

MORAL Y/O POLÍTICA: UN VIEJO DILEMA ACTUAL

Jorge A. Narro Monroy*

A Carlos Núñez Hurtado

Al menos 24 siglos llevamos los occidentales debatiendo si la vida pública es o no conciliable con principios y normas morales. Y todavía seguimos haciéndolo. Seguimos haciéndolo -y quizás hoy más que nunca- porque autoridades religiosas con tanto peso político como el arzobispo de Guadalajara, cardenal Juan Sandoval, habla de “los valores morales” de los jaliscienses y sostiene que deben regir la conducta de los gobernantes. Y porque el gobernador de Jalisco, Emilio González Márquez, se ha significado por apoyar con fondos públicos a la Iglesia católica asumiendo seguramente que se trata de un gesto virtuoso y agradable a la mayoría de sus gobernados. Porque en temas como la interrupción voluntaria del embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la muerte asistida, la jerarquía católica, sectores del Partido Acción Nacional y el gobierno federal han actuado en función no de las normas jurídicas sino de sus convicciones religiosas. Porque se confunden creencias privadas y políticas públicas. Porque unos lo aplauden y otros lo condenan.

Porque, en definitiva, es un problema político y no sólo ni ante todo un tema de debate entre filósofos.

¿Se vale legislar de acuerdo a la moral derivada de la propia fe? ¿Es legítimo tomar decisiones que afectan al erario y a la cosa pública, a la luz de convicciones personales respecto de lo que es bueno, es justo, proporciona la felicidad?

No pretendemos responder a estas preguntas. Pero sí poner sobre la mesa algunas reflexiones (buena parte de ellas no de nuestra autoría), que nos despejen un poco el camino hacia la búsqueda de sus respuestas.

* Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales, maestro en Política y Gestión Pública. Profesor numerario del ITESO, adscrito al Centro de Formación Humana.

Ética y moral

En el lenguaje cotidiano solemos confundir ética y moral. Para nosotros significan lo mismo. O, cuando las diferenciamos, es para sostener que la moral es una moral religiosa en tanto que la ética es una suerte de moral laica.

Los filósofos, y en particular los filósofos morales (o “éticos”), no ayudan mucho. La mayoría da por supuesto que ética y moral son cosas distintas, y siguen adelante sin explicar por qué.

Pues bien. Sí son cosas distintas. José Luis Aranguren distinguía entre “moral vivida” y “moral pensada”¹. La moral es la primera, la ética la segunda. Dicho de otra manera: mientras que la moral tiene que ver con acciones, normas, valores, preferencias, hábitos (el carácter, sobre todo, diría de nuevo Aranguren), la ética consiste en la reflexión sobre la moral o, mejor dicho, sobre *las* morales (porque hay muchas, muchísimas...).

La **ética** es el esfuerzo por “dar razón filosófica de la moral”². Por –dirán unos– “justificar por qué hay moral y debe haberla”; “responder a la pregunta ¿es razonable que existan juicios expresados pragmáticamente en la *forma* que denominamos “moral”³? –dirán otros–; estudiar “los actos en cuanto buenos o malos, los hábitos en cuanto virtudes o vicios...”⁴ -sostendrán otros más.

La ética es, en suma, un tipo de reflexión. Un saber –se decía– “práctico”.

La **moral**, en cambio, es el “objeto de estudio” de la ética. Es lo vivido. Está constituida –ya lo decíamos arriba– por actos, códigos, juicios, normas existentes en una sociedad dada, que buscan expresar, orientar y regular las acciones concretas de las mujeres y hombres. Es la respuesta –a no dudar compleja y diversísima– a la pregunta kantiana: ¿qué debo hacer?

¹ *Ética*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1976, p. 10.

² Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 2003, p. 31.

³ Idem, p. 81.

⁴ J. L. Aranguren, *obra citada*, p. 199.

