



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

ETICA Y PODER: EL PROBLEMA DE LOS VALORES
MORALES EN LA FILOSOFIA POLITICA

T E S I S

PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN CIENCIAS POLITICAS
Y ADMINISTRACION PUBLICA
(ESPECIALIDAD EN CIENCIA POLITICA)

P R E S E N T A ;
MARISELA / AGUILAR SALAS

MEXICO, D. F.

1995

FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

**ÉTICA Y PODER: EL PROBLEMA DE LOS
VALORES MORALES EN LA FILOSOFÍA
POLÍTICA**

Marisela Aguilar Salas

**ÉTICA Y PODER: EL PROBLEMA DE
LOS VALORES MORALES EN LA
FILOSOFÍA POLÍTICA**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Dr. José F. Fernández Santillán
Asesor de tesis.

A mis padres, por su infinita paciencia y amor.

AGRADECIMIENTOS

No hubiera sido posible realizar este trabajo sin la constante motivación y guía de mi maestro y asesor el Doctor José F. Fernández Santillán, así como la valiosa orientación de los profesores Enrique González Casanova, Héctor Samitiz Gamboa, Laura Hernández y Víctor Alarcón Olquín, quienes me brindaron su tiempo y me hicieron importantes señalamientos y comentarios, los cuales me permitieron apreciar y corregir mis fallas. Las que aún pudiera tener la presente tesis son de mi absoluta responsabilidad.

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a los amigos entrañables, que con sus comentarios y apoyo moral, sacaron conmigo adelante este trabajo.

Mis más sinceras gracias a ustedes.

Asimismo, deseo reconocer de manera particular a Raúl Azuara, por todas las horas de trabajo dedicadas desinteresadamente al diseño de esta tesis.

"Como los eleatas, como San Agustín, Novalis presintió que el mundo de adentro era la ruta inevitable para llegar de verdad al mundo exterior y descubrir que los dos serán uno solo cuando la alquimia de ese viaje de un hombre nuevo, el gran reconciliado".

Julio Cortazar

INDICE

INTRODUCCIÓN 2

DE LA POLÍTICA A LA ÉTICA 6

- 1. SOBRE EL PODER. CONSIDERACIONES TEÓRICAS..... 6
 - 1. LEGITIMIDAD Y LEGALIDAD DEL PODER.....7
- 2. DE LA POLÍTICA.....10
 - 1. LA POLÍTICA COMO CONFLICTO O COMPOSICIÓN.....10
- 3. PODER POLÍTICO12
- 4. GÉNESIS DE LOS PRINCIPIOS MORALES; EL ÁMBITO DE LA ÉTICA..... 16
 - 1. DE LAS DOS ÉTICAS18

MAQUIAVELO: NACIMIENTO DE LA POLÍTICA MODERNA 22

- 1. DE COMO MANTENER EL PODER.....23
- 2. LA FIGURA DEL DOMINADOR, EL PRÍNCIPE Y LA VIRTUD.....26
- 3. ¿ÉTICA POLÍTICA?32

KANT Y EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO ÉTICO 38

- 1. ÉTICA KANTIANA.....39
 - 1. IMPERATIVO CATEGÓRICO42

INDICE

2. LA IDEA DEL "DEBER" EN KANT.....	48
1. DEBER DEL HOMBRE HACIA SÍ MISMO.....	51
2. DEBER DEL HOMBRE CON LO EXTERNO.....	54
3. LIBERTAD KANTIANA.....	56

*ÉTICA Y POLÍTICA: UN ANÁLISIS DESDE LA
PERSPECTIVA CONTEMPORÁNEA* 65

1. ÉTICA Y POLÍTICA: ¿CONVERGENCIA O DIVERGENCIA?.....	65
1. NORMA ÉTICA, NORMA POLÍTICA.....	66
2. AUTONOMÍA ÉTICA, HETERONOMÍA POLÍTICA.....	68
2. MAQUIAVELO Y KANT: ¿DOS FINES ANTAGÓNICOS DE LA POLÍTICA?.....	69
3. LA ESTRATEGIA CONTEMPORÁNEA: POLÍTICA Y RAZÓN.....	73
1. MAX WEBER: ÉTICA DE LA CONVICCIÓN, ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD.....	73
2. KARL OTTO APEL: POR UNA ÉTICA DISCURSIVA.....	81
3. MORAL Y POLÍTICA EN NORBERTO BOBBIO Y MICHELANGELO BOVERO.....	89

CONCLUSIONES 104

BIBLIOGRAFÍA 114

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Pocos temas suscitan reacciones tan encontradas como el concepto política. A lo largo de la historia encontramos una oposición permanente entre la política existente, corrupta e injusta para muchos, y la política ideal, a la cual se le atribuyen las más excelsas virtudes. De esta dicotomía podemos derivar la polémica entre realismo e idealismo político. Es decir, entre una política subordinada a normas morales y una visión escéptica, desencarnada e incluso cínica.

Diríase, por tanto que el tema de la relación entre moral y política no ha encontrado una solución definitiva. Por el contrario, parecería que se ha aceptado que el hombre político puede comportarse de manera discordante respecto de la moral, en la idea de que lo que es ilícito moralmente puede ser lícito en política.

En tal contexto, la presente tesis es el resultado de una investigación sistemática acerca de las relaciones entre ética y política.

Al mismo tiempo, frente a dicho propósito nuestra intención es revalorar a la política, recuperarla del descrédito en el que se encuentra bajo la consideración de que es uno de los instrumentos más importantes para convertir los ideales en realidad. Por tanto partimos del hecho de que es necesario considerar no sólo la cuestión políticamente factible, sus límites, medios y fines, sino también lo políticamente deseable, es decir la articulación entre la realidad política, los valores y los principios.

En tales condiciones hemos pretendido recuperar "la lección de los clásicos". De aquí que nos interese particularmente la filosofía política por encima de otros métodos de análisis como el histórico, o el sociológico, en la medida en que a través de ella es posible llevar a cabo la desarticulación y reconstrucción conceptual de las ideas que rodean a los fenómenos políticos.

INTRODUCCIÓN

En consecuencia, el presente trabajo se inserta en el último de los tres tipos de investigación que comprende la filosofía política: la esencia del concepto política, con la preponderante disputa entre la ética y la política (el primer tipo de investigación está referido a la mejor forma de gobierno o a la óptima República; el segundo a la fundamentación del poder político con la consecuente justificación (o no) de la obligación política).

La tesis cuenta con cuatro capítulos. El primero *De la política a la ética* es el marco teórico a partir del cual se definen criterios generales sobre los principales conceptos de este trabajo: poder, política y ética. De aquí se desprende la diferencia entre dos concepciones de poder: el poder de hecho y el poder de derecho. El primero obtiene su justificación a través del uso de la violencia, mientras que el segundo transforma la mera fuerza en una relación jurídica, definida por medio de la legalidad y la legitimidad. Asimismo, partiendo del argumento de que el poder es la materia fundamental de la política, el problema a resolver es cómo plantear la relación entre política y poder, para lo cual nos basamos en la distinción entre política como conflicto y política como conciliación.

Destacan también en este capítulo, la diferencia entre el poder político y otros tipos de poder; y, la distinción conceptual entre dos planteamientos éticos: uno de corte teleológico y otro de corte deontológico, descritos como modelos antagónicos que plantean su aplicación desde dos vetas distintas: los principios y los fines.

El segundo capítulo *Maquiavelo: nacimiento de la política moderna* recoge las aportaciones más importantes de este autor en torno al realismo político. Desde esta perspectiva, Maquiavelo puede verse como el iniciador de la ciencia política moderna precisamente por haber argumentado la autonomía de la acción política con respecto a otros tipos de acciones. En *El príncipe*, la lucha política no exige justificación, se lleva a cabo a través de reglas instrumentales derivadas de un examen realista de la política.

INTRODUCCIÓN

En el tercer capítulo intento mostrar que Kant propone una ética del deber puro, una ética sin fin último, liberada de todo impulso hacia la felicidad y hacia el bien; una ética del imperativo categórico con el cual el universo de la moralidad o de la libertad se explica a partir de la obligación. Desde esta perspectiva, Kant plantea como ideal principal al "político moral", es decir, al soberano que interpreta los principios del arte de la política de manera que pueda coexistir con los principios de la moral, en una ley universal válida para todos los hombres.

El cuarto y último capítulo se compone de tres secciones. La primera está referida a las posibilidades de convergencia teórica que encontramos entre nuestros dos principales autores: Maquiavelo y Kant. La segunda, planteada en la misma lógica, intenta encontrar las coincidencias principales entre ética y política. La tercera sección es la más amplia debido a que incluye distintos autores contemporáneos que debaten sobre el tema que nos ocupa. Max Weber, parte de las diferencias conceptuales entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad para arribar a una propuesta de convergencia entre ambas. Karl Otto Apel, por su lado, parte de la afirmación de que es posible consolidar una macroética que encuentra su sustento en una ética discursiva (dialógica) como ética de la responsabilidad. Finalmente, Norberto Bobbio, y Michelangelo Bovero, nos sitúan frente a las posibilidades de consolidar una verdadera relación entre ética y política. Con Bobbio logramos tener una visión integral de los principales planteamientos hechos a lo largo de la historia sobre la relación ética-política, para después situarnos frente a la dificultad de aglutinar en un espacio común dos propuestas en apariencia discordantes. Bovero habla de los contenidos que debe tener una ética de corte laico, mediante la cual se reivindiquen la libertad, la pluralidad y la tolerancia como valores fundamentales provenientes de la tradición del pensamiento laico. Su propuesta se inserta en las consideraciones teóricas expuestas a lo largo de este capítulo.

CAPÍTULO I.

DE LA POLÍTICA A LA ÉTICA

"Hombre soy; todo lo que al hombre suceda
también a mi me concierne".

Terencio

DE LA POLÍTICA A LA ÉTICA

Uno de los temas más controvertidos de la filosofía política es el de la esencia de la política, con la correspondiente discusión entre ética y política. Alrededor de este binomio se han agrupado distintos pensadores: quienes conciben a la política como una actividad sustentada en principios morales y quienes la entienden como un simple medio para la conquista y conservación del poder.

Para comprender este binomio partimos de los criterios teóricos generales sobre poder, política y ética; así como de los tipos de poder y las formas que asume la ética.

1. SOBRE EL PODER. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

En sentido estricto, el poder designa la capacidad o posibilidad de producir efectos deseados, los cuales pueden ser obtenidos de individuos, grupos humanos, objetos o fenómenos de la naturaleza. El poder como fenómeno social es una relación entre hombres; relevante en la medida en que se convierte en un recurso para ejercer el mando sobre los demás.

A la capacidad de determinar los comportamientos ajenos corresponde la posesión de recursos que hagan válido el ejercicio del poder. Para algunos autores el poder está fundado principalmente en la coerción¹. Para otros el elemento de la fuerza no es un recurso suficiente para su ejercicio; de ahí que conciben, principalmente, dos acepciones contrapuestas que marcan la distinción entre poder de hecho y poder de derecho. Las diferencias entre ambos tipos de poder se presentan al momento de su justificación ya que una

¹"La coerción puede ser definida como un alto grado de constricción (o amenaza de privaciones). (...) de tal modo que el comportamiento que este último desea del primero termina por aparecer (...) como la alternativa menos penosa". Norberto Bobbio y Nicola Matteucci. *Diccionario de Política, Siglo Veintiuno, México, 1985, p. 1222.*

relación basada únicamente en la fuerza se transforma en una relación de derecho en el momento en que el detentador de los instrumentos materiales del poder cumple, además, con ciertas reglas y principios que hacen del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber².

Así, en la medida en que el poder tiende a justificarse se relaciona de manera directa con el derecho, en un acercamiento que tiene como objetivo considerar el problema de la legalidad y legitimidad como criterios básicos de validez.

1. Legitimidad y legalidad del poder

El problema de la legitimidad se refiere, esencialmente, a la titularidad del poder; exige a quien lo posee el derecho de tenerlo. Lo contrario de un poder legítimo es un poder de hecho (un ejemplo de esto es el poder obtenido por medio de la usurpación). De este atributo se deriva que los principios de legitimidad dan una justificación a la existencia de los gobernantes y de los gobernados.

A lo largo del desarrollo de la teoría política encontramos diversos principios de legitimidad que dan validez al poder, los cuales pueden fundarse en la voluntad, la naturaleza o en la historia. El primer principio de legitimidad basado en la voluntad parte de dos versiones; derivada del poder de la voluntad de Dios o de la voluntad

²"Poder y derecho son las dos nociones fundamentales de la filosofía política y de la filosofía jurídica respectivamente. (...) una reclama continuamente a la otra. Son, por decirlo así, dos caras de la misma moneda. Entre escritores políticos y juristas, el contraste implica cuál de esta moneda sea el frente y cuál el reverso: para los primeros el frente es el poder y el reverso el derecho, para los segundos lo contrario. (...) Para el filósofo de la política el problema principal es el de la distinción entre poder de hecho y poder de derecho; para el filósofo del derecho en cambio, el problema principal es el de la distinción entre norma válida y norma eficaz (...)." Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero. *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1985, pp. 21-22.

de los hombres³. Las doctrinas fundadas en una concepción naturalista presentan, al igual que la doctrina voluntarista, dos versiones antitéticas: las que conciben a "...la naturaleza como fuerza originaria (...), de acuerdo con la preponderante concepción clásica del poder, y la naturaleza como la ley de la razón de acuerdo con la preponderante interpretación del iusnaturalismo moderno"⁴. Con la primera versión se sostiene que el deber de obedecer de unos y el derecho de mandar de otros proviene de las diferencias naturales que existen entre hombres fuertes y débiles, sabientes e ignorantes, entre hombres con capacidad de mando y hombres con capacidad de obediencia; por otro lado, estimando a la naturaleza como orden racional se exige al gobernante la observación y aplicación de las leyes naturales. El último principio de legitimidad basado en la historia también parte de dos espectros distintos de interpretación: la legitimidad derivada de la historia pasada o bien de la futura. La historia pasada tiene su principal fundamentación en la tradición, donde la legitimidad está de parte del gobernante que ejerce su poder desde tiempos ancestrales. La referencia a la historia futura funda su legitimidad en la necesidad de constituirse en un poder basado en la creación de un nuevo ordenamiento que supere las contradicciones del viejo orden político.

Ahora bien, advirtamos que enmarcado dentro de los análisis contemporáneos, el poder coactivo es parcial si no alude a ningún principio de legitimidad, si su objetivo está sólo fundado en la consolidación y robustecimiento de un poder de hecho.

Bajo esta consideración el único principio moderno que da validez al poder es el consenso al constituirse como elemento clave en la construcción de un poder legítimo. La posesión de la fuerza,

³"Los dos principios de legitimidad que se reclaman a una voluntad superior son los recordados por Mosca: los gobernantes reciben su poder de la voluntad de Dios o de la voluntad del pueblo". Norberto Bobbio. *Estado...*, p. 121.

⁴Norberto Bobbio. *Estado, Gobierno y Sociedad*, trad. José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 121.

como hemos afirmado, no es suficiente en la consolidación y fundamentación de la legitimidad, es necesario que se sustente en la obediencia de los súbditos, no como una simple observancia externa, sino como un apego interior en donde exista una obligación consciente de la necesidad de guardar obediencia al poder. Por tanto, el aspecto de la legitimidad está estrechamente ligado al de la obligación política, en la medida en que el deber de la obediencia sólo corresponde al mandato de un poder legítimo. Cuando un poder no cuenta con esta legitimidad viene a menos la obligación de obedecer y surge el derecho de resistencia⁵.

Por lo que toca a la legalidad, se puede decir que el poder obedece a este criterio si se ejerce de acuerdo con las leyes. La legalidad exige que quien detente el poder lo ejerza no con base a sus propios designios o caprichos, sino de conformidad con reglas establecidas; lo contrario de un poder legal es un poder arbitrario (tiránico). A través de este principio podemos hacer la distinción entre buen y mal gobierno, entre un gobierno de las leyes y un gobierno guiado por las pasiones de los hombres⁶.

⁵"El juicio sobre los límites de la obediencia y la validez de la resistencia depende del criterio de legitimidad que se asuma. Un poder que con base en un criterio es afirmado como legítimo, con base en otro puede ser considerado ilegítimo. De los (...) criterios enlistados algunos son más favorables al mantenimiento del *statu quo*, es decir, están *ex parte principis*, otros son más favorables al cambio, o sea, están *ex parte populi*. De una parte, el principio teocrático, el apelo a la naturaleza como fuerza originaria, la tradición; de otro, el principio democrático del consenso, el apelo a la naturaleza ideal, el progreso histórico. (...) el derecho de resistencia o de revolución es justificado: mediante el reclamo a la voluntad general conculcada, y por consiguiente a la necesidad de un nuevo contrato social) a través del derecho natural a la autodeterminación". *Ibid.*, pp. 123-124.

⁶"...Aristóteles pone el problema en forma de dilema: <<¿Es más conveniente ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes?>> Aristóteles formula a favor del segundo punto una máxima destinada a tener gran éxito: <<La ley no tiene pasiones que necesariamente se encuentran en todo hombre>>. Sea por su origen, en cuando derivada inmediatamente de la naturaleza, o mediatamente por la tradición o por la sabiduría del gran legislador, sea por su duración en el tiempo, la ley queda como el depósito de la sabiduría popular o de la sabiduría civil que impide los cambios bruscos...". Norberto Bobbio. *Origen*, pp. 31.

Cabe decir, que la influencia del poder en todos los ámbitos de la vida cotidiana y social es determinante al expresarse por medio de diversos ordenamientos, desde las relaciones familiares hasta el ámbito de las relaciones sociales. Sin embargo, el campo de estudio que ha destacado desde la antigüedad hasta nuestros días, y el que aquí nos interesa particularmente, es el estudio del poder y su relación con la política.

2. DE LA POLÍTICA

El término política deriva del adjetivo *polis* referido a todo lo que se relacione con la ciudad, por tanto, indica las actividades que tienen como referencia a la colectividad.

La relación política implica la existencia de una autoridad. De aquí, que pertenecen a la esfera de la política actos como ordenar, prohibir así como acciones de conquista, mantenimiento, defensa, ampliación y transformación del poder estatal.

La política trata, por tanto, principalmente, sobre las actividades por medio de las cuales los miembros de un grupo regulan formalmente sus relaciones. Si nos referimos al Estado queda claro que su carácter especial radica, en que es una asociación obligatoria, coercitiva. El Estado es en sustancia el regulador supremo dentro de un territorio dado. En este sentido la política se ocupa del gobierno y de su legislación, de la deliberación, decisión e implantación de reglas con las cuales un Estado conduce sus asuntos.

1. La política como conflicto o composición

Dentro del estudio de la política se han presentado, principalmente, dos nociones opuestas: la política como conflicto o contraposición y la política como orden o composición. Aunque se trata de dos concepciones antagónicas es posible encontrar la

existencia de un vínculo común entre ambas: la relación que guarda la política y el poder, en donde lo que cambia es el modo en que se concibe dicha vinculación; en un caso el poder está conectado a la contraposición (la política como guerra) y en el otro está conectado a la composición (la política como conciliación).

La noción de política que se identifica a la idea de contraposición se enmarca dentro del conflicto extremo, donde las diferencias no coinciden con una superación a fondo de las contradicciones. La política planteada en estos términos se resuelve en la lucha, en la dominación, e imposición del más fuerte sobre el más débil.

Precisamente, esto ha dado lugar que en la historia de la Teoría Política se haya conceptualizado de diversas maneras a la política como conflicto. Una de las interpretaciones más conocidas y estudiadas que nos sirve para ilustrar esta versión es la elaborada por Carl Schmitt, en la cual afirma que el campo de la política coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo. Para esta definición el origen de la política es el antagonismo que se presenta al defender a los amigos y luchar contra los enemigos.

Aquí la relación amigo-enemigo se distingue de otras relaciones conflictivas por el hecho de que no se expresan con la misma intensidad, lo que marca la distinción es que este antagonismo no se resuelven más que con la fuerza. Se trata de un conflicto resuelto en última instancia en la guerra.

