero son responsables de las consecuencias que provienen de sus actos. Los empresarios no ejercerán influencia en la economía y la sociedad, sino se responsabilizan de sí mismos, de su familia y de su empresa.

Aunque entrañen absurdos, debemos reconocer que los empresarios ofrecen productos y servicios que facilitan la vida, con un costo muchísimo menor que si cada persona se las arreglara por sí sola. Los empresarios deberían sentirse

orgullosos de su papel, lo que les debería preocupar moralmente es no entender todo lo que debieran. Tampoco debemos olvidar que en Nicaragua los empresarios fueron afectados fuertemente durante la década (1980-1990) del Gobierno Frentista “sólo los obreros y campesinos irán hasta el fin”, con su fracasado intento de estatizar la economía en contradicción con la empresa privada. El malestar causado por el espectro del pasado reciente se manifiesta en una reactivación de la empresa privada cargada de desconfianza, egoísmo y rencor, a cargo de empresarios ansiosamente ocupados en recuperar y reproducir el capital y el tiempo perdido, con todo el coste de oportunidad implícito.

Juan Pablo II tildó de capitalismo salvaje la corriente que pretende que el capitalismo sea indultado de preceptos éticos. Los empresarios reproducen el materialismo de la civilización. Francis Fukuyama ha denunciado que la empresa no asume ímpetus para enfrentarse a la indignación general. Según Dostoievski, sin virtudes dominantes, se tolera todo. Las personas no requerirían practicar el control de sí mismos que les es innato. La ética se demuestra con acciones. Las prácticas de las empresas revelan las reglas que los empresarios esgrimen para solucionar dificultades. Carr asemeja las normas de las empresas con las de los juegos de cartas; los empresarios son tahúres que compiten: las normas pasan por alto sacar provecho engatusando. En la realidad los empresarios ajustan la realidad conforme a los intereses de su empresa. El empresario que no consiga derrotar en una partida sigue apostando a la espera de otro lance. Galbraith pone a la mafia como modelo de correspondencia bimodal por ser una institución que fundamenta su poder consiguiendo que sus asociados cumplan las raras normas particulares, sanguinariamente sancionadas. Si el empresario comete una mala acción para obtener un buen resultado, aunque externamente sea buena es internamente mala. Los empresarios que admiten pagos de comisión exigidos ilegalmente, colaboran a que continúe dándose dicho mal; perjudican a los demás y comprometen su independencia. Los empresarios quieren actuar bien moralmente, “si los demás también lo hacen”, pero no lo hacen porque “no quieren ser los únicos”. Si “la mayoría lo hace” no excusa a los empresarios para hacer lo que “saben que no esta bien”. La corrupción tiene muchas puertas de entrada, pero tiene pocas puertas de salida.

Asombran algunos empresarios en Nicaragua rápidamente exitosos que apartan los valores morales en su comportamiento “maquiavélico”, fracasando después al ser denunciados o acusados, terminando como prófugos o presidiarios. Ciertos empresarios en Nicaragua han sido, unos siguen siendo y otros recién son, aliados de la corrupción. Esta complicidad ha perjudicado a la empresa privada en Nicaragua, propiciando desconfianza y ahuyentando la creación de nuevas empresas. Esta práctica no tiene excusa porque, si quieren, pueden usar métodos modernos de prevención. “No la hagas y no la temas” y pensemos lo importante que es tener la conciencia tranquila y dormir sin preocupaciones extras. Los empresarios escogen una alternativa entre varias opciones, cambian en positivo lo normativo. Para evadir su obligación se ha ideado un método ético de falsa

moralidad, para sortear resoluciones dificultosas sin obstaculizar la implantación de preceptos decorosos de la empresa. La evidencia del pleonasma “negocios son negocios” es que la conducta de los empresarios en su empresa difiere de sus diversas conductas en otros ambientes. Puesto que en distintos ambientes están sujetos a juicios éticos disimulados, advertimos una demencia ética diversa, que reproduce muchos sinvergüenzas y fingidos que se conducen distinto en toda circunstancia fundamental: padecen de cohesión y carácter reales. La correlación entre el empresario y su persona es una disyuntiva ética porque es inevitable. Al quitarse el carácter personal el empresario no se le imputan a él la indiferencia, obcecación y rigidez que se le asignan a la empresa que no merece ser éticamente tildada. Una paradoja moral de la empresa es que el empresario diluye el alcance moral que procede de su inversión, al estar encubierto por la persona jurídica de la sociedad anónima. La separación del empresario y su persona sustenta la doble moral. Los empresarios están sometidos a obligaciones morales de las que se exceptúa a la empresa. Otro problema de doble moral es cuando los empresarios ponen en circulación en la sociedad supuestos bienes que no tienen en su hogar. Bajo la responsabilidad de los empresarios caen los perjuicios que ocasionen por dar satisfacción a demandas que son dañinas para las personas.

Al relegar los valores morales hemos rebajado la ética de la conducta en nuestra cultura. Esta realidad, en la que se desarrolla el empresario, afecta su dirección y lo predispone a contrarrestar la irresponsabilidad ética, causada por el entorno. Los empresarios en Nicaragua deberían realzar su importancia y quitarles a los políticos el protagonismo que detentan. Los empresarios pueden ayudar a reivindicar la cultura y la base social. La responsabilidad social de los empresarios es parte de la función social de su empresa. Los empresarios deberían asumir la obligación ética de la prosperidad ilimitada del ser humano. Al aplicar el principio personalista de totalidad los empresarios actúan en provecho de todas las personas, basándose en que cada una tiene también significado de totalidad por ser un todo de significado, tanto que el alcance de cada una alcanza toda realidad, inclusive a otras personas. Los empresarios deben dirigir responsablemente, ordenando su comportamiento a valores morales que forman su carácter ético. Las virtudes morales de los empresarios son necesarias para un buen funcionamiento de su empresa por cuanto facilitan el autocontrol de las pasiones, tomar decisiones con sabiduría práctica, liderar de modo efectivo la empresa y fomentar una cultura empresarial con calidad ética.

Los valores morales influyen en la toma de decisiones y en la ejecución de proyectos. Las resoluciones de los empresarios deberían estar basadas en principios morales. Dirigir demanda adaptarse a valores éticos. En ello radica la obligación moral para Kant: Que las resoluciones se adapten a los imperativos de la razón. Con las resoluciones y con las obligaciones se ordenan los valores que dan mérito a los empresarios. Comportarse moralmente forma el carácter ético de los empresarios, les confiere características que concientemente los

dirigen, señalan la moralidad de su carácter: moderados al resolver, emprendedores, respetuosos, veraces al declarar y rigurosos al dirigir. Junto a esa cultura que facilita que la habitual comunicación sea correcta, en el fondo la cultura de los empresarios recoge las formas de ejemplificarse sus cualidades éticas. Las actuaciones éticas favorecen el liderazgo de los empresarios. Los empresarios lideran más por lo que son que por lo que dicen; y lo que son se manifiesta en lo que hacen. El modo de actuar es más elocuente que declaraciones de buenas intenciones. Las virtudes, al ser disposiciones estables, dan continuidad a la acción, contribuyendo a evitar actuaciones incoherentes con las declaraciones de principios. Los empresarios crean modelos de conducta que son imitados.

Conforme Hampden-Turner, los empresarios deben ser maestros de las contradicciones. Se debería condenar que haya buenos empresarios obteniendo éxitos económicos, y malas personas infringiendo principios de valor absoluto bajo cuya guía deberían conducirse. Los empresarios se rejuvenecen viviendo con los dilemas, se caracterizan por conciliar lo que se considera extremos opuestos. La solución es ética, la solución se encuentra en la persona, conlleva la afirmación de otros criterios que los empresarios deben tener muy en cuenta: las personas tienen prioridad sobre el sistema (pues en último término el sistema es configurado por las personas), las personas son superiores a las cosas (pues las cosas son manejadas y transformadas por las personas). La alternativa que también se ofrece a los empresarios es la de poner en el mercado productos diseñados para personas racionales. Cambiar la cultura en un giro de 180: difundir inteligencia en las personas. Pasar de la cultura del consumismo a la cultura del ahorro, sería el servicio más importante que los empresarios pueden aportar a la sociedad. La mejor forma de servicio que pueden ofrecer los empresarios es la de poner en el mercado bienes y servicios serios, que expansionen la capacidad humana. Los empresarios deberían apreciar el valor de tener una buena reputación. Los empresarios que inclinan su empresa hacia el bienestar de las personas que la integran y con las que se relaciona, hacen un trabajo moral bueno. La satisfacción de lo realizado propicia una atmósfera moral de coexistencia, de afecto y cooperación, que proyecta ante la sociedad una imagen de empresarios moralmente exitosos.

