



*Adolfo Sánchez Vázquez*

# Ética y política

Jaime Labastida

*Figura central del pensamiento crítico en nuestro país, el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, a través de una obra y de una carrera incomparables, aparece en la pluma de Jaime Labastida como un pensador preocupado, precisamente, por el dilema entre la ética y la política.*

Lo primero que debo destacar, al hablar de Adolfo Sánchez Vázquez, sin duda alguna, la congruencia de su pensamiento. Por congruencia no quiero entender aquí el solo hecho de que este pensamiento posea una admirable estructura interna (que, por supuesto, ha madurado, se ha hecho más rica y llena de matices; se ha vuelto más profunda y, en suma, ha evolucionado), sino que aludo a otro hecho, que posee un valor mayor: la coherencia entre pensamiento y acción, entre teoría y práctica, entre ideas y vida. Prueba por demás palpable de tal congruencia es, precisamente, el libro *Ética y política* que nos convoca hoy, en este lugar. Porque Sánchez Vázquez no concibe la política sin un fundamento ético y considera la ética, a su vez, como una manera de ser y de actuar en un determinado tipo de política.

Guardo en la memoria la primera clase que dictó en la Facultad de Filosofía y Letras Adolfo Sánchez Vázquez, pronto hará cincuenta años: ocupó la cátedra de estética por la muerte de quien era su titular, Samuel Ramos. Corría el año de 1959. Ninguno de nosotros, los alumnos, conocía nada del maestro de edad madura (mayor que varios de nuestros profesores jóvenes, como Luis Villoroy y Ricardo Guerra, pongo por

ejemplo) que, sin embargo, al cabo de unas cuantas clases, impuso su rigor y su inteligencia. ¿Cómo era posible que aquel profesor, tan sólidamente preparado, hubiera estado ausente de la Facultad? Éramos un puñado de alumnos. Luis Villoroy había asombrado de que nuestro grupo, en el primer año de la carrera, fuera tan numeroso; era excesivo, a su juicio: poco más de treinta alumnos. ¡Qué hará México, dijo, con tantos filósofos!

Daba la impresión, al principio, de que Sánchez Vázquez estuviera sólo interesado por los problemas estéticos, pero al cabo de un corto tiempo advertimos que en ellos encontraba un asunto decisivo: lo que había escrito Marx a ese propósito. Sánchez Vázquez se complacía en hallar problemas y formular preguntas, en rastrear en algunos textos extraños (en los que acaso se podría encontrar, de manera poco sistemática) algunas ideas a las que se encargaría de otorgarles forma. A esta tarea se dedicó Sánchez Vázquez y, de manera paralela, al estudio central de un concepto: el de praxis. Pero además, como si semejara una fundación, al estudio de la ética, el tema que aquí y ahora nos reúne. La ética y junto con ella el otro eje del pensamiento de Sánchez



Adolfo Sánchez Vázquez

Vázquez, la política. Hoy, que estos dos conceptos se hallan divorciados, cabría preguntar qué vínculo tienen esas dos esferas; por qué aparecen en contradicción tan violenta, qué relaciones hubo entre esos dos conceptos en épocas anteriores.

Tres momentos históricos decisivos habría que destacar, así sea con brevedad, antes de examinar la amarga situación contemporánea. El primero, por supuesto, le corresponde a la Hélade clásica. Tendrá que llamar profundamente nuestra atención el hecho de que Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, afirme, al inicio de su texto, que el problema que le va a ocupar es el del Bien,<sup>1</sup> más aún, el Bien por excelencia, aquél que pertenece al gobierno de la ciudad. La ética se ocupa del Bien, es cierto, pero la ética se encuentra inmersa, a su vez, en una ciencia superior: la política. He aquí sus claras palabras: este Bien le compete a aquella “ciencia

<sup>1</sup> Ἀγαθός tuvo, en su origen, un sentido definido: era “lo bueno”, aplicado a hombres, dice Chantraine, y escasamente a mujeres (nunca a dioses). Expresaba las cualidades viriles de la fuerza o la eficiencia y se refería a héroes epónimos como Aquiles y Agamemnon (véase Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* Éditions Klincksieck, Paris, 1990, bajo la entrada ἀγαθός). Aristóteles busca el mayor de los bienes, el más alto y mejor: τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀριστον. (Ἠθικῶν Νικομαχείων, libro A, 1094 a, 23).