Del otro lado, encontramos a la política como composición, donde se abre un campo más allá del conflicto en la idea de conciliar fuerzas antagónicas en una unidad. No puede admitirse que las discrepancias políticas se agudicen al extremo de poner en peligro la misma estabilidad del Estado al permitir el uso indiscriminado de la violencia. Esta noción de política pondera por encima de las divergencias la necesidad de llegar a acuerdos mínimos que posibiliten la creación de un orden colectivo basado en la

existencia de un vínculo común entre ambas: la relación que guarda la política y el poder, en donde lo que cambia es el modo en que se concibe dicha vinculación; en un caso el poder está conectado a la contraposición (la política como guerra) y en el otro está conectado a la composición (la política como conciliación).

La noción de política que se identifica a la idea de contraposición se enmarca dentro del conflicto extremo, donde las diferencias no coinciden con una superación a fondo de las contradicciones. La política planteada en estos términos se resuelve en la lucha, en la dominación, e imposición del más fuerte sobre el más débil.

Precisamente, esto ha dado lugar que en la historia de la Teoría Política se haya conceptualizado de diversas maneras a la política como conflicto. Una de las interpretaciones más conocidas y estudiadas que nos sirve para ilustrar esta versión es la elaborada por Carl Schmitt, en la cual afirma que el campo de la política coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo. Para esta definición el origen de la política es el antagonismo que se presenta al defender a los amigos y luchar contra los enemigos.

Aquí la relación amigo-enemigo se distingue de otras relaciones conflictivas por el hecho de que no se expresan con la misma intensidad, lo que marca la distinción es que este antagonismo no se resuelven más que con la fuerza. Se trata de un conflicto resuelto en última instancia en la guerra.

Del otro lado, encontramos a la política como composición, donde se abre un campo más allá del conflicto en la idea de conciliar fuerzas antagónicas en una unidad. No puede admitirse que las discrepancias políticas se agudicen al extremo de poner en peligro la misma estabilidad del Estado al permitir el uso indiscriminado de la violencia. Esta noción de política pondera por encima de las divergencias la necesidad de llegar a acuerdos mínimos que posibiliten la creación de un orden colectivo basado en la

normatividad. Dicha normatividad debe emanar de un poder que represente a la colectividad e impida la disgregación y los conflictos tanto internos como externos. Es la concepción política a partir de la cual el poder se expresa mediante la relación mandato-obediencia.

Partiendo de las consideraciones teóricas que sobre el poder y la política hemos dado, conviene afirmar que el poder y la política forman un binomio inseparable. El poder es la materia fundamental del espectro llamado política⁷. Las dos nociones generales de política de las que hablamos representan dos formas diferentes de conjugar política y poder, manteniendo siempre una relación obligada.

Ahora bien, teniendo en cuenta que toda teoría política recurre directa o indirectamente a una definición del poder para su estudio, la reflexión sobre el poder político se vuelve forzado en la comprensión de nuestro tema.

3. PODER POLÍTICO

Ante la necesidad de encontrar las características específicas del poder político es indispensable partir, en primera instancia, del reconocimiento de otras formas de poder, las cuales han basado su dominio en la posesión de diversos medios con los cuales un sujeto determina el comportamiento de otro.

En la tradición clásica, refiriéndonos específicamente a Aristóteles, destacaron tres formas de poder: el poder paterno, el poder despótico y el poder político⁸. Sin embargo, con base en una

⁷ *Ibid.*, p.37.

⁸ [Desde la tipología clásica de Aristóteles] se distinguen tres tipos de poder con base en el criterio de la esfera en la que se ejerce: el poder del padre sobre el hijo, del amo sobre el esclavo, del gobernante sobre los gobernados. (...) el poder también se puede distinguir con base en el diferente sujeto que se beneficia del ejercicio del poder: el poder paternal es ejercido en interés de los hijos, el

interpretación contemporánea del poder podemos hablar de la siguiente tipología: el poder económico⁹, basado sobre la posesión de bienes o riquezas, el poder ideológico¹⁰, basado sobre el control de los medios de persuasión y el poder político, el cual se basa en la posesión de los medios de coacción física. Lo común a estas tres formas de poder es que mantienen una serie de desigualdades al dividir a la sociedad en ricos y pobres (poder económico), conocedores e ignorantes (poder ideológico), y fuertes y débiles (poder político)¹¹.

Con base en estas apreciaciones teóricas, encaminaremos nuestro estudio específicamente al poder político, el cual se define como el poder capaz de emitir mandatos apoyado por la coacción (en donde la fuerza se utiliza en última instancia como razón

patronal o despótico en interés del amo, el político en interés de quien gobierna y de quien es gobernado...". Norberto Bobbio. *Estado...*, p. 105.

⁹...es el que utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o supuestos tales, en una situación de escasez, para inducir a aquellos que no los poseen a tener una cierta conducta, que consiste principalmente en la ejecución de un cierto tipo de trabajo. En la posesión de los medios de producción reside una enorme fuente de poder por parte de aquellos que los poseen: el poder del dueño de una empresa deriva de la posibilidad que la posesión o la disponibilidad de los medios de producción le da de obtener la venta de la fuerza de trabajo en cambio de un salario". Norberto Bobbio. *Diccionario...*, p. 1242.

¹⁰...se basa sobre la influencia que las ideas formuladas en cierta manera, emitidas en ciertas circunstancias, por una persona investida con una cierta autoridad, difundidas con ciertos procedimientos, tiene sobre la conducta de los asociados; de este tipo de condicionamientos nace la importancia social en todo grupo organizado de aquellos que saben, de los conocedores, sean los sacerdotes de las sociedades arcaicas o los intelectuales o los científicos de las sociedades evolucionadas, porque a través de éstos, y de los valores que ellos difunden y los conocimientos que imparten, se cumple el proceso de socialización necesario para la cohesión y la integración del grupo." *Ib.*

¹¹Esta distinción entre tres tipos principales de poder social se encuentran, aunque expresada de diferentes maneras, en la mayor parte de las teorías sociales contemporáneas, en las cuales el sistema social en su conjunto aparece directa o indirectamente articulado en tres subsistemas principales, que son la organización de las fuerzas productivas, la organización del consenso y la organización de la coacción". *Ibid.*, p. 1243.

extrema)¹². Cabe decir que este tipo de poder se ejerce sobre hombres libres, expresándose de diversas formas: como relación entre soberano y súbditos, Estado y ciudadanos, gobernantes y gobernados, orden y obediencia.

El poder político se distingue, por tanto, a través de los instrumentos que usa para alcanzar sus fines, de la fuerza física que es el elemento preponderante en la resolución de la conflictiva política. Sin embargo, el poder político para que se conciba como tal, además de poseer los instrumentos con los que se ejerce la fuerza física -la cual es condición necesaria, pero no suficiente- debe hacer frente a otras características que le permitan diferenciarse de otras formas de poder: la exclusividad, la universalidad y la inclusividad. Dentro de la exclusividad ubicamos el monopolio legítimo de la fuerza física¹³. Esta característica expresa que los detentadores del poder político, (el poder soberano)¹⁴ tienen el

¹² "...el poder coactivo, en última instancia, o como *extrema ratio*, [funciona] para defenderse de los ataques externos o para impedir con la disgregación del grupo la propia eliminación. (...) sólo el empleo de la fuerza física sirve, si bien sólo en los casos extremos, para impedir la insubordinación y la desobediencia de los subordinados, como lo prueba abundantemente la experiencia histórica". *Ibid.*, pp. 1242-1243.

¹³ "...[En Weber] lo que es esencial para distinguir el poder legal y el tradicional del poder personal o carismático es que la legitimidad del primero se basa en la creencia en la legalidad de las normas del régimen, estatuidas *ex profeso* y de modo racional, y del derecho de mandar de los que detentan el poder basado en tales normas; la legitimidad del segundo tipo de apoyo en el respeto a las instituciones consagradas por la tradición y a la persona (o a las personas) que detentan el poder, cuyo derecho de mando se atribuye a la tradición; la legitimidad del tercer tipo se funda substancialmente en las cualidades personales del jefe, y en forma subordinada en las instituciones. Este tipo de legitimidad, al estar ligado a la persona del jefe, tiene una existencia efímera, porque no resuelve el problema fundamental del que depende la continuidad de las instituciones políticas, o sea el problema de la transmisión del poder". *Ibid.*, p. 893.

¹⁴ "...El tema de la exclusividad del uso de la fuerza como característica del poder político es el tema hobbesiano por excelencia; el paso del estado de naturaleza al Estado está representado por el paso de una condición en la que cada cual utiliza indiscriminadamente su fuerza contra todos los demás a la situación en la

DE LA POLÍTICA A LA ÉTICA

derecho exclusivo de usar la fuerza en un territorio determinado, de tal manera que no se permita la formación de organizaciones o grupos armados independientes; es a partir de este elemento como se distingue una organización política, del poder coactivo de grupos subversivos, o bien como decía San Agustín, de una banda de ladrones. De aquí se desprende que un gobierno tiene éxito al demandar el monopolio de la fuerza porque controla los delitos y reprime la rebelión, es decir, monopoliza el uso de la fuerza física al limitar a los individuos particulares a emplearla sólo con su permiso y dentro de límites especificados. Asimismo, lo que se concibe como monopolio legítimo se refiere a la validez del poder reconocido bajo algún título, lo que posibilita establecer la diferencia entre el poder de quien posee la fuerza de obligar y el poder de quien tiene el derecho; se trata de un poder autorizado sobre el cual gira la aceptación y la obediencia de los súbditos. La legitimidad del poder permite distinguir entre lo que es un poder político bueno y un poder político malo, entre un soberano y un tirano. La universalidad se refiere específicamente a la capacidad que tienen los detentadores del poder político de tomar decisiones legítimas respecto al destino y la distribución de los recursos de una sociedad (no sólo económicos). Finalmente en lo referente a la inclusividad ésta marca el derecho de intervenir en el mayor ámbito posible de acción de los hombres, con el fin de dirigir los comportamientos hacia un fin deseado mediante un ordenamiento jurídico que posibilite la sanción de los individuos en caso de violación de la norma.

que el derecho de usar la fuerza le corresponde solamente al soberano". Norberto Bobbio, *Estado...*, pp. 108-109.

4. GÉNESIS DE LOS PRINCIPIOS MORALES: EL ÁMBITO DE LA ÉTICA

La ética¹⁵ es propiamente una ciencia normativa que tiene por objeto determinar cómo deben ser los actos humanos con arreglo al bien; para ello recomienda la adopción de ciertos principios generales, reglas (normas), o enunciados morales y de valor a partir de los cuales se trata de poner los hechos en relación con los principios¹⁶. La ética establece, por tanto, normas de conducta (que prohíben el mal y prescriben hacer el bien) para el individuo y para él en relación con los demás.

Hasta nuestros días, la ética ha sido y sigue siendo la rama del saber filosófico que está más íntimamente vinculada a las tareas prácticas de la vida de los individuos. No es casual la importancia que los sistemas filosóficos tienen precisamente en su aspecto ético, ya que están directamente adaptados para normar los actos cotidianos del hombre y su conducta.

Justamente por esto la importancia de la filosofía moral¹⁷ se encuentra en su tendencia a incluir juicios de valor acerca de cuáles son acciones justas, así como también la de lanzar juicios de valor en relación con cuáles son las cosas buenas. Las nociones de bueno,

¹⁵Salvo indicaciones contrarias, en esta tesis, el uso de los términos ética y moral son tomados como sinónimos. "Hay autores que distinguen entre lo ético y lo moral.(...) Pero en sentido estricto <<moral>> se aplica al acto humano en su relación a la norma del bien. Y en este caso moral se identifica con ético". J. Rubén Sanabria. *Ética*, Porrúa, México, 1989, p. 26.

¹⁶"La Ética es ciencia porque es una disciplina racional, que parte de los actos humanos y los trasciende para llegar a sus principios. Es un conjunto de conocimientos sistemáticos, metodológicos, racionales, basados en la experiencia y fundados en principios". *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁷"...la Filosofía considera el ser, el valor, el absoluto, la vida, la libertad, el sentido del universo, el bien. Entonces la Ética pertenece a la Filosofía porque estudia el sentido y la estructura fundamental de los actos humanos, su bondad, su relación esencial al bien. La Ética es una parte de la Filosofía puesto que la Filosofía no sólo se ocupa de lo que es, sino también de lo que deber ser". *Ibid.*, p. 29.

DE LA POLÍTICA A LA ÉTICA

malo, justo, injusto, obligación, norma, ley, etc., son precisamente nociones éticas. En este sentido, se advierte claramente que los individuos se encuentran en la necesidad de ajustar su conducta a ciertas normas que se reconocen como obligatorias o por lo menos como dignas de tomarse en cuenta, de manera que quien actúa de acuerdo con tales normas se comporta éticamente y merece la aprobación de sí mismo y de los demás.

Así, el objeto material de la ética -lo que estudia- son los actos humanos, la actividad específicamente humana; y su objeto formal es el bien, es la relación de la actividad humana con la norma ética. Si la relación es de conformidad con la norma, el acto es estrictamente bueno; si es de disconformidad, el acto es éticamente incorrecto.

Todo acto humano implica esa relación porque el hombre al actuar conscientemente advierte que su acto está de acuerdo o no con la norma.

Esta normatividad ética compromete a las personas porque está dirigida al núcleo mismo de su ser: se refieren a su interioridad personal a través de un supuesto ejercicio de su libertad. La obligatoriedad de estas normas es una exigencia de realización perfectiva y su violación lleva consigo la sanción interna: el remordimiento, el reproche de la conciencia. Las normas éticas, se presentan, por tanto, de manera imperativa. El imperativo "debe" reviste un carácter especial ya que es un imperativo absoluto. A diferencia de otras disciplinas normativas como el Derecho y la Estética; la Ética prescribe: "debes ser bueno, y para ello tienes que actuar de tal manera".

En esto radica la tendencia de la ética a regular el ejercicio de todas las actividades humanas y por consiguiente el uso de las normas específicas que les rigen. Ella dice lo que el hombre debe hacer para vivir como debe vivir, para ser lo que tiene que llegar a ser, para alcanzar su valor supremo.

1. De las dos éticas

Existen fundamentalmente dos concepciones de la ética: la teoría teleológica y la teoría deontológica.

La ética teleológica (del griego *telos*, fin) sostiene que la actividad humana debe tener la aspiración hacia un fin, de donde se desprende que la conducta de los hombres y los medios de los que disponga están en función del logro de tal fin, derivándose, por tanto, el fin como los medios de la naturaleza del hombre. Aquí el criterio con el cual se juzga una acción como buena o mala es el resultado ("haz lo que debes para que suceda lo que quieres"). Implícita en esta concepción ética se desprende que existe una vinculación instrumental o técnica de una aspiración, es decir, el acto de "crear" o de "hacer" encuentra su fin en las consecuencias. Para este criterio lo que cuenta es la certeza y la fecundidad del resultado.

Sobre este asunto existe un principio controvertido que se atribuye a Maquiavelo: "el fin justifica los medios". La frase alude a que si el fin con que se realiza una acción es bueno toda la acción ser buena aunque los medios que se empleen sean malos. Por ejemplo, si una persona enferma sufre mucho, hay que matarla para que deje de sufrir. La intención aquí es buena -que el enfermo no sufra- y por lo mismo la acción (asesinato) es buena.

La palabra fin tiene dos posibilidades a partir de las cuales se le puede entender: o fin de la acción, o fin del que actúa. Fin de la acción es el que tiene de por sí la acción, para lo que está destinada por la naturaleza; fin del que actúa es la intención con la que se procede. Por ejemplo: el fin de la acción de dar limosna es socorrer al necesitado; pero el fin del agente puede ser diferente, para sobornar al pobre, o por vanidad. Como se ve la intención puede variar la moralidad objetiva. Por eso la intención es un elemento esencial del acto moral que se tiene que considerar en su totalidad concreta. En este caso "objeto y fin", para la voluntad, son una misma cosa. Se

les distingue para subrayar el poder que tiene la voluntad de encadenar sus actos, de referirse los fines a los fines y los objetos a los objetos¹⁶.

La ética deontológica, por su parte, consiste en la formulación de principios morales expresados a través de mandatos o juicios de valor, en donde la rectitud de la acción depende más de sus propiedades formales, que de sus consecuencias. Así, una acción buena o mala está en función del respeto de una norma cuyo ordenamiento es considerado categórico, independientemente del resultado de la acción ("haz lo que debes y que suceda lo que suceda"); por ejemplo esto lo observamos en la aplicación del principio que sostiene que decir la verdad es obligatorio en todas las circunstancias. De acuerdo con esta concepción, el hombre entra en el mundo de la moralidad cuando se eleva a principios universales y actúa de acuerdo a normas absolutas, sin que en el cumplimiento de la acción intervenga otro fin que no sea el de cumplir el propio deber. Lo que cuenta ante todo para este criterio es la pureza de las intenciones y la coherencia de la acción con la intención. Su fin es indicarnos el camino del bien y el bien es el objetivo al que debemos dirigir todos nuestros actos.

Nos encontramos frente a una interpretación donde básicamente la razón actúa fundada en el deber de la conciencia y según sus exigencias. Un hombre de principios con carácter moral o virtud, es quien puede evitar guiarse con base en sus pasiones o necesidades momentáneas.

¹⁶[De aquí que] No se puede aceptar el principio maquiavélico por la sencilla razón de que los medios tienen su propia moralidad. Además ya queda dicho que el acto concreto tiene una totalidad que se constituye de la naturaleza del acto, de la intención y de la situación. Por lo mismo, si el objetivo es indiferente, el fin bueno hace buena la acción, el fin malo la hace mala. Si el objetivo es bueno el fin bueno aumenta la bondad de la acción, el fin malo aumenta la maldad de la acción, el fin bueno no cambia lo malo de la acción. Entonces para que una acción sea buena deben ser buenos el objeto, la situación y el fin, para que sea mala basta que sea malo alguno de los elementos". *Ibid.*, p. 93.

Finalmente, desde esta perspectiva es fundamental reconocer la exigencia de que los seres humanos se manejen con base en el reconocimiento que indica la existencia de una perfección inmanente a la acción; siendo el modelo de una aspiración que tiene sentido en sí misma¹⁹.

Tanto la ética de los fines como la ética de los principios aparecen regularmente en las discusiones sobre moralidad, de aquí que el universo de la moral y el de la política se muevan dentro del ámbito de estos dos sistemas éticos. Estamos frente a dos universos éticos que se expresan bajo principios distintos y que incluso, pueden estar condenados a no encontrarse: por un lado, la existencia del hombre de fe que observa las posibilidades de una ciudad celestial; y por el otro, al hombre de Estado que tiene como meta principal la creación de la ciudad terrena. Son dos posiciones que se resuelven en moralidades distintas, en tanto que una reivindica la realización del deber por el deber mismo, y la otra pondera por sobre todo la pretensión de realizar lo que está en sus manos para lograr los objetivos deseados; su único medidor es el éxito. Nos encontramos, asimismo, frente a dos conceptos de virtud: la clásica, para la cual "virtud" tiene como significado disposición al bien moral, contrario al criterio de utilidad; y la maquiavélica, la cual considera como "virtud" la capacidad del príncipe de ser fuerte y sagaz en la tarea de conquistar y mantener el poder.

Discurrir sobre las posibilidades de entablar cierta correspondencia entre la ética y la política y al mismo tiempo un posible paralelismo entre ambos tipos de ética, o bien comprobar que existe una contraposición irresoluble en estas relaciones, es una tarea sumamente difícil. He aquí un esfuerzo por dar un poco de luz a este planteamiento.

¹⁹...[Se trata] del rigorismo kantiano donde las nociones de deber, intención, buena voluntad y moralidad interna anulan todo posible eudemonismo en la conducta moral". *Diccionario de Filosofía, UNAM, México, 1967, p. 461.*

CAPÍTULO II.

MAQUIAVELO: NACIMIENTO DE LA POLÍTICA MODERNA

"Así, en política, el verdadero santo es aquel que fustiga y mata al pueblo por el bien del pueblo".