6. La Ética Empresarial de los Empresarios en las Empresas

Hemos reflexionado sobre el tema de la ética empresarial en Nicaragua analizándolo como un todo, recorriéndolo fugazmente desde lo general en su máximo alcance con la economía nacional y la sociedad en su conjunto, pasando por lo especial relacionado con la ley y la ética pública, enfocando lo conceptual de la ética empírica, hasta lo representativo desde la perspectiva que atañe a las asociaciones de empresarios. Ahora trataremos a manera de conclusión sobre lo particular de la ética empresarial, lo propio de la empresa. Partiremos de la obvia composición piramidal del sector empresarial nicaragüense según su

tamaño: muy pocas empresas grandes en la cúpula, pocas empresas medianas en la parte media superior, muchas empresas pequeñas en la parte media inferior y el sector informal en la base de un triángulo isósceles cuyo lado desigual es mucho más largo que los lados iguales. Para que tengamos una idea de lo grande de las empresas nacionales, nos referiremos al ranking de las 200 empresas más grandes de la región –de América Central y República Dominicana–, publicado por la Revista *Estrategia & Negocios*⁸, investigación que revela que tan sólo nueve empresas nicaragüenses clasificaron. La composición del sector empresarial nicaragüense según su tamaño es relevante para imaginarnos las posibilidades de institucionalizar la ética empresarial como política en las empresas, tarea ardua que compete en gran parte al sistema nacional de educación. Es sabido que el mayor peso de la economía nacional recae sobre las medianas y pequeñas empresas y el sector informal, que generan más del 90 % del empleo, lo que hace aun más difícil la institucionalización de la ética empresarial en el sector empresarial en su conjunto. Es utópico pensar que las pequeñas empresas implementan códigos de ética formales. Es por eso que los empresarios en Nicaragua que tengan empresas verdaderamente organizadas tienen la mayor cuota de responsabilidad de dar el ejemplo. Por nuestra parte abordaremos lo ideal de la ética empresarial para la empresa como común denominador, exponiendo el fondo y la forma de su contenido.

La empresa es una colectividad de seres humanos coordinados que persigue la liberación y el bienestar general. La ética ayuda a clarear el trabajo productivo y encamina a la empresa hacia un objetivo definido: hacer más humana a la persona. El fin de la empresa es la satisfacción de las necesidades y la contribución al desarrollo de las personas que participan en ella, mediante la producción eficiente de bienes y servicios útiles. La relación de la persona con la organización a la que se encuentra ligada deberá estar enmarcada por los principios éticos que realcen su valor como persona y el valor de la empresa como comunidad. Los empresarios deben atender los resultados materiales, la satisfacción de los implicados en la acción y el desarrollo humano de las personas que llevan a cabo la acción empresarial. La preocupación por el fomento de virtudes morales de directivos y empleados ha de ser prioritaria para los empresarios. Para facilitar el desarrollo ético, los empresarios influyen ayudando a hacer decisiones moralmente correctas y motivando una intención recta que lleve a elegir correctamente por razón del bien humano inherente a la acción.

Para Mark Patin el objeto de la ética empresarial es educar a los empresarios a distinguir entre lo reprochable y lo irreprochable, precisando las virtudes de la empresa, y fijando normas que manifiesten la responsabilidad entre trabajadores, clientela y contratados a fin de cosechar una primordial certidumbre en las correlaciones empresariales. La ética empresarial ayuda a transformar las

⁸ *Estrategia & Negocios*, Red Castle Group, octubre 2001, N° 27.

disyuntivas en factores compatibles, contradicciones con las que hay que coexistir. La ética empresarial pretende alcanzar principios éticos de la empresa ideal: limpieza, claridad, confianza, excelencia, veracidad,... Para que prevalezcan las prácticas correctas, el empresario debe cuidar que en todas sus actividades las personas se conduzcan virtuosamente. Las virtudes morales de la empresa influyen en directivos y empleados, proporcionando un carácter maduro, facilitando la toma de decisiones que precisan prudencia, posibilitando el liderazgo, y creando una cultura empresarial con calidad ética que favorezca la continuidad. Los empresarios favorecen el desarrollo de virtudes a través de la cultura empresarial, la institucionalización de principios y criterios éticos en la empresa, la conducta ejemplar, y diseñando formas organizativas y sistemas de dirección que faciliten el desarrollo humano.

Jhon M. Elegido ha definido una escala de prioridades en las responsabilidades de los empresarios: 1º) Descargar sus responsabilidades primarias. No causar daño intencionalmente, ni tampoco como resultado colateral de sus actividades cuando no hay una causa proporcionada; cumplir la ley; evitar fraudes; cumplir sus compromisos contractuales contraídos con consumidores, acreedores, proveedores y empleados; proporcionar a los accionistas un rendimiento acorde con el nivel de riesgo que asumen al invertir en la empresa. 2º) Reducir o compensar los perjuicios que se causan a terceros como efecto colateral de la actividad de la empresa. 3º) Si se ha generado suficiente valor económico para satisfacer las responsabilidades, el siguiente nivel de responsabilidades incluye hacer partícipes a accionistas, directivos y empleados en la prosperidad de la empresa; sostener iniciativas que merezcan apoyo en la comunidad; y expandir las operaciones de la empresa, contribuyendo a la creación de puestos de trabajo y a la satisfacción de las necesidades de la sociedad.

Es aconsejable tratar a las empresas con las peculiaridades del mundo de la gente ordinaria. En vez de impersonalizar como el mercado o despersonalizar como el Estado, la empresa debe personalizar. Se dan cinco niveles de personificación en la empresa: del trabajador directivo, del trabajador operativo, del inversionista, del consumidor o cliente y del vendedor o proveedor. Según Robert Simons, los sistemas de creencias y valores son concisos, valiosos y motivantes. Inducen a los empleados a adaptarse a los principios de los negocios: cómo las empresas crean valor (el mejor servicio al cliente); la palanca del desarrollo de la empresa (en busca de la excelencia); y cómo se espera que los individuos se manejen con las relaciones internas y externas (respeto por el individuo). La visión tradicional supone que una empresa está definida por sus reglas oficiales y formales. La empresa puede comprenderse a través de sus estatutos, manuales de procedimientos, reglas de conducta, expresiones tales como la misión, slogans y códigos de ética. En la empresa se procura que los objetivos, el liderazgo y la autoridad se construyan sobre reglas aceptables. Las reglas son una presentación de la empresa y de regulación de las relaciones internas de sus miembros y de éstos con el entorno.

Los reglamentos de ética empresarial son un conjunto de normas que se crean por decisión de la jerarquía suprema de la empresa con la finalidad de encarrilar la conducta coherente de los empleados de la empresa con los objetivos que establece la administración y que se hallan sustentadas por puniciones. Los reglamentos son revelaciones del carácter de la empresa y de su cultura. Los reglamentos de ética empresarial son el fruto de una determinación de la administración de difundir los cánones con los que se proponen retratar a la empresa y encauzar el comportamiento de los integrantes. Este encauzamiento permite fomentar actitudes convenientes o precaver actuaciones inconvenientes. Los reglamentos de ética empresarial procuran servir de instrumental que permita identificar inconvenientes y posiblemente ventilarlos de conformidad a los fines perseguidos. La aceptación de un código ético introduce en una perspectiva moral; representa unos contenidos objetivos, fijos, admitidos por todos, no negociables. Cuando existe una referencia ética objetiva –tenida por válida por todos los miembros de la empresa– las acciones pueden ser juzgadas como correctas o incorrectas. La elaboración de un código de ética empresarial supone una reflexión acerca de los problemas éticos que surgen en la actividad empresarial –mercadeo, producción, dirección, finanzas– y obliga a quienes rigen la empresa a detectar esos problemas, y pone en sus manos la posibilidad de exigir el cumplimiento de las soluciones. Una política de reglas claras y un código de ética empresarial sirven para informar sobre cuales son los principios y las reglas que se esperan que las personas utilicen para conducir sus actividades. Un código de ética empresarial efectivo debe ir acompañado de una política que permita reconocer de qué modo esas reglas son puestas en práctica por la acción de los integrantes de la empresa, los clientes, los proveedores y los contratistas. Un código empresarial tiene que ser regulador: debe proteger el interés público y de aquellas personas a quienes sirve la empresa regulada, no debe referirse a aspectos negativos de los competidores; y tiene que ser controlable y controlador.

