

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA ÉTICA Y LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Introducción

Una de las características centrales de la actual coyuntura histórica, tiene que ver con la perplejidad o el asombro con el que se observa la degradación de la vida colectiva, y la creciente pérdida de sentido global de la vida, de criterios éticos y, por tanto, la carencia de fines comunes. Son muchas las personas, los actores y las organizaciones que no saben qué opciones fundamentales han de orientar las pequeñas o grandes decisiones diarias de su vida. ¿qué preferencia seguir?, ¿qué prioridades establecer?, ¿qué símbolos elegir? Existe una crisis de orientación, que a pequeña escala tiene que ver con la frustración, el miedo, la drogodependencia, el alcohol, el sida y la inseguridad de muchos jóvenes, y a gran escala con el “descentramiento de la política”; la política ha dejado de ser el núcleo central que orienta el conjunto de la sociedad. En definitiva, nos encontramos bajo un vacío de sentido, de valores y normas, que no sólo afecta a las personas, sino también a las organizaciones y, de manera muy especial, a los partidos políticos, cualquiera sea su signo ideológico y su posición. Es decir, estamos también frente a un problema político de enorme magnitud.

En este final de siglo asistimos a un desarrollo de alcance mundial en el que no hay un determinismo de necesidad histórica a la Hegel, Marx, o Spengler, o tampoco un "final de la historia" como algunos se han aventurado a proclamar. Lo que existe es que se producen constantes e inesperados cambios y aperturas nuevas: las grandes ideologías modernas, que en los dos últimos siglos funcionaron como explicaciones científicas de la totalidad y como atrayentes cuasireligiones, se han desactivado. Frente a esto, la pregunta que surge es ¿debe seguir todo lo mismo, crecimiento sin límite y progreso infinito? El eterno e inmensamente bueno y todopoderoso progreso, ese gran Dios de las modernas ideologías con sus estrictos preceptos: siempre más, siempre mejor, siempre más rápido, ha ocultado su rostro fatal. Es ya una convicción generalizada que el progreso económico como finalidad en sí misma ha producido efectos inhumanos por todas partes, por más que éstos hayan sido banalizados por ciertos científicos como efectos colaterales del progreso científico, o que algunos economistas los quieran calificar como "efectos externos" del crecimiento económico.

No se trata hoy de pronunciarse en contra del progreso. El problema está en que, en amplios sectores de América, Japón y Europa, el progreso técnico industrial se ha convertido en valor absoluto, en un ídolo en el que se cree de modo incondicional. Lo decisivo, por tanto, va a ser en qué medida la tecnología e industria son todavía capaces de adaptarse al hombre, en vez de producir un hombre a su medida, incluso mediante la genética. La pregunta será ¿qué sentido tiene nuestro progreso, nuestra ciencia y tecnología, nuestra economía y sociedad? La respuesta necesariamente habrá que buscarla más allá del sistema establecido.

Estos desafíos serán necesariamente de naturaleza ética. Hasta ahora, la ética en cuanto reflexión relativa al comportamiento moral del hombre, casi siempre ha llegado demasiado tarde. Con mucha frecuencia, la pregunta sobre lo bueno y lo malo ha surgido después

de que han ocurrido los hechos. El futuro va a requerir algo decisivo: la reflexión sobre lo que es lícito tiene que preceder a la realización de lo que es factible. Pese a sus condicionamientos socioculturales, la ética no debería limitarse a hacer una reflexión sobre la crisis que ha quedado mirando constantemente el camino que deja atrás y que por tanto termina perdiendo lo que tiene por delante. En medio de unos pronósticos de crisis que siempre cuentan lo peor, la ética debería contribuir a una profilaxis de la crisis. Necesitamos, como lo sostienen muchos éticos hoy día, una ética preventiva, y ésta no debería limitarse al ámbito económico, sino que tendría que establecer sus prioridades y preferencias también en campos de experimentación tan decisivos como la tecnología genética e incluso en el terreno de la reflexión científica.

La experiencia de esta última década nos está demostrando empíricamente algo que ya intuíamos: para que funcione la sociedad no hay que descuidar la función de las finalidades de los vínculos individuales libremente elegidos. Por supuesto, no se trata de vínculos a grillos o cadenas a algo que suponga ayuda y protección. Actualmente, es más decisiva que nunca en la vida del hombre la vinculación a orientaciones, valores, normas, actitudes y contenidos vitales. Los partidos políticos, en el cumplimiento de una de sus funciones principales, es decir, la socialización política, que se ha caracterizado como el proceso mediante el cual la gente adquiere ciertos patrones y valores de comportamiento político, tiene dos vertientes principales: la primera consistente en reforzar la cultura política existente, dando continuidad en su ejecución, y la segunda es el inicio de un cambio *significativo en la pautas existentes de la cultura política*. En ambos casos se trata de la capacidad de moldear la cultura política en algunas de las tres dimensiones que están configuradas por las orientaciones cognitivas, afectivas y evaluativas hacia objetivos políticos. También la socialización posee una característica vinculada a la educación política, lo que contribuye al progreso en el comportamiento cívico y a la gestación de hábitos de

desempeño de la ciudadanía. Sin una vinculación a un sentido, a unos valores y a unas normas, el hombre no podrá nunca lograr, ni en lo grande ni en lo pequeño, un comportamiento verdaderamente humano.

En este contexto, ¿qué finalidad ética se puede proponer para el futuro? La clave de una estrategia de futuro es la responsabilidad del hombre con nuestro planeta, es decir, una responsabilidad planetaria. Esto implica necesariamente desafíos importantes para la ética. Porque propugnar una responsabilidad global es justamente lo contrario de una simple ética del éxito. Significa lo contrario -también- de una que santifica los medios en función de los fines y considera bueno todo lo que funciona o proporciona beneficios, poder o placer.