Charles Baudelaire

MAQUIAVELO: NACIMIENTO DE LA POLÍTICA MODERNA

Nicolás Maquiavelo es sin duda uno de los precursores de la teoría política moderna. La razón fundamental es que, aunque la gran filosofía política nace en Grecia, la discusión del problema de las relaciones entre ética y política se exagera principalmente con la formación del Estado moderno, recibiendo por primera vez el nombre de "razón de Estado".

El dualismo entre la ética y la política aparece como uno de los aspectos del contraste entre la Iglesia y el Estado, se trata de un dualismo que nace de la contraposición entre una institución cuyo objetivo principal era el de predicar leyes universales de conducta reveladas, y una institución terrenal cuya principal meta era asegurar el orden en las relaciones entre los hombres. La contraposición entre ética y política en la época moderna es, por tanto, el contraste entre la moral cristiana y la praxis de los hombres que desarrollan acción política²⁰.

Así, con la formación de los grandes Estados territoriales, la política se constituye como un espacio en el cual la voluntad de poder se expresa dentro de un escenario mucho más amplio que el

²⁰ "En un Estado pre-cristiano, en el que no existía una moral institucionalizada, el contraste es menos evidente. Lo que no quiere decir que no exista en el pensamiento griego: basta pensar en la oposición a la que se refiere Antígona, entre las leyes no escritas y las del tirano. En el mundo griego no hay una moral, sino varias morales. Cada escuela filosófica tiene su moral. Donde existen diversas morales con las cuales la acción política pueda confrontarse, el problema de la relación entre moral y política no tiene sentido preciso alguno. Lo que suscitó el interés del pensamiento griego no fue tanto el problema de la relación ética y política, sino el problema de la relación entre buen gobierno y mal gobierno, de donde nace la distinción entre rey y tirano. Pero es una distinción al interior del sistema político, que no dice nada con respecto a la relación de un sistema normativo, como la política, y otro sistema normativo, como la moral. Lo inverso a eso ocurre en el mundo cristiano y poscristiano". Norberto Bobbio, "Ética e política", en *Lua Nova*, No. 25, Brasil, 1992, p. 2.

de los conflictos privados o de la sociedad feudal, sobre todo cuando esa voluntad de poder estaba al servicio de la fe religiosa²¹. El conflicto entre moral y política se expresa, por tanto, a partir de este reconocimiento de esferas.

Es indispensable agregar que es hasta el siglo XVI cuando el contraste entre la ética y la política es asumido como un problema práctico, a partir del cual se intentan dar diversas explicaciones entre las que se encuentra, en primera instancia, el texto de *El Príncipe* de Maquiavelo.

La forma como he considerado pertinente abordar a este autor es a través de su principal y más conocida obra: *El príncipe* "...libro en el cual [Maquiavelo] sólo ve y trata del Estado, del arte con que se mantiene y de las armas con que se defiende."²²

Ahora bien, para llegar a comprender la relación que guarda la ética y la política en Maquiavelo, es necesario abordar algunos de los temas centrales desarrollados en esta obra: formas de gobierno, conquista y conservación; virtudes del gobernante, y su concepción del hombre y de la sociedad.

1. DE COMO MANTENER EL PODER

El Príncipe trata acerca de la mecánica del Estado, los medios con los que se puede fortalecer, las políticas susceptibles de aumentar su poder y los errores que llevan a su decadencia o ruina.

En principio, Maquiavelo se propuso investigar sólo una forma de Estado, los principados: cuántas clases hay, cómo se adquieren, cómo se mantienen y porqué se pierden.

²¹ El debate sobre la razón de Estado estalla en el periodo de las guerras religiosas.

²² N. Maquiavelo. *Obras políticas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 28.

De aquí nace la distinción entre los principados hereditarios y los principados nuevos: en los primeros impera el linaje señorial, mientras que los segundos se ganan a través de armas ajenas o propias, por fortuna o por virtud.

Los principados hereditarios tienen menos dificultades de mantenerse en el poder, ya que basta con no descuidar el orden establecido por sus antepasados e ir adaptándolos a los nuevos acontecimientos. Es en los principados nuevos donde Maquiavelo fija su atención, por ser éstos los que a su juicio presentan mayores problemas, tanto para su adquisición como para su conservación:

"...Los problemas que plantea, nacen, en principio, de una intrínseca dificultad existente en todos los principados nuevos: que es el que los hombres cambian de buen grado de señor creyendo que mejorarán y esta creencia les hace empuñar las armas contra su antiguo señor..."²³

Por tanto, dada la importancia que para Maquiavelo tienen los principados nuevos, partiré de su análisis para establecer todas las posibilidades que se presentan en el ejercicio del poder.

Las principales formas a través de las cuales se pueden adquirir los principados nuevos son: por virtud, fortuna, o por consentimiento de los ciudadanos.

Sin embargo, donde hay que poner el acento, no es en la forma como se adquieren sino en la manera de mantener el poder dentro de ellos.

²³N. Maquiavelo. *El príncipe*, trad. Helena Puigdoménech Rei, México, 1991, p. 75.

Así, quien quiera mantener la seguridad de los nuevos Estados debe cumplir necesariamente con la aplicación de tres reglas: la primera, la destrucción del antiguo poder (con el inherente exterminio de la familia del príncipe anterior, si fuera necesario); la segunda, dejarles vivir con sus antiguas leyes y costumbres, ya que manteniéndoles anteriores condiciones de vida y al no haber diferencias en las costumbres la gente vive tranquila y, la tercera, ir a vivir personalmente en ellos. Esta última regla la observa como una necesidad frente a las dificultades que pueden surgir cuando se adquieren Estados en una provincia de lengua, costumbres y e-instituciones diferentes. La cercanía con los nuevos Estados garantiza al príncipe un estricto control frente a posibles desórdenes.

En la conservación de los Estados resalta un elemento más que hace posible la preservación del poder: la erradicación de la libertad en todas sus expresiones.

En los principados (del tipo que sean) la libertad se presenta como un elemento peligroso y nocivo que debe ser extirpado del Estado:

"...quien se apodera de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no la destruye, que espere a ser destruido por ella: ya que siempre, en caso de rebelión, se apoyará en el nombre de la libertad y en sus antiguas instituciones: cosas ambas que no se olvidan por mucho tiempo que pase y por muchos beneficios que se reciban. Y por mucho que se haga o se prevea, si no se disgregan o dispersan sus

habitantes (...) a la menor ocasión recurrirán a ellas...¹¹²⁴

Si se logra erradicar el afán de libertad dentro de los Estados recién adquiridos, el príncipe puede, con mayor facilidad, conquistarlos y hacerlos suyos.

Finalmente, el autor florentino advierte que quien no siga estas reglas se enfrentará a innumerables dificultades y continuos problemas que lo obligarán a perder lo ganado²⁵.

2. LA FIGURA DEL DOMINADOR. EL PRÍNCIPE Y LA VIRTUD

Todos los principados nuevos pueden ser gobernados de dos maneras: por un príncipe y el resto de sus siervos o por un príncipe rodeado de barones que poseen sus títulos no por gracia del soberano sino por nobleza de sangre.

Nuestro autor, se inclina por la primera forma de gobernar, ya que garantiza el poder absoluto del príncipe:

"...En los estados gobernados por un príncipe y siervos, el príncipe tiene mayor autoridad porque en toda su provincia no hay nadie que puede ser reconocido superior a él...¹¹²⁶

²⁴ *Ibid.*, pp. 87-88.

²⁵ El ejemplo de los romanos es ilustrativo para Maquiavelo: "...Los Romanos hicieron en estos casos, lo que todos los príncipes sabios deben hacer: preocuparse no sólo de los problemas presentes sino de los futuros, procurando evitarlos por todos los medios (...) no dejaron nunca que progresaran ni para evitar una guerra, porque sabían que la guerra no se elude, sino que se aplaza con ventaja para los otros...". *Ibid.*, pp. 79-80.

²⁶ *Ibid.*, p. 85.

El príncipe, por tanto, se constituye como la figura central en la interpretación maquiavélica, a partir de la cual, un Estado es afortunado si es fundado por un solo hombre, en donde las leyes y el gobierno (por él creados) determinan el carácter nacional del pueblo²⁷.

De aquí se deriva, lo que llama las virtudes que debe poseer un príncipe en el ejercicio del poder²⁸. La virtud del gobernante es considerada como una fuerza clave en la conservación del Estado, a partir de la cual el príncipe fortalece los hábitos de lealtad con sus súbditos garantizando que en todas las circunstancias dependan de él. A este respecto, Maquiavelo parece entrar en una paradoja al decir que aun cuando los príncipes tienen el deber de actuar tan virtuosamente como sea posible no es conveniente actuar de tal manera todo el tiempo, ya que si bien, las virtudes del príncipe pueden ser buenas en sí mismas no hay lugar para ellas en la vida política²⁹.

²⁷...[El príncipe] es el arquitecto, no sólo del Estado sino también de la sociedad con todas sus instituciones morales, religiosas y económicas". N. Maquiavelo. *Obras...*, p. 47.

²⁸...dos principales conceptos de la idea de "virtú" habían surgido de la tradición humanista del pensamiento moral y político: en primer lugar, que la "virtú" es la cualidad que capacita al gobernante a alcanzar sus fines más nobles, y en segundo lugar, que la posesión de la "virtú" puede equipararse a la posesión de todas las grandes virtudes. Como resultado, los más destacados teóricos del gobierno principesco habían pasado, todos ellos, a ofrecer el mismo fundamental consejo político: que si un gobernante desea "conservar su Estado" y alcanzar el honor, la gloria y la fama, necesitar ante todo cultivar toda la gama de virtudes cristianas, así como morales. Es precisamente esta conclusión central la que Maquiavelo niega. Conviene en que los objetivos apropiados para un príncipe son el honor, la gloria y la fama. Pero rechaza con gran vehemencia la creencia prevaleciente de que la manera más segura de alcanzar estos fines es actuar siempre de una manera convencionalmente virtuosa". Skinner. *Los fundamentos del poder político*, México, 1988, p. 155.

²⁹...[Maquiavelo] a veces parece estar señalando una ironía a menudo subrayada por moralistas del Renacimiento: la ironía de que (como lo dice Hamlet. III, IV, 178) a menudo es necesario «ser cruel sólo para ser bondadoso». *Ibid.*, p. 156.

A ello se avoca al analizar tres virtudes principalmente.

La primera referida a la liberalidad³⁰; de entrada reconoce "...lo bueno que sería ser considerado liberal: no obstante, la liberalidad usada de modo que todos te tengan por generoso, puede perjudicarte..."³¹. Por tanto, un príncipe que no puede practicar la virtud de la liberalidad no debe preocuparse de ser tachado de mezquino ya que a la larga la cualidad de la avaricia es la que ha hecho que se logren grandes cosas en la historia, aunque el precio resulte ser tachado de avaro.

La misma paradoja es más clara en la discusión referida a la clemencia (segunda virtud), en donde, también reconoce que todo príncipe debe desear ser tenido por compasivo y no por cruel; no obstante, aclara, el mal uso de la compasión lleva a dañar más que el uso de la crueldad. El príncipe no debe preocuparse de ser tachado de cruel si con ello logra que sus súbditos estén unidos y sean leales:

"...porque con poquísimos castigos ejemplares, será más compasivo que aquellos que, por excesiva clemencia, dejan prosperar los desordenes de los que resultan asesinatos y rapiñas porque éstos suelen perjudicar a toda una comunidad, mientras las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican tan sólo a los menos."³²

³⁰ "...liberal aquí significa: generoso, dadivoso, espléndido". N. Maquiavelo. *El príncipe...*, p. 131.

³¹ *Ib.*

³² *Ibid.*, pp. 134-135.

De este asunto surge una interrogante que ilustra de manera más clara lo anterior: ¿Es mejor ser amado que temido, o más temido que amado?

La respuesta de Nicolás Maquiavelo es que convendría ser tanto lo uno como lo otro, pero debido a que es difícil combinar ambas cosas, es mucho más seguro ser temido que amado:

"...los hombres tienen menos miedo de ofender al que se hace querer que al que se hace temer porque el amor está mantenido por un vínculo de obligación que dada la malicia humana se rompe por cualquier motivo de utilidad propia; pero el temor se mantiene gracias al miedo al castigo que no nos abandona jamás."³³

Sin embargo, tras la práctica de la crueldad es indispensable que el príncipe sea prudente para evitar el odio de sus súbditos, ya que si no gana el amor, evite por lo menos ser aborrecido, lo que conseguirá si se abstiene de tocar los bienes y las mujeres de sus súbditos "...porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio."³⁴

El odio ciudadano depende, entonces, del buen o mal uso de la crueldad: bien usada es aquella que se hace de golpe por la necesidad de afianzarse en el poder, y sobre la cual no se insiste; mal usada es aquella que, aun siendo poca al principio, con el tiempo aumenta en lugar de disminuir.

De esta manera, Maquiavelo dicta una advertencia final, afirmando que quien proceda de otra forma ya sea por timidez o por

³³ *Ibid.*, p. 136.

³⁴ *Ib.*

otras causas se verá obligado a tener siempre "el cuchillo en mano"; alejándose de la posibilidad de apoyarse en los súbditos.

Por lo que hace a la tercera virtud: el valor que posee el cumplimiento de la palabra empeñada, vuelve a caer en la misma paradoja, al expresar que si bien es loable en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad, también es cierto que el valor del engaño y la mentira ha permitido a los hombres lograr grandes cosas que superan al final a quienes se han basado en la lealtad.

Concluye su propuesta sobre las virtudes principescas, afirmando la necesidad de fingir las virtudes en la conservación del poder:

"Un príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene (...) son perjudiciales si las posees y prácticas siempre, y son útiles si tan sólo haces ver que las posees: como parecen compasivo, fiel, humano, íntegro, religioso, y serio..."³⁵

Desde esta perspectiva observamos que la importancia que otorga a las artes del disimulo, tiene una relación directa con el papel que juegan las virtudes en la vida política. De aquí se deriva la siguiente lección: el príncipe que desee conservar su gobierno, alcanzar el honor, la gloria y la fama ha de aprender como alejarse de la virtud y valerse de ella según la necesidad.

En otro orden de ideas, considero indispensable (en afán de fundamentar de mejor manera el tema que nos atañe) hablar también de la contraparte principesca: el pueblo, figura que si bien es

³⁵ *Ibid.*, p. 140.

cierto Maquiavelo describe de manera desdibujada y gris, representa un referente importante en su análisis.

Maquiavelo rechaza al pueblo como fuerza creadora en la conformación del principado, al elevar (como dijimos antes) la virtud del príncipe a regla suprema, dejando aislados de toda decisión política a los súbditos.

De aquí la justificación de que el gobierno se funda realmente en la debilidad e insuficiencia de los individuos, los cuales no son capaces de protegerse solos contra las agresiones de otros hombres a menos que tengan la protección del poder del Estado; en este sentido, el principal mérito del pueblo se encuentra en su tendencia a la pasividad³⁶.

Si bien es cierto que la vida del pueblo se esfuma de su consideración política³⁷, también juega al mismo tiempo, un papel determinante para lograr la estabilidad del poder. Está consciente de que el príncipe no puede ignorar la fuerza de un vasto cuerpo colectivo, que aunque amorfo y disperso, puede poner en peligro la seguridad del Estado en el momento en que odie y se encuentre

³⁶...durante todo el libro Maquiavelo supone que «el pueblo sólo pide no ser oprimido» y, por tanto, casi no se molesta en asignarle una parte y una voz en el drama de la vida política. Insiste en que mientras el soberano «no robe su propiedad o su honor a la mayoría» el pueblo «permanecerá contento» y en gran parte dúctil". Skinner, *Op. cit.*, p. 150.

³⁷Maquiavelo, a diferencia del libro *El príncipe*, desarrolla en los "Discursos sobre la primera década de Tito Livio" una concepción distinta del papel del pueblo. Este da vida al pensamiento de los tres discursos. "El primer discurso está en gran parte dedicado a mostrar cómo Roma pudo librarse de sus reyes y crecer a la grandeza de acuerdo con un sistema de libertad republicana. El principal objetivo del segundo es indicar cómo la progresiva expansión de Roma como potencia militar le ayudó a sostener la libertad de su pueblo. Y el tercero está dedicado a ilustrar «cuanto la acción de los hombres particulares constituyó a la grandeza de Roma y produjo en aquella ciudad tantos resultados benéficos», especialmente la larga continuidad de sus libertades políticas". *Ibid.*, p. 209.

descontento; por tanto, los príncipes prudentes han de satisfacer y tener contento al pueblo.

La idea que Maquiavelo tiene sobre el papel del pueblo se relaciona necesariamente con la concepción que expresa acerca del hombre. Se trata de una visión pesimista de la naturaleza humana, en la que el supuesto principal es que los hombres son esencialmente malos y egoístas:

"Porque de los hombres, en general, se puede decir esto: que son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias: mientras les favoreces, son todos tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos (...) mientras no los necesitas; pero cuando llega el momento, te dan la espalda."³⁸

Por tanto, no es de sorprender que se sienta en la obligación de advertir al príncipe que, como los hombres comúnmente son "tan miserables criaturas", debe estar dispuesto a actuar de forma amoral si desea permanecer seguro en el poder.

3. ÉTICA POLÍTICA?

Indudablemente en Maquiavelo la política está al descubierto. Es una lucha despiadada en la que sólo triunfan los fuertes, los audaces y los hábiles. Las medidas políticas y militares³⁹ son objeto

³⁸N. Maquiavelo. *El príncipe*., p. 135.

³⁹"Dentro de las ideas políticas de Maquiavelo el arte militar es asunto capital, pues su concepción del Estado está fundada en la fuerza, combinada con su virtud, que es sólo razón, en el sentido del buen juicio, del buen sentido común, la cual vale de modo secundario, pues los errores de juicio los corrige fácilmente la política cuando tiene de su parte la fuerza superior de las armas. Sin embargo el *Arte de la guerra* es la menos valiosa y menos estimada de sus obras políticas".

descontento; por tanto, los príncipes prudentes han de satisfacer y tener contento al pueblo.

La idea que Maquiavelo tiene sobre el papel del pueblo se relaciona necesariamente con la concepción que expresa acerca del hombre. Se trata de una visión pesimista de la naturaleza humana, en la que el supuesto principal es que los hombres son esencialmente malos y egoístas:

"Porque de los hombres, en general, se puede decir esto: que son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias: mientras les favoreces, son todos tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos (...) mientras no los necesitas; pero cuando llega el momento, te dan la espalda."³⁸

Por tanto, no es de sorprender que se sienta en la obligación de advertir al príncipe que, como los hombres comúnmente son "tan miserables criaturas", debe estar dispuesto a actuar de forma amoral si desea permanecer seguro en el poder.

3. ÉTICA POLÍTICA?

Indudablemente en Maquiavelo la política está al descubierto. Es una lucha despiadada en la que sólo triunfan los fuertes, los audaces y los hábiles. Las medidas políticas y militares³⁹ son objeto

³⁸N. Maquiavelo. *El príncipe*., p. 135.

³⁹"Dentro de las ideas políticas de Maquiavelo el arte militar es asunto capital, pues su concepción del Estado está fundada en la fuerza, combinada con su *virtù*, que es sólo razón, en el sentido del buen juicio, del buen sentido común, la cual vale de modo secundario, pues los errores de juicio los corrige fácilmente la política cuando tiene de su parte la fuerza superior de las armas. Sin embargo el *Arte de la guerra* es la menos valiosa y menos estimada de sus obras políticas".

de su interés, y esto lo demuestra al separarlas casi por completo de toda consideración ética, concibiendo a la política como si fuera un fin en sí⁴⁰.

A lo largo de este capítulo, he proporcionado distintos elementos de análisis a través de los cuales se puede fundamentar la relación que guarda la política y la ética en Maquiavelo. Añadiré algunos elementos más, que permitirán vislumbrar de forma más clara su concepción política.

En primer lugar, el florentino presenta en su doctrina un doble patrón de valores: los valores del gobernante y los valores de los súbditos. En donde se juzga al primero por el éxito obtenido en el mantenimiento y aumento de su poder; y al segundo, por su lealtad al poder principesco y pasividad dentro de la sociedad. En este sentido, el gobernante, como creador del Estado, no sólo está fuera de la ley (que él crea) sino que, si la ley impone una moral, el príncipe

Raúl Cardiel. *Nicolás Maquiavelo. Escritos políticos y vida de Castruccio Castracani*, Seminario de Cultura Mexicana-FCPyS, México, 1991, p. 12.