Para Stephen Robbins un clima organizacional que estimule echar mano de resoluciones de éticas contará con reglamentos éticos documentados, una conducta ética de parte de la gerencia, observaciones razonables de ejecución, valoraciones de ejecutoria que consideren tanto los procedimientos como las finalidades, el reconocimiento notorio y las recompensas para los empleados que demuestran una conducta ética, y penas sensibles para los que proceden sin ética. Inicialmente son las normas, seguidamente la demostración de los que administran y únicamente a la sazón recompensar o castigar. El método legendario (método formal) precisa las virtudes a los que la empresa anhela y sirve de modelo. El reglamento legendario está constituido por las reglas formales y difundidas que instituyen la determinación entre lo autorizado y lo desautorizado –o las actuaciones irreprochables y reprochables– y advierte castigos para los transgresores. Este método de normas comprende dos aspectos agregados: emana de una jerarquía reconocida y legalizada para declarar esas

normas, y es difundido. La existencia de los reglamentos legendarios y empíricos implica aceptar tanto las normas formales como las informales para precisar la empresa y la conducta de sus empleados. Los sistemas formales son las reglas que permiten reconocer cuáles son los objetivos y las metas a los que se debe aspirar, de qué modo se espera que los demás se comporten y qué expectativas se tienen respecto de cómo conducirse en la empresa, con sus clientes, proveedores y con el resto de la sociedad.

Se le denomina círculo virtuoso a la inferencia de cómo la conformidad del comprador origina significativos dividendos, y esa conformidad del empresario resulta en inversiones que consiguen más conformidad del trabajador, lo cual se termina convirtiendo en un trabajo mejorado, productos mejorados, y una conformidad notable del consumidor. Los seres humanos de ningún modo deben ser manipulados como medios puesto que todo ser humano es un bien en sí mismo. Los empresarios deben de integrar a los trabajadores en un proyecto común, abonar una remuneración justa, dar un trato correcto anteponiendo la consideración de personas a la de recursos, basar la selección de personal en pruebas objetivas, evitar discriminaciones, informar, fomentar la comunicación interna, proporcionar la formación adecuada, prestar atención a la seguridad e higiene, garantizar puestos de trabajo. Por su parte, los trabajadores deben cuidar y proteger los bienes de la empresa, actuar con mentalidad de ahorro, no solicitar, ni aceptar de proveedores clientes dinero ni regalos que condicionen la vida de la empresa, considerar el uso de a huelga como recurso último, realizar el trabajo con la atención debida para obtener el mejor rendimiento posible. Respecto a los socios y accionistas, la empresa debe producir lícitamente los beneficios que justifiquen la inversión e incrementen su valor, informar acerca de los proyectos de futuro recabando su aprobación, no facilitar información que privilegie a unos accionistas frente a otros. Clientes, consumidores y usuarios deben tener considerados como los destinatarios que justifican la existencia y el crecimiento de la empresa, por ello, debe ser garantizada la calidad de los productos, la información tiene que ser veraz, los errores deben ser subsanados de forma inmediata, tiene que justificarse el servicio postventa, y el diseño, producción y distribución de los productos y servicios debe garantizar la satisfacción de necesidades. La empresa debe atender la integridad, la seguridad y salud de los consumidores, usuarios y clientes.

Para conseguir que los mediadores y distribuidores se sientan identificados con la cultura empresarial, las relaciones con la empresa deben ser leales recíprocamente al contrato de colaboración inicial, y deben valorar las modificaciones en la producción y comercialización. Los códigos de ética empresarial deben incluir la equidad, el respeto a la identidad de cada uno de los proveedores –organización, proyección, marca– y evitar ponerlos en enfrentamiento. Para que las relaciones de una empresa con sus competidores se muevan dentro del marco de la lícita competencia es preciso mantener una actitud de mutuo respeto que se debe traducir en el uso leal de la información, en

no contratar personal cualificado de la competencia para apropiarse de conocimientos vitales, y en anunciar los productos propios haciendo referencia sólo a sus características evitando comparaciones gratuitas. Las responsabilidades de los empresarios con la comunidad circundante van desde facilitar a los trabajadores la participación en actividades cívicas hasta la obligación de contar con una cobertura de seguros que subsane los daños a personas o bienes ajenos, y atender las obligaciones fiscales.

En la finalidad de la empresa ha de prevalecer el servicio sobre la ganancia. En la estrategia de la empresa se ha de atender a los principios con el mismo cuidado que a los objetivos o resultados. En los resultados atender también a los efectos resultantes. Los principios que los empresarios deben tener en cuenta se refieren al bien, los medios, los efectos desproporcionados, los valores, las virtudes, la potencialidad de la acción para erigirse como norma de conducta, la relación entre el bien común y el bien privado, la persona como fin, la imparcialidad del bien, la valoración del prohibir y el del permitir, y la valoración de las propiedades negativas y afirmativas. Es éticamente exigido para los empresarios respetar la dignidad y la sociabilidad del ser humano y la primacía de las personas sobre las máquinas, los procesos, o las estructuras organizativas. Los empresarios también deben respetar los derechos ajenos y cumplir los deberes contractuales con igual prioridad.

Lo que intente vender el empresario, y la forma de venderlo, debe procurar guardar una relación franca, veraz, leal. Los empresarios deben tener presente también la lealtad en la lucha con otros competidores. Al lenguaje retórico se le exige verosimilitud, lo cual comporta el que los empresarios utilicen medios proporcionados a la finalidad que se propone. Los empresarios tienen obligaciones hacia el cliente de velar por la equivalencia de valor en los intercambios, presentar de forma clara y honesta los bienes y servicios, investigar en las posibles mejoras de los bienes ofertados, respetar la libertad de elección de los consumidores y aceptar los estándares de la comunidad. El empresario debe observar la autonomía del consumidor y considerar la justicia conmutativa y distributiva. El mercadeo tiene contingencia ética: ajustar el artículo a los requerimientos del cliente; y en ese acomodo estriba la autenticidad. Cicerón afirmó que un atributo de la credibilidad de la expresión convincente es el comedimiento, el cuidado de correspondencia entre lo que se persigue y los mecanismos que se usan.

Los empresarios deben utilizar los códigos de ética empresarial para autolegalizar las diligencias particulares de su empresa antes de que las leyes interpelen las anomalías. Los manejos corruptos terminan corrompiendo la empresa. La eficiencia de los códigos se revela al emplearse sin reservas.

Bibliografía

1. Alejandro Serrano Caldera. *Estado de Derecho y Derechos Humanos*. 1ª edición. Editorial Universitaria, UNAN-León. 2000.
2. Alejandro Serrano Caldera (Editor). *La Democracia y sus Desafíos en Nicaragua*. CIELAC/UPOLI/Fundación Friedrich Ebert. 2001.
3. Alejandro Serrano Caldera. 2ª edición. *La Unidad en la Diversidad*. 1998.
4. Alejandro Serrano Caldera. *Los Dilemas de la Democracia*. 2ª edición. Hispamer. 1998.
5. Carlos Llana Cifuentes. *Dilemas de la Ética Contemporánea*. 1ª edición. Fondo de Cultura Económica. 1997.
6. Doménech Melé Carné (Coord.). *Ética en el Gobierno de la Empresa*. 1ª edición. Ediciones Universidad de Navarra S.A. 1996.
7. Francisco Ramírez Torres. *Los Delitos Económicos en los Negocios*. 1ª edición. 1998.
8. José María Ortiz Ibarz. *La Hora de la Ética Empresarial*. 1ª edición. McGraw Hill. 1995.
9. Roberto de Michele. *Los Códigos de Ética en las Empresas*. 1ª edición. Ediciones Granica S.A. 1998.
10. Theodor Geiger. *Moral y Derecho. Política con Uppala*. 1ª edición en castellano. Editorial Alfa. 1998.