Así las cosas, establezcamos una primera afirmación, una especie de marca que nos ubique en el territorio y nos permita, con mayor seguridad, seguir adelante: *el dilema no es entre ética y política, sino entre moral(es) y política. Y a la ética le toca reflexionar sobre ese dilema.*

Moral y/o política: posiciones frente al dilema

Para echar una mirada retrospectiva que nos permita recoger lo que algunos filósofos han pensado sobre este asunto, conviene construir alguna tipología que nos facilite la identificación y diferenciación de posiciones acerca de la pregunta: ¿La moral puede y debe regular las acciones que afectan a la vida pública?

Pero antes permítasenos un breve e indispensable excursus. Cuando hablamos de lo político nos referimos a lo público y cuando hablamos de política nos referimos a la acción en el espacio público; acción –o, mejor dicho, *relación*- que tiene como propósito último el poder (conservarlo, obtenerlo, incrementarlo...). Y lo público tiene tres características⁵: a) Es de todos, es comunitario (*versus* lo privado); b) Está abierto, es conocido, publicitado (*versus* lo secreto, lo oculto); y, c) Es accesible, está disponible a todos (*versus* lo exclusivo, lo reservado, lo seleccionado para algunos).

Pues bien, reformulada la pregunta inicial, diría así: *¿Las normas, valores, preferencias, convicciones respecto de lo “bueno y lo malo”, lo “justo y lo injusto”, pueden y deben regular la acción humana en el ámbito –disputado y disputable siempre, no olvidemos el poder- de lo público (lo comunitario, lo abierto, lo accesible a todos)?*

Usaremos dos claves para ordenar las respuestas. Una la ofrece Norberto Bobbio⁶, quien clasifica a los autores según cuatro doctrinas: monismo rígido,

⁵ Ver: Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM, México 2005.

⁶ “Ética y política (esbozo histórico)”, en Enrique Bonete Perales (coord.), *La política desde la ética, 1. Historia de un dilema*. Proyecto A ediciones, Barcelona 1998, pp. 147-154

monismo flexible, dualismo aparente y dualismo real. Según la primera (monismo rígido), no hay oposición entre la moral y la política porque sólo hay un sistema: el moral que subsume a la política o el inverso. Según la segunda (monismo flexible), hay sólo un sistema normativo, pero se reconocen excepciones. Según la tercera (dualismo aparente), la relación entre moral y política se resuelve en una relación entre un sistema general y uno especial. Por último, según el dualismo real, la política y la moral son irreductiblemente diferentes.

La otra tipología es absolutamente simple. Se trata de distinguir a quienes sostienen que la moral y la política pueden y aun deben ir de la mano (los llamaremos por pura comodidad “a favor”), de quienes pregonan lo opuesto (“en contra”).

Empecemos por los primeros. Pero sólo algunos y muy pocos; eso, sí suficientemente conocidos y representativos. E igual haremos luego con los que se pronuncian en contra.

A favor:

- a) Platón (427-347 a. C.) y Aristóteles (384-322 a. C.)

La discusión sobre la relación entre lo político y lo moral se inició en Atenas, en el período de la crisis final de la civilización clásica. Y Aristóteles la resolvió como ya lo sabemos: insistiendo en que “las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del individuo, sino en la vida de la ciudad (...) El individuo sólo es realmente inteligible como *politikon zoon*”⁷.

Desde la perspectiva de Bobbio, esta posición es inequívocamente monista y rígida: sólo hay un sistema –la política- y la moral “pertenece *primo et per se* a la *pólis*, (y) las virtudes del individuo” no hacen sino reproducir, “en su escala, las de la *politeia*”⁸.

⁷ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2004, p. 190

⁸ Aranguren, *obra citada*, pp. 31 y ss.