⁴⁰Es fundamental entender que inmersa en esta tajante consideración se encuentra una profunda crítica a la moral cristiana. En este sentido, esta separación entre moral y política acredita, para muchos, a Maquiavelo como "...un pensador moderno, que confía en la capacidad racional del hombre para solventar sus problemas (...). Representa al hombre natural del Renacimiento, la aparición del hombre, así en singular, desligado de las revelaciones de la fe o de los principios *a priori* que la filosofía encuentra o deposita en el espíritu humano. Esto es tanto más significativo por cuanto está en una época inmersa más de lo que se cree en el universo espiritual de la Edad Media. (...) Su indiferencia religiosa, su amoralismo, su obsesión por el análisis racional, su pasión por la política de su ciudad, muestra las facetas más características del Renacimiento, que se nos antoja un periodo en que los grandes sectores de la cultura, las ciencias, las artes, las costumbres, la historia, se desarticulan del gran orden y lugar que les había impuesto la Edad Media, y como en un inmenso naufragio, todas van a la deriva, separadas unas de otras, buscando sus propios y exclusivos caminos: la ciencia preocupada de sus peculiares investigaciones, la política separada de la teología y la moral, el arte aspirando a ser por sí solo una gigantesco universo. El mundo de la Edad Media se desarticuló, se fragmentó en la época del Renacimiento. Cada una de sus partes sobrevivió y se desarrolló por sí misma. Así ocurrió con la política. Nicolás Maquiavelo es el ejemplo más insigne que puede ofrecerse en este sentido". *Ibid.*, pp. 16-17-18.

está también fuera de ella. Cosa distinta ocurre con los súbditos, ya que el cumplimiento de estas normas debe imponerse a fin de garantizar el predominio del príncipe sobre toda la sociedad.

La franqueza con que Maquiavelo aceptó esta conclusión y la incluyó en sus consejos a los gobernantes es uno de los motivos principales de su mala reputación.

Otro elemento importante que fundamenta la escisión del binomio ética-política es la separación que establece entre el deber ser y la realidad política:

"...siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las cosas mismas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca han visto ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanto de diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación: porque un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son."⁴¹

Con esta afirmación Maquiavelo renuncia a la utopía del deber ser, justificando su teoría de la realidad efectiva de las cosas, teoría que sirvió de base al ya clásico realismo político.

Por tanto, su política se basa en juzgar las acciones no por sus medios, sino en virtud de sus consecuencias (cabe destacar

⁴¹N. Maquiavelo. *El príncipe...*, pp. 129-130.

sobre este aspecto, la influencia que ejerció sobre el pensamiento de Maquiavelo, la situación política italiana)⁴².

Este tipo de quehacer político marca el inicio de lo que se ha denominado como autonomía política⁴³, concepto que si bien no crea Maquiavelo, para algunos autores representa una de las más importantes y profundas contribuciones que el florentino ha hecho a la historia del pensamiento político. No es que Maquiavelo dedique expresamente espacio y tiempo a afirmar dicha autonomía, sino que la afirmación nace del hecho mismo de que, sin preocuparse por justificar la actividad política, no se detiene a buscar sus vinculaciones, ni con las normas de la ética tradicional, ni con ninguna otra norma que no sea política. En Maquiavelo: "Estado y política son realidades concretas, verdades efectivas cuyos por qué y cómo es vano tratar de averiguar; lo que precisa es ver cómo debe actuar el político para alcanzar sus objetivos, que para él son objetivos puramente políticos".⁴⁴

La doctrina de la autonomía de la política está íntimamente vinculada a la idea de la razón de Estado (como primacía de la política)⁴⁵. El punto central de esta teoría consiste en la tesis

⁴²Maquiavelo, deseaba al respecto, la unificación de Italia, y liberación de los invasores extranjeros. El problema al que se enfrenta, consiste en fundar un Estado fuerte que sea capaz de imponer su supremacía en una sociedad corrompida. Estaba convencido de que en tales circunstancias no era posible ningún gobierno eficaz, salvo la monarquía absoluta. Así, menciona que cuando han decaído las virtudes de un pueblo, no hay posibilidad de restaurarlas ni de tener un gobierno ordenado, salvo mediante el poder despótico. Para profundizar al respecto revisar: Federico Chabod. *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

⁴³"...forma de actividad humana en sí y por sí e independiente de cualquier presupuesto o finalidad de carácter teológico o moral". *Ibid.*, p. 219.

⁴⁴*Ibid.*, p. 107.

⁴⁵[Con Maquiavelo] comienza a surgir en sus términos más generales el concepto de Razón de Estado, aunque todavía no es una formulación verbal precisa. Antes, son destacables en la historia del pensamiento político numerosas anticipaciones parciales, a veces bastante agudas, de esta teoría, pero sin duda sólo con Maquiavelo se registra un salto cualitativo al punto de construir el

según la cual el Estado -cualquiera que sea su forma, régimen y dimensiones- tiene una tendencia orgánica a buscar la consolidación de su poder, en detrimento de cualquier otra finalidad. En la satisfacción de sus fines es válido que utilice los medios que crea convenientes, incluso la violencia más despiadada y la violación de las normas de la moral y del derecho. Esto no significa que la violencia y la violación a las normas sea por sí mismo el objetivo del Estado, quiere decir más bien, que estos son instrumentos específicos con los que cuenta para hacer realidad sus objetivos. Esta tendencia se manifiesta de manera contundente sobre todo cuando el poder del Estado es puesto en peligro.

Dos aspectos definen, principalmente, a la razón de Estado: uno interno y otro externo. El primero se identifica con la tendencia a imponer la superioridad de la autoridad del Estado sobre la población y sobre el territorio que le pertenece, respecto de cualquier otra autoridad existente ahí mismo, y por tanto, la tendencia a concentrar el monopolio de la fuerza física en los órganos supremos del Estado. El aspecto externo se refiere específicamente a la tendencia del Estado a aumentar su propio poder en detrimento de otros Estados, usando para esos fines, los medios que sean necesarios.

CAPÍTULO III.

KANT Y EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO ÉTICO

"No estaba equivocado Rousseau. El arte y la ciencia nos han hecho cultos en alto grado. Somos civilizados hasta el exceso. Pero para que nos podamos considerar como moralizados falta mucho todavía".

Immanuel Kant

KANT Y EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO ÉTICO

Kant es sin duda uno de los más grandes pensadores en la historia de la filosofía moderna.

El regreso a su obra significa la vuelta y resurgimiento de algunos ideales que con el tiempo se han perdido. Ideales que, olvidados algunos, matizados otros, nos obligan a replantear un acercamiento al hombre a partir de ciertos principios supremos de moralidad.

El objetivo de este capítulo, es exponer las nociones fundamentales de su teoría moral, en la idea de redimensionar el ámbito de la política. Cabe decir que debido a los fines de esta tesis, plantearé el presente capítulo desde su *Doctrina de la Virtud*, sin dejar de tomar en cuenta algunos elementos claves elaborados en su *Doctrina del Derecho*.

La filosofía jurídica y la filosofía moral merecieron la atención de Kant tanto a lo largo de sus lecciones académicas como en sus escritos. Al respecto escribe un texto llamado *La metafísica de las Costumbres* compuesto de dos partes, precisamente, la *Doctrina del Derecho* y la *Doctrina de la Virtud*, donde ambas doctrinas deontológicas están pensadas continuamente en mutua referencia.

Desde su enfoque, la legislación jurídica es exterior, en tanto que afecta exclusivamente acciones externas al hombre que están de conformidad con la ley; mientras que la legislación moral es interna, en la medida en que exige una adhesión íntima; la moralidad -en cuanto diferente de la legalidad- exige que las leyes sean obedecidas por sentido del deber, lo que presupone la libertad interna y excluye la coacción de una legislación exterior.

En consecuencia, el derecho regula externamente las relaciones mutuas entre los individuos -entre sus arbitrios- mientras que la moral plantea al hombre deberes con respecto a sí mismo⁴⁶.

Es importante mencionar que para el filósofo alemán, todos los deberes encierran el concepto de una coerción por la ley: los éticos implican una coerción para la que sólo es posible una legislación interna, mientras que los deberes jurídicos encierran una coerción a la que corresponde una legislación exterior; por consiguiente, una coacción existe en la ley moral como una autoacción y en la ley jurídica como una coacción aplicada desde el exterior. La facultad moral de la primera puede llamarse virtud y la acción que surge de tal intención (del respeto a la ley) puede llamarse acción virtuosa (ética).

Así, reconociendo de entrada las diferencias planteadas por nuestro autor entre legalidad y eticidad, partiremos del análisis de esta última para fundamentar nuestro tema.

1. ÉTICA KANTIANA

Uno de los puntos centrales de la filosofía kantiana es sin duda el tema de la ética⁴⁷. Para él es un hecho innegable que el hombre tiene conciencia de sus actos y de su deber, sin embargo, el

⁴⁶ Kant entiende esta distinción de la segunda manera: "Todos los deberes o son deberes jurídicos (*officiaiuris*), es decir, aquellos para los que es posible una legislación exterior, o deberes de virtud (*officia virtutis s. ethica*), para los que es imposible tal legislación; los últimos no pueden someterse a ninguna legislación exterior porque se dirigen a un fin, que es a la vez un deber (o es un deber tenerlo); sin embargo ninguna legislación exterior puede lograr que alguien se proponga un fin (porque es un acto interno de ánimo), aunque puedan mandarse acciones externas que lleven a él, sin que el sujeto se las proponga como fin". Immanuel Kant. *La metafísica de las Costumbres*, Tecnos, España, 1989, p. 50.

⁴⁷ "La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es ética". *Ibid.*, p. 24.

problema fundamental que Kant se plantea es cómo proponer una norma universal del comportamiento humano.

Antes de entrar de lleno en el análisis de su propuesta, es necesario poner énfasis en la severa crítica que hace a las éticas anteriores, principalmente porque están basadas en la metafísica o en las tendencias naturales del hombre. La ética debe ser, desde su perspectiva, independiente de la metafísica⁴⁸ y al mismo tiempo debe evitar fundamentarse en las inclinaciones naturales porque entonces se sustentaría en la irracionalidad humana. Precisamente por tal motivo condena las éticas que llama materiales, fundadas en el placer y la utilidad, en el atractivo que pueda tener un fin obtenido mediante el deseo a ser premiado. Estas éticas son indignas de los hombres, ya que sólo los animales se dirigen por placer o por interés.

Así pues, la imagen moral que Kant reivindica es una ética de naturaleza formal, fundada principalmente en el deber y en la buena voluntad⁴⁹; es una ética que se sustenta principalmente en la razón, por ser el único elemento a través del cual el hombre se rige y supera el interés y las inclinaciones bajas.

Al respecto, Kant distingue dos formas de racionalidad: la pura y la empírica, subordinando absolutamente la última a la primera, por las siguientes razones: como la ley moral tiene que ser obligatoria para todos, no se puede derivar de los apetitos, inclinaciones, sentimientos o cualquier otra forma psíquica que varíe

⁴⁸"La Metafísica estudia al ser en cuanto ser. Y la Ética, al estudiar los actos humanos, estudia una clase de ser". J. Rubén Sanabria. *Op. cit.*, p. 32. En este sentido cuando Kant afirma que la ética es independiente de la Metafísica niega "...la posibilidad misma de la Metafísica. Entonces fundó la ética en el hecho del imperativo moral. Es decir, la ética se funda en la razón y consiste en obedecer a la razón por la razón misma. En esta postura están también los marxistas y los analistas". *Jb.*

⁴⁹"La buena voluntad no es buena por que efectúa o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir es buena en sí misma". Immanuel Kant. *Op. cit.*, pp. 51-52.

de una persona a otra. Hay que buscarla y fundamentarla en lo que los hombres tienen en común: la razón práctica pura.

La segunda, y más importante de estas razones es que el empirismo nada ordena, es sólo la descripción de lo que ocurre en la realidad. La ley moral (que parte de la racionalidad pura), en cambio, se expresa siempre en forma de orden, mandato o imperativo: no debes matar, debes ayudar al prójimo, no debes mentir, etc. No se trata de una descripción de la realidad (de la enunciación de lo que ocurre), sino de lo que debe ocurrir. Para Kant el hecho de que no ocurra, en nada disminuye la fuerza de la ley que ordena lo que debería acontecer⁵⁰.

Se trata de la distinción fundamental en ética, entre lo que ocurre y lo que debe ocurrir, cómo nos comportamos y cómo debemos comportarnos. Esta distinción entre el ser y el deber ser, muestra la imposibilidad de extraer la ley moral de la experiencia. La ética aspira a indicar cómo se deben comportar los seres humanos; de ahí que carezca de sentido pretender refutarla, confrontándola con la realidad.

Consecuentemente, si es imposible extraer de la experiencia una ley moral habrá que buscarla fuera de ella, en un plano no empírico, *a priori*. Sólo la razón pura será capaz de descubrir la ley moral que buscamos⁵¹.

⁵⁰Kant menciona un ejemplo muy claro para entender lo anterior: "En una comunidad de mentirosos no se ha derogado la norma que ordena no mentir, sencillamente ha sido violada. Lo mismo sucede con el ladrón y el asesino, que al violar las normas que ordenan no robar o matar no las destruyen ni las anulan, sino que ponen de manifiesto su presencia; porque tales normas mantienen plena vigencia es por lo que ellos son ladrones o asesinos". 7b.

⁵¹"Lo peor que pudiera ocurrir a estos esfuerzos es que alguien hiciese el inesperado descubrimiento de que no hay en ninguna parte, ni puede haber conocimiento alguno *a priori*. Pero no hay ese peligro. Eso sería tanto como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón. Pues nosotros decimos tan sólo que conocemos algo por la razón, cuando tenemos conciencia de que hubiésemos podido saberlo también, aun cuando ello no se nos hubiese

1. Imperativo categórico

Immanuel Kant distingue tres clases de principios prácticos: máximas, imperativos hipotéticos e imperativos categóricos.

Las máximas son principios prácticos de valor subjetivo, válidos para la voluntad del interesado. Por ejemplo, alguien puede adoptar la máxima de no soportar ninguna ofensa sin vengarse, pero al mismo tiempo comprende que es sólo máxima para él. La ley moral no es una máxima sino un imperativo.

Los imperativos hipotéticos son normas que expresan obligaciones condicionadas. Son preceptos pero no leyes porque no tienen universalidad. Por ejemplo, trabaja si no quieres sufrir miseria en la vejez. En estos casos la acción no es buena en sí, sino como medio para lograr un fin. Todas las éticas materiales se fundan en imperativos hipotéticos y por lo mismo sólo obligan a quienes pretenden alcanzar un fin. En este sentido, los imperativos hipotéticos son contingentes, pues en cualquier momento podemos quedar libres de la constrictión, renunciando al propósito o fin. Estos imperativos son válidos para algunos hombres: son "preceptos prácticos", pero no leyes morales.

Por su parte, los imperativos categóricos⁵² son incondicionados, absolutos, y obligan a todo ser racional; por

presentado así en la experiencia, por consiguiente, es lo mismo conocimiento racional y conocimiento *a priori*. Querer de una proposición de la experiencia sacar necesidad (*ex pumice aquam*), y querer proporcionar con ella también verdadera universalidad a un juicio (...), es una contradicción manifiesta. Sustituir la necesidad subjetiva, esto es, la costumbre, a la necesidad objetiva, que sólo se halla en los juicios *a priori*, significa tanto como negar a la razón la facultad de juzgar, sobre el objeto, es decir, de conocer a éste y lo que le concierne...". Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñarro y Manuel G. Morente, ed., Suárez, Madrid, 1953, p. 26.

⁵² "El imperativo categórico, puesto que enuncia una obligación con respecto a determinadas acciones, es una ley práctico-moral. Con todo, ya que la obligación no sólo implica necesidad práctica (...), sino también "coerción", el imperativo

ejemplo con respecto a la máxima, no matarás. No se pregunta por qué; la conciencia dice simplemente "debes".

El imperativo categórico sólo proviene de la razón y es *a priori*. La ley moral es un imperativo categórico; una ley universal, válida para todos los hombres por ser estos racionales⁵³.

Por tanto, Kant no ofrece reglas que nos permitan vivir honestamente, sino el criterio para determinar la validez de todas las reglas.

Al respecto, Kant distingue dos fórmulas éticas que responden a estas exigencias. Son fórmulas del imperativo categórico:

- a) Universalidad: "Obra de tal modo, que puedas querer que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal". Es decir, frente a una situación concreta debemos extraer la máxima que regirá nuestra acción y ver si puede convertirse en ley universal de la naturaleza. Kant da algunos ejemplos para ayudar a comprender el sentido de su tesis, uno de ellos se refiere a la moralidad del suicidio. Una persona que se halle desesperada y quiera saber si es moral quitarse la vida, debe preguntarse si la máxima de su acción se puede convertir en ley universal de la naturaleza. La máxima es la siguiente: "Hágome por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrezca más males que agrado"⁵⁴. Tal principio de egoísmo, no se puede tornar ley universal, puesto que el sistema de la

pensado es o bien una ley preceptiva o bien una ley prohibitiva, según represente como deber el cumplimiento o la omisión". Immanuel Kant. *La metafísica...*, p. 29.

⁵³ "La ley moral no podrá ordenarnos nada concreto; tendrá que ser una mera fórmula que permita resolver los casos que se presenten, como una fórmula matemática que tenga universalidad y carezca de contenido". *Ibid.*, p. 62.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 72.

naturaleza, cuya función es estimular la vida, no puede admitir su destrucción sin contradecirse. Como la máxima no se puede convertir en ley universal, el suicidio es inmoral.

Lo mismo ocurre con la mentira o falsa promesa. Puedo mentir, incluso querer la mentira, pero no puedo querer su universalización, puesto que al universalizarse pierde ese carácter, ya que nadie crea en ella. La promesa tanto como la mentira, suponen la posibilidad de que alguien crea en ellas. Si toda promesa ha de quedar incumplida, deja de ser promesa, y la máxima se autocontradice. Asimismo, es inmoral permitir el homicidio, el robo o la esclavitud, en cualquier circunstancia o adoptar cualquier máxima contraria a esta regla.

De ahí que sea inmoral e incongruente para cualquier individuo proponer que él mismo actúe conforme a un principio si no puede desear que todo el mundo actúe de acuerdo con éste:

"...quienquiera que afirme que es moralmente justo que él actúe de alguna manera específica, implícitamente estipula que es justo que cualquier otro en una situación semejante actúe, de manera similar." ⁵⁵

El imperativo categórico considera inmoral dos tipos de comportamiento: actuar sin la dirección de principio alguno y hacer distinciones entre las personas.

b) Autonomía: "Obra de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los demás, siempre

⁵⁵Felix E. Oppenheim. *Ética y filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p.58.

y al mismo tiempo, como fin y nunca como simple medio⁵⁶. Al convertir Kant la ley moral, el deber y la buena voluntad en fines en sí, convierte también al hombre en fin en sí mismo.

La teoría kantiana representa la máxima exaltación teórica del valor de la persona humana. El imperativo categórico se distingue del hipotético en que tiene su fin en sí mismo. Si cumplimos un imperativo hipotético nos rebajamos a ser un medio para fines como el placer, la utilidad, etc. El hombre nunca es medio sino fin; es el principio y fin de la ley moral.

El reino de los fines⁵⁷ constituye un mundo de los sujetos, a partir del cual los hombres son concebidos como "personas" y no como "cosas"⁵⁸; al distinguirse por su naturaleza como fines en sí mismos no pueden ser usados como simples medios expuestos a los caprichos humanos, por tanto, son objetos de respeto.