X. Conducta Política del Cristianismo en Nicaragua

Jerjes Ruiz Castro

1. Introducción

El presente trabajo es el resultado de una investigación sobre el comportamiento político del cristianismo en Nicaragua durante la revolución sandinista del 19 de julio de 1979, al 25 de abril de 1990. Una fase de nuestra historia nacional en la que saltan a la luz pública las motivaciones del cristianismo en la sociedad civil. Esas motivaciones se mueven entre dos polos: el poder y el servicio. Resulta bien esclarecedor para esta realidad las palabras de Jesús a sus discípulos en ocasión de la petición de Jacobo y Juan: “Concedéndonos que en tu gloria nos sentemos el uno a la derecha, y el otro a tu izquierda” (Marcos 10:37). Tales palabras fueron:

“Sabéis que los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos. Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar vida en rescate por muchos”. (Marcos 10:42-45)

El servicio para Jesús no era hacer favores sin más. El servicio era su práctica orientada a la formación de una comunidad alternativa en Palestina frente a la sociedad que el imperio romano con el apoyo de la jerarquía judaica había establecido. Ejercer poder, dominar sobre otros, fue la sutil tentación en la cual el movimiento de Jesús caería con el tiempo siendo la forma concreta de ello la iglesia cristiana institucional siempre en lucha por tener el poder temporal.

En nuestro estudio distinguimos cuatro fases en los diez años de gobierno revolucionario. Nosotros estamos interesados en entender lo que era la conducta política del cristianismo en cada fase, qué intereses defendía, hacia dónde apuntaba su solidaridad, su lucha.

1. Conducta Política del Catolicismo

1.1. Primera fase: Del triunfo de la revolución a la visita del papa (1979-1983)

Sobresale en esta fase el entusiasmo popular que hizo en general a los cristianos participar totalmente en las tareas de la reconstrucción nacional combinando su nueva experiencia política con su religión, sin problematizar la unión entre la fe cristiana y la revolución sandinista a nivel académico. La reflexión sobre la práctica fue un acto segundo vigorizada por actividades que la Universidad Centroamericana (UCA) y el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso (CAV)

desarrollaban. En el campo protestante esta labor intelectual era efectuada por el Eje Ecueménico, el Seminario Teológico Bautista y por el Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo (CEPAD).

Los obispos de la Iglesia católicos en su pastoral del 17 de noviembre de 1979 externaron su simpatía con la revolución y reconocieron la posibilidad de un socialismo compatible con la fe cristiana, entendiendo por socialismo un proceso que camina firmemente a una sociedad íntegra y auténticamente nicaragüense, no capitalista, no dependiente, no totalitaria.

En 1980 pasaron dos cosas negativas por sus consecuencias: 1) la visita de Monseñor López Trujillo, Secretario Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), quién vino con una actitud conservadora que influenció en el cambio de actitud de los obispos hacia la revolución. 2) la burguesía nicaragüense que ya estaba oponiéndose a la Revolución, abandona los puestos que la Revolución les había dado, buscando con su salida provocar cierta desestabilización del estado. Entonces, los obispos nicaragüenses emitieron un comunicado oficial en el que ellos les pedían a los sacerdotes en el gobierno dejar sus cargos y dedicarse a sus funciones pastorales. De este modo el conflicto entre la iglesia jerárquica y el estado revolucionario se hizo público (Arnaiz, 134-136). La situación se puso peor con las confrontaciones y conflictos que personas del FSLN crearon a la religión en la vida diaria. A veces estos líderes actuaron así debido a la falta de prudencia, otras por sus convicciones ateas. Sin embargo, las personas sencillas vieron esto como una orientación general del FSLN, aunque realmente no era así.

El FSLN respondió a esta situación con el Comunicado Oficial de la Dirección Nacional sobre la Religión (7 de octubre de 1980). Éste era un documento que hizo historia porque por primera vez un partido revolucionario de orientación marxista respondía a los problemas religiosos en términos positivos. Sin invalidar las diferencias filosóficas se ponía al frente lo que es fundamental: hay un camino común para cristianos y no-cristianos revolucionarios, un proyecto de liberación donde el proyecto científico de la revolución incorporaba los valores esenciales del cristianismo (Rosales, 93-97, Girardi, 1989, 65).

Los cristianos revolucionarios difundieron masivamente el documento. Sin embargo, deben decirse dos cosas: 1) dentro del FSLN el documento no tenía mucha resonancia y en la práctica era asumido muy poco en algunos aspectos, no sabemos por qué. 2) la población prestó poca atención al Documento, el que permanecía más que todo en el extranjero para el uso de intelectuales y teólogos (Aragón-Loschcke, 46-47).

En esta fase las Comunidades de Base (CEB) dejaron de ser el único espacio de la lucha política pacífica como en tiempos del somocismo. La revolución con sus organizaciones se volvió el nuevo espacio popular. Las CEB dejaron de ser el punto de convergencia y de encuentro entre la fe y la lucha social. Todo esto

causó crisis en las CEB. Algunos cristianos del movimiento popular dejaron sus iglesias o se volvieron ateos. (Aragón-Loeschke, 35; CAV-IHCA, 74).

Desde la publicación del Documento del FSLN sobre la religión hasta un día antes de la visita del Papa a Nicaragua, el clima político y religioso era sumamente tenso entre la iglesia jerárquica y el estado, la lucha ideológica se puso al rojo vivo entre 1980-1983. Particularmente porque la guerra de baja intensidad empezó con la organización de fuerzas de la Contra bajo la formación, instrucción y dirección de la CIA en obediencia al Congreso Americano (Rosset-Vandermeer, eds., 171-236).

El Instituto de Religión y Democracia (IRD) creado en Estados Unidos en 1981 encabezó una ofensiva neoconservadora sobre las iglesias protestantes norteamericanas y los grupos progresistas en América Latina. Específicamente para Nicaragua su objetivo fue fortalecer la legitimidad de la Iglesia Católica como poder central de oposición al sandinismo. Para el IRD el Estado, el FSLN y los cristianos revolucionarios eran la fuente de hostilidad contra la Iglesia ya que ella era la única institución que podría frenar al totalitarismo (Escurrea 1983). El FSLN intentó manejar los conflictos a través de los diálogos con diferentes sectores de la iglesia. Por otro lado, cedió al sector cristiano revolucionario el papel de confrontar a los sectores cristianos conservadores. Así la iglesia popular adquirió una beligerancia más pública. (Aragón-Loeschke, 54-55; López Vigil, 80).

1.2. Segunda fase: De la visita del Papa (3 de marzo de 1983) al principio de la "Insurrección Evangélica" (7 de julio de 1985)

Con la visita del Papa una confrontación abierta empezó entre la jerarquía católica y FSLN. En el área política y militar, la guerra de baja intensidad entró en su segunda fase cuando la ayuda norteamericana. Un aumento considerable de la ayuda americana producía en las Fuerzas de la Contra un aumento en su ejército, unidades de transporte, helicópteros, aviones, bases militares y centros de instrucción en varios lugares de Nicaragua. Había muchas declaraciones de obispos, sacerdotes y religiosos que intentaban detener la participación de las personas en el proceso revolucionario y justificar la ayuda norteamericana a la Contra.

La visita del Papa fortaleció el poder de la jerarquía y deslegitimó la Iglesia de los Pobres. Sin embargo, esto no significó que la Iglesia popular dejó de crecer después de esa visita. Resulta interesante la actitud del pueblo en la Plaza el 19 de julio ante el Papa que, por un lado defendía la revolución gritando "Queremos la Paz" y "Poder Popular", y por el otro, seguía en su adhesión a la misma Iglesia Católica. Esto en el fondo era un catolicismo alternativo, era una nueva manera de ser Iglesia dentro de la revolución. La Iglesia de los Pobres en esta segunda fase a pesar de haber sido deslegitimada, sin embargo, estaba ganando fuerza en las masas populares y madurando internamente.