Esta ética no puede ofrecer mucho futuro. También sería infecunda como ética de futuro una simple ética de las intenciones. Su orientación hacia una más o menos neutral idea de valores tales como la justicia, el amor, o la verdad, la inclina a interesarse por una motivación puramente interna de la acción, eliminando cualquier preocupación por las consecuencias de una decisión o actuación, por la situación concreta, con sus exigencias y repercusiones. Este absolutismo ético es peligrosamente a-histórico. Ignora la creciente complejidad de las sociedades actuales. Es a-político porque ignora la complejidad de las estructuras sociales y de las relaciones de poder. Por el contrario sería muy fecunda una ética de la responsabilidad, en el sentido propuesto por Max Weber. Una ética de esta naturaleza no puede decirse que es a-ideológica, sino que pregunta realistamente por las previsible consecuencias de la acción y asume su propia responsabilidad. Por tanto, ética ideológica y ética de la responsabilidad no son conceptos totalmente contrarios sino complementarios, que coadyuvan a la formación del hombre auténtico, del que puede tener vocación para la política. Sin una ética ideológica, la ética de responsabilidad degeneraría en una neutra ética del éxito, para la que cualquier medio es bueno en

función de los fines; y sin una ética de responsabilidad, la ética ideológica se quedaría en una mera autojustificación de la propia subjetividad.

Independientemente de los proyectos que se propongan para el futuro, el principio ético fundamental que los debe orientar es que el hombre no podrá convertirse jamás en simple medio. Tiene que ser siempre el objetivo último, la finalidad y el criterio decisivo.

Algunas consideraciones sobre la ética

Resulta difícil y tal vez no conveniente entrar a definir términos como *Ética*. Tratar de fijar específicamente su significado puede resultar empobrecedor de un concepto que ha ido enriqueciéndose a través del tiempo. Sin embargo, es conveniente aclarar desde el comienzo el significado que le damos a este término con el objeto de poder entenderse, aún a riesgo de entrar en formulaciones esquemáticas.

Hecha esta advertencia, la definición que da Adela Cortina señala que la **ética** es un tipo de saber de los que pretenden orientar la acción humana en un sentido racional; “pretende que obremos racionalmente”, es decir, la ética es un tipo de saber que está orientado a la acción. Es esencialmente un saber para actuar de un modo racional. Pero este saber para actuar, está referido no a un determinado momento específico, como sería para conseguir un efecto determinado -tal como ocurre con el saber técnico-, sino para actuar racionalmente en el conjunto de la vida, consiguiendo de ésta lo más posible, para lo cual es necesario ordenar las metas individuales de manera inteligente.

Estas sencillas expresiones “racional” y “obrar racionalmente”, son bastante más complejas de lo que pueden parecer, ya que en el transcurso de la historia han tenido una multiplicidad de significados que son los que han hecho que el saber ético se entendiera de diferente manera.

“Obrar racionalmente” significa, en principio, saber deliberar adecuadamente antes de tomar una decisión, con el propósito de realizar la elección más adecuada y actuar según lo que se haya elegido. Quien no reflexiona antes de actuar sobre los distintos cursos de acción y sus resultados, quien no pondera cuál de ellos es el más conveniente y quien, por último, actúa en contra de la decisión que él mismo reflexivamente ha tomado, no obra racionalmente. La ética, en este sentido, tiene por fin mostrarnos cómo deliberar bien, con el objeto de hacer buenas elecciones. Pero como se ha señalado, se trata de elegir bien, no solamente en un acto concreto o específico, sino en el transcurso de toda la vida. La ética en este sentido, nos pretende orientar para hacer buenas elecciones y tomar decisiones prudentes. Quien consiga esto será un hombre sabio, pero no en el sentido de un hombre que acumula conocimientos o pretende deslumbrar a sus semejantes con elevadas reflexiones, sino sabio por ser prudente, por saber hacer buenas elecciones. En este contexto, la ética se propone aprender a vivir bien.

Habituar a hacer buenas elecciones significa más bien ser conciente de los fines últimos que se persiguen, acostumbrarse a elegir en relación con estos fines y tener la suficiente habilidad para optar por los medios más adecuados para alcanzarlos.

Se puede señalar que la ética es un tipo de saber práctico, preocupado por averiguar cuál debe ser el fin de nuestra acción para poder decidir qué hábitos se han de asumir, cómo ordenar las metas intermedias, cuáles son los valores por los que hemos de orientarnos, qué modo de ser o carácter hemos de incorporar, con el objeto de obrar con prudencia, es decir, tomar decisiones acertadas.

El hecho de que exista el saber ético indicándonos cómo debemos actuar, es una muestra evidente de que se es libre para actuar en un sentido o en otro, por muy condicionada que esté la libertad. De allí que, por lo tanto, la libertad sea un elemento

indispensable del mundo ético, y ésta va estrechamente vinculada o ligada con la responsabilidad, ya que quien tiene la posibilidad de elegir en un sentido u otro, es responsable de lo que ha elegido y tiene que responder de su elección, porque también estaba en su mano evitarla.

Los proyectos éticos no son solamente proyectos inmediatos que pueden llevarse a cabo en un breve lapso de tiempo, como ocurriría, por ejemplo, en el presente y en el futuro inmediato, sino que necesitan contar en el futuro con tiempo, y con sujetos que por ser en alguna medida libres, puedan hacerse responsables de estos proyectos, puedan responder de ellos.

Ética cívica

La ética cívica es una concepción relativamente reciente, que nace en los siglos XVI y XVII, a partir de una experiencia muy positiva, que se refiere a que es posible la convivencia de ciudadanos que profesan distintas concepciones religiosas, atea o agnóstica, siempre que compartan unos valores y una normas mínimas.

Las guerras de religión que habían sido especialmente crueles en Europa en esa época, demostraron lo nefasto de la intransigencia de quienes eran incapaces de admitir que alguien pensara de manera distinta. Sin embargo, como es sabido, las razones últimas de estas confrontaciones no siempre fueron religiosas, sino que en la mayor parte de los casos fueron razones políticas, económicas o provocadas por la psicología de personajes poderosos. De estos *diferentes factores se sirvieron las cosmovisiones religiosas para condenar espiritualmente y físicamente los adversarios, con la pretensión de impedir a toda costa el pluralismo.*

La experiencia del pluralismo nace con esta insipiente ética cívica, porque esta ética consiste en un mínimo de valores y normas que los miembros de una sociedad moderna comparten, sea cual

fueran sus cosmovisiones religiosas, agnósticas, ateas o filosóficas, políticas o culturales. Son estos mínimos los que nos llevan a comprender que la convivencia de concepciones diversas es fecunda, y que cada quien tiene perfecto derecho a intentar llevar a cabo sus proyectos personales de felicidad, siempre que no imposibilite a los demás llevarlos también a cabo.