Es fundamental destacar que de esta concepción del hombre como fin se desprende al mismo tiempo la idea kantiana sobre el hombre genérico, ya que para ella la condición humana no es una categoría "natural" ni "histórica" (en términos de la naturaleza humana ni en lo referente a una determinada época o sociedad), sino

⁵⁶«E incluso en la *Critica de la razón práctica*, donde aparentemente Kant se olvida de la doctrina del reino de los fines, asevera «el hombre (y con el todo ser racional)>> seguir siendo considerado como alguien que «no puede ser nunca utilizado por nadie (ni siquiera por Dios) únicamente como un medio, sino al mismo tiempo ser fin>>». Esperanza Guisán. *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 99.

⁵⁷Cuando hablamos del reino de los fines nos referimos a "...la sistemática asociación de una diversidad de seres racionales bajo leyes comunitarias". *Ibid.*, p. 100. De donde se desprende que "Toda acción tiene un fin y, puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse a sí mismo como fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de libertad del sujeto...". Immanuel Kant. *La metafísica...*, p. 236.

⁵⁸...se llaman "cosas" a los seres cuya existencia no descansa en la libre voluntad, sino en la naturaleza, teniendo cuando se trata de seres irracionales un valor meramente relativo, como medio". *Ibid.*, p. 428.

una categoría "moral", a partir de la cual un hombre se convierte en sujeto, en una persona dotada de dignidad y no en un objeto⁵⁹.

El hombre, considerado como sujeto de una razón práctica, posee un valor interno absoluto, a través del cual está dotado de respeto delante de sí y frente a los demás. Precisamente por esto, mostrar respeto por el hombre como ser moral es también en sí mismo un deber que los demás tienen para con él y un derecho a

⁵⁹En términos estrictamente éticos, esto es, desde el ángulo de visión de su filosofía moral (...), Kant no se interesaba -según pudimos comprobar- por el hombre entendido como ser histórico, así como tampoco por el hombre entendido como ser natural. Ello ha hecho recaer sobre su ética el reproche de que descansa en una antropología del "hombre como ser abstracto" y permanece, así, de espaldas a los condicionamientos biológicos, psicológicos y sociológicos de la moralidad. Más que un defecto, Kolakowski ve en dicha particularidad el mayor mérito de la ética de Kant, que de ese modo queda preservada del peligro de cualquier reducción falaz del concepto de humanidad a aquellas determinaciones "naturales" o "históricas", las cuales nunca darían razón de por qué el hombre -en cuanto ser moral es moralmente responsable de sus actos. Lo que aquí se ventila no es tan sólo una falacia lógica, la clásica falacia llámese "naturalista" o "histórica" -consistente en tratar de derivar conclusiones morales a partir de premisas fácticas. Kolakowski prefiere hablar a este respecto de una "falacia antropológica", a la que bautiza como "falacia del hombre concreto". De acuerdo con ella, sólo una raza, una cultura, o una clase social -posee realmente relevancia para una concepción del hombre y de su acción, incluida (...) su acción moral. Como señala Kolakowski, esa creencia -compartida por un "cierto marxismo" como por la "nueva derecha" contemporánea- es la que determina la entendida negativa a hablar del hombre en general, bajo el alegato de que el "hombre en general" no es más que una abstracción, incapaz por lo tanto de actuar. A diferencia del hombre abstractamente considerado, el "hombre concreto" ser -actuar en tanto que- blanco, negro, perteneciente o no a la civilización occidental, burgués o proletariado, etcétera. Pero el error o la falacia de aquel hombre, estriba en olvidar que -por abstracta que parezca- la humanidad de Kant se resuelve, en rigor, en "individuos", que superan en concreción a cualesquiera otras manifestaciones del ser humano y son -precisamente en tanto que individuos y no en tanto que representantes de una determinada raza, cultura o clase social- los auténticos hombres concretos desde el punto de vista moral. Los individuos, ciertamente, no son lo único que existen en este mundo -y desde el punto de vista de las ciencias, naturales o sociales, del hombre, tal vez las razas, las culturas o las clases sociales sean más interesantes que los simples individuos-, pero sólo los individuos "en tanto que individuos" son capaces de actuar moralmente. Y de ahí que sea a ellos (...) a quienes se dirige el imperativo kantiano de tratar a la humanidad -esto es, a cualquier hombre (...) como fin y no tan sólo como medio". Esperanza Guisán. *Op. cit.*, pp. 125-126.

cuya pretensión no puede renunciar. El hombre no debe renunciar a la autoestima, no debe tratar de alcanzar su fin que en sí mismo es un deber, humillándose. Así, de igual modo que él no puede autoenajenarse a ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los hombres.

Ahora bien, es importante mencionar que Kant no descarta que los hombres, en la medida en que detentan una serie de diferencias personales, puedan perseguir fines privados. Sin embargo, en su criterio, su constitución como seres racionales supone hacer una abstracción de las primeras y prescindir de los segundos. En este sentido, expresa claramente que los fines que determinan su condición no son los fines relativos que cada cual pudiera proponerse a su capricho, ya que los fines en sí mismos no pueden servir de meros medios para ningún otro fin⁶⁰.

Desde luego que el filósofo de Königsberg reconoce abiertamente que el reino de los fines del que habla es sólo un ideal, como lo es también sin duda la consideración del ser humano bajo el exclusivo aspecto de su racionalidad.

⁶⁰En este sentido se ha criticado la propuesta kantiana: "Es el misterio de los imperativos categóricos, en los que <<enlazamos a priori>> un mandato universal al concepto de cualquier voluntad racional particular, haciendo abstracción de sus fines subjetivos (...) la gran pregunta de una <<fundamentación racional de la moral>> es, cómo son posibles en lo moral estas <<proposiciones sintético-prácticas a priori>>". *Ibid.*, p. 61. Kant responder a esta preocupación, que él mismo se ha planteado, a través de su teoría del reino de los fines "...reino de los fines, donde una totalidad de seres, considerados como fines en sí mismos y abstraídos de sus diferencias personales o del contenido de sus fines privados, forman una unión de seres racionales a través de leyes comunes". Mark Platts. *La ética a través de su historia*, UNAM, México, 1988, p. 25.

2. LA IDEA DEL "DEBER" EN KANT

El concepto del deber es imprescindible en la ética kantiana. Si no se comprende su importancia y sentido no se puede entender el significado global de su propuesta moral.

El deber, conceptualmente es una representación formal de la razón, es en sí el concepto de una coerción del arbitrio libre por la ley; esta coacción puede ser exterior o bien autoacción⁶¹. El deber, para nuestro autor, es la acción a la que alguien está obligado, y consiste en cultivar la propia conciencia moral, poner atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído (es un deber indirecto). El deber es, entonces, una noción fundamental ya que sólo es moral la conducta que en él se inspira. El respeto por la ley moral es lo que importa a Kant: "El deber es la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley"⁶². Esto es lo que le confiere al deber un valor único e incondicionado.

De aquí se deriva consecuentemente que el deber y la ley moral tienen valor en sí mismos; cualquier intento de convertirlos en un instrumento o medio para alcanzar otra cosa -por más honorable que ésta sea- desvirtúa su naturaleza y la corrompe. Por ello, Kant, al analizar el concepto de deber lo aparta de toda consideración que pueda referirse a los propósitos, incentivos, fines y efectos que produzcan su cumplimiento.

Diríase por consiguiente, que para que una acción tenga valor moral es necesario que se haga por deber; cualquier otra razón no es válida. La mera conformidad con lo que debe realizarse no es suficiente para que sea moral. A este respecto Kant nos da un ejemplo: es deber que un mercader no cobre más caro a un comprador inexperto. Donde existe gran competencia comercial, el mercader prudente mantiene un precio fijo, de modo que la persona

⁶¹ Immanuel Kant, *La metafísica...*, p. 278.

⁶² Immanuel Kant, *Crítica...*, p. 64.

inexperta pueda comprar sin temor al engaño, y con la seguridad que será atendida "honradamente". La mera conformidad de la conducta con lo que corresponde hacerse, no asegura, sin embargo, que el comerciante haya obrado así por deber; puede haberlo hecho por frío cálculo de conveniencia, pues la honradez en el trato le asegura buena clientela. Además de no estar inspirada en el deber, la conducta del mercader no responde tampoco a una inclinación o sentimiento afectivo hacia los clientes.

En otro ejemplo, se advierte mejor la diferencia entre una acción por deber, y otra conforme al deber. Cuando habla de la conservación de la propia vida dice: si se conserva la vida por inclinación, nuestra conducta será conforme al deber, pero no por deber. En cambio, cuando el hombre pierde por alguna circunstancia el apego o el gusto a la vida y desea la muerte, y sin embargo, conserva la vida, su máxima adquiere un contenido moral que no está inspirado en ninguna inclinación, sino por respeto a la ley que nos ordena vivir. Lo mismo ocurre con el hombre que se complace cuando ayuda al prójimo. El cumplimiento de este precepto moral puede deberse exclusivamente a la inclinación psicológica que siente. En tal caso, su conducta es conforme al deber, pero la acción no fue hecha por deber. En el caso opuesto, en que el hombre no siente el menor placer en ayudar al prójimo y ninguna inclinación lo empuja a ello, su conducta adquiere verdadero valor moral. Por consiguiente, para que una acción tenga significado moral, no se debe hacer por inclinación, sino por convicción.

Sobre este asunto, Kant escribe al inicio de la segunda sección de la *Fundamentación*: "...aunque muchas acciones suceden en conformidad con lo que el deber ordena, siempre cabe la duda de si han ocurrido por deber y, por lo tanto, de si tienen un valor moral"⁶³.

⁶³Immanuel Kant. *La metafísica...*, p. 49.

Y agrega, poco después: "Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. (...) no podemos concluir, con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero "espejismo" del deber."⁶⁴

Sin embargo, del reconocimiento de esta imposibilidad de determinar por la experiencia un solo caso de conducta por deber, no puede derivarse ninguna consecuencia que afecte la validez del deber y la ley moral que lo inspira⁶⁵.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁵ Esta clara distinción entre acciones, conforme al deber o por deber, ha suscitado críticas de quienes parecen no comprender el significado de la doctrina. Desde Federico Schiller, contemporáneo de Kant, hasta nuestros días, se afirma y repite que, según la doctrina kantiana, una acción adquiere sentido moral cuando contraría nuestras inclinaciones. Si bien los ejemplos que pone Kant pueden inducir a ese error, la doctrina es clara. Quienes se apegan al ejemplo y no se esfuerzan por descubrir el sentido de la teoría, ridiculizan a Kant basados en sus propios errores de interpretación. Dicen, por ejemplo, que sólo podemos cumplir con nuestro deber de padres si odiamos a nuestros hijos, quien los ama y atiende como corresponde lo hace por inclinación. Resulta claro que podemos cumplir con nuestro deber de padres -o cualquier otro- y sentir, al mismo tiempo, fuerte inclinación para obrar así. Si se quiere saber si es por deber y no por mera inclinación, baste preguntar si obraríamos de igual modo en el hipotético caso de que no sintiéramos la menor inclinación para obrar así. Cuando inclinación y deber coinciden -posibilidad que Kant admite, desde luego- debemos preguntarnos si es la inclinación o el deber lo que inspira nuestra conducta. Si se tiene alguna dificultad basta eliminar con la imaginación todo lo que se refiere a la inclinación, más aún, suponer una opuesta al cumplimiento del deber y preguntarnos cómo actuaríamos. En tal caso se presenta un conflicto entre inclinación y deber, la dirección de la conducta muestra claramente en qué fuente se ha inspirado. Y, por lo tanto, si es moral o no. Quizá se pueda objetar que jamás tendremos la seguridad de que actuamos por deber. Podemos creer que obramos así cuando, en realidad, son las inclinaciones, conscientes o inconscientes, las que determinan nuestra conducta". R. Frondizi. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 67.

El deber es, pues, una forma pura, y el valor moral de los actos proviene de la aplicación de tal forma.

1. Deber del hombre hacia sí mismo

A la idea del deber abordada con anterioridad, se agrega la noción de la dirección que ha de tomar éste.

"...yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciona a mí mismo." ⁶⁶

Existen dos tipos de deberes hacia sí mismo: deberes restrictivos (negativos) y deberes extensivos (positivos). Los primeros prohíben al hombre, en lo que respecta al fin de su naturaleza, obrar contra él; y persiguen, por tanto, la autoconservación:

"[Este deber] se relaciona con la salud moral del hombre (*ad esse*), tanto como objeto de su externo como de su sentido interno, para conservar su naturaleza en su perfección (como receptividad (...)). [Este] primer principio del deber hacia sí mismo se encierra en la sentencia: *viven de acuerdo con la naturaleza* (*naturae convenienter vive*), es

⁶⁶ Immanuel Kant. *La metafísica...*, p. 275.

decir, consérvate en la perfección de tu naturaleza..."⁶⁷

Los segundos, ordenan proponerse como fin un determinado objeto del arbitrio y persiguen la propia perfección. Es un deber del hombre hacia sí mismo desarrollar y aumentar la propia perfección natural. Así, Kant afirma que el cultivo de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo.

"[Este], segundo se encierra en la proposición: hazte más perfecto de lo que te hizo la mena naturaleza (perficie te ut finem; perfice te ut medium)."⁶⁸

De acuerdo con Kant, habrá una división subjetiva de los deberes del hombre hacia sí mismo, es decir, una división según la cual el sujeto del deber (el hombre) se considera a sí mismo o bien como un ser animal (físico) y a la vez moral, o bien solamente como ser moral.

El primer deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal es la autoconservación.

En calidad de ser moral, el primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo es el de: "...conócete a ti mismo (exáminate, sondéate), no según tu perfección física (...), sino según la perfección moral, en relación a tu deber, examina si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de sus acciones es pura o impura y que puede atribuirse al hombre mismo, bien como perteneciendo originariamente a su

⁶⁷ *Ibid.*, p. 278.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 277-278.

sustancia bien como derivado (adquirido o contraído), y que puede pertenecer a la condición moral." ⁶⁹

Kant expresa que el autoconocimiento moral (que significa penetrar en lo más profundo del alma), es el comienzo de la sabiduría humana. El autoconocimiento moral desterrará primero el desprecio de sí mismo como hombre y posteriormente, el desprecio de la humanidad en su conjunto. La sinceridad de autoconfesar el propio valor o la carencia de valor moral internos son deberes del hombre que se derivan inmediatamente de aquel primer mandato de autoconocimiento.

Sin embargo, a la par del desarrollo del deber para consigo mismo, Kant nos sitúa frente a la existencia de algunos vicios que hacen imposible su realización.

Desde la perspectiva del ser físico, estos vicios son: el suicidio, el uso contranatural que alguien hace de la inclinación sexual, y el disfrute inmoderado de los alimentos.

En lo que respecta al deber del hombre hacia sí mismo, los vicios que se oponen a este deber son: la mentira, la avaricia y la falsa humildad. Estos vicios adoptan principios que contradicen directamente el carácter del hombre como ser moral (la libertad interna y la dignidad innata del hombre), acabando por degradar a los seres humanos, y convirtiéndolos en objetos de desprecio.

Kant pone especial énfasis en la mentira que es una de las más grandes violaciones del deber del hombre, ésta, puede ser externa o interna. Por medio de la mentira externa, el hombre que miente se convierte en objeto de desprecio a la vista de los otros, pero por la mentira interna se convierte en objeto de desprecio a sus propios ojos, lo cual, dice Kant, es peor ya que atenta contra la dignidad de la humanidad en su propia persona. La mentira es,

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 306-307.

entonces, destrucción de la propia dignidad del hombre: "Un hombre que no cree él mismo lo que dice a otro (...) tiene un valor todavía menor que si fuera simplemente una cosa..."⁷⁰. La mentira en el sentido ético de la palabra (como falsedad deliberada) no precisa perjudicar a otros para que se le considere reprobable, ya que es por sí misma reprochable en la medida en que se convierte en un delito del hombre contra su propia persona y una bajeza que tiene que hacerle despreciable a sus propios ojos. De esto se deduce que el hombre como ser moral no puede usarse a sí mismo pues la falta de sinceridad que cometemos contra nosotros, puede ocasionar que la violación de este deber se propague a otros hombres una vez que este principio supremo ha sido soslayado.

2. Deber del hombre con lo externo

De los deberes hacia los demás nace el amor a los otros (la filantropía) y el respeto.

Kant no entiende por amor, el amor de complacencia, sino que lo concibe como "...una máxima de benevolencia (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la beneficencia"⁷¹. Hacer el bien es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien. Por tanto, cuando se dice: "debes amar a tu prójimo como a ti mismo", no significa que se debe amar inmediatamente (primero) y mediante este amor hacer el bien (después), sino: "...haz el bien a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)"⁷². La filantropía, como valor fundamental, consiste en la benevolencia activa y se refiere a la máxima de las acciones morales del hombre. Aquel que es dichoso cuando a los

⁷⁰ *Ibid*, p. 291.

⁷¹ *Ibid*, p. 318.

⁷² *Ibid*, p. 258.

demás les va bien, es un amigo del hombre (un filántropo). Aquel que se alegra de la desgracia de los otros es un misántropo. Aquel al que le resulta indiferente cómo pueda irles a los demás con tal de estar bien el mismo, es un egoísta (solipsista).

Para nuestro autor, independientemente de si los hombres son dignos o no de ser amados, la máxima de la benevolencia (el amor práctico a los hombres) es un deber de todos los seres humanos hacia los demás según la ley ética que dice: "ama a tu prójimo como a ti mismo".

Por otra parte el respeto se refiere a la restricción de nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro. En decir, el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndolo únicamente en medio para mis fines ("no debo exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin").

Para él, el respeto por los demás también incluye a los animales ya que el trato violento y cruel a ellos se opone al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se diluye en el hombre la compasión por el sufrimiento, debilitándose y destruyéndose paulatinamente su predisposición natural a la moralidad en la relación con los demás hombres. El respeto por los seres vivos, no racionales, forma parte indirecta del deber del hombre, ya que éste es un deber del hombre hacia sí mismo.

Al igual que con el deber del hombre para consigo mismo, el deber con los demás presenta vicios que lo impiden, estos son entre otros: la envidia, la ingratitud, y la venganza.

La envidia supone la propensión a sufrir al conocer el bien ajeno, aunque con ello no se perjudique el propio bien (se llama envidia cualificada si conduce a disminuir aquel bien). De aquí que el impulso de la envidia se convierta en un abominable vicio que atormenta al hombre y que se dirige, en la práctica o como mero deseo, a destruir la felicidad ajena.

En lo que concierne a la ingratitude, el fundamento de este vicio radica en el deber hacia sí mismo, de forma mal entendida, de manera que se basa en la idea de no necesitar ni exigir la ayuda ajena porque nos impone una obligación con ella, de tal forma que los hombres permeados con este vicio soportan solos las penas de la vida antes que molestar a otros.

Finalmente, la venganza consiste en proponerse como fin dañar a otros, aun sin provecho propio. Al respecto Kant deja claro que el castigo no es un acto de la autoridad privada del ofendido, sino de un tribunal distinto de él que hace efectivas las leyes. Como los hombres deben considerarse dentro de un estado jurídico (como es necesario en la ética), según leyes racionales (no según leyes civiles), nadie tiene derecho a imponer castigos y vengar la ofensa sufrida por los hombres ("el único legislador moral supremo con capacidad de venganza es Dios"). Por tanto, no sólo es un deber de virtud no responder a la hostilidad ajena con odio por venganza, sino incluso ni siquiera pedir venganza al juez del universo, ya que no puede imponerse por odio ningún castigo, sea el que sea.

3. LIBERTAD KANTIANA

Los primeros apartados de este capítulo, responden a la necesidad de aclarar la naturaleza deontológica de la teoría kantiana. La teoría moral de Kant es probablemente el ejemplo más notable de la afirmación de que hay principios morales que son verdaderos *a priori*, es decir, anteriores a cualquier consideración. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que su teoría moral tiene su expresión última en la filosofía jurídica. El lazo común entre ambas, puede encontrarse en la concepción kantiana de "libertad" que se traduce en una propuesta política.

La idea de libertad en Kant tiene dos acepciones: libertad interna (moral) o externa (jurídica). La libertad moral es concebida como la facultad de dictar leyes morales a uno mismo, es la ley dada por la razón; se trata del principio de la autonomía de la

voluntad⁷³. La libertad jurídica es entendida como la facultad de no ser obstaculizado por otros. Cuanto mayor sea la zona de no interferencia, mayor será la libertad. Esta libertad tiene su fundamento en la ley, la cual limita la zona de la acción libre de los hombres⁷⁴.