Para Platón el sujeto de la ética es la *pólis*, no el individuo, y el bien de éste está incluido en el de aquélla. Aristóteles endurece la doctrina platónica: la vida individual sólo puede cumplirse dentro de la ciudad y determinada por ella, de tal manera que hay “una correspondencia entre las formas éticas del *bíos* individual y las formas políticas de las *politeiai*”⁹

La moral, es, pues, política. O, a la inversa si se quiere: la política era, o debía ser, una actividad eminentemente “ética”, pues estaba encaminada a lograr el bien o virtud suprema: arraigar en los ciudadanos los hábitos de la conducta moral.

b) Thomas Hobbes (1588-1679)

De Hobbes lo más “popular” –y simplificado- es su concepción del Estado. A diferencia de otros autores previos y contemporáneos, que suponían la sociabilidad natural del ser humano, piensa en el Estado como en un “artefacto armado deliberadamente, como un cuerpo constituido por la voluntad humana mediante convenciones y pactos entre los hombres”¹⁰.

Hobbes es pesimista respecto a los hombres. Divergen –piensa- en las interpretaciones del bien y de la vida buena y les sobra potencial destructivo. Por eso “construyen” el Estado. Realizan un “contrato social” que permite concentrar en el poder político el poder de todos los miembros de la comunidad y que le da al Estado la legitimidad necesaria para que sus mandatos sean leyes. Una vez llegados aquí, el poder del soberano –resultado de ese contrato entre todos¹¹- es absoluto.

Corresponde al soberano, por ello, juzgar qué exige en cada momento el bien del pueblo. El soberano es la instancia autorizada, mediante el pacto social, para definir las reglas del juego y monopolizar el poder. Es el único con derecho a

⁹ Idem.

¹⁰ Miguel Ángel Rodilla, “Hobbes: soberanía y bien del pueblo”. En Enrique Bonete Perales (coord.), *obra citada*, pp. 68.

¹¹ Idem, p. 72.

juzgar aquello que es justo e injusto. Con este planteamiento, Hobbes reduce, por ejemplo, la Iglesia al Estado: “las leyes de la Iglesia son leyes sólo en cuanto aceptadas, queridas y reforzadas por el Estado”¹².

c) Michael Walzer (1935)

Demos otro enorme salto: desde el siglo 17 hasta el 20, de Hobbes al norteamericano Michael Walzer.

Walzer está persuadido de que la moral sí puede y debe orientar la vida pública, pero siempre y cuando sea una “moral de mínimos”. Una moral común, sólo puede ser una de mínimos, afirma:

Un equivalente moral el esperanto es probablemente imposible; o, más bien, así como el esperanto es más cercano a las lenguas europeas que a ninguna otra, del mismo modo el minimalismo cuando se expresa como Moralidad Mínima se internará en un idioma y una orientación de una de las moralidades máximas. (...) Es posible que el producto final de este esfuerzo sea un grupo de estándares a los que podamos ligar a todas las sociedades. Mandatos negativos, muy probablemente: reglas contra el asesinato, la mentira, la opresión y la tiranía. Entre nosotros (...) estos estándares se expresarán probablemente en el lenguaje de los derechos, que es el propio de nuestro maximalismo moral.¹³

Arguye que los conceptos morales tienen significados mínimos y máximos, lo que no significa que “la gente tenga en la cabeza dos moralidades”. Lo que ocurre es que son apropiados a diferentes contextos y pueden servir a diferentes propósitos.

La “moral de máximos” es “densa, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos”¹⁴. Es la moral constituida por nuestra propia comprensión, es la específica a tiempos y lugares.

¹² Bobbio, *obra citada*, p. 150.

¹³ Michael Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 42.

¹⁴ Idem, p. 37

La “moral de mínimos”, en cambio, “regula los comportamientos de todo el mundo de una manera universalmente ventajosa o claramente correcta”¹⁵. Pero, añade, está íntimamente ligada a las moralidades máximas, está incardinada a ellas, de las que “puede ser extraída temporalmente” porque son –las de máximos- las “únicas de carne y hueso”.