Adela Cortina distingue, en consecuencia, entre lo que llama las “éticas de mínimo” y las “éticas de máximo”¹. Que la ética cívica es una ética de mínimos significa que lo que comparten los ciudadanos de una sociedad moderna no son determinados proyectos de felicidad, que son más bien personales, ya que cada persona tiene su propio ideal de vida buena dentro del marco de una cierta concepción religiosa, agnóstica, filosófica, etcétera. Por tanto nadie tiene derecho a imponer esa determinada visión a los otros. En cambio, las posiciones religiosas, agnósticas o ateas del mundo que propugnan un modelo de vida feliz, constituyen lo que se ha llamado las “éticas de máximo”, y en una sociedad moderna estas son esencialmente plurales. Por eso es posible hablar en ellas de un pluralismo moral.

Una sociedad pluralista es entonces aquélla en la que conviven personas y grupos que se proponen distintas “éticas de máximo”, de modo que ninguno de ellos pueda imponer a los demás sus ideales de felicidad, sino que a lo sumo puede invitarlos a compartirlos a través del diálogo y el testimonio personal. Esta es una sociedad auténticamente democrática. Por el contrario, es totalitaria una sociedad en que un grupo impone a los demás sus “éticas de máximo”, su ideal de felicidad, de tal manera que quienes no la comparten se ven coaccionados y discriminados.

Sin embargo, el pluralismo no significa que no haya nada en común. Por el contrario, precisamente el pluralismo es posible en

1 Adela Cortina, La ética de la sociedad civil, Madrid, Amaya Alauda, 1994.

una sociedad cuando sus miembros, a pesar de tener ideales distintos, tienen también en común unos mínimos éticos que les parecen *innegociables* y que no son compartidos porque algún grupo los haya impuesto por la fuerza, sino porque los distintos sectores han llegado a la convicción, por ellos mismos, de que son valores y normas a los que la sociedad no puede renunciar sin dejar de ser una sociedad verdaderamente humana.

Los partidos políticos como promotores de la *ciudadanía política*.

La ética de los ciudadanos no es una ética de súbditos, precisamente porque es un tipo de convicción al que nos lleva la experiencia propia o ajena, pero sin imposición. La ética cívica sólo ha sido posible en forma de organización político-democrática que sustituye el concepto de súbdito por el de ciudadano. Porque mientras se considere a los miembros de una comunidad política como súbditos, es decir, como subordinados a un poder superior, resulta difícil -por no decir imposible-, pensar que tales súbditos van a tener capacidad suficiente como para poseer convicciones morales propias en lo que respecta a su modo de organización social.

Se ha puesto de actualidad el concepto de *ciudadanía*. ¿Qué razones existirían para colocar en el tapete de la discusión pública este concepto bastante antiguo? De entre las múltiples razones hay una que parece constituir el cimiento sobre el cual las otras se fundamentan: la necesidad en las sociedades modernas, post-industriales, de generar entre sus miembros un tipo de identidad en la cual estos se reconozcan y se sientan pertenecientes a ella. Es evidente que en la sociedad moderna hay un déficit de identidad, hay un “descentramiento” de la sociedad. Se ha perdido la noción de sociedad en cuanto identidad social. En la actual sociedad individualista los individuos, movidos únicamente por el interés de satisfacer deseos y aspiraciones individuales, no sienten el menor afecto o la necesidad de constituir comunidades, y por ende

no están dispuestos a sacrificar o postergar sus intereses personales o individuales, en aras de un bien común o de la cosa pública.

Pero tal como lo señala Daniel Bell “si los ciudadanos no están dispuestos a compartir activamente las cargas de su vida común, quedan en peligro los dos logros de la modernidad, que son, la democracia liberal y el capitalismo. El sistema político y económico están, pues, dependiendo de una revolución cultural que asegure la civilidad, la disponibilidad de los ciudadanos a comprometerse con la cosa pública. De aquí uno de los grandes problemas del capitalismo tardío consiste en conseguir que cooperen en la construcción de la comunidad política unos ciudadanos únicamente preocupados por satisfacer sus deseos individuales”².

La ciudadanía es originalmente y principalmente una relación política entre el individuo y una comunidad política, en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente. El estatuto de ciudadano, en consecuencia, es el reconocimiento de la integración del individuo en la comunidad política, comunidad que en la modernidad cobra la forma de estado nacional.

El vínculo político en el cual consiste la ciudadanía, constituye a su vez un elemento de identificación social para los ciudadanos. Es uno de los factores que constituyen su identidad. Y en este aspecto está el origen de las fortalezas o debilidades del concepto, porque la identificación con un grupo supone descubrir los rasgos comunes, las semejanzas entre los miembros del grupo, pero a la vez tomar conciencia de las diferencias con respecto a los foráneos. De esta manera, la ciudadanía se forma con dos tipos de miembros: aproximación a los semejantes y separación con respecto a los diferentes. El concepto de ciudadanía se genera, en consecuencia,

2 Daniel Bell, Las contradicciones culturales del capitalismo, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

desde una dialéctica interno-externo, desde esa necesidad de unión con los semejantes que implica la separación de los diferentes, necesidad que se vive como un conflicto permanente.