Advertimos, por consiguiente, que libertad puede significar "... o bien la facultad de realizar o no ciertas acciones, sin ser impedido por los demás, por la sociedad como un todo orgánico o, más sencillamente, por el poder estatal; o bien, poder de no obedecer otras normas que las que me he impuesto a mí mismo"⁷⁵. La primera acepción pertenece a la teoría liberal clásica donde libertad significa "... gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal..."⁷⁶; en el segundo caso se trata de un concepto utilizado por la teoría democrática donde libertad significa dar leyes a sí mismo⁷⁷.

Si bien es cierto que Kant introduce dos nociones de libertad, nunca llega a distinguir las claramente. Sin embargo, la fuerza

⁷³ "Cuando la voluntad está obligada por una ley que tiene su origen en algún objeto o fin ajeno a ella misma, se cae en la heteronomía (...). En el orden moral es la voluntad la que impone su propia legislación (...). Como la autonomía de la voluntad supone el rechazo de toda injerencia extraña, podría pensarse erróneamente que la máxima autonomía se alcanza cuando la voluntad se libera de toda ley. (...) la autonomía consiste en que la voluntad no obedece leyes externas, sino su propia ley, pues, la voluntad es, en todas las acciones, una ley en sí misma". *Ibid.*, p. 112.

⁷⁴ "...debe trazarse una frontera entre la zona de la vida privada y de la autoridad pública". Anthony Quinton. *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, p. 219-220.

⁷⁵ Norberto Bobbio. "Kant y las dos libertades" en *Ensayos de historia de la filosofía*, Debate, Madrid, 1985, pp. 197.

⁷⁶ José F. Fernández Santillán. *Locke y Kant*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 72.

⁷⁷ "...se dice "democrático" quien tiende a incrementar el número de acciones reguladas mediante procesos de autorreglamentación. (...) Por consiguiente, se llama "liberal" quien persigue el objetivo de incrementar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas". *Ib.*

conceptual de su teoría deriva del peso determinante que tiene la libertad individual (negativa) sobre la libertad positiva; por tanto, se distingue más como un autor liberal que como un demócrata⁷⁸. Esto no significa que su concepción de libertad positiva no tenga fuerza en su interpretación teórica, significa, más bien, que la libertad liberal permeó de manera más contundente su doctrina, como a continuación veremos.

La concepción de la libertad negativa es immanente al desarrollo que Kant hace de las definiciones sobre el derecho, el surgimiento del Estado jurídico, el fin del Estado y el progreso histórico.

El derecho es para Kant "... el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley universal de libertad"⁷⁹. Implícita en su definición sobre el derecho encontramos la idea de que el fin de la legislación jurídica es el de asegurar una zona de libre acción en donde los miembros de una comunidad actúen sin ser impedidos u obstaculizados por otros. Al respecto Kant dice:

"Si (...) mi acción o, en general, mi estado, puede conciliarse con la libertad de todos los demás según

⁷⁸ "...aunque Kant repite la fórmula contractual y el concepto de libertad de Rousseau, no es democrático sino liberal. Ciertamente Kant introduce en su sistema los dos tipos de libertad, pero aquello que lo hace ser liberal y no democrático es el diferente valor que da a la libertad liberal y a la libertad democrática. La primera tiene un valor final, la segunda un valor instrumental. En otras palabras: la libertad como ausencia de impedimento es un bien en sí mismo, mientras que la libertad como autonomía es un mecanismo subordinado a ese valor fundamental. (...) Kant habla explícitamente de la libertad como la facultad de no obedecer a otras leyes externas sino a aquellas a las que yo he podido dar mi consentimiento, y la menciona precisamente al elaborar la fórmula del contrato, pero se puede deducir del sentido global de su sistema el concepto de la libertad como no impedimento, como derecho a gozar de una esfera individual". *Ibid.*, pp. 72-73.

⁷⁹ Immanuel Kant. *La metafísica...*, p. 39.

una ley universal, actuará injustamente hacia mí
aquel que me la impida; pues este impedimento (esta
resistencia) no puede conciliarse con la libertad
según leyes universales.¹⁸⁰

En su construcción teórica del Estado jurídico, el principal argumento que introduce Kant para justificar el paso del estado de naturaleza a uno civil o jurídico es la ilimitada libertad de los hombres, la carencia de toda garantía legal. Si no es posible la justicia en el estado de naturaleza es porque está ausente la idea de derecho. En un clima así cada hombre dirime sus conflictos en función del derecho del más fuerte.

En Kant el pacto originario distingue dos tipos de contrato: el contrato social en el sentido general del *pactum sociale*, esto es, aquél por el que un conjunto de hombres se unen para formar una sociedad con vistas a un fin particular; y por otra, el contrato en sentido específico, donde la unión de los hombres no se lleva a cabo con vista a un fin cualquiera, sino que tal unión es un fin en sí mismo. Este último es denominado "contrato originario" y es el único, desde su perspectiva sobre el que se puede fundar una constitución civil, legítima para todos sin excepción.

Así, la firma de este pacto no representa solamente el ascenso a un Estado social, sino ante todo a un Estado jurídico, que se funda en el principio *a priori* de la libertad. Esto quiere decir que el derecho limita la libertad de cada persona, a condición de hacer posible que la libertad de cada uno sea compatible con la libertad de los demás, según una ley universal. Este pacto constituye el criterio de justicia que regula la coexistencia plural de las libertades, que se encuentran limitadas no sólo por este contrato originario, sino también por una ley pública común.

¹⁸⁰Norberto Bobbio. "Kant...", p. 205.

Así el contrato social constituye para Kant el momento ético en la constitución jurídica del Estado.

Ahora bien, construcción del Estado jurídico, denotamos otro elemento más que muestra a Kant como un liberal.

Para nuestro autor, el principio sobre el que se funda el poder no es el de soberanía popular, sino el de soberanía legal, que, en todo caso se inspira en el pueblo.

Esto significa que no son los ciudadanos quien efectivamente sellaron el pacto originario, ni son quienes legislan. Es el legislador quien siguiendo *a priori* la idea del contrato originario (expresión de la voluntad racional unida del pueblo), es quien está legitimado para legislar, y quien puede hacerlo, ya que cuenta *a priori* con la idea del contrato. El soberano a la hora de legislar ha de utilizar como criterio de legitimidad la idea de lo que los ciudadanos podrían querer, pero desde su voluntad particular.

Consecuentemente, el legislador tiene el deber de legislar como si el pueblo le hubiera otorgado su poder, debe realizar un experimento mental en el que se atiende a un mandato moral. Gobernar tiene que ser obrar por deber.

En este sentido, la idea de contrato posee realidad práctica en cuanto compromete moralmente al soberano a legislar, teniendo en cuenta que el pueblo conviene con ello. Al mismo tiempo que el pueblo se compromete jurídicamente a respetar y a cumplir las leyes propuestas por el soberano.

Aquí, la fuerza coactiva de la ley corresponde no al pueblo, sino al jefe supremo.

La diferencia es clara: el soberano puede hacer uso de la coacción precisamente porque los súbditos han puesto en sus manos la capacidad de coaccionar; mientras que los súbditos carecen del derecho de ejercer sobre él coacción alguna, puesto que

KANT Y EL CONDICIONAMIENTO DEL MUNDO ÉTICO

el soberano es quien garantiza el uso legítimo de la coacción y se sitúa más allá de ella.

Por lo que respecta a su teoría del fin del Estado, ésta nos muestra de manera más clara la base liberal de la que parte el concepto de libertad.

El fin último del Estado debe ser el orden jurídico, donde a través del derecho se garantice la existencia mutua de las libertades externas mediante el ejercicio de la coacción⁸¹. Se trata de la libertad individual (libertad frente al Estado, no libertad en el Estado), concebida como uno de los valores más importantes de un Estado de Derecho.

Nos encontramos frente a un Estado con una orientación distinta, ya que no tiene como fin último la felicidad de los hombres. La felicidad como fin implicaría una contradicción, la contradicción de que existen deseos tan heterogéneos, que es imposible determinar por medio de leyes externas cómo habría que conducirse para alcanzar la felicidad de cada uno.

Al concebir el fin del Estado en la libertad, Kant piensa que cada hombre puede buscar su felicidad como mejor le convenga, a condición de no afectar a los demás en su libertad de perseguir el mismo fin "... de modo que su libertad pueda coexistir con la libertad de los demás según una posible ley universal."⁸²

En consecuencia, para llevar adelante una propuesta moral como la planteada por Kant, es necesario contar con un estado jurídico que de margen de acción suficiente a una propuesta de esta naturaleza. Por tanto, el Estado debe contar con las siguientes características: asegurar la libertad individual mediante un orden jurídico con el fin de que los hombres persigan sus propios fines,

⁸¹ *Ibid.*, p. 206-207.

⁸² *Ibid.*, p. 207

donde al mismo tiempo se disponga de una obediencia incondicional del individuo hacia la ley; garantizar la formalidad, en la cual el Estado es el encargado de hacer que se respeten las leyes que garanticen un espacio de acción para todos, sin que unos se obstaculicen a otros.

Aunque Kant reconoce a los ciudadanos tres atributos jurídicos inseparables de su condición de ciudadanos (la libertad legal, la igualdad civil y la independencia individual), la autonomía de los individuos sólo es real en la vertiente moral, ya que en lo jurídico (libertad externa) transfiere los poderes de la asamblea pública al jefe del Estado -su representante-, respecto del cual ninguna oposición, ni derecho de resistencia del pueblo puede ser legítimo, debido a que "... para hacer posible el apego al derecho debe haber una obediencia absoluta a la ley" ⁸³. Por esto queda vetada toda posibilidad de desobediencia civil, y por lo mismo, considera peligroso todo cuestionamiento por parte de los súbditos a la legitimidad del poder constituido, ya que en el fondo de esta situación de anomia, está presente la sublevación en contra de la razón representada por la ley y contra la cual no puede haber ninguna resistencia. Sin embargo, tras este supuesto, se da por sentado un segundo criterio que se refiere al papel de los hombres frente a las leyes:

"...dado que se habla del apego a la razón y tomando en cuenta que los hombres son seres racionales, Kant admite que los ciudadanos hagan uso público de ella: por consiguiente, los ciudadanos tienen el derecho de criticar las leyes. Así las opiniones razonadas de los individuos sirven para reformar, también racionalmente, las leyes." ⁸⁴

⁸³ *Ib.*

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 83-84.

En lo que concierne a la última de sus definiciones: la concepción del progreso histórico, Kant afirma que el verdadero progreso humano (que trae consigo el desarrollo de las facultades naturales de los Individuos) sólo es posible donde se dan antagonismos, los cuales necesitan para desarrollarse de la libertad Individual salvaguardada por el Estado. Estos antagonismos regulados por la sociedad tienen la capacidad de limitar las acciones constreñidas y dar paso a la ampliación de las acciones permitidas, de tal modo que los hombres sean capaces de concebir la máxima libertad.

Es menester decir, por último, que el supuesto kantiano de este Estado civil-jurídico o constitución civil, derivado de la idea de contrato originario, no es otro que el llamado "imperativo categórico de lo político", es decir, la razón práctica pura legisladora, según principios *a priori* (excluyendo todo fundamento empírico, llámese éste interés, deseo o felicidad). Se trata de la razón práctica pura legislando según principios *a priori*, tanto en el orden político como en el moral. La ley de la libertad es, en lo político como en lo moral, una ley universal, es el criterio último de toda actuación libre, de toda acción justa.

Llegados al término de este capítulo es posible deducir que estamos frente a una ética prescriptiva, donde los problemas que se plantea giran alrededor de las normas que han de regir nuestra conducta moral. El esfuerzo por encontrar una ética *a priori* abre la posibilidad de alcanzar la ley moral universal que nos obliga como seres humanos. En Kant encontramos la prioridad absoluta de la libertad y de la autonomía personal como requisitos fundantes de la dignidad humana y de la consiguiente igualdad de los hombres, base sobre la cual construye su edificio moral y jurídico. Así pues, esta propuesta de naturaleza ético-política tiene su concreción final en la construcción de un estado de Derecho que posibilite su acción práctica.

CAPÍTULO IV.

ÉTICA Y POLÍTICA: UN ANÁLISIS DESDE LA PERSPECTIVA CONTEMPORÁNEA

"Es completamente cierto, y así lo prueba la historia, que en este mundo no se consigue lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez".

Max Weber

ÉTICA Y POLÍTICA: UN ANÁLISIS DESDE LA PERSPECTIVA CONTEMPORÁNEA

El presente capítulo se compone de dos partes. La primera, trata sobre la convergencia conceptual entre la ética y la política y las ideas de Maquiavelo y Kant. La segunda, aborda el binomio ética-política a partir de las reflexiones de autores contemporáneos, quienes, inspirados en las ideas políticas de Maquiavelo y en las inquietudes éticas de Kant, han construido diversos modelos sobre este peculiar binomio. Recuperamos especialmente las reflexiones de Max Weber, Karl Otto Apel, Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero.

1. ÉTICA Y POLÍTICA: ¿CONVERGENCIA O DIVERGENCIA?

Frecuentemente a lo largo de la historia se han planteado una gran variedad de interpretaciones teóricas en torno a la relación que guarda la ética y la política; algunas afirman la compatibilidad, la convergencia, o bien la similitud sustancial entre esta pareja conceptual; otras hacen hincapié en la divergencia, la incompatibilidad o el antagonismo.

¿Ética y política pueden ser convergentes?, ¿La relación entre este binomio se presenta imposible debido a sus diferentes acciones y planteamientos?. La respuesta desde nuestro punto de vista es que, pese a su aparente antagonismo, la ética y la política sí pueden hacer posible su pertenencia a un campo común, en la medida en que se asocien las características comunes a ambas.

El principal elemento de vínculo entre los dos conceptos es su capacidad de reglamentar la conducta humana. La ética, por un lado, se concibe como "... un conjunto más o menos sistemático y coherente de principios, directrices y normas que tienen como

objetivo orientar y disciplinar la conducta de los hombres"⁸⁵. Y por el otro, la política se presenta como una forma de reglamentación de la conducta humana mediante una normatividad jurídica ejercida a través de normas coactivas, que tiene como fin el orden social.

De esta forma observamos que ambas tienen una relación directa con un sistema de normas. El problema de esta aparente concordancia es si la forma entre reglamentación ética y reglamentación política es totalmente diferente o guarda cierta identidad. Para lo cual responderemos a partir de las diferencias existentes entre la norma ética y la norma política (imperativo categórico e hipotético; obligación ética y obligación política; buena voluntad y acción conforme) y la autonomía y la heteronomía.

1. Norma ética, norma política

La norma ética asume la forma de Imperativo categórico en el cual se expresa la obligatoriedad para un deber incondicionado a través del siguiente mandato, "tu debes x"; donde la obligación ética al caracterizarse por su capacidad de autonomía, pretende una adhesión interna del sujeto, una obligación intrínseca, esto es: "Lo que debo hacer es aquello que me es prescrito por mi voluntad racional, no por una voluntad extraña y quien indica cierto comportamiento como moralmente obligatorio apela a mi voluntad, y pretende encaminarme a lo que mi propia razón por sí misma me aconsejaría si fuese consultada"⁸⁶.

La norma política, tiene como forma un imperativo hipotético, que expresa un deber condicionado a cualquier fin, y la forma que asume es la siguiente "si quieres x, debes y". La obligación perteneciente a la norma política al presentarse esencialmente

⁸⁵ Michelangelo Bovero. "Ética e política entre maquiavelismo e kantismo", *Lua Nova*, No. 25, Brasil, 1992, p. 143.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 146.

heterónoma pretende, por el contrario, la "...conformidad exterior del comportamiento a la prescripción... [Es decir] Lo que debo hacer me es prescrito por otros, por un poder autorizado; y si no respeto el comando de la autoridad como máxima determinante de mi comportamiento, sino observo la norma, no por eso ésta deja de existir. La obligación política sigue subsistiendo aunque yo no esté de acuerdo, o sea, aunque considere injusta la orden"⁸⁷.

Para la norma ética lo que importa es la buena voluntad. Para la norma política es la acción en conformidad, en donde el fin es el de evitar la sanción, bajo el supuesto de que todos habrán de obedecer el comportamiento prescrito como un medio indispensable para obtener un fin necesario. En este caso el acto prescrito no es considerado como un fin en sí mismo -como en el caso de la norma ética- sino como un medio para evitar la sanción coactiva de la legislación. Como apreciamos, tanto la normatividad ética como la política tienen que ver directamente con la prescripción⁸⁸. Para ambas normas el contenido de la prescripción puede ser el mismo, lo que significa que éste es un elemento básico que puede ayudarnos a hacer estos dos sistemas normativos compatibles aunque la forma de aplicación cambie.

En conclusión, la norma ética y política son compatibles en la medida en que ambas dirigen aspectos relevantes de la conducta humana a través de canales distintos: la política desde lo externo y la ética desde el interior de la conciencia humana, pero coincidiendo hacia la misma meta. Por supuesto que esta condición resulta viable si la producción de normas políticas es llevada a cabo por parte de un gobierno de origen democrático, a través del cual se elaboren leyes que el pueblo prescriba a sí mismo⁸⁹. Por tanto, la norma

⁸⁷ Jb.

⁸⁸ La prescripción tiene forma de imperativo: señala, ordena, determina una cosa.

⁸⁹ En el mismo sentido de la libertad positiva kantiana.

política heterónoma, como lo afirma Michelangelo Bovero, lleva a donde llevaría una norma autónoma⁹⁰.

2. Autonomía ética, heteronomía política

El conflicto presente en este punto es si la diferencia entre autonomía ética y heteronomía política hace posible su compatibilidad o bien manifiesta su franca oposición. A este respecto consideramos que ambas son compatibles por las siguientes razones: la autonomía ética de un individuo perteneciente a un grupo social puede conservarse siempre y cuando "...el individuo tenga buenas razones, no contrastantes con sus principios morales, para reconocer como legítimo el poder político"⁹¹. Las posibilidades de convergencia entre autonomía y heteronomía dependerán del contenido de ambas: la ética no puede concebirse al lado de una libertad caprichosa de parte de los individuos, y el fundamento de la política no puede estar basado simplemente en un poder de hecho que determina la obediencia a través de la fuerza. Por tanto, la

⁹⁰Para Michelangelo Bovero el que ambas normas tengan una misma meta no significa que la política puede tener carácter de autonomía, al respecto dice: "Recientemente sostuve que rigurosamente la autonomía sólo puede ser ética y que al contrario, toda condición de pertenecer a una comunidad política debe ser considerada por el individuo, en formas y grados diversos según los regímenes, como una condición de heteronomía. (...) en el caso de la democracia (...). Aunque el destinatario de la norma, que Rousseau llama "súbdito, en la medida en que es sometido a las leyes del Estado", coincide materialmente con la persona del producto de la norma, que Rousseau llama "ciudadano, -como participe de la autoridad soberana", en realidad la producción de la norma es un acto colectivo, cuyo sujeto es el "cuerpo soberano", o sea, la asamblea legislativa, no los hombres que forman parte de ella individualmente. El individuo como tal no es, ni puede ser políticamente autónomo ni siquiera en la democracia: no atribuye leyes a sí mismo, aunque haya contribuido en el proceso colectivo de su formación, y en eso consiste su libertad política (pero, posiblemente sea más correcto hablar de poder). Una prueba de esto es que el individuo como tal no puede apelando al tribunal de la propia razón, cambiar por un acto de voluntad autónoma las normas decididas por el colectivo, aunque hayan nacido del proceso democrático del cual él mismo participo". Michelangelo Bovero, *Ética*, p. 148.