--- o ---

Veamos ahora a algunos de los autores que se manifiestan **en contra** de la “mezcla” entre moral y política, los que Bobbio llama *dualistas*: los que separan.

a) Nicolás Maquiavelo (1469-1527)

Con Maquiavelo podemos, sin riesgo alguno, ir de prisa. Se trata del representante más popular, más citado, del *dualismo real*. En su obra más conocida, *El Príncipe*, se afirma por primera vez en el mundo cristiano

(...) la autonomía del quehacer político respecto de toda premisa y finalidad metafísica, su autonomía respecto de las demás formas de actividad humana y, *en primer lugar, respecto de la moral*¹⁶.

Este funcionario público nacido en Florencia no hizo otra cosa que examinar el mundo de la política y desnudarlo para poder apreciar mejor su naturaleza auténtica. Y lo que encontró, y de lo que levantó escrupulosa acta, fue el irreconciliable divorcio entre la esfera de la moral y el campo de lo político. Divorcio que no implica jerarquización alguna entre ambos. Aunque advierte, para el caso del príncipe, que por lo general seguir los consejos de la moral lo llevará a la ruina, “mientras que lo catalogado como vicio le procurará la salvación”¹⁷.

¹⁵ Ibidem, p. 39

¹⁶ Roberto Rodríguez-Aramayo, “Maquiavelo: el político en estado puro”, en Enrique Bonete Perales (coord.), *obra citada*, p. 51.

¹⁷ Idem, p. 60.

La lógica del poder sólo responde al imperativo de la eficacia, de tal suerte que “*virtú* denota concretamente la cualidad de flexibilidad moral en un príncipe”¹⁸

b) Max Weber (1864-1920)

Todos hablan de Weber. Y todos se refieren a su contraposición entre *ética de la convicción* o de los principios y *ética de la responsabilidad*. Sin embargo, estudios sumamente respetuosos del pensamiento del autor alemán, muestran que no hay tal separación. “La verdadera política no puede dar un paso sin rendir antes un tributo a la moral”¹⁹, afirmaba.

Aquí no hablaremos en rigor de Weber –o, mejor, de *todo* Weber-, sino de los weberianos que afirman tal separación –y la han vuelto famosa-, pero sobre la base objetiva de reflexiones que aparecen tardíamente en la obra del filósofo.

En 1917, tres años antes de su muerte y en un contexto muy específico de crítica tanto a la derecha como a la izquierda, Weber formula la contraposición entre las dos éticas: toda acción éticamente orientada debe ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas: la ética de la convicción, o la de la responsabilidad. Es verdad que no se puede identificar la primera con la irresponsabilidad y la segunda con la inmoralidad, pero también lo es que Weber considera que hay una abismal diferencia entre actuar conforme a una ética y obrar conforme a la otra.

Según la ética de la convicción, “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”. Según la de la responsabilidad, el sujeto debe tener en cuenta las consecuencias previsibles de su acción.

Los weberianos que recogen esta interpretación serían, de nuevo según las categorías de Bobbio, “realmente dualistas”.

¹⁸ Quintin Skinner, *Maquiavelo*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 54.

¹⁹ José María González García, “Weber: responsabilidad y convicción”. En Enrique Bonete Perales (coord.), *obra citada*, p. 134.

c) Fernando Savater (1947)

No sin cierta incomodidad colocamos aquí a este autor. Uno “ligero” al lado de los otros, pero tan popular –y tan influyente- que es imposible ignorarlo.

En principio Savater²⁰ no distingue ética de moral, y habla casi únicamente de ética. La define como “la actitud o la intención del *individuo* frente a sus obligaciones sociales, personales”. Y subraya: “Yo no necesito ponerme de acuerdo con nadie (...) ni que los demás estén de acuerdo conmigo” (...) la persona puede ser moral porque la moralidad depende del individuo en su libertad y nada más. En cambio para la política es algo muy distinto”²¹.

La ética o moral es de y para las personas. La política, por el contrario, es para las instituciones.

E insiste: la política no se puede “curar” con ética, de la misma manera que “no se pueden apagar los incendios forestales con un hisopo de agua bendita”. La política se “cura” con política, transformando las instituciones, votando, presionando a los partidos, participando...