El ciudadano, desde esta perspectiva, es el que se ocupa de las cuestiones públicas y no se contenta con dedicarse a los asuntos privados. Además sabe que la deliberación es el procedimiento más adecuado para tratar las cuestiones públicas, más que la violencia o la imposición; más incluso que el procedimiento de votación, que no es sino el recurso último cuando ya se ha empleado convenientemente la fuerza de la argumentación. La sociabilidad es la capacidad de convivencia, pero también la de participar en la construcción de una sociedad justa, en la que los ciudadanos pueden desarrollar sus cualidades y adquirir virtudes. Por eso, quien se recluye en sus asuntos privados, acaba perdiendo no sólo su ciudadanía real, sino también su humanidad. No es extraño, en consecuencia, que la tradición liberal haya asumido la liberación como condición indispensable de una auténtica vida política. Ni tampoco que autores comunitarios la consideren como el medio adecuado para generar, desde las preferencias individuales, una voluntad común.

Luego de la publicación de la teoría de la justicia de John Rawls (1971), en la década de los setenta y de los ochenta se produjo una proliferación de publicaciones en torno a la noción de justicia distributiva: Algunas de estas teorías procuran reforzar el acuerdo entre los ciudadanos en torno a una noción de justicia, con el fin de fomentar el sentido de pertenencia a una comunidad y su afán de participación en ella. En este sentido, tanto la tradición política republicana como el liberalismo social, ponen de relieve hasta qué punto es necesaria la cohesión social, ya no sólo para “proteger el liberalismo y la democracia liberal”³ como sostenía Bell, sino para llevar adelante cualquier proyecto político-económico, incluido el de la transformación de la economía

3 Idem, obra citada.

capitalista. Estos autores insisten en que tal cohesión no puede lograrse sólo mediante el derecho, solamente mediante la legislación coercitivamente impuesta, sino sobre todo a través de la libre adhesión y participación de los ciudadanos. Es decir, a través del ejercicio de la virtud, de la civilidad.

Los partidos políticos deben ser impulsores de la civilidad en la sociedad. Esta civilidad no nace por generación espontánea, sino que se requiere una sintonía entre los diversos actores sociales que entran en interacción, entre la sociedad y cada uno de sus miembros. En la actual organización de la sociedad, marcada por un creciente individualismo y con una autonomía significativa de los diversos subsistemas sociales cada uno obedeciendo sus lógicas específicas: el subsistema económico, el subsistema cultural, el subsistema científico tecnológico, etcétera y habiendo la política perdido la capacidad ordenadora de la sociedad y por lo tanto su centralidad, es indispensable que los partidos se conviertan en instrumentos de la cohesión social, con el propósito de que la sociedad y cada uno de sus miembros puedan compartir un proyecto común. En consecuencia, el reconocimiento de la sociedad hacia sus miembros y la consecuente adhesión de éstos a los proyectos comunes son dos caras de la misma moneda, que forman parte del concepto de ciudadanía que la totalidad del sistema de partidos políticos debe impulsar.

Una de las corrientes más relevantes de este momento, el liberalismo político y su máximo representante, John Rawls, procura elaborar una teoría de la justicia distributiva de tal manera que pueda ser compartida por todos los miembros de una sociedad con democracia liberal. Su método consiste en tratar de desentrañar, en la cultura política de una sociedad, qué es lo que los ciudadanos consideran justo, construir con ello una teoría de la justicia e intentar plasmarla en instituciones básicas de la sociedad.

Sin embargo, el diseño de una teoría semejante ofrece diversas dificultades. La primera deriva del hecho de que en las sociedades

pluralistas existan grupos con diversas cosmovisiones, con distintas concepciones de lo que es una vida digna de ser vivida, con las que Rawls ha llamado distintas “doctrinas comprensivas del bien”⁴, capaces de orientar la vida de una persona en su conjunto. De esta manera, existen diversos grupos religiosos, doctrinas filosóficas, ideologías políticas, que proponen a los ciudadanos diferentes proyectos de vida feliz. La pregunta que surge, en consecuencia, es cómo lograr un orden político y organizar la convivencia entre estos distintos proyectos.

Existen varias alternativas: la convivencia es prácticamente no existente y entonces nos encontramos en una sociedad moralmente politeísta, donde cada grupo acepta una jerarquía de valores y nada tiene en común con los demás; un grupo impone a los demás a través del poder político su proyecto de vida feliz, con lo cual nos encontramos en una sociedad moralmente monista. En contraposición, se intenta desentrañar los valores que todas las doctrinas comparten, aunque no coinciden en el conjunto de su cosmovisión. En este caso estamos en una sociedad moralmente pluralista. Aquí surge la célebre distinción entre el ámbito ético-político, entre lo justo y lo bueno. Entre una concepción moral de justicia, compartida por la mayor parte de los grupos de la sociedad, y los distintos ideales de “felicidad” que pretenden orientar la vida de una persona en su conjunto. Aquellos valores que todos comparten, componen los mínimos de justicia a los que una sociedad pluralista no está dispuesta a renunciar, aunque los diversos grupos tengan ideales de vida feliz, distintos proyectos de máxima de felicidad.

Rawls se refiere a los mínimos de justicia con la expresión “concepción moral de la justicia para la estructura básica de una sociedad”. Distintas propuestas de felicidad con la expresión “comprensivas de la vida buena”. Adela Cortina ha preferido acuñar las expresiones *éticas de mínimos* o *ética mínima* para los

4 John Rawls, El liberalismo político, Barcelona. Crítica. 1996.

valores comúnmente compartidos, y *éticas de máximo* para los proyectos completos de vida feliz⁵. Una sociedad pluralista debe, en consecuencia, articular adecuadamente estos mínimos y máximos.

Las teorías liberales de la justicia se enfrentaron en la década de los ochenta a la contraposición del movimiento comunitario, del que forman parte autores verdaderamente heterogéneos.

La presunta neutralidad de la concepción moral de la justicia que señalaba Rawls con respecto a lo que llamaba las "doctrinas comprensivas del bien", puede que no sea tal en la práctica. El comunitarismo sostiene que el principio liberal de justicia puede configurar en realidad una doctrina comprensiva más, una ética de máximos más y tratar de exterminar a las restantes. En tal caso, se caería totalmente en el totalitarismo liberal que se consideraría como una cultura superior a las demás y terminaría por lo tanto asignándose el carácter de una cultura única. De esto se deriva el monismo moral y no el pluralismo.