⁹¹*Ibid*, p. 149.

libertad madura del individuo y la legitimidad del poder político⁹² se presentan como condiciones indispensables para hacer posible dicha convergencia. La segunda condición es que por más legitimidad que alcance el poder político, siempre tiene que haber un margen de independencia de la autonomía ética del individuo frente al poder, dejando a los hombres la capacidad de actuar libremente de acuerdo con lo que les dicte su conciencia. Y viceversa, que el código ético aceptado por la mayoría, no se sobreponga al espacio político de tal forma que lo niegue. Se trata de hacer conciliar estos dos espacios marcando para ello límites entre ambos, tratando de evitar que se lleve a un conflicto de esferas, y de obligaciones, de manera que el comportamiento que prescribe la norma política no se contraponga al comportamiento prescrito por la norma ética, a fin de que la obligación externa establecida por la política este en conformidad con la obligación interna prescrita por la ley moral. En este sentido, sólo a través de leyes político-morales (que partan de las decisiones colectivas y justificadas por la razón) es posible que las normas colectivas (heterónomas), terminen coincidiendo con las normas individuales (autónomas), en la idea de que ambas orienten la conducta en una misma dirección.

2. MAQUIAVELO Y KANT: ¿DOS FINES ANTAGÓNICOS DE LA POLÍTICA?

A nuestro problema parecen abiertas dos soluciones opuestas, expresadas a través de dos fórmulas: la de la divergencia y la de la convergencia entre la ética y la política; lo que Bovero llama "la política del estratega" y la "política del tejedor".

⁹² "...un poder legítimo es decir, justificado para la generalidad (o casi) de los individuos a los cuales se destina, deber ser entendido como poder legitimado, dentro de ciertos límites que derivan de su propio principio de legitimación, para imponer normas válidas para todos y obtener coactivamente el respeto también por parte de los disidentes". *Ibid.*, p. 150.

ÉTICA Y POLÍTICA: UN ANÁLISIS DESDE LA PERSPECTIVA CONTEMPORÁNEA

En la primera versión, la política está representada por el antagonismo y el conflicto abierto con la ética.

En la segunda referencia, se concibe a la política fuera del conflicto, donde conciliar intereses es su principal objetivo. Aquí la composición se asume como un juicio ético indispensable frente a la realidad política. Existe consecuentemente, una concordancia entre la *ratio finalis* de la política y la de la ética en tanto que el objetivo último de ambas es la convivencia como base normativa.

Así, la diferencia principal entre ambos autores radica en la finalidad que cada uno de ellos le atribuye a la política. Para Maquiavelo su sentido final debe ser la sobrevivencia, conservación y afirmación del orden político; es decir, el mantenimiento del poder por sobre todas las cosas, aunque esta sobrevivencia se logre a partir de la aniquilación de otros grupos o poderes establecidos, dentro y fuera del territorio. El logro de este fin, violatorio muchas veces de la ética universal, justifica (a través de la razón de Estado, de partido o de grupo) todos los medios necesarios, incluyendo la violencia.

En oposición a esta perspectiva, Kant plantea que el fin de la política está encaminado a lograr la convivencia entre los individuos, para lo cual se requiere que se limiten recíprocamente tanto las libertades individuales como las del poder político, en afán de evitar que la política quede reducida a relaciones de mera fuerza. Implícita en esta interpretación encontramos la idea de que la convivencia entre los hombres es por sí misma ética, lo cual requiere de la existencia y aplicación de un código universal de normas morales que aparezcan como condición indispensable para el logro de la deseada interacción social.

Por estas razones, desde la lectura maquiavélica, el problema principal no está en hacer converger a estos dos sistemas, sino en la necesidad de justificar o negar la inmoralidad violenta del poder. Por el contrario desde la lectura kantiana, el problema radica en

buscar los mecanismos que hagan posible hacer coincidir las normas con la acción..

Vistas así las cosas, Maquiavelo y Kant representan el ejemplo más preciso de lo que teóricamente significa esta antítesis planteada a lo largo de la historia de la teoría política.

Asimismo, inmersa en estas dos ideas contrapuestas de la política, se encuentran también dos planteamientos distintos de la tarea del político. Por un lado con su concepción de la política como conflicto, Maquiavelo, asume la figura del estratega. Contrariamente, Kant, con su idea de la política como composición del conflicto extremo, representa la figura del tejedor⁹³.

En el estratega, el deber político no coincide con el deber moral. Los actos del político permiten, en afán de conseguir los fines propuestos, violaciones a la ética, lo que significa que un actor político no puede seguir al pie de la letra las prescripciones de una ética universal sin faltar a su propia ética profesional como ente político. Su prioridad principal antes de ser sujeto de un código de reglas universales es la de crear mecanismos necesarios y normas eficaces que le permitan mantener el poder.

Para el tejedor, la ética del político profesional debe partir del código moral universal para garantizar la coexistencia de las libertades individuales (la capacidad de hacer coincidir la libertad

⁹³...[En la concepción kantiana] el conflicto [no] es eliminado de los límites de la política, pero es reconocido como político no el conflicto como tal, o como extremo y antagónico, sino aquel aunque extremo y antagónico, que pone en cuestión las reglas, los principios, los fundamentos del orden político, que es combatido en pro de la conservación o por la transformación de cierta forma de convivencia en una palabra, el propio conflicto aparece político en virtud de la *ratio finalis* anticonflictuante de la política. No se trata (...) de una concepción idealizante o puramente normativa, porque la finalidad anticonflictuante presentada aquí como coincidente con la función indispensable: de cualquier poder político, del cualquier modo que sea juzgado y cualquiera que sea el fin ulterior que se proponga: el impedir la disgregación del grupo". *Ibid.*, pp. 162-163.

positiva, con la libertad negativa) que finalmente debe ser el objetivo esencial de cualquier asociación política.

Con esta distinción, forzosamente tocamos el problema de la diferencia entre quien ejerce el poder y quien lo obedece. El poder visto desde la fórmula *ex parte principis* o bien *ex parte populi*.

Desde el punto de vista del decisor político se presenta el dilema de si el Interés colectivo, su fin, puede ser coincidente con los fines del poder mismo. Si el Individuo puede, en ciertos casos, ser sacrificado por el bien del orden político, o por el bien del grupo. Si es así, se permite reivindicar la superioridad de las razones de la política sobre las razones de la ética, las cuales en muchos casos, llevan a justificar violaciones al código moral.

Del otro lado, encontramos que el fin político no se considera superior a los fines individuales; el problema se plantea como una razón ética de la conducta política, donde es posible hacer coincidir la perspectiva *ex parte principis* con la *ex parte populi*. Aquí, la reglamentación de la conducta política, aplicada al príncipe y al ciudadano, es una relación de convergencia que parte de tomar en cuenta las leyes naturales (observadas por el iusnaturalismo moderno), que son por naturaleza las leyes morales universales que deben seguir los gobernantes y las cuales fungen como principios normativos de la legislación.

Sin embargo, a pesar de encontrarnos frente a dos interpretaciones antagónicas, podemos hacerlas confluir en la medida en que ambas son necesarias para definir de forma integral la esfera de la política. Es decir, la defensa del poder político (Maquiavelo) se presenta en muchos casos como indispensable para consolidar la cohesión y la paz social (Kant)⁹⁴. El problema radica en

⁹⁴ "También en la fórmula del pacto de unión hobbesiano, el poder político resulta instituido para perseguir ambos fines: <<por la paz y la defensa común>>." *Ibid.*, p. 164.

cuál de las dos interpretaciones representa el fin último, cuál le da sentido real a la política: la visión del estratega o la visión del tejedor. Advertamos por tanto, que son complementarias sólo en la medida en que las estrategias de defensa común sean modeladas y pensadas con base al fin último de la convivencia pacífica de los individuos. En este sentido, es indispensable tomar en cuenta cuáles son los costos que la comunidad tiene que pagar para lograr la salvación del grupo y la convivencia social.

Cabe decir, que aún reconociendo que en el mundo actual la visión del estratega, con su lógica de violencia y conflicto, se ha sobrepuesto a la necesidad de la concordia política, ello no significa que la versión de convivencia pacífica de la política deba de ser desechada en función de su aparente inhabilidad. Por el contrario, precisamente por el estado de violencia latente es necesario habilitar la versión pacífica de la política, en la idea de hacer realidad la convivencia entre los hombres⁹⁵

3. LA ESTRATEGIA CONTEMPORÁNEA: POLÍTICA Y RAZÓN

1. Max Weber: ética de la convicción, ética de la responsabilidad

A nuestro parecer, Weber, ha sido el autor que mejor ha comprendido dos tesis contrarias sobre la ética: la proveniente de la interpretación deontológica, por un lado, y la de corte teleológico, por otro; en su relación con la política. En este sentido, su originalidad reside en afirmar que la ruptura entre estas dos doctrinas es concillible ya que un hombre puede actuar políticamente bajo el influjo de una u otra moral.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 166.

Es menester abordar inicialmente el tema a través de la explicación que Max Weber nos da del poder político. Dicho poder se encuentra inmerso en la tipología de los tres poderes (poder económico, como detentador de los medios de producción y poder ideológico, como detentador de los medios de persuasión)⁹⁶.

El poder político es por excelencia el detentador de los medios de coacción. Sin embargo, este criterio no es suficiente para definir su naturaleza; es necesario dotarlo de dos características más: la legitimidad y la exclusividad, de donde se desprende que su atributo más importante será el de contar con el monopolio de la coacción física legítima. La primera característica permite al poder político ser reconocido como válido por parte de los gobernados; es un poder autorizado. La exclusividad, por su parte, permite prohibir el uso de la fuerza a otros grupos no autorizados⁹⁷. Mediante estos dos criterios distinguimos "...entre (...), el poder de quien tiene la fuerza

⁹⁶ "Por <<poder>> entendemos aquí, de un modo general, la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su propia voluntad en una acción comunitaria, inclusive contra la oposición de los demás miembros. Como es natural, el poder <<condicionado económicamente>> [e ideológicamente] no se identifica con <<poder>> en general. (...) [En el poder económico [basado] en la posesión de los medios de producción reside una enorme fuente de poder de parte de quienes los poseen frente a los que no los poseen, precisamente en el sentido específico de capacidad de determinar el comportamiento ajeno. (...) El poder ideológico es que se sirve de la posesión de ciertas formas de saber, doctrinas, conocimientos, incluso solamente información, o de códigos de conducta, para ejercer influencia en el comportamiento ajeno e inducir a los miembros del grupo a realizar o dejar de realizar una acción. (...) Lo que tienen en común estas tres formas de poder es que ellas contribuyen conjuntamente a instituir y mantener sociedades de desiguales divididas en fuertes y débiles con base en el primero, en ricos y pobres con base en el segundo, en sabientes e ignorantes con base en el tercero. Genéricamente entre superiores e inferiores". Norberto Bobbio. *Estado...*, pp. 110-111.

⁹⁷ "El tema de la exclusividad del uso de la fuerza como característica del poder político es el tema hobbesiano por excelencia, el paso del estado de naturaleza al Estado está representado por el paso de una condición en la que cada cual utiliza indiscriminadamente su fuerza contra todos los demás a la situación en la que el derecho de usar la fuerza le corresponde solamente al soberano". *Ibid.*, p. 109.

de constreñir, y (...), el poder de quien tiene el derecho, o <<avanza con éxito en el propósito, de hacerse obedecer>>.⁹⁸

Para reafirmar estos elementos es necesario abundar en su tipología sobre las formas de poder legítimo, donde los tres tipos puros o ideales son: el tradicional, el carismático, y el legal racional, de los cuales nos interesa particularmente este último. El poder legal racional marca su distinción con las primeras dos fórmulas de poder, básicamente en lo siguiente: el poder tradicional obedece a la persona de un señor cuya legitimidad "...descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos, <<desde tiempo inmemorial>>, creyéndose en ella en méritos de esa santidad. El señor o los señores están determinados en virtud de reglas tradicionalmente recibidas. (...) está ligada a los precedentes del pasado y en cuanto tal igualmente orientada por normas..."⁹⁹. Por el contrario, el poder carismático tiene su fundamento en la obediencia a la persona de un jefe, el cual cuenta con características extraordinarias que dan en sí "...una personalidad, por cuya virtud se le considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados de dios, como ejemplar y, en consecuencia como jefe, caudillo, guía, líder. (...) [La dominación] carismática es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla"¹⁰⁰. En el caso del poder legal racional los ciudadanos obedecen a un ordenamiento legal y legítimo en la medida en que es guiado a través de normas preestablecidas (en el caso de la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales legalmente estatuidas y las personas por ellas designadas)¹⁰¹. Se trata de una justificación que instituye

⁹⁸ Norberto Bobbio. *Origen...*, p. 47.

⁹⁹ Max Weber. *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 180.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 193-197.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 173.

una relación impersonal entre gobernantes y gobernados, que hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber.

La monopolización de la violencia legítima se relaciona con el concepto moderno del Estado¹⁰², el cual es definido sociológicamente en referencia al medio específico que utiliza: la violencia física legítima, al tratarse de la última fuente de toda legitimidad del poder físico¹⁰³. De ahí que, para nuestro autor, la singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada por su medio específico, la violencia legítima, así que quien pacte con este medio para el fin que sea (de naturaleza idealista, bondadosa, egoísta, o bien, incluso, basada en la idea del poder por el poder mismo) estará sujeto a sufrir las consecuencias.

En consecuencia, nos encontramos ante el problema que nos ocupará en este capítulo, la política vinculada a la antítesis entre dos formas morales: la de la convicción y la de la responsabilidad.

Para Weber, el partidario de la ética de la convicción actúa con base en el respeto a la pureza y bondad de sus convicciones, con el fin de llevarlas a cabo íntegramente. Esta ética no considera como fundamental ni los medios ni las consecuencias de la acción. De modo que cuando las consecuencias realizadas conforme a una ética de los principios son malas, el ejecutor no se siente, en absoluto, responsable de ellas¹⁰⁴ "...responsabiliza al mundo, a la

¹⁰² "...el Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas". *Ibid.*, p. 92.

¹⁰³ "Objetivamente esto es cierto. Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia habría desaparecido el concepto de <<Estado>> y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos <<anarquía>>". *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁴ "Dicha actitud puede tener un origen puramente religioso y permanecer independiente de toda política, por ejemplo en el caso de aquel que desea aplicar

estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así."¹⁰⁵

Desde la otra perspectiva, el partidario de la ética de la responsabilidad asume en todo su rigor la importancia que tienen los medios y las consecuencias que su acción pudiera provocar, incluso se plantea, si fuera necesario, renunciar a sus intenciones si las consecuencias son demasiado graves. El partidario de esta ética, no tiene ningún derecho a suponer que el hombre es bueno y perfecto, y por tanto a culparlo de las consecuencias de su acción (consecuencias que en todo caso él pudo prever). Para Weber, el ámbito de la política no tiene nada que ver con el reino de Dios: "Su reino <no era de este mundo> pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él. (...) Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza."¹⁰⁶

En el fondo de estas afirmaciones se encuentra una severa crítica dirigida a la sumisión de la moral de la responsabilidad a las reglas de una ética formal al estilo kantiano o a los imperativos del "Sermón de la Montaña"¹⁰⁷. Para Max Weber la eticidad no puede

con todo rigor los preceptos del "Sermón de la Montaña", o bien un origen político, aún religioso y político a la vez, a imagen del revolucionario que actúa por rechazo a todo compromiso y atención a la opinión de los demás. Su posición es justa por el simple hecho que se adhiere a ella con toda su fe. Por lo tanto, es suficiente que la intención sea noble y todo está permitido. Se trata de la ética del todo o nada". Julien Freund, "La doble moral", en *Revista Contextos*, México, 29 de abril 1983, p. 46.

¹⁰⁵ Weber. *Op. cit.*, p. 164.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 348.

¹⁰⁷ Quién osaría <<refutar científicamente>> la ética del Sermón de la Montaña o el principio que ordena <<no resistirás el mal con la fuerza>> o la parábola que aconseja ofrecer la otra mejilla y sin embargo, es claro que desde el punto de vista mundanal es una ética de la indignidad la que de esa forma se está predicando. Hay que elegir entre la dignidad religiosa que esta ética ofrece y la dignidad viril que, por el contrario, ordena <<resistirás al mal con la fuerza, pues

estar basada en la pureza de las intenciones ni en la bondad abstracta de los fines, sino en la efectividad de los actos realizados.

Sobre este punto, podemos explicar nuestro problema a través de dos soluciones claramente distinguibles:

- 1) La racionalidad con arreglo a valores, la cual está determinada por la creencia consciente en valores de orden ético, estético, religioso, etc., que influyen la conducta sin tener ninguna relación con los resultados; aquí la solución se expresaría de la siguiente forma: "obedezco a más convicciones (pacifistas o revolucionarias), sin ocuparme por las consecuencias de mi proceder";

- 2) La racionalidad con arreglo a fines la cual se determina a partir de la necesidad de hacer posible fines propios racionalmente sopesados y perseguidos; dicha solución se expresaría como sigue: "me siento obligado a rendir cuentas de más actos, aunque no lo haya querido directamente, y entonces la bondad de más intenciones no bastan para justificarme".

Sin embargo, estas interpretaciones no satisfacen lo que con frecuencia ha sucedido en la historia de la humanidad, la cual está llena de contradicciones respecto a la relación que guarda la afirmación de la voluntad y la preocupación por las consecuencias. Infinidad de ejemplos históricos nos hablan de éticas que no han podido eludir la necesidad de contar con medios moralmente dudosos en la idea de conseguir fines buenos. Y al mismo tiempo muchas éticas del mundo no han podido resolver cuándo y en qué medida quedan santificados por el fin moralmente bueno los medios

de lo contrario serás corresponsable de su triunfo>>". Max Weber. *El político y el científico*, Alianza, México, 1991, p. 217.

y las consecuencias laterales moralmente peligrosas¹⁰⁸. En este sentido, no ha sido lineal la conducta del hombre político ya que no logra en todos los casos someterse enteramente a sus obligaciones ni liberarse por completo de ellas.

A partir de lo anterior, llegamos al punto decisivo en el cual Weber niega que adscribirse a la ética de la convicción signifique, necesariamente, falta de responsabilidad, y que aplicar la ética de la responsabilidad sea sinónimo de carencia de convicción. Niega que el moralista de la responsabilidad no tenga convicciones, ni que el moralista de la convicción no tenga sentido de la responsabilidad. Lo que él sostiene es que, en condiciones extremas, las dos éticas pueden contradecirse, de tal forma que uno prefiere por sobre todo la afirmación de sus principios y el otro sacrifica sus convicciones a las necesidades del triunfo¹⁰⁹.

Por tanto, el ideal weberiano se encuentra inmerso en la idea de rescatar al "hombre maduro" con vocación política el cual debe

¹⁰⁸ "...nos asalta la tentación de poner en duda la perpetua diferencia entre lo que los hombres desean y lo que soportan cuando pensamos en las esperanzas de Lenin y observamos la realidad del stalinismo, cuando recordamos la fe que inflamaba a tantos jóvenes alemanes en 1932 o 1933 y traemos a la memoria algunos horrores del nazismo. La historia es la tragedia de una humanidad que hace su historia, pero no sabe la historia que hace". *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁹ "En quién pensaba Max Weber cuando, recién terminaba la primera guerra mundial, escribió *politik als Beruf*? Apuntaba sobre todo, me parece, a dos categorías de hombres: los que nosotros llamaríamos pacifistas de inspiración cristiana y los revolucionarios por principio. A los primeros, les reprochaba el no tener en cuenta las consecuencias de sus palabras o de sus escritos. (...) Lo que reprocha a los segundos es que transfiguran un fin legítimo (la transformación del régimen económico y social) en un valor absoluto, de tal suerte que, a los ojos de los fieles, nunca se paga demasiado por la revolución. (...) Frente a esta necesidad nos encontramos con que, de acuerdo con su doctrina, los comunistas han de creer que la fase histórica que ellos llaman revolución mundial estará llena de luchas gigantescas cuya conclusión necesaria será el socialismo universal. Para tal finalidad ni siquiera la guerra atómica sería un precio demasiado caro. Los revolucionarios contra los que Max Weber se alzaba eran sobre todo idealistas próximos unos de los pacifistas de inspiración cristiana otros de los anarquistas o los utópicos". *Ibid.*, p. 38.

conciliar la convicción y la responsabilidad. Desde este punto de vista, ambas éticas no son absolutamente opuestas, sino que se transforman en elementos complementarios. Un político debe ser, según Weber, al mismo tiempo convencido y responsable.