Con todo, Savater admite que “determinados objetivos éticos transpolíticos”, sirven para “orientar” la reflexión sobre los valores políticos. Valores en los cuales, añade, “coinciden la ética y la mejor política”.

De modo que sí habría valores (morales, diríamos nosotros) que inciden en la política, en las instituciones. Pero valores “que van más allá de la política”. Y Savater señala tres de inequívoco aroma kantiano: la inviolabilidad de la persona humana (sic) porque es fin en sí misma, la autonomía de esa persona, y, finalmente, su dignidad. La moral sí actuaría sobre la política, pero a través de un código de obligaciones para el ocupante de un cargo público.

²⁰ Seguiremos lo dicho por él en una conferencia pronunciada en abril de 1997 en la Ciudad de México y recogida en el libro *Ética, política y ciudadanía*, publicado por Editorial Grijalbo, México 1998.

²¹ Idem, pp. 28-29.

Moral y política: la *moral pública* de Adela Cortina

Adela Cortina, filósofa española nacida en la primera mitad del siglo pasado, coloca una “y” entre moral y política. Pero le ha costado trabajo colocar esa letra.

Abreva de dos fuentes: por un lado Kant, de quien toma la idea del hombre que como ser racional es autolegisador y, por otro, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, de quienes recoge los temas del diálogo intersubjetivo y de la persona como interlocutor válido. Abreva de ambos y coincide con Walzer...

Pero la articulación –insistimos- no es sencilla. No son, de ninguna manera, pensamientos fácilmente compatibles. Pero coinciden en algo: en la posibilidad de una fundamentación que dote de universalidad a la moral. En el caso de Kant la fundamentación proviene de la *razón que opera en todos* (los seres racionales, naturalmente) a través del imperativo categórico²²; en el caso de Apel y Habermas, proviene de las *pretensiones que todos tenemos* al usar el lenguaje (inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad²³).

Caminemos al hilo del razonamiento de Cortina²⁴.

El hombre existe como un fin en sí mismo, no como un medio, postula Kant. Y afirma a continuación que este principio proviene de la razón, no de la experiencia. En concordancia con su carácter de fin, su voluntad –la del ser racional- es voluntad que legisla universalmente. Y se somete a la ley, sin duda, pero como voluntad autolegisadora e incondicionada. La persona se da entonces leyes a sí misma, por supuesto sin responder al interés o a la inclinación natural que impedirían la universalidad de esas leyes, sino a la razón. Y a esto llama Kant autonomía de la voluntad:

²² Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

²³ Cf, por ejemplo: Jürgen Habermas, “Teorías de la verdad” (1973), en Juan Antonio Nicolás y María José Frapolli (editores), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid 1997.

²⁴ Cfr. *Hasta un pueblo de demonios*, Tecnos, Madrid 1998; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 2001; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 2003.

Pero esta concepción del sujeto que es fin en sí mismo, autónomo y autolegisador, lo supone en diálogo solipsista con su conciencia; eso sí, para establecer máximas universalizables que han pasado la prueba del imperativo categórico²⁵.

El paradigma desde el que piensan Apel y Habermas es otro. Y de él echa mano Cortina para rescatar el principal hallazgo de la modernidad: la autonomía del hombre, el pensar con cabeza propia.

Tanto la teoría de la acción comunicativa de Habermas como la ética del discurso de Apel caracterizan al hombre (sin pretensión alguna de esencialismo) como un ser que

muestra "*competencia comunicativa*, de modo que debemos considerar a todo hombre como un interlocutor facultado para decidir acerca de la corrección de las normas que le afectan, (de lo que se deriva) la exigencia de que participe de forma significativa, también en la vida política, en las deliberaciones y decisiones acerca de las normas que le afectan.

(Así el principio de la ética discursiva dice así): "sólo pueden pretender validez aquellas normas que logran (o podrían lograr) la aprobación de todos los afectados como participantes en un discurso práctico". (Y la expresión *participante* significa) participación directa²⁶.