Por otra parte, los comunitarios plantean que la teoría racional de la justicia, en su afán por no optar por ninguna acción concreta de vida buena, se presenta como procedimental. Una teoría semejante debería indicar qué principios debería incorporar una sociedad para ser justa, mencionando lo que es bueno sólo cuando es indispensable para determinar lo justo. Estos principios se refieren más a procedimientos para tomar decisiones justas que a contenidos buenos, con lo cual esta teoría pierde fuerza motivadora. La pregunta que surge en consecuencia es cómo se motiva a los ciudadanos para que colaboren en la cosa pública desde una fría y descarnada racionalidad procedimental, que se expresa a través de las teorías liberales de la justicia. Las adhesiones raramente se suscitan con teorías racionales, sino que más bien apelan a lazos

5 Adela Cortina, Ciudadanos del Mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía, Madrid, Alianza, 1997.

ancestrales de pertenencia, a raíces históricas. La identidad de las personas en nuestras sociedades contiene un componente irrenunciable que está dado por la igualdad de todos los ciudadanos en dignidad, pero también contiene elementos específicos de cada individuo y de cada comunidad étnica, religiosa o nacional a la que pertenecen, y que son los que le proponen la “forma de vida buena”. De ahí que los comunitarios acusen a los liberales de profesar un individualismo desarraigado, incapaz de ofrecer a los individuos ideales de vida personal y comunitarios. Ellos ofrecen lo que podríamos llamar una concepción completa de lo bueno frente al minimalismo de justicia que señalábamos anteriormente. Proponen recuperar las ideas de bien y virtudes en el contexto de las comunidades, porque es en ellas donde aprendemos o nos socializamos con tradiciones de sentido y de bien. Sólo desde la forma de vida de las comunidades concretas pueden diseñarse diferentes concepciones de justicia, que no dependen de la presunta neutralidad frente a las distintas concepciones de la vida. Los comunitarios sostienen que la persona que se siente miembro de una comunidad concreta, que propone una forma de vida determinada, que se sabe reconocido por una comunidad de este tipo como uno de los suyos y cobra su propia identidad como miembro de ella, puede sentirse motivado para integrarse activamente en ella. MacIntyre sostiene que “si queremos superar las crisis y contradicciones en las sociedades post-capitalistas y post-liberales, si pretendemos asegurar una democracia sostenible, además de diseñar modelos racionales de justicia, es preciso reforzar en los individuos su sentido de pertenencia a una comunidad. Principios y actitudes son igualmente indispensables”⁶.

Pareciera que en la polémica entre liberales y comunitarios, surgiera tanto en la teoría como en la práctica el concepto de ciudadanía. Este sería: la ciudadanía es un concepto mediador, porque integra las exigencias de justicia y a la vez hace referencia

6 MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, 1987.

a los que son miembros de la comunidad; pretende unir la racionalidad de la justicia con el calor del sentimiento de pertenencia. Por ello, diseñar una teoría de la ciudadanía ligada a las teorías de democracia y justicia, pero con una autonomía relativa con respecto a ellas, es uno de los retos de nuestro tiempo. De esta forma nos daría las claves para sostener y reforzar una democracia post-liberal también en el nivel de las motivaciones: una democracia en que se den cita las exigencias liberales de justicia y las comunitarias de identidad y pertenencia. Sin embargo, construir esta teoría de la ciudadanía que satisfaga los requisitos exigidos por las nociones actuales de justicia y pertenencia, una noción de ciudadanía que sea capaz de motivar a los miembros de una comunidad a prestar su adhesión a proyectos comunes, exige enfrentar un conjunto amplio de problemas; entre ellos, como veremos más adelante, el rol y la naturaleza de los proyectos políticos de los partidos políticos, resultará fundamental.

Ética y partidos políticos

Los partidos políticos, que son una “parte” orientada hacia el todo de la sociedad, es decir, proponen a la sociedad proyectos colectivos, deben ser los principales instrumentos de promoción de la ciudadanía. Deben ser los principales actores a través de los cuales el ciudadano participa en la legislación y en la administración de una “buena polis”, deliberando junto con sus conciudadanos sobre lo que es justo e injusto, sobre lo que conviene o no conviene a la sociedad. En consecuencia, los partidos son los principales instrumentos de la participación de los ciudadanos en la vida de la sociedad.

Tradicionalmente se ha sostenido que los partidos políticos tienen como función principal la de actuar como mediadores entre la sociedad y el Estado, articulando los diversos intereses de los distintos actores sociales, con el propósito de proponer un proyecto colectivo para toda la sociedad. De esta manera, los partidos se consideran los principales instrumentos de representación política

y de comunicación entre el Estado y la sociedad, y entre la sociedad y el Estado.

Los partidos, al igual que toda organización, requieren de un saber ético. Para que éste se plasme en la organización, es preciso identificar una cierta concepción de la organización que aliente y favorezca comportamientos éticos.

En este contexto, existen dos modelos de organización en la teoría clásica de las organizaciones. Me refiero a lo que se ha llamado el “modelo racional”, en contraposición al llamado modelo del “sistema natural”⁷.

Para el modelo racional, las organizaciones son principalmente instrumentos para la realización de fines determinados y especificables. En la perspectiva de este modelo, tanto las actividades como la fisonomía del orden interno de una organización son comprensibles solamente a la luz de sus fines organizativos. Los miembros de la organización, cada uno en el papel que tiene asignado en la división interna del trabajo, participan en la realización de aquellos fines y únicamente este aspecto de su comportamiento tiene relevancia para el funcionamiento de la organización. Si además se trata de una asociación voluntaria, como sería el caso de los partidos políticos, el modelo racional plantea la identificación de los participantes con los fines organizativos; es decir, la existencia de una “causa” común.

Se ha planteado un conjunto de observaciones a este modelo racional, que básicamente podrían sintetizarse en lo siguiente:

- a. Los fines reales de organización no pueden ser nunca determinados *a priori*.