1.3. Tercera fase: De la Insurrección Evangélica (7de julio de 1985) a Esquipulas II (7 de agosto de 1987)

El conflicto político entre la jerarquía católica y el gobierno empeoró. Ahora el conflicto se centró en la figura de Mons. Obando, Arzobispo de Managua quien fue nombrado Cardenal el 25 de mayo de 1985, y al volver de la ceremonia de su instalación cardenalicia se detuvo en Miami para celebrar Misa con 4000 nicaragüenses incluso con la cúpula de la contrarrevolución y los parientes de Somoza.

Ante la gravedad de la situación nacional, el P. Miguel D'Escoto, Canciller de la República, convocó a un ayuno por la paz y contra el terrorismo. Sacerdotes y cristianos de base se le unieron, incluso pastores y laicos protestantes. Así empezó en Nicaragua "la Insurrección Evangélica". La Iglesia de los Pobres se reavivaba así con su propio proyecto, partiendo de su experiencia espiritual dentro del proceso revolucionario, y no como una reacción directa al conflicto político entre el Cardenal Obando y el gobierno (Richard 87, 24). El sector protestante interpretó teológicamente que Dios estaba haciendo en Nicaragua lo que había hecho en los Estados Unidos a través de su profeta, Martin Luther King. De esta manera, podría verse la universalidad de la causa del Reino de Dios en la tierra.

En la Insurrección Evangélica como un movimiento espiritual de masas participaron también militantes de FSLN, miembros del Ejército Popular Sandinista, y muchos internacionalistas que vinieron a Nicaragua para participar en ella. El teólogo español Teófilo Cabestrero señaló que el Canciller D'Escoto enfrentaba la voluntad obstinada de destrucción y exterminio de Reagan quien, además de su poder militar asumía un mesianismo falso, se constituía en un defensor del bien contra el mal en Nicaragua. A los cristiano les correspondería, en el nombre de su fe y su misión en el mundo, la tarea de desembarazarse de la manipulación de Reagan.

D'Escoto había pensado que la tarea de contestarle a Reagan pertenecía en primer lugar a la jerarquía de la Iglesia. Estaba convencido que se podría detener la guerra y lograr la paz para Nicaragua y para todo Centroamérica si los obispos hablaran. Pero la jerarquía de la Iglesia se mantuvo un silencio. Por ese silencio D'Escoto creyó que la Iglesia era cómplice, y más culpable que Reagan, debido a su misión como Iglesia de Cristo. Él por consiguiente con su ayuno hizo un llamado que encontró respuesta en la insurrección evangélica creciente de cristianos en Nicaragua, en los Estados Unidos, en América Latina y en el mundo (Richard, 1987b, 26-27).

En 1985, la Contra intensificó sus ataques contra los blancos económicos, el terrorismo se aumentó de acuerdo al Manual de Sabotaje y Guerra Psicológica publicado por la CIA. Se pensaba que de este modo se podría levantar al pueblo

contra el FSLN. Este para enfrentar el aumento de la agresión militar de la Contra decretó el Estado de Emergencia. El 3 de enero de 1986, la Radio Católica fue cerrada indefinidamente por el gobierno revolucionario quien consideró que la Radio había violado la ley repetidamente. El Cardenal Obando viajó a la oficina principal de ONU para pedir la intervención de la Secretaría General para mejorar las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica en Nicaragua. Esta demanda no fue concedida.

Ante el clima de agresión y muerte, el P. D'Escoto organizó el “*Vía crucis* por la Paz y la Vida” empezando en Jalapa, del 14 al 28 de febrero. Esta celebración tuvo un gran impacto nacional. Más de 14,000 personas entre católicos y protestantes participaron. Entretanto, en EE. UU., el Presidente Reagan solicitó cien millones de dólares al Congreso para apoyar la Contra. El Cardenal Obando y el Obispo Pablo A. Vega viajaron a Washington y legitimaron la petición de Reagan. Después, debido a otras declaraciones a favor de la Contra, el Obispo Vega fue expulsado del país (Arnaiz, 146).

En la misa final que cerró el *Vía crucis* en Managua, el P. D'Escoto se dirigió al Cardenal Obando amonestándolo a no celebrar misa de nuevo por ser un cómplice del asesinato de las personas y lo llamó al arrepentimiento y conversión públicamente. Éste fue un momento cumbre en el cual dos modelos de Iglesia en Nicaragua quedaban claramente definidos. Obando representaba el modelo de Cristiandad y D'Escoto el modelo llamado Iglesia de los Pobres o Iglesia Popular. Éstos son maneras de ser Iglesia tanto en su estructura interna como en su relación con la sociedad.

En el modelo de Cristiandad la jerarquía se inserta en la totalidad social a través del poder socio-político de las clases dominantes, al mismo tiempo intenta organizar la Iglesia internamente según esos moldes de dominación. De ahí que la relación Iglesia-Estado y la relación Iglesia-poder es la relación que estructura y orienta la presencia de la Iglesia en la sociedad. Al contrario, la Iglesia de los Pobres se relaciona con la totalidad social a través de su inserción con las clases explotadas y busca su organización interior según la fraternidad y el servicio (Richard 87, 2).

En la Iglesia de Cristiandad los sectores dominantes usan la Iglesia como fuerza espiritual en la lucha de la civilización occidental cristiana contra el comunismo, era la llamada confrontación Este-Oeste. En la Iglesia de los Pobres la confrontación se ve en el eje Norte-Sur, es la confrontación del pobre contra los centros de poder en los países del mundo desarrollado (Aragón-Vigil, 42-44).

Ante la agresión de la Administración Reagan, el pueblo nicaragüense recibió la solidaridad de un sector del pueblo norteamericano que no estaba con Reagan, sino que conciente de la injusta y agresiva política extranjera de su gobierno, optó por apoyar la causa de los nicaragüenses; así, veteranos de Vietnam empezaron un ayuno público frente al Congreso Americano. Por eso, en diciembre de 1986 los participantes del ayuno en Washington fueron recibidos en Nicaragua por cristianos nicaragüense en un único acto de amor, solidaridad

y fe. También subrayamos el papel importante de cristianos americanos organizados en Witness for Peace, el Comité Ecuménico de los Norteamericanos Residiendo en Nicaragua, y Veteranos por la Paz quienes semana tras semana celebraban ayuno ante la Embajada Americana en Managua.

Con los esfuerzos diplomáticos para la pacificación de Centroamérica que los gobiernos de México, Panamá, Colombia y Venezuela hicieron y, ante la gravedad de la situación, el Vaticano cambió su política hacia Nicaragua, una política más mediadora entre el gobierno y la jerarquía católica. Envío para ese fin un nuevo Nuncio Apostólico, Paolo Giglio que llegó a Nicaragua el 28 de julio de 1986. Era obvio que este cambio tuvo lugar cuando en el aspecto militar el Ejército Sandinista, el Servicio Militar y con el apoyo de las organizaciones de masas los Contras estaban siendo derrotados.

El FSLN tenía que dialogar con la Contra para conseguir la pacificación del país que estaba económicamente arruinado y qué había perdido mucha sangre en términos de vidas humanas. (Véase Cabestrero, 1985, y la reflexión espiritual de Casaldaliga, 1987, 64-90, sobre el sufrimiento de Nicaragua debido a la guerra Contra). Nicaragua tenía relativamente más muertos que Estados Unidos en sus cuatro grandes guerras juntas: las dos Guerras Mundiales, Corea y Viet-Nam. Era como si EE. UU. perdiera 3 millones de personas hoy.

1.4. Cuarta fase: De Esquipulas II (7 de agosto de 1987) a la toma de posesión de Violeta Chamorro (25 de abril de 1990)

El 7 de agosto de 1987 en Esquipulas, Guatemala, los Presidentes de los cinco países centroamericanos firmaron los acuerdos de paz conocidos como Esquipulas II. Esto representó una salida independiente de la política bélica de los Estados Unidos en Centroamérica. Para Nicaragua esto representó el reconocimiento de la Revolución Sandinista, un anuncio del fin de la guerra.