El ser humano, pues, es autónomo y por ello se da normas. Ya no son los dioses quienes lo hacen. Hasta aquí Kant. Pero no autolegisla a solas con su conciencia, sino que lo hace en diálogo con otros. Eso sostienen Habermas y Apel.

Pasamos, dice Cortina, del *paradigma del conocimiento del objeto al del entendimiento entre sujetos*,

²⁵ Va una formulación: "Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal". Idem, p. 104

²⁶ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 2001, p. 110.

de un concepto de persona caracterizado por la *autonomía entendida como autolegislación monológica* a un concepto de persona cuya autonomía se caracteriza por ser un *interlocutor válido*²⁷.

Este sujeto no accede al conocimiento de sí mismo a través de la autorreflexión, sino mediante el diálogo. Conquista o, mejor dicho, construye su autonomía mediante la intersubjetividad. Se reconoce en la mirada de los otros, diríamos.

Los hablantes, los *interlocutores válidos*, son reconocidos como personas²⁸, de ahí que la categoría fundamental del paradigma comunicativo no sea propiamente la de sujeto, sino la de “subjetividad/intersubjetividad”. Eso, agrega Cortina, lleva a una de las pretensiones de validez que, según Habermas, todos tenemos al usar el lenguaje y al establecer normas: la de la rectitud o *corrección*.

Para comprobar que una norma es universalmente válida o, lo que es idéntico, moralmente correcta, es preciso que todos los *afectados* por ella, *como interlocutores válidos* que son, estén dispuestos a darle su *consentimiento*, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría, porque autónomamente reconocen que la norma satisface, no intereses particulares o grupales, sino *intereses universalizables*²⁹.

Transitamos, con Habermas y Apel, del conocimiento del objeto al entendimiento entre sujetos; del “yo pienso” moderno al “nosotros argumentamos” de la modernidad crítica.

Y las normas consensuadas, los “mínimos compartidos entre ciudadanos que tienen distintas concepciones de hombre, distintos ideales de vida buena”, es la **moral civil**. Una “de mínimos”, diría Walzer.

El sentido profundo de la moral civil descansa (...) en unos valores compartidos, que por *verdaderos* hemos aceptado. La moral civil descansa en la convicción de que es verdad

²⁷ Idem, p. 126.

²⁸ K. O. Apel, “La transformación de la filosofía”, II. pp. 380-381, en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, cap. 6, Sígueme, Salamanca 1985.

²⁹ Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 2001, p. 136. La cursivas son de la autora.

que los hombres son seres autolegisladores, (...) que por ello tienen dignidad y no precio, (...) que la fuente de normas morales sólo puede ser un consenso³⁰.

Ahora bien, Cortina no es ingenua. Por ello y pensando sobre todo en América Latina, se pregunta:

¿Cómo recurrir a un diálogo transparente en condiciones de palmaria violencia, en las que aquel que se comporta dialógicamente va a ser aniquilado por quienes ni sueñan entrar en un diálogo (...) porque ni remotamente creen que tienen ante ellos interlocutores válidos?³¹

Es el tema nodal de la política, de lo político: el poder y su asimétrica distribución social. La comunidad de habla postulada por Habermas es una comunidad *ideal*. Pero una que sirve para, desde ella, como idea regulativa, criticar una realidad social caracterizada por la desigualdad.

Sinteticemos: Adela Cortina, recuperando lo mejor del paradigma de la modernidad, sostiene el postulado del sujeto autónomo. Pero -agrega desde la crítica al racionalismo individualista-, la autonomía es intersubjetividad, comunicación, y los hablantes son interlocutores válidos. Y desde ella, en diálogo -insiste- nos damos normas. Consensuamos mínimos morales que regulan la vida en la *pólis*, en la ciudad, en lo público.

La moral sí podría incidir y regular lo público. Pero una moral de mínimos consensuada por todos los afectados y en las condiciones de mayor simetría posible.