7 Angelo Panebianco, Modelos de Partido. Alianza, Universidad, 1982.

- b. En el seno de una organización existe siempre una pluralidad de fines que a veces tiene que ver con la diversidad de actores que integran la organización. Los llamados “fines organizativos”, por tanto, indican la resultante, el efecto de conjunto de la organización, de la búsqueda de parte de los diversos actores organizativos de sus propios fines particulares y, en este caso, el definir tal efecto por el concepto de “fin”, no es más que una fuente de equívocos, o bien son abstracciones carentes de toda referencia empírica.
- c. Finalmente, tal como Michels señala “a menudo el verdadero objetivo de los dirigentes de las organizaciones no es la consecución de los fines para los que se constituyó la organización, sino el mantenimiento de la organización misma, la supervivencia organizativa, o con ella la salvaguardia de la propias posiciones de poder”⁸.

Se ha planteado, en consecuencia, una alternativa teórica al modelo racional, que sería el modelo de organización como “sistema natural”. “En contraste con las ideas básicas de la tradición racionalista, la perspectiva que introduce el análisis de este sistema no contempla la organización principalmente como un instrumento para la realización de los fines de sus titulares, sino más bien como una estructura que responde y se adapta a una multiplicidad de demandas por parte de los distintos actores y que trata de mantener el equilibrio conciliando aquellas demandas”.

En este tipo de organizaciones, el papel de los dirigentes se contempla de modo diferente al que caracteriza al modelo racional. En éste, es a los dirigentes a quienes corresponde la máxima responsabilidad de dirigir la organización hacia la realización de sus objetivos. En el modelo del sistema natural, por el contrario, el *management* organizativo adquiere una especie de papel

8 R. Michels, Los Partidos Políticos, Fondo de Cultura Económica, México 1957.

mediador, es decir, de equilibrio, de ponderación entre las diversas demandas.

La relación entre los fines organizativos y la organización se invierte: si el modelo es racional la variable independiente son los fines y la dependiente la organización; en el modelo del sistema natural, los fines son tratados como una variable dependiente, un efecto de las complejas articulaciones que se desarrollan en el sistema y, por tanto, no pueden plantearse como el punto de partida o la causa de la acción organizada.

Respecto de los fines organizativos, el modelo del sistema natural implica tres consecuencias: (a) los fines organizativos oficiales son en la mayoría de los casos una fachada detrás de la cual se esconden los fines efectivos de la organización; (b) los fines efectivos sólo pueden ser concebidos como el resultado de los equilibrios sucesivos logrados dentro de la organización, contrapesando los objetivos y las demandas particulares en lucha; y (c) el único fin que comparten los distintos participantes, el que impide la disolución organizativa, es la supervivencia de la organización. Esta constituye justamente la condición gracias a la cual los diversos actores pueden continuar persiguiendo cada uno sus propios objetivos particulares.

El modelo del sistema natural y el modelo racional suelen presentarse como modelos contrapuestos. Es decir, la presencia de uno excluye la del otro, o dicho de otro modo, si la organización es un sistema natural, no puede ser a su vez un instrumento para la realización de fines específicos y viceversa. A menudo, siguiendo la escuela de Mitchell, los dos modelos se presentan también como consecutivos. Es decir, las organizaciones nacerían efectivamente para la realización de ciertos fines compartidos por los participantes y en torno a los cuales se forja una determinada cultura de la organización, tal como sugiere el "modelo racional". Sin embargo con el paso del tiempo las organizaciones desarrollan en su interior tendencias, por un lado a la autoconservación y por

otro a la diversificación de los distintos actores organizativos, según la perspectiva del sistema natural. En el caso de los partidos políticos, la teoría de la sustitución de los fines que desarrollara Michels ilustra el paso de la organización desde una etapa de “instrumento para la realización de ciertos objetivos comúnmente compartidos, hacia la de un sistema natural, en la cual el imperativo de la supervivencia y los objetivos particulares de los actores organizativos llega a ser preponderante”⁹.

Se puede señalar que en la mayoría de los partidos políticos se tiende a producir un énfasis mayor, en la medida en que éstos se van consolidando, hacia un tipo de organización más orientada por los principios que hemos señalado del llamado “sistema natural”. Es decir, las actividades destinadas a asegurar la supervivencia del partido predominan en general sobre aquéllas relacionadas con la búsqueda de los fines para cuyo logro surgió el partido. Asimismo, también los distintos actores organizativos persiguen una pluralidad de objetivos a menudo contradictorios entre sí, y también existen pocas dudas de que el equilibrio organizativo depende del modo en que los líderes medien entre las distintas demandas particulares en lucha.

Sin embargo, un partido que procura promover valores éticos en la sociedad, requiere que en su modelo organizativo se ponga un énfasis mayor en el sistema racional. Es decir, los fines organizativos del partido no pueden ser solamente una fachada detrás de la cual se escondan los intereses particulares que procuran un equilibrio organizativo. Nunca ocurre de manera absoluta en los partidos esta tendencia. Las luchas que en su interior se manifiestan por las distintas valoraciones contrapuestas respecto al rendimiento de la organización partidaria, tienen que ver básicamente con la capacidad que tiene ésta para perseguir eficazmente los objetivos oficiales. Por tanto, aún cuando el partido se ha consolidado, si quiere seguir manteniendo su vigencia

9 R. Michels, Los Partidos Políticos, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

es indispensable que recurra a comportamientos y visiones éticas en su accionar, lo que está relacionado con los fines que el partido pretende perseguir. Las visiones y comportamientos éticos ejercen una influencia efectiva sobre la organización, desarrollando funciones esenciales, ya sea en relación con los procesos internos de la organización partidaria o en las relaciones de la organización partidaria y su entorno.