El gobierno nicaragüense inmediatamente organizó una Comisión Nacional de Reconciliación encabezada por el Cardenal Obando y el Dr. Gustavo Parajón, este último en representación del sector protestante. Se formaron comisiones de paz regionales y locales integradas por católicos y evangélicos.

Esta nueva coyuntura abrió nuevos horizontes para la práctica ecuménica y la búsqueda de la paz. En octubre una peregrinación ecuménica partió a Nueva Guinea para invitar a las personas armadas a aceptar una amnistía ofrecida por el gobierno. También se formó el Movimiento Ecuménico por la Paz, la Vida y la Reconciliación Nacional, se volvió una experiencia ecuménica amplia entre los líderes de las diferentes organizaciones e instituciones que habían estado trabajando previamente en "el Diálogo sobre la Praxis Cristiana en Nicaragua Hoy" que se llevó a efecto por iniciativa del Seminario Bautista.

En el marco de Esquipulas II, los líderes cristianos comprometidos con la causa de los pobres escribieron un documento teológico titulado **Kairos**

Centroamericano en el que llamaban a las iglesias del mundo a reflexionar sobre las raíces de la guerra y contribuir a la búsqueda de la paz con justicia para la región centroamericana. Este documento tuvo mucha divulgación internacional y logró eco en las iglesias protestantes de Estados Unidos y Europa.

El "Plan Melton para Nicaragua" se descubrió en mayo, 1988. Este plan, dirigido por el embajador norteamericano en Managua, pensaba desestabilizar la marcha de Esquipulas II en Nicaragua, durante los últimos meses de la Administración Reagan. En junio, una Carta Pastoral fue emitida por la Conferencia Episcopal de Nicaragua donde había una coincidencia con el Plan de Melton hasta el punto de mostrar interés en la formación de un nuevo gobierno de reconciliación nacional. La oposición nacional al gobierno Sandinista tomó las calles en marchas furiosas en las cuales la Policía usó gas lacrimógeno para dispersarlas. En estas marchas se implicaron varios miembros de la Embajada americana. El gobierno decretó la expulsión del Embajador Melton y otros siete miembros de la Embajada. (Arnaiz, 150) En esta ocasión las Comunidades de Base creyeron conveniente no avivar más la lucha ideológica, sino buscar como unir esfuerzos en la pacificación del país y por esa razón, esquivaron la Carta Pastoral (Aragón-Loeschke, 84).

En 1989 Nicaragua recibió apoyo pastoral de la comunidad cristiana internacional más sobresaliente, por ejemplo el Encuentro de los Obispos Metodistas de las Américas, la visita del Arzobispo africano Desmond Tutu, la visita del Obispo Edmond Browning de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, la visita del Premio de Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel, y de Brian Wilson veterano norteamericano que arriesgó su vida intentando detener en Concord, California, un tren cargado con armas que se enviarían a Centroamérica, el 1 de septiembre de 1987 (Campbell, 32).

Cuando ocurrió el martirio de los Jesuitas (noviembre 1989) y de la religiosa americana Maureen Courtney en El Salvador, y de Teresa Rosales religiosa nicaragüense en Zelaya Norte (enero 1990), los cristianos por los pobres condenaron estos actos y celebraron servicios religiosos *in memoriam*. Con estos eventos se sellaron la solidaridad internacional y el martirio por la causa de los pobres en Centroamérica. Pero la Conferencia Episcopal de Nicaragua guardó silencio.

El papel de los cristianos durante la campaña electoral no fue relevante, pues, se daba por un hecho el triunfo de FSLN. Después de la derrota electoral, las organizaciones cristianas solidarias con la revolución hacían un llamado a las iglesias advirtiendo que un retroceso al capitalismo significaría un retroceso del Reino de Dios (cf. CAV, 1990).

Durante la ceremonia del cambio de gobierno el 25 de abril de 1990, el Cardenal Obando en su discurso lanzó una crítica áspera al gobierno Sandinista y una demanda al nuevo gobierno para que le diera un espacio amplio al actuar eclesial. Por su parte, Daniel Ortega en su discurso de despedida dijo que el

hecho de haber resistido durante 10 años la agresión del imperialismo era “un milagro de Sandino, de la Revolución, del Pueblo y, así, de Dios” (Aragón-Loeschke, 96). Para los cristianos revolucionarios era una hora de pascua política. Para el catolicismo de cristiandad o neocristiandad se volvía al poder hegemónico en alianza con la burguesía no somocista.

2. Conducta Política del Protestantismo

Aunque ya hemos hecho referencias a la participación del protestantismo en el período revolucionario, queremos de manera sucinta señalar algunos elementos que consideramos importantes para entender la conducta política de las iglesias evangélicas o protestantes de Nicaragua en esa época. Un estudio amplio sobre quiénes son los protestantes o evangélicos en Nicaragua, su trasfondo histórico, sus denominaciones principales y sus tendencias políticas se encuentra en la obra de Wolfgang Bautz, Noel González y Javier Orozco: **Política y Religión. Estudios de Caso: Los Evangélicos en Nicaragua**, publicación conjunta de la Fundación Friedrich Ebert y el Centro Inter-Eclesiástico de Estudios Teológicos y Sociales (Managua, 1994).

Tengamos en cuenta que el Protestantismo empieza en el Pacífico y las regiones centrales del país en el contexto de la revolución liberal de José Santos Zelaya (1893) cuando la libertad religiosa y la separación de Iglesia-Estado fueron proclamadas. En el área social, los protestantes contribuyeron a la salud y educación de los pobres. Sin embargo, nunca penetró significativamente en los sectores más afectados por los cambios estructurales traídos por el reordenamiento social lanzado por la revolución liberal (Pixley-Ruiz, 1972:55).

Desde la perspectiva de la opción para el pobre, sobresale a mediados de los 60s el movimiento juvenil profético que surgió de la Iglesia Bautista. Esta juventud había sido impactada por el estudio del profetismo bíblico, por el pensamiento protestante que venía del cono Sur (especialmente de Mauricio López, Emilio Castro, José Míguez-Bonino) y por la vida de Dietrich Bonhoeffer (Torres, 52-53).

También deben mencionarse dos proyectos fundados por la Convención Bautista de Nicaragua en 1967 que serían fructíferos para la nación nicaragüenses: 1) la fundación del Instituto Politécnico de Nicaragua (la actual UPOLI) bajo el lema "Sirviendo a la Comunidad", y 2) el Proyecto de Vacunación y Desarrollo Comunal (PROVADENIC). Estos proyectos de naturaleza diaconal eran señales incipientes de una opción por los pobres que maduraría después durante la revolución.

El otro elemento a tomarse en cuenta fue la creación del CEPAD en diciembre de 1972 ante el desastre nacional del terremoto que destruyó Managua. Lo que empezó como un Comité para ayudar a las personas damnificadas, después fue una organización evangélica para el desarrollo. Poco a poco las iglesias que conformaban el CEPAD se fueron percatando que era insuficiente resolver los

problemas sociales del país si el desarrollo no iba acompañado por cambios en la estructura económica y política. Eso se constata en su carta pastoral del 14 de febrero de 1978.

Nosotros subrayamos el hecho significativo que un buen número de jóvenes y mujeres bautistas que decidió colaborar e integrarse a la lucha armada del FSLN hasta la victoria de la Revolución Popular el 19 de julio de 1979. Unos eran estudiantes del Colegio Bautista, otros del Seminario Teológico Bautista y de la Universidad Politécnica. Otros vinieron del legado libertario de sus antepasados, caso de Doña. Olimpia Colindres, hija de Gregorio Colindres, uno de los generales de Sandino (Mojica, 48-50).

La victoria del FSLN el 19 de julio de 1979, impactó profundamente al protestantismo nicaragüense y le llevó a replantearse su pastoral tradicional. En octubre dieron a conocer el documento llamado "La Declaración de los 500 Pastores" por medio del cual se llamaba al pueblo evangélico a tener confianza en el gobierno revolucionario y a participar en las tareas de la reconstrucción nacional como expresión de su ética cristiana (Ruiz, 112).