que posee la autoridad máxima; la ciencia que es, por encima de todas, arquitectónica”.<sup>2</sup>

La política es una *ciencia arquitectónica*, una ciencia que le otorga fundamento a todo y es el cimiento de todo. Aristóteles usa este concepto en el mismo sentido que lo hará Kant en su *Crítica de la razón pura*, siglos más tarde, cuando establece la *arquitectónica de la razón*. Este concepto tiene por raíz el sustantivo ἄρχω, que significa *principio* (en el orden del tiempo) e incluye también la idea de *dirigir* y de *mandar*. El concepto es polisémico: conservará este sentido, el de inicio en el tiempo, al que se le añadirá otro, el de *prelación lógica* (en Aristóteles, por esto, ontológica).<sup>3</sup> La política es un arte o una ciencia arquitectónica: en ella está comprendida la ética (y, junto con ella, la educación, la economía, el arte militar, ya no digamos el mero gobierno de la ciudad).

Entendamos, entonces, el recto sentido de los conceptos aristotélicos. La política es arquitectónica porque la política es la ciencia que trata de la ciudad en su conjunto, la ciencia que procura el Bien supremo de la ciudad; la que intenta hacer buenos ciudadanos: hombres al servicio de la ciudad y ponen todo su empeño no sólo en sí mismos sino en la cosa pública, en los asuntos comunes. La política, en Aristóteles, equivale a lo mismo que la *res publicae* en Roma. La ética forma parte de la política porque la ética, en la medida que se ocupa de las costumbres, se subordina a la política, el arte o la ciencia arquitectónica, que la incluye. Todos los ciudadanos comparten los problemas de la πόλις porque todos somos, por naturaleza (φύει), seres vivos que habitamos en la ciudad: éste es el sentido de la expresión de ξῖφον πολιτικόν: ser vivo que habita, por naturaleza, en la πόλις.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ ἀλίστα ἀρχιτεκτονικῆς (*ibidem.*, 27-28). Transcribo la versión que de este pasaje ofrece Antonio Gómez Robledo: “El bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política” (*Ética Nicomaquea*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1954, p. 109). Pero quisiera hacer un matiz: Gómez Robledo traduce κυριωτάτης como “soberana”, pero el concepto de *soberanía* entró en las lenguas romances en fecha por demás tardía (hacia fines del siglo XIII; el *Diccionario Robert* la sitúa, exactamente, en 1283): el término definía “al jefe del Estado monárquico”: se aplicaba al rey y al emperador. La fuerte connotación política que el término posee en la actualidad sólo surge en el siglo XVI: se refiere al Estado, de donde derivó al pueblo (véase Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política*, Siglo XXI Editores, México, 1988, bajo la entrada “soberanía”). Κύριος dió, en el lenguaje eclesiástico, la palabra “curia” (por ejemplo, la Curia Romana): lo que manda y gobierna. No me parece adecuado, pues, denominar a la política como una ciencia “soberana”.

<sup>3</sup> P. Chantraine, *op. cit.*, bajo la entrada αρχω.

<sup>4</sup> Expliqué, en otro lugar, cómo se construye el concepto aristotélico ξῖφον πολιτικόν y el significado de φύει (naturaleza: véase Jaime Labastida, *El edificio de la razón*, Siglo XXI Editores, México, 2007). Ζῖφον se forma con el verbo ζῖφω, “vivir”, y el participio del verbo εἶναι, “ser”: ὄν, ὄντος. No debería traducirse como “animal”, ya que este