Algunas reflexiones de cara a la situación actual

Sobra insistir en que el planteamiento de Adela Cortina es ideal. Y no por ello se vuelve inútil o ineficaz. Al contrario: reivindica la autonomía, la intersubjetividad, la participación, el consenso, la tolerancia, la lucha contra la desigualdad, la democracia (no reducida a lo electoral), etc., etc.

³⁰ Cortina, *Ética mínima*, p. 154.

³¹ Cortina, *Ética aplicada...* p. 190.

Y desde esos valores mínimos que nadie se atrevería hoy a descalificar (aunque en la práctica se los ignore), mucho se puede denunciar y mucho se puede anunciar. Por lo pronto nos inspira dos reflexiones breves:

Primera: El peligro hoy, al menos aquí, en México y en particular en Jalisco, en lo que se refiere a la relación entre moral y política no es el liberalismo; no es el dualismo moral, que rechaza la ingerencia de las normas morales en la esfera de lo público. El peligro, ya presente, es el monismo y, más aún, el monismo rígido *religioso*: el que asume que no hay oposición entre moral y política porque sólo hay un sistema: el moral que subsume a la política o, para ser más preciso, el de la *moral religiosa* que regula a la política.

Influir, como lo hace la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), para que los congresos locales panistas y algunos priístas modifiquen las constituciones de sus entidades –hasta ahora 18³²– a fin de evitar a toda costa el aborto, incluso en caso de violación, es monismo rígido. Siguiendo el razonamiento de Adela Cortina, diríamos: no hay diálogo, mucho menos consenso, entre las personas, ante todo las mujeres, porque no son consideradas interlocutoras válidas. Porque no se las considera autónomas y no es necesario su consentimiento. El poder está de un lado, asimétricamente, y desde ahí se promulga la norma (moral y luego jurídica).

No decimos aquí que esté “bien” o “mal” al aborto. Decimos que no se vale imponer, gracias al poder –y a que otros *no lo tienen*– los propios valores morales. Decimos que los que tienen que decidir, mediante el diálogo tan incluyente y horizontal como sea posible, son los afectados por esta norma: las mujeres en primerísimo lugar.

³² Corte al 9 de febrero de 2010. Ver “Defiende la Iglesia leyes antiaborto”, *Mural*, 16 de noviembre de 2009, Nacional, p. 5. Los 18 estados son: Baja California, Campeche, Chiapas, Chihuahua, Colima, Durango, Guanajuato, Jalisco, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Yucatán.

Ahora bien, y esta es la *segunda* reflexión: ¿qué espacios institucionales tenemos para consensuar normas, en los que participen los y las afectadas y en las condiciones de mayor simetría posible? Esto es: ¿dónde y cómo construimos los mínimos de la moral civil? O, al menos, *los procedimientos para* llegar a consensuar los mínimos... Se diría que los congresos son, de manera privilegiada, ese espacio institucional. Porque se integran con representantes, electos de manera transparente por los ciudadanos. Representantes que representan a sus representados...

Pero sabemos que eso es falso. No lo fue, en México, antes de la alternancia. Y no lo es ahora. Los congresos no son espacios de diálogo entre personas realmente iguales (no sólo ante la ley); ni siquiera son espacios en los que representantes de los ciudadanos consensuen normas. Son espacios monopolizados por las burocracias partidarias que representan casi exclusivamente sus propios intereses y los de los poderes no electos, los de facto, que las han capturado.

Estamos convencidos –y esperamos haber dado razón de ello- de que las normas respecto de lo “bueno y lo malo”, lo “justo y lo injusto”, pueden y deben regular la acción humana en el ámbito público. Pero para ello es indispensable *reconocernos y valorarnos radicalmente autónomos y legítimamente distintos*. Y para ello es necesario *hacer valer el diálogo, reconociéndonos como interlocutores competentes*. Y para ello debemos mirar a la cara –para transformarla- *la inequitativa distribución del poder* (no sólo político, no sólo...) que, en los hechos, hace valiosos y reguladores a unos poquísimos y prescindibles y “convidados de piedra” a los más.