El 3 de marzo de 1980 el CEPAD emitió una Carta Pastoral en la que reafirmó la voluntad del pueblo evangélico de asumir las tareas históricas de la reconstrucción, llamaba a la juventud evangélica a participar con valentía en la Cruzada Nacional de Alfabetización, y exhortaba a los padres de familia a apoyar a sus hijos en esa tarea. También apoyaban el programa de Reactivación Económica por considerar que respondía a las necesidades reales e inmediatas de Nicaragua.

Respecto al "Documento de la Dirección Nacional del FSLN sobre la Religión", el Seminario Teológico Bautista (STB) emitió un manifiesto público que refleja un sentido pastoral profundo claro al estimular a las iglesias a seguir apoyando el proceso revolucionario y destacar el hecho de que el principio evangélico de separación entre la Iglesia y el Estado se garantizaba en el Documento del FSLN.

Durante la revolución, de las organizaciones protestantes que se destacaron por su solidaridad con el proyecto popular podemos mencionar: (1) al Eje Ecueménico MEC-CELADEC, obtuvo un asiento en el Consejo de Estado; (2) la Comisión Evangélica para la Promoción de la Responsabilidad Social (CEPRES), su tarea principal fue coordinar actividades entre evangélicos involucrados en la revolución, esto fue un acompañamiento pastoral a militantes que no tenían el apoyo de sus congregaciones locales; (3) la Acción Médica Cristiana con su mística de servicio a los pobres en el área de la salud, durante la guerra de baja intensidad enviaba brigadas de salud a las zonas más peligrosas; (4) el Centro Inter-Eclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS) y (5) el Seminario Teológico Bautista hicieron su aporte en el terreno de la educación teológica para que fuera coherente y consecuente con la sociedad nicaragüense en revolución.

La Convención Bautista de Nicaragua (CBN) tuvo una destacada labor profética y pastoral ante la agresión norteamericana. Su Cartas Pastorales fueron la expresión más reconocida nacional e internacionalmente de su solidaridad con el pueblo nicaragüense y manifestaban una ética política clara a favor de las mayorías, de los pobres. En su carta de marzo de 1984 se condenaba el bloqueo norteamericano y sus ataques a las esperanzas de vida del pueblo nicaragüense. El 9 de noviembre de ese año escribieron una carta al presidente Reagan en la cual desde la Biblia se le llamaba a cambiar de actitud.

Hubo pastores jóvenes de las Asambleas de Dios, Iglesia del Nazareno y las Iglesias de Cristo que también tenía una participación excelente en la revolución. En la Costa Atlántica las Iglesias Moravas y Episcopales desempeñaron un rol relevante (Haslam, 21-38).

El apoyo protestante a la revolución no tenía la magnitud probablemente del catolicismo. Sin embargo, el papel de interpretación y comunicación del protestantismo, principalmente organizado en CEPAD, era sumamente útil fuera de Nicaragua. El protestantismo al lado de los pobres en Nicaragua junto a la solidaridad del protestantismo norteamericano que simpatizó con la revolución, fue un factor muy importante para evitar que la guerra de baja intensidad se volviera una invasión directa debido al peso de protestantismo norteamericano ante de la opinión pública de su país. Y, además, por la solidaridad económica para proyectos de desarrollo que la Revolución obtuvo de las iglesias protestantes del mundo entero. No fue casual que una de las tareas del Instituto de Religión y Democracia fue tratar de impedir el financiamiento de las iglesias protestantes norteamericanas a los sectores cristianos progresistas y a los proyectos en los cuales se involucraban.

Hubo un sector del protestantismo nicaragüense que aunque en los primeros años del proceso apoyó la reconstrucción nacional, a medida que la revolución se radicalizaba se iba marginando. Llegó un momento en que veían en la revolución un grave peligro para la marcha del evangelio, no se podía entender que un evangélico pudiera militar en el FSLN, expulsaban pastores de sus iglesias por considerarlos sandinistas, hacían diversionismo ideológico, estaban a favor del Cardenal Obando, para ellos era como un profeta. De este sector del protestantismo muchos se fueron del país. Se puede notar, entonces, que en Nicaragua la división del cristianismo no era por razones dogmáticas (catolicismo vs. protestantismo), era por razones políticas (estar o no estar con el proyecto popular).

Posteriormente, en los 90, grupos de evangélicos o protestantes que durante la revolución sandinista proclamaban la apoliticidad de la iglesia, llegarían a constituirse en grupos o partidos políticos que buscarían llegar al poder por la vía electoral, a veces en alianza con los grandes partidos de izquierda o derecha. Este es un fenómeno más complejo que el planteado en el presente trabajo y por lo cual merece un estudio aparte.

3. Reflexión Crítica

Al presentar la conducta política del cristianismo nicaragüense durante la revolución sandinista queremos hacernos una reflexión crítica a lo que fue, a lo que pasó, y después otra reflexión para hoy ante el nuevo escenario nacional. Consideramos que la época revolucionaria fue un laboratorio inmenso de muchas cosas, de la economía, de la política, de la educación, y de la religión, etcétera. Es por ello que es necesario e interesante sacar al máximo las lecciones que tal época nos deja.

3.1. Crítica de la praxis cristiana durante la revolución

En agosto de 1990 el Centro Antonio Valdivieso promovió la celebración de la Semana Teológica bajo el tema "Los Cristianos Latinoamericanos frente a la crisis del Socialismo y la derrota Sandinista". En ese evento, María López Vigil hizo comentarios críticos valiosos sobre la iglesia de los pobres en Nicaragua referido al sector católico (López Vigil, 76-82).

Primero, la Iglesia de los Pobres en Nicaragua es débil en organización, desarrollo, y experiencia, es evidente que el triunfo de la revolución popular sandinista hizo la Iglesia de los pobres mayor de lo que realmente era, el FSLN le dio una responsabilidad continental, universal, que también era desproporcionado a su fuerza. Segundo, el FSLN también la distorsionó, en algunos momentos la arrastró a actividades y posiciones que la polarizaron más, en otras ocasiones intentó sustituirla. Tercero, se creyó que la síntesis fe-política se había hecho, pero esto no fue así, de igual manera se pensó que la síntesis marxismo-cristianismo se había logrado, pero la realidad hizo ver que no estaba hecha por lo menos en las bases. Cuarto, el conflicto entre la jerarquía católica y el estado revolucionario condicionó a la Iglesia de los pobres muchísimo a tal punto que a veces este conflicto pesó más ideológicamente que el conflicto entre la revolución y los empresarios. Quinto, al poder sandinista le faltó autocrítica y a los cristianos les faltó audacia en la crítica a dicho poder. Sexto, se quemaron etapas y su discurso se volvió tan politizado que dio la impresión que la Iglesia de los pobres era una sucursal religiosa del Frente Sandinista.

Hay otras críticas importantes que en general valen para todo el sector cristiano que estuvo con la revolución y son aceptables, mencionamos las siguientes (Aragón-Loschke, 99-109). Primero, se descuidó el trabajo específicamente pastoral perdiendo la oportunidad de volverse sujeto de transformaciones y cambios dentro de la misma iglesia. Segundo, los centros e instituciones progresistas se volvieron sujetos de tomas de decisiones y declaraciones desconectados de las bases. Tercero, sino en principio, al menos de hecho el FSLN trató el sector religioso progresista bajo la perspectiva de la conveniencia política y los usó tratando de alcanzar objetivos de corto plazo y por esa razón un movimiento cristiano, autónomo y revolucionario no pudo desarrollarse.

Cuarto, la pérdida de paciencia de parte del FSLN frente a las actitudes antisandinistas de la jerarquía católica significó un costo muy alto en términos políticos, pues la población en su mayoría ve lo sagrado en la jerarquía, y de la forma que fuera la gente resentía el maltrato a sus líderes religiosos (UCA, 5).

Las críticas a la praxis cristiana en la revolución también están relacionadas con lo que consideramos fallas del FSLN como vanguardia de la revolución, en particular su falta de tolerancia a la crítica, de tal modo que el sector cristiano que se les integró desde su fe, no pudo tener un rol profético al interior de la revolución por el cuidado de no tener problemas ante la cúpula del FSLN o por no hacerle involuntariamente el lado a la ofensiva reaganiana y a la neoconservadora del IRD. A la larga esto hizo perder confianza en los cristianos por la revolución especialmente entre los sectores indecisos de iglesia dentro y fuera del país que ante las dos posiciones polarizadas no sabían a qué lado estar, ni quien tenía la razón.