Participación al interior de los partidos

En la teoría de las asociaciones voluntarias, entre las cuales se encuentran principalmente los partidos políticos, es decir, aquellas organizaciones cuya supervivencia depende de una participación no retribuida y que no puede lograrse por medios coercitivos, se sostiene que la perspectiva más convincente es aquella que atribuye esta participación a una oferta más o menos manifiesta o más o menos oculta de incentivos, es decir, de promesas de futuros beneficios a los miembros del partido por parte de los líderes. En todo partido político la participación se obtiene en virtud de una negociación entre los líderes y los seguidores. Se producen negociaciones llamadas verticales, en virtud de las cuales los militantes o adherentes participan en la organización partidaria en función de los beneficios o de los incentivos que los líderes son capaces de proporcionar. Existen, sin embargo, dos versiones de esta teoría de los incentivos: para una primera versión, los “incentivos que los líderes distribuyen en la organización para asegurar la participación, son sobre todo ‘incentivos colectivos’”, es decir, beneficios o promesas de beneficios que la organización o que los líderes distribuyen a todos los participantes en la misma medida. Para una segunda versión, “los incentivos de la organización, son por el contrario, selectivos, esto es, beneficios que la organización distribuye solamente a algunos participantes, y de modo desigual”¹⁰. Según el conocido paradigma de Olson solamente “este segundo tipo de incentivos

10 Pancbianco, obra citada.

explicaría la participación organizativa. Estas dos versiones son congruentes con la distinción entre bienes públicos y bienes privados que interpreta en un caso la participación, producto de una comunidad de valores¹¹, es decir de una “ética mínima” de los miembros o de los afiliados de los partidos políticos, y la otra orientación económica o utilitarista, que interpreta la participación como el resultado de una búsqueda de un interés privado o individual.

En la teoría de los “incentivos colectivos” se distinguen incentivos de identidad, es decir se participa porque existe una identificación con la organización o porque existe solidaridad, es decir se participa por razones de solidaridad con los demás participantes o por motivos ideológicos, se participa porque existe una identificación con la causa o con la finalidad de la organización. Por tanto, éstas son dimensiones eminentemente de naturaleza ética.

Entre los incentivos selectivos se encontraría el poder, el *status* y los incentivos materiales. Los partidos son al mismo tiempo burocracias que demandan la continuidad de la organización, la estabilidad de las propias jerarquías internas y asociaciones voluntarias, que deben contar con un cierto grado de participación no obligada, que por tanto deben distribuir simultáneamente tanto incentivos selectivos como colectivos. El peso de ambos tipos de incentivo puede variar de un partido a otro. Sin embargo, un partido que posee una cultura ética y promueve valores éticos como “mínimos compartidos” en su organización, fundamenta la participación en los incentivos colectivos o de identidad.

Es evidente que la teoría de los incentivos selectivos explica bastante bien el comportamiento de las elites que compiten por cargos al interior de los partidos, así como también el viejo sistema

11 M. Olson, The Logic of Collective Action, Public Goods and the Theory of Groups, Harvard University Press, 1965.

clientelar de aquéllos que intercambian votos por beneficios materiales y de ciertos sectores de la militancia que pretenden ascender en su carrera. Pero por otra parte, la sola teoría “utilitarista” centrada en los incentivos selectivos, no explica el comportamiento de todos los miembros de la organización. Es indispensable que un partido político de ciudadanos se centre en los incentivos colectivos, que surgen como consecuencia de la adhesión a los fines oficiales del partido y que se refuerzan con los lazos de la identificación y la solidaridad partidaria. La identificación de la ciudadanía con un partido, por lo tanto, requiere de incentivos colectivos que estimulen la solidaridad organizativa. Esto no significa, naturalmente, que los incentivos selectivos no puedan favorecer también, en determinadas condiciones, el surgimiento de “lealtades”: sin embargo, las lealtades organizativas más fuertes se hayan siempre ligadas a procesos de identificación que en cierta medida no pueden tener en cuenta solamente incentivos selectivos, sino que principalmente incentivos colectivos.

Un partido político que tiene un énfasis en los incentivos selectivos, es un partido que está organizado, que está en función de lo que llamamos anteriormente el sistema natural. Por tanto, su organización depende del equilibrio y la mediación entre demandas particulares. En cambio, un partido cuya participación interna depende más de los incentivos colectivos, está organizado mayormente en función del modelo racional y posee una mayor cultura ética en sus comportamientos.

En todos los partidos existe un grupo duro de militantes cuya participación depende fundamentalmente de los incentivos colectivos. Es lo que podríamos denominar los “creyentes”. Pero existe otro tipo de militantes que dependen más de los incentivos selectivos y podríamos denominarlos los “arribistas”. Los denominados arribistas han adquirido una preeminencia importante al interior de la gran mayoría de los partidos políticos. Son militantes interesados predominantemente en los incentivos

selectivos, su presencia tiene consecuencias organizativas considerables. Son los que viven la vida partidaria en función de las maniobras, de los juegos entre las fracciones o tendencias y representan un área siempre de mucha turbulencia. La preeminencia que éstos han adquirido al interior de los partidos, de alguna manera contribuye al alejamiento de los ciudadanos de la política. La ciudadanía tiende a perder confianza en los proyectos y propuestas partidarias, en función de que los partidos son vistos como máquinas de poder, interesados solamente en la lucha entre ellos, con una tendencia a la autorreferencia. En consecuencia, generan una desnaturalización de la ciudadanía respecto de los partidos.

Las relaciones de los partidos políticos con su medio o entorno

Los partidos políticos, como toda organización, no operan en el vacío. Para cumplir con sus funciones de mediación y de articulación de intereses se relacionan con el entorno o con el ambiente de una determinada manera. En la literatura sobre las organizaciones, estas relaciones se han descrito en forma muy diferente, según diversas escuelas. Algunas teorías ponen el énfasis en la tendencia de las organizaciones a adaptarse más o menos pasivamente al ambiente en el que están insertas. Otras en cambio, acentúan su tendencia a dominar el propio ambiente o a adaptarlo, transformándolo. Los dos planteamientos han suscitado interrogantes de diverso tipo: así por ejemplo, en el primer caso, se plantea la pregunta de cómo influye el ambiente sobre su organización y, en el segundo, cómo la organización modifica el propio ambiente. En la teoría Downs el partido que trata de "maximizar" los sufragios sería un partido que se equipara con la organización que trata de dominar el propio ambiente, en este caso el electoral. Por el contrario, el partido que se limita a "estar en el mercado", corresponde a un tipo de organización que trata de adaptarse a su propio ambiente. Así también, el partido que se limita a trasladar a las esferas de decisión política las demandas de grupos sociales que forman parte de su base electoral es una

organización que "se adapta", esto es, que refleja pasivamente intereses y demandas de ciertos actores sociales.