El segundo momento pertenece al mundo cristiano medieval. En él, los papeles se invierten y el vínculo entre la ética y la política aparece bajo un signo contrario, como la imagen del espejo. La ética ya no forma parte de la política, sino que, por el contrario, la política está subordinada a la ética: mejor aún, a la teología. Esta relación la ha estudiado, con cuidado extremo, Ernst Kantorowicz, en un libro extraordinario, *Los dos cuerpos del rey*;<sup>5</sup> uno de esos dos cuerpos es, digámoslo así, el suyo propio, terrenal y corruptible. En tal sentido, el rey adquiere y enajena bienes y se comporta como sujeto de derecho privado (sujeto, por lo tanto, a las leyes terrenales). El otro de los cuerpos del rey es sagrado e intangible; el rey representa, con ese cuerpo, al Estado, institución establecida por Dios. Los reyes gobiernan por derecho divino y sus propósitos deben encaminarse a dar las garantías suficientes para alcanzar la vida eterna.<sup>6</sup> Con su cuerpo sagrado, el rey ha de administrar los bienes del pueblo, la nación y el Estado; con su cuerpo profano, en cambio, podrá adquirir

concepto, en latín, alude al “alma” (*anima, animae*): si Aristóteles hiciera alusión, como los romanos, al “alma”, habría dicho ψυχή, y, por lo tanto, algo así como φύξόν. Por otra parte, el concepto πολιτικόν significa sólo que el hombre habita o pertenece a la πόλις. A su vez, la idea de φύσει tiene, en Aristóteles, el sentido de prelación lógica, ya que, para él, “lo último en el orden de la generación es lo primero en el orden de la naturaleza” (véase Aristóteles, *Política*, Libro Γ, 1278 b, 19-20 y *Metafísica*, libro A, 8, 988 a, 15 ss.).

<sup>5</sup> Ernst H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, New Jersey, 1997. Allí, Kantorowicz señala, *passim*, entre otras cosas, que hay un “mito del Estado” y que la idea de la “perfección absoluta” del rey es una “ficción”; que el rey se convierte, jurídicamente, en una *persona ficta* que, en su aspecto sagrado, es “eterno” y “no puede morir” (abdica, dimite, renuncia, sí, pero no muere); muere su cuerpo profano, pero la institución permanece: el rey encarna, de modo místico, al Estado.

<sup>6</sup> Véase el libro clásico de John Neville Figgis, *El derecho divino de los reyes*, traducción de Edmundo O’Gorman, FCE, México, 1942.

y enajenar sus bienes propios, como un sujeto particular y privado.

Por estas razones, los teólogos de la Escuela de Salamanca condenan las acciones de Carlos V y sus ejércitos en la América recién descubierta: argumentos y causas esgrimidas por ellos son de orden moral y religioso, teológico en último extremo. El emperador no tuvo ningún título legítimo para violar el derecho natural de los señores de América; careció de razón al usurpar sus tierras y destruir sus instituciones. Las duras críticas de los teólogos salmantinos valoran las causas de guerra justa y, al no encontrar ninguna justificación de la violenta entrada de los ejércitos católicos en las tierras de los naturales, tanto Francisco de Vitoria cuanto Bartolomé de Las Casas, lo mismo Alonso de la Veracruz que Joseph de Acosta, condenan la guerra injusta. Cabe subrayar que Ginés de Sepúlveda como Las Casas, a pesar de que sus tesis son antagónicas, utilizan argumentos que vienen de Aristóteles; de ellos obtienen conclusiones radicalmente distintas. Ginés de Sepúlveda ha de justificar esta guerra y el resultado que produjo: según él, los amerindios son hombres disminuidos en sus facultades mentales (por lo tanto, son siervos por naturaleza en el sentido aristotélico de la expresión).<sup>7</sup> Vitoria, Las Casas, Veracruz concluyen lo opuesto. Sin embargo, insisto, todos esos pensadores son, no cabe duda, un fruto tardío de la Escolástica, el producto teórico de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Es asombroso que, casi al mismo tiempo, en la Italia renacentista, en la República de Florencia, surja un pensador insólito, Niccolò Machiavelli. Con él entramos en el tercer momento de la relación equívoca entre

<sup>7</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1987.