Pese a los errores tanto de parte de los sectores cristianos solidarios con la revolución popular como de parte del FSLN, Nicaragua asombró al mundo con su revolución, dio esperanza a pueblos en lucha, se escribió un hermoso capítulo en la historia de la iglesia en América Latina que hizo impacto en el mundo. Dio aportes significativos a la teología y la filosofía de la liberación como productos genuinamente latinoamericanos. Se demostró una vez más que el cristianismo puede ser opio pero también puede ser liberador. Detrás de los modelos de conducta política están dos modelos de sociedad, dos modelos de ética política que conllevan las iglesias, ya sea en relación con el poder burgués (dominación) o con el poder popular (servicio).

3.2. ¿Cómo vivir hoy en Nicaragua el Principio-Liberación?

Enrique Dussel formula el Principio-Liberación en estos términos: "el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general". "Se trata del deber de intervenir creativamente en el progreso cualitativo de la historia" (Dussel, 558, 559).

El Principio-Liberación estuvo presente en la ética política del cristianismo progresista en Nicaragua durante el proceso revolucionario. ¿Qué fue todo el sacrificio por los pobres, sino una manera de lograr el proceso cualitativo de nuestra historia nacional? Sin embargo, este Principio, hay que replantearlo a la altura del tiempo en que vivimos. El mismo Dussel presenta en su obra **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión** (1998) el paso de una ética de la liberación latinoamericana a una ética situada en el horizonte mundial, planetario.

En Nicaragua el escenario ha cambiado, se pasó de una revolución a la exclusión neoliberal. La lucha por una nueva sociedad se da en términos políticos buscando la unidad en la diversidad, trabajando por una cultura de paz. Estamos

viviendo un nivel de pobreza altamente preocupante sin que haya un movimiento popular fuerte para enfrentarlo, ya no hay un proyecto de nación ni una vanguardia conductora de un proyecto de liberación. La globalización neoliberal avanza, dejando cada vez más numerosas víctimas (hombres, mujeres y niños viviendo la exclusión), con el agravante de una corrupción nunca antes vista. Un pueblo empobrecido rematado por asaltantes de saco y corbata. Sumado a todo ello la problemática medio ambientalista.

En el campo religioso, los teólogos de la liberación optamos por los pobres, pero los pobres optaron por el pentecostalismo o por la jerarquía católica. La Iglesia de los Pobres en el campo católico ha quedado reducida a su mínima expresión frente a una jerarquía hegemónica con un proyecto de romanización acelerado para revertir el movimiento popular, la teología de la liberación y el crecimiento protestante. El protestantismo progresista es minoritario, las iglesias locales que nos apoyaron en la década de los 80 están más interesadas ahora en el iglecrecimiento cuantitativo buscando una salida religiosa a la crisis nacional.

Si en los 80 el Principio-Liberación se vivía en los niveles de la defensa armada del proyecto popular, en la educación popular, en la confrontación teológico-política contra las jerarquías eclesásticas y la teología tradicionalista-traditionalizante, en la Insurrección Evangélica. ¿Cómo vivirlo hoy en las condiciones antes mencionadas? Señalamos pautas éticas que guardan coherencia con las vividas en los 80 y que sintonizan con los avances de la teología y la filosofía latinoamericanas, en espíritu de diálogo, no de confrontación.

Primero, manteniendo la esperanza. En días pasados el Dr. Vicent Martínez Guzmán citaba una frase (si mal no recuerdo de Bloch) que nos hacía ver que cuando todo va mal, insertar el factor esperanza es ser revolucionario. Hay lugar para la esperanza. En estos días hemos sabido que obispos europeos se han pronunciado a favor de América Latina y han condenado la corrupción. El Consejo Mundial de Iglesias está laborando por la cultura de paz, está desarrollando programas contra la violencia y el terrorismo.

Segundo, afirmando la ética del bien común. Significa que de la opción por los pobres se ha pasado a una opción más amplia, la opción para la vida. La vida humana se ha convertido en un imperativo universal y absoluto (Vuola, 3). En América Latina concretamente se afirma el bien común en términos de la sociedad en que quepan todos y todas incluyendo la naturaleza. Es el bien común lo que nos garantiza la vida humana y del planeta, es por ello que la teología de la liberación actualmente incorpora la temática ecológica.

Tercero, la ética de relacionalidad. Esto es algo relativamente nuevo para nosotros. Reconocemos el aporte de las teólogas y filósofas feministas quienes están señalando una ética sexual desde la mujer y de los pobres que rescate el cuerpo, que diga que el cuerpo es el centro de la vida misma, punto de partida concreto para el entendimiento de la vida y la defensa de la misma.

Cuarto ética de la educación. La educación superior, debería rescatar y recontextualizar creativamente lo que considero uno de los mejores logros de Nicaragua en los 80, los fines y objetivos de la educación surgidos de una consulta nacional. Significa ligar al estudiantado universitario con la educación popular. Ahí hay un potencial enorme para lograr el desarrollo sostenible, para la formación democrática, y la cultura de paz.

Bibliografía

1. Aragón, Rafael & Loschcke, Eberhard. *La Iglesia de los Pobres en Nicaragua. Historia y Perspectivas*. Publicación de Rafael Aragón. Managua. 1991.
2. Arnaiz Quintana, Angel. *Historia del Pueblo de Dios en Nicaragua*. Managua: CAV. 1990.
3. Bautz, Wolfgang., González, Noel & Orozco, Javier. *Política y Religión. Estudio de Caso: los Evangélicos en Nicaragua*. Fundación F. Ebert & CIEETS. Managua. 1994.
4. Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la Tierra. Grito de los pobres*. Trotta. Madrid. 1996.
5. Campbell, Gary. "Nicaragua sigue siendo el lugar de mi corazón". *Amanecer* # 76. (enero-febrero). Managua. 1991.
6. Cabestrero, Teófilo. *Blood of the Innocent. Victims of the Contras' War in Nicaragua*. Orbis. Maryknoll. 1985.
7. Casaldáliga, Pedro. *Prophets in Combat*. CIIR. London. 1987.
8. CAV. *Dando razón de nuestra esperanza*. Ediciones Nicarao. Managua. 1992.
9. CAV-IHCA. *Apuntes para una Teología Nicaragüense* Managua. CAV-IHCA y San José. DEI. 1981.
10. Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. UNAM. México D. F. 1998.
11. Ecurra, Ana María. *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*. Nuevota. México D. F. 1983.
12. Girardi, Giulio. *Faith and Revolution in Nicaragua. Convergence and Contradictions*. Orbis. New Cork. 1988.
13. Haslam, David. *Faith in Struggle*. Epworth Press. London. 1987.
14. López Vigil, María. "La realidad de la Iglesia de los Pobres en Nicaragua". *Dando razón de nuestra esperanza*. Ediciones Nicarao. Managua. 1993.
15. Mojica, Julio A. *La Pastoral Profética Bautista en la Revolución Sandinista*. 1990. Universidad Nacional. Heredia, Costa Rica.
16. Moller, Alois. "Angustia y esperanza: hacia un modelo alternativo de desarrollo". *Pasos* #73. p. 11-25, DEI. San José. 1997.
17. Richard, Pablo. *La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres*. DEI. San José. 1983.
18. *The Spiritual Power of the Church of the Poor*. Versión de Marilyn Chilcote. 1987.

19. Rosales, Juan. *La Revolución es un Sueño Compartido. Cristianos y Marxistas en Nicaragua*. Antarca. Buenos Aires. 1987.
20. Rosset, Peter & Vandermeer, John (eds). *The Nicaraguan Reader. Document of a Revolution under Fire*. Revised Edition. Grover Press, Inc. New York. 1983.
21. Ruiz, Jerjes. "*The Priest of All Believers*". *Faith Born in the Struggle for Life*. Dow Kirkpatrick ed. Eerdmans. Grand Rapids, MI. EE. UU. 1988.