No cabe duda que el hecho de que la organización tienda a adaptarse o a dominar su entorno depende, obviamente, de las características ambientales. Así, habrán ciertos ambientes que se prestan más a una estrategia de dominio y otros que impondrán a la organización una estrategia de adaptación. Por otro lado, "el ambiente" es en realidad una ficción para indicar una pluralidad de ambientes, de escenarios en los que opera -en la mayoría de los casos de modo simultáneo- toda organización. Son escenarios que en general son interdependientes y se comunican entre sí, pero que, no obstante, son distintos. Esto significa que una misma organización puede desarrollar simultáneamente estrategias de dominio en ciertas áreas y de adaptación en otras. El ambiente relevante para los partidos políticos está constituido, ante todo, por el escenario electoral. Sin embargo, a pesar de ser éste el escenario distintivo junto al parlamentario, el escenario electoral es sólo uno de los ambientes en que operan los partidos.

Es evidente que los partidos, en sus relaciones con el mundo exterior, adoptan estrategias tanto de dominio como de adaptación al ambiente. Esto tiene que ver con que el partido busca compatibilizar las demandas de una pluralidad de actores y, por tanto, los intereses generados por los incentivos selectivos; en este sentido busca adaptarse al entorno. Pero también el partido es un instrumento para la realización de fines organizativos, los que dependen de lealtades que se nutren con los incentivos colectivos. Por tanto, no se adaptan pasivamente al ambiente.

Dentro de este contexto el comportamiento ético de los partidos estará más presente cuando se tiene un énfasis mayor en el dominio del ambiente a través de la realización de los fines oficiales del partido. En definitiva, cuanto mayor sea el predominio en la organización de una cultura que implique comportamientos éticos, mayor será la importancia de los incentivos colectivos y

habrá más posibilidades de que la organización partidaria desarrolle estrategias de dominio del ambiente. En cambio, el partido que posee un énfasis menor en sus comportamientos éticos, tendrá un mayor predominio en su organización de los incentivos selectivos y, por tanto, una mayor tendencia a adaptarse al ambiente, lo que ocurre normalmente con los partidos “clientelares” o caudillistas.

Los comportamientos éticos que inspiran y guían la cultura organizativa de los partidos políticos están presentes con mayor o menor énfasis en la evolución organizativa de los partidos políticos. Algunos han sostenido que los partidos políticos evolucionan, transformándose desde organizaciones en las cuales la cultura ética está más presente, a otras en que ésta dimensión tiene menos presencia. La primera teoría es la teoría de Michels, que analiza el desarrollo oligárquico de los partidos. Según Michels “todo partido está destinado a pasar desde una fase originaria, en que la organización está enteramente dedicada a la realización de los fines y de la causa, a otra sucesiva en la cual el crecimiento de las dimensiones del partido, su burocratización, la apatía de los afiliados –luego del entusiasmo participativo inicial– y la voluntad de los jefes o de los líderes del partido de conservar el poder, transforman el partido en una organización en la cual el fin real es la conservación de sí mismo, la supervivencia organizativa”. El resultado descrito por Michels es demasiado lineal y radical. Pero esto no significa negar que existe una tendencia en esta dirección, que puede llevar al partido a una tendencia como la señalada, y por lo tanto, a restarle importancia en su organización a los comportamientos éticos.

Otra teoría es la elaborada por Alessandro Pizzorno¹², que analiza el desarrollo de la participación política. Esta teoría se basa en la distinción entre “sistemas de solidaridad” y “sistemas de intereses”. Lo característico del sistema de solidaridad es su

12 A. Pizzorno, *Interest and Parties in Pluralism*, Cambridge University Press, 1981.

“condición de comunidad” entre iguales, en la cual los fines de los participantes coinciden. En cambio, un sistema de intereses es una sociedad en la que los fines de los participantes son divergentes. En el primer caso prevalece la cooperación para la realización de un fin común, en cambio en el segundo prevalece la competencia para satisfacer intereses divergentes. Un partido con una cultura ética en su interior, es un partido que procura fundar la participación en una asociación entre iguales, organizada para la realización de un fin común. Es por tanto, un sistema de solidaridad. Es un partido cuya participación está fundada en la participación entre iguales y, por lo tanto, en un sistema de solidaridad; en consecuencia la participación está fundada en comportamientos éticos.

El partido, sin embargo, puede transformarse y dejar de ser un sistema de solidaridad para convertirse en un sistema de intereses con la burocratización y la implicación progresiva en la rutina cotidiana, lo que hace que la organización se diversifique y se creen, sobre la base de una igualdad inicial, nuevas desigualdades. En esta etapa, la curva de la participación tiende a declinar. Este proceso implica también el paso de una participación de tipo movimiento social, característica de un partido como sistema de solidaridad, a una participación profesional propia de un partido en cuanto a sistema de intereses.

En definitiva, un partido cuyo accionar está fundado en una cultura ética y con comportamientos éticos concordantes con la misma, es un partido que tiene mayor énfasis en los sistemas de solidaridad orientado a la realización de fines oficiales; se identifica, por tanto, con el modelo “racional”, prevalecen los incentivos colectivos relacionados con la formación de la identidad organizativa y, por tanto, con una participación de tipo movimiento social. La ideología organizativa es manifiesta, es decir, tiene objetivos explícitos y coherentes. En cambio un partido que tiene una escasa cultura ética, o que no le da el énfasis o preeminencia a los comportamientos éticos en su accionar, es un partido que

está más relacionado con un sistema de intereses, desarrolla tendencias oligárquicas y se desplaza en la dirección del modelo del "sistema natural". En él predominan los incentivos selectivos relacionados con el desarrollo de una burocracia y, por lo tanto, hay una participación de tipo profesional. La ideología está constituida por objetivos vagos, implícitos y contradictorios. Naturalmente, estos modelos organizativos, orientados o no por comportamientos éticos o modelos puros, no se reflejan de una manera integral en la realidad, sino que más bien se refieren a énfasis organizativos.