Pablo Picasso, *El Guernica* (detalles), 1937



ética y política. Maquiavelo desarrolla una teoría que se encuentra en oposición a las tesis teológicas de la Edad Media, porque escinde la ética de la política y le concede a ésta plena autonomía. Mejor dicho: desvincula la política de la teología y, por lo tanto, de la religión. Desde él, la política posee una esfera autónoma y deja de estar supeditada a la moral (mejor todavía, a la religión y a la teología).<sup>8</sup> Pero, al escindir la política y la moral, Maquiavelo priva a la política de su fundamento tradicional, le arrebató el cimiento teórico que la sostenía. Pues, en efecto, si la política posee autonomía plena; si tiene base en sí misma y se justifica por sí sola ¿en qué se fundamenta? ¿Cuál es su base teórica? No omito decir que vivimos bajo la impronta de Maquiavelo. A ese tema se enfrenta Hobbes quien, consciente del problema, intenta darle nuevo fundamento a la política. (Dostoievski, dos siglos después, se halla inmerso en el estupor provocado por Nietzsche: para él, si Dios ha muerto, todo está permitido). Porque si la política carece de fundamento divino; si el rey deja de tener dos cuerpos ¿de dónde nace la soberanía? ¿Qué le otorga su fundamento a la política? ¿Qué es la soberanía? ¿Quién es soberano? Hobbes retrotrae este fundamento hacia la sociedad misma y lo deduce de la función de contrato. El hombre es libre por naturaleza y posee albedrío. Hobbes establece, pues, que en un hipotético estado de naturaleza (de orden puramente teórico, un momento de la argumentación y no un hecho que pueda hallarse en un remoto estado de naturaleza, en algún posible Adán salvaje y primitivo); en ese estado de naturaleza, el hombre es el lobo del hombre (*homo homini lupus*) y allí se da la guerra de todos contra todos. El derecho (*ius, right*) es, para Hobbes, universal y absoluto; pero la ley (*lex, law*), en cambio, limita y obliga: la ley establece el límite entre el derecho de un individuo y el derecho de otro. En Hobbes, la ley hace nacer la sociedad, igual como en la etnología actual, apoyada en Freud, *el tabú, la prohibición del incesto, es la sociedad*, según nos indica Claude Lévi-Strauss.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Niccolò Machiavelli, *Il principe* en *Opere scelte*, antología de Gian Franco Berardi, Editori Riuniti, Roma, 1973, *passim*.

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan, or Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, edición de Melle Fuller para

De aquí nace un concepto ficticio: el concepto de “pueblo”.<sup>10</sup> ¿Por qué la constitución estadounidense se abre con estas palabras, sintomáticas: *We, the people*? ¿*We*? ¿Quiénes se asumen como “nosotros”? ¿Quiénes son ese puñado de hombres que, a pesar de ser una entidad ficticia, se considera sin embargo, *real* y habla en su nombre y en su representación? Y lo hace, además, de una sola vez y para siempre.<sup>11</sup> *We, the people*: sólo 39 personas, en una asamblea constituyente, se otorgan a sí mismos nada menos que el título de *pueblo, de todo el pueblo*. Hay necesidad de inventar al pueblo; de darle una categoría decisiva: la de ser “soberano”. Como sucede en el foro y el teatro, aquí se ponen en juego las mismas palabras: los diputados son representantes (y es cierto): representan una obra, en un escenario. O en un foro: en un foro jurídico, un foro político, en el foro de un teatro ficticio. El político es ahora un *actor*: lo es en un doble sentido: por un lado, en el aspecto jurídico, porque actúa en representación de otro (de aquella entidad ficticia que es el pueblo); por el otro, el político representa un papel en un teatro de ficción: se arroga un derecho. La distinción medieval entre los dos cuerpos del rey, que parecía perdida para siempre, resurge otra vez.

Los actores son vanidosos: de pronto, ante el público, se transforman en otro. Lo propio sucede con el político: siente que habla por otro que no es él o, mejor aún, que él es dos personas en una sola: por una parte, tiene un cuerpo privado; por otro, tiene un cuerpo distinto, ya que no sagrado; así, habla en nombre del *pueblo*, un

Encyclopaedia Británica-The University of Chicago Press, Chicago, 1952, *passim*. Véase también Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, traducción de Juan Almela, Siglo XXI Editores, México, 1999, p. 23. Por su parte, Jürgen Habermas ha criticado el método de Hobbes, en tanto que “las reglas del derecho privado burgués, basado en la libertad de contrato y en la propiedad, se consideran prototipo del derecho en general” (*Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 90).

<sup>10</sup> Edmund Morgan, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, traducción de Julio Sierra, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006.

<sup>11</sup> Véase *El federalista. Los ochenta y cinco ensayos que Hamilton, Madison y Jay escribieron en apoyo a la Constitución norteamericana*, traducción de Gustavo R. Velasco, FCE, México, 1957.

Todo intento por transformar el mundo  
se apoya, acaso, en el deseo de acabar con  
las injusticias, la miseria, la explotación.  
Es un sueño y un sueño imposible.



Pablo Picasso, *El Guernica* (detalle), 1937

pueblo determinado; asume la voz del *partido*, el *sindicato*, la *nación*, el *continente* acaso; puede hablar, tal vez, en el nombre del *movimiento universal de los pueblos oprimidos*. Porque el político deja de ser él, en su modestia y envoltura personales; no es su cuerpo ni su boca privada la que habla, sino que, igual como el rey posee dos cuerpos (uno sagrado y otro profano), el político habla en el nombre y en la representación de un ente ficticio, cualquiera que él sea. De allí su carácter mesiánico. Kant es otra cosa. Kant da el fundamento moral de la política: tiene que considerarse a todo hombre no como un medio sino como un fin en sí mismo; hay otra dimensión de la política que, de súbito, vuelve a tocar tierra firme y a disponer de un vínculo sólido con la ética.

En la democracia actual ¿qué sucede? La política es concebida como una técnica puesta al servicio de la eficacia, el triunfo, la acción exitosa. Se abandonan los principios. El concepto de re-presentación política que, dije, se apoya en la idea jurídica y teatral, desde luego, del actor, está en la base del problema. El gobernante actúa “en nombre de”; dadas las dimensiones de las sociedades modernas, es imposible la democracia directa, salvo en las pequeñas comunidades. Esto contiene, en germen, la corrupción, en la medida misma que el representante se aleja de los representados.

¿Cómo volver a unir las dos esferas, la ética y la política, escindidas por Maquiavelo? La persona, por sí y ante sí, ¿debe ponerse los límites? La ética es una esfera de normatividad interna. ¿Se trata de que el político se ajuste a normas éticas que sólo nacen de la conciencia? ¿Puede prevalecer la ética ante la eficacia? El político

¿debe saber que hay un límite que su conciencia no puede ni debe traspasar? ¿Y la *Real Politik*? El político ¿ha de superar ese límite que le ordena obedecer al grupo, el partido, la clase, la nación, el pueblo? La norma ética ¿está por encima de la disciplina de su partido? Si se rige por principios ¿cuáles son éstos? ¿De dónde brotan? ¿De su propia conciencia? ¿Del dictado externo, no importa si es del partido o del Estado? Un militante comunista, pongo casos extremos, sacrifica su vida en aras de un principio superior: sabe que es inocente, pero se asume como culpable: es su contribución última a la causa por la que ha luchado su vida entera. Un balazo en la nuca sella el compromiso: el individuo se incorpora de modo consciente en un organismo superior: la clase, el partido, la causa: establece un contrato, que le obliga. Pero ¿qué clase de contrato? ¿Libre, consciente, racionalmente admitido por él? Ese contrato ¿tiene un límite? Ninguno, al parecer, puesto que hace cesión de su vida.

Todo individuo es político por naturaleza, en el sentido aristotélico más puro: desde ambos ángulos (sincrónico y diacrónico) el individuo nace en sociedad y ésta le otorga un lenguaje natural propio, y le da un nombre. Hablar, como Hobbes, de un contrato inicial, así sea teórico, es invertir los términos: lo fundado aparece como fundante. Lo primario es la “ciudad”, digo, la sociedad (que nos otorga el lenguaje). A este regreso a los orígenes del vínculo entre ética y política nos ha convocado, aquí y ahora, Adolfo Sánchez Vázquez, que no concibe la ética sin la política ni la política sin apoyo en la ética. Por esto hay en el libro de Sánchez Vázquez no sólo una lección teórica, sino una lección de vida. [1]