Pero con esto no llegamos al término del problema. La situación se complica cuando es necesario elegir prioritariamente entre dos situaciones extremas: ¿mentir o perder, matar o ser vencido? Para nuestro autor, el moralista de la convicción se inclinará por la verdad, mientras el moralista de la responsabilidad por el éxito. En esta lógica, ambas elecciones serán morales siempre y cuando el éxito que éste último quiera sea el de la ciudad y no el suyo. El pecado comienza en el momento en que el ansia de poder deja de estar al servicio de lo que Weber llama la "causa" para convertirse en una ambición personal. Por ello sólo existen dos pecados mortales pertenecientes a la esfera de la política: la ausencia de finalidades objetivas¹¹⁰ y la falta de responsabilidades: "Su ausencia de finalidad objetiva le hace proclive [al demagogo] a buscar la apariencia brillante del poder en lugar del poder real; su falta de responsabilidad lo lleva a gozar del poder por el poder, sin tomar en cuenta la finalidad"¹¹¹. Justamente por esto Weber reacciona con fuerte crítica frente a la simple "política del poder" ya

¹¹⁰"El medio decisivo de la política es la violencia y pueden ustedes medir la intensidad de la tensión que desde el punto de vista ético existe entre medios y fines recordando, por ejemplo el caso de los socialistas revolucionarios (...), los cuales durante la guerra se gobernaban de acuerdo con un principio que podríamos formular descarnadamente en los siguientes términos: <<Si tenemos que elegir entre algunos años más de guerra que traigan entonces la revolución o una paz inmediata que la impida, preferimos esos años más de guerra>> (...) Podría muy bien decirse que, incluso teniendo convicciones socialistas muy firmes, se puede rechazar un fin que exige tales medios. Esta es, sin embargo, la situación del bolchevismo, del espartaquismo y, en general de todo socialismo revolucionario y resulta en consecuencia sumamente ridículo que, estos sectores condenen moralmente a los <<políticos de poder>>, del antiguo régimen por emplear esos mismos medios, aunque está plenamente justificada la condena de sus fines". *Ibid.*, p. 116.

¹¹¹*Ibid.*, p. 155..

que no cuenta en su práctica con un sentido real y fidedigno frente a la acción humana y su quehacer político.

Desafortunadamente una solución prudente que combina la voluntad, con la preocupación por las consecuencias siempre se ve en riesgo de fracasar en la contradicción entre moral universal¹¹² y las necesidades de la lucha política. Para Weber el hecho de que la política es por esencia conflicto entre las naciones, los partidos y los individuos y por tanto el que esté estrechamente unida a la guerra, significa que la acción política se desgarrará siempre entre la antinomia "Salvar su alma o salvar la ciudad". Al respecto para Weber la moral más alta será la paz; entendida como el fin más elevado de la acción política.

En consecuencia, obrar razonablemente será tomar una decisión meditada, que ofrezca probabilidades de conseguir el fin que se pretende en beneficio de la mayoría, para lo cual es necesario contar con un hombre que combine el conocimiento y la acción y que tenga claro que la historia está hecha de "...combates dudosos en los que ninguna causa es pura, ninguna decisión sin riesgos, ninguna acción sin consecuencias imprevisibles"¹¹³. Esta será la tarea de los hombres con vocación política. Por ello, tanto una como la otra concepción están inmersas en la esfera de la moralidad siempre y cuando se evite caer en las versiones más radicales de ambas.

2. Karl Otto Apel: por una ética discursiva

Al igual que Max Weber, Karl Otto Apel dedica buena parte de su reflexión a cuestiones ético-políticas, pero en contraste con él,

¹¹² "Nadie ha pensado jamás que las reglas formales de la moral kantiana sean, al mismo tiempo reglas de la eficacia para uso de los combatientes en la batalla política. (...) El <<no>> incondicional, absoluto, a riesgo de perderlo todo, es la expresión última de la que Max Weber llama la moral de la convicción". *Ibid*, p. 62.

¹¹³ *Ibid*, p. 72.

este autor tiene un marcado interés por explorar no sólo la necesidad de convergencia entre política y los dos tipos de éticas, sino también en desarrollar una veta poco explorada: la de la reflexión y argumentación como solución a los problemas éticos de la actualidad.

Karl Otto Apel destaca la necesidad de consolidar una macroética de la humanidad y formular una solución desde el punto de vista del discurso argumentado como forma reflexiva de la comunicación humana.

De entrada, estima básico resaltar el contexto histórico que vivimos para la concreción de una macroética, ya que por primera vez en la historia de la civilización somos miembros de una "comunidad real de comunicación" (al menos en algunos aspectos vitales de la cultura, la ciencia, la tecnología y la economía), lo que Apel llama "miembros de un sólo barco", por ejemplo con respecto a la crisis ecológica¹¹⁴. En este sentido, nuestro autor sugiere que se recuperen las ideas de los filósofos del siglo XVIII acerca de la unidad de la historia humana¹¹⁵. Se trata de una ética universalmente válida para toda la humanidad, que no sea igual a prescribir un

¹¹⁴ Apel está convencido de que se debe hacer frente comúnmente a los nuevos desafíos de la responsabilidad humana en cuanto a las consecuencias de nuestras acciones, de tal manera que exista una nueva relación entre la humanidad y la naturaleza. La novedad de esta relación, consiste en que ya no se trata de un problema aislado, hoy nos encontramos frente a un problema de envergadura mundial que nos involucra a todos. "...por primera vez, lentamente se ha tornado claro que, al menos respecto de nuestra ecósfera, estamos obligados a organizar, de alguna manera, un sentido colectivo de responsabilidad en cuanto a las consecuencias de nuestras actividades en la ciencia y la tecnología. (...) se espera que cada uno de nosotros compartamos al menos parte de la responsabilidad respecto de las emisiones que arrojan al aire y agua las plantas industriales, o de la conservación de los bosques a escala global, del clima y la atmósfera en el planeta entero". Karl Otto Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*, Colección cuadernos de jornadas, México, 1992, pp. 11-12.

¹¹⁵ "...ciertamente no en el sentido de la concepción marxista de la unidad de la teoría científica y la praxis con respecto del conocido y controlado <<curso necesario de la historia>>". *Ibid.*, p. 21.

estilo uniforme de vida para todos los hombres y para todas las expresiones socioculturales. Por el contrario, Apel piensa en una ética que además de aceptar la pluralidad, la proteja; de manera que esta propuesta ética universalmente válida (con sus derechos iguales y su igual corresponsabilidad para la solución de los problemas comunes de la humanidad) sea respetada por cada individuo. Nuestro autor se opone a pensar que hay un antagonismo insalvable entre el universalismo de una ética poskantiana y el pluralismo. Por tanto, la única forma de rebasar esta contradicción sólo puede darse a partir de la obligación personal que todo el mundo tiene de ser solidario con la humanidad, es decir, corresponsable respecto de las consecuencias de las actividades colectivas, ya que en la actualidad las formas de corresponsabilidad y solidaridad que se dan están restringidas a lo que Otto Apel llama "la moral convencional", limitada aún al campo de las relaciones en pequeños grupos, o bien sólo al cumplimiento de normas dentro de un sistema social: por ejemplo, en el interior de un Estado nacional. Lo anterior en la perspectiva apeliiana constituye un impedimento para asumir necesariamente responsabilidades más amplias. Se trata, en consecuencia, de adoptar como clave la situación global presente, la cual exige de una nueva ética de la responsabilidad compartida que, a diferencia de las formas tradicionales, asuma como básica una "macroética planetaria".

Justamente la realización de un proyecto de esta envergadura corre a cargo de lo que Apel ha denominado *ética discursiva* o *ética dialógica*, la cual consiste en la afirmación simultánea de dos principios *a priori*: el principio de universalización y el principio de aplicabilidad. De esta forma, el imperativo categórico de la ética discursiva es doble: nos ordena asumir el principio de universalización y, a la vez, nos ordena buscar las condiciones reales de su aplicación. Precisamente la existencia de ambas exigencias delimitan la naturaleza de la ética discursiva en cuanto ética de la responsabilidad.

- a) Principio de universalidad: En torno a este principio vale la pena resaltar que la ética discursiva se distingue de la fundamentación formal clásica kantiana en su ampliación del principio *a priori*, ya que no sólo es formalmente universal, sino también materialmente universal. Ya no es suficiente asumirlo de manera puramente abstracta como "válido para todos", y ha de enunciarse, pues, como "válido para todos por validado por todos". La ética discursiva supera a Kant, entre otras razones, respecto a su intención de comprobar monológicamente, mediante el imperativo categórico, si una máxima puede convertirse en ley moral, es decir, si todos los seres racionales deben asumirla; esta propuesta exige establecer diálogos reales para comprobar si realmente se concuerda o no con ella. Así, la idea de voluntad racional se prueba a través del diálogo, a manera de sustituir el *a priori* "yo pienso" por el *a priori* "nosotros argumentamos", lo cual significa dar una giro hacia una transformación de la filosofía trascendental¹¹⁶.

Es evidente que mientras para Kant la necesidad se plantea en términos de someter nuestras máximas a la prueba de la universalidad¹¹⁷ a través de la reflexión y análisis del sujeto solipsista, para Apel esta prueba de universalización no se plantea como un procedimiento intra-subjetivo sino como la exigencia de someter nuestras máximas a la discusión pública y a la argumentación inter-subjetiva.

¹¹⁶ "La ética discursiva, a diferencia de una pura ética deontológica de principios proveniente de Kant, no puede partir de un punto de vista abstracto ajeno a la historia, o del punto cero de la historia. Más bien, tiene que considerar que la historia humana -también la de la moral y la del derecho- ha comenzado desde siempre y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su aplicación a las situaciones) puede y debe conectarse también, ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la ética discursiva no puede ni quiere renunciar al punto de vista universalista del deber ideal que Kant alcanzó". K. Otto Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 168.

¹¹⁷ Considerar nuestra máxima como Ley de la Naturaleza.

Precisamente, la ética discursiva incluye la exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso entre los individuos, que sirvan como medio en la sustentación de normas morales y jurídicas. No se trata sólo de un presupuesto del discurso teórico preocupado por la verdad de los enunciados, sino también del discurso práctico que se hace posible por la corrección y creación de normas de acción; lo cual nos permite superar la separación kantiana entre su percepción trascendental "yo pienso" y un mundo práctico "yo actúo"¹¹⁸.

En un segundo momento a la pregunta ¿Quiénes deben dialogar? Apel responde que todos los afectados por las normas que se cuestionen, puesto que todos los interlocutores han de reconocerse como personas legitimadas para participar en igualdad de condiciones. Aunque debe reconocerse que existen presuntos interlocutores fingidos, como por ejemplo: el chantaje de un terrorista o un científico o personas influyentes en la política; o el "discurso" ficticio entre un racista blanco y un negro, en el que el blanco no está dispuesto a cuestionar discursivamente sus prejuicios raciales, o bien el que participa en una negociación situándose en una posición de fuerza, los cuales no son interlocutores relevantes para la ética del discurso¹¹⁹.

¹¹⁸ Apel hace hincapié en distinguir esta actividad ética práctica de la mera lucha o negociación, se trata en su criterio de resolver mediante argumentos racionales, <<quien tiene la razón>> en la idea de encontrar soluciones viables. Al respecto comenta: "...las <<negociaciones>>, es decir, los <<regateos>>, pueden equivaler, a una restricción en la comunicación, que reemplazan las pretensiones de validez moralmente pertinentes y su discusión, con ofertas y amenazas (esto es, sustituyen la <<racionalidad discursiva>> con la <<racionalidad estratégica>>); otro tipo de comunicación restringida es la persuasión retórica en el sentido de (...) racionalidad estratégica encubierta". k. Otto Apel. *Hacia...*, p. 27.

¹¹⁹ K. Otto Apel. *Teoría...*, p. 26. Se trata de interlocutores que "...no pretenden instrumentalizar el discurso con los otros sólo para sus propios fines, como en el caso de la utilización del saber por los expertos en un discurso limitado estratégicamente. [Aunque] debe tener parte también el saber de los expertos acerca de los hechos relevantes en las situaciones [con la condición de que] los

Empero debo mencionar, que el principio kantiano de la autonomía de la voluntad no puede sustituirse por el de la ética discursiva, ya que para comprobar si una norma es moralmente correcta, un sujeto dialogará cuando lo quiera y pueda, pero para tomar una decisión tendrá que atenerse a lo que decida su comunidad (fáctica o ideal). La autonomía de la conciencia del individuo se conserva, pues, por completo. No obstante, el individuo no puede renunciar al discurso para la formación del consenso, ni tampoco interrumpirlo apelando al punto de vista subjetivo de su conciencia. Si lo hiciera, no estaría haciendo valer su autonomía, sino tan sólo su idiosincrasia en sus aspectos más voluntaristas.

En esta perspectiva, la posibilidad de llegar a un acuerdo racional se convierte, según Apel, en la norma ética básica para el que argumenta y para todo ser humano en tanto ser racional (en tanto capaz de competencia lingüística y competencia comunicativa). Se trata de una norma ética universal válida para todo ser humano en todos los niveles de su comportamiento social y no sólo para algunos aspectos de la experiencia (como en el caso del discurso teórico formal).

Ahora bien, advertamos para finalizar este punto: el problema de la realización de la comunidad ideal propuesta por Apel, y en consecuencia el problema de la aplicación de la norma ética básica, ambos elementos como partes claves de la reflexión ética.

Cuando Apel hace referencia a la comunidad humana ideal, está pensando en una comunidad ideal de comunicación, donde la

membros de una comunidad ideal de investigadores abandonen todos su intereses personales en favor de los intereses de la comunidad en la búsqueda de la verdad. (...) hay que presuponer que en un discurso filosófico, todos los interlocutores comparten ya siempre con los demás todos los problemas imaginables -y también el de si existe un principio vinculante de la moral- y, por eso, están interesados a priori en alcanzar soluciones para los problemas que son susceptibles de consenso para todos los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación". *Ibid.*, p. 55.

posibilidad de hacerla real se encuentra en constante discusión y construcción. De manera que esta comunidad ideal no es sólo una mera representación, sino que tendría que ser una realidad que se mostrara a sí misma práctica frente a los procesos efectivos de interrelación entre los hombres. Hablamos de una comunidad capaz de autorreflexionar, autodescubrir, y determinarse; lo que no significa que esta comunidad ideal de comunicación aluda a alguna utopía social concreta ya que sólo le interesan las condiciones ideales de la posible formación del consenso sobre las normas. Se trata de buscar la posibilidad de resolver sin violencia los conflictos, suponiendo que todos los participantes en el discurso están interesados en encontrar soluciones.

Sin embargo, es preciso mencionar que para nuestro autor las condiciones de aplicación de una ética ideal de comunicación no están dadas todavía en la comunidad real. Y tampoco pueden ser creadas sólo por intenciones racionales de buena fe. Por tanto aquí es donde introduce su propuesta de concebir a la comunidad ideal frente a las posibilidades de cambio de la comunidad real a través de una labor ética discursiva como ética de la responsabilidad.

- b) **La responsabilidad:** Actuar de forma éticamente responsable significa, en primera instancia, averiguar y asumir a priori las consecuencias de una norma ética. Esto se fundamenta en que en el proceso argumentativo se reconozcan apriorísticamente los intereses de todos los posibles afectados¹²⁰. En segundo lugar, una norma ética nos exige transformar las condiciones de la comunidad real con el fin de hacer posible la aplicación del principio de universalización de la comunidad ideal.

De lo anterior se deriva la necesidad de llevar a cabo una transformación social de las condiciones materiales e institucionales de la vida colectiva. Dicha transformación hacla la

¹²⁰ *Ibid.*, p. 178.

"comunidad ideal" se refiere a los cambios que debemos efectuar en la comunidad real a fin de superar aquellas situaciones actuales que niegan u obstaculizan la posibilidad de una comunidad comunicativa libre y racional, y establecer las condiciones institucionales básicas para el logro de una participación social igualitaria a través de normas particulares¹²¹ decididas colectivamente, las cuales van a regir las transformaciones específicas (en el ámbito económico, social, político y cultural) de una sociedad concreta, debiendo estar sometidas a una constante confrontación crítica y a una redefinición constante y sistemática¹²². Esto significa que no podemos esperar el establecimiento de la "comunidad ideal" para realizar transformaciones sociales, pero tampoco podemos realizar estas transformaciones como si efectivamente fueran el producto de la "comunidad ideal".

Advirtamos en consecuencia, que si queremos hacer posible el proyecto de una ética discursiva, en tanto ética universal y racional, estamos obligados tanto a orientar éticamente nuestras acciones estratégicas como a posibilitar estratégicamente nuestras decisiones éticas¹²³.

¹²¹"Se trata de prescribir aquellas obligaciones y condiciones restrictivas de autorrealización que hacen posible la coexistencia y la cooperación de las diferentes formas de vida". K. Otto Apel, *Hacia...*, p. 28.

¹²²"En una sociedad tribal en la que se carece de la forma de organización del Estado, no se puede esperar que un individuo alcance una competencia jurídica moral (...) y en una sociedad en la que no ha existido ningún cuestionamiento de las instituciones, en el sentido de una ilustración racional, no se puede esperar normalmente que los individuos alcancen grados posconvencionales de competencia para el juicio". K. Otto Apel, *Teoría...*, p. 171.

¹²³"Tal es la paradoja de la moralidad humana: la inmoralidad puede producirse tanto por una acción estratégica irresponsable (la inmoralidad propia del materialista) como por una acción ética estratégicamente infundada (la inmoralidad propia del idealista). Por lo tanto, un concepto completo de racionalidad ética consiste en <<la complementación de la norma básica ética de la racionalidad discursiva a través de un principio de racionalidad estratégica, que a su vez se encuentra bajo un telos ético>>". Mario Ramírez, "La aplicación de la norma ética universal (Karl-Otto Apel)" en *Revista Estudios*, No. 31, México, Invierno 1992-1993, p. 73.

Finalmente, quisiera mencionar que Karl Otto Apel reconoce que en las diversas conferencias y declaraciones públicas que acompañan a los innumerables diálogos o reuniones sobre asuntos de importancia vital para nuestra humanidad (y que tienen lugar diariamente en todos los niveles políticos, sociales, económicos y culturales) se intenta por lo menos hacer algo semejante a los discursos prácticos, en la medida en que se discuten los problemas de la responsabilidad colectiva y se llega muchas veces a una reglamentación normativa en forma de acuerdos, conclusiones y pactos¹²⁴. Estas declaraciones públicas que, a la vista de muchos, son incompatibles con el carácter negociador de los procedimientos de la comunicación real, demuestran que hay al menos una cierta conciencia para hacer efectiva una macroética de la corresponsabilidad. Se trata de construir una propuesta que revalore los discursos prácticos sujetos a la cooperación solidaria de todos los individuos, y los cuales estén expuestos a la crítica de la opinión pública mediante discursos.

3. Moral y política en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero

En consonancia con las soluciones históricas que se han dado al problema de la relación entre ética y política, Norberto Bobbio retoma y sintetiza las doctrinas expuestas a lo largo de la historia de la teoría política, permitiéndonos tener una visión integral del tema. Paralelamente nos sitúa frente a las complejidades y vicisitudes que acarrea tratar de sintetizar dos alternativas

¹²⁴Apel no se refiere a "...negociaciones en las que no se discute tanto la capacidad de conseguir soluciones a los problemas por parte de todos los afectados, como, más bien, la capacidad de consenso por parte de los participantes en la negociación, y esto, no según argumentos válidos, sino apoyándose en propuestas ventajosas y amenazas de perjuicios, como es característico en un discurso de negociación. [Por lo tanto dice] (...) tendremos que hacer constatar que el consenso a costa de terceros o el consenso por chantaje no son resultados éticamente deseables de los discursos prácticos". K. Otto Apel. *Teoría...*, p. 151..

aparentemente opuestas. Es verdad que Bobbio se maneja con cierto escepticismo frente a las posibilidades reales de convergencia entre la política y la ética, sin embargo, no deja de reconocer la posibilidad de que el quehacer político se vea influenciado por la presencia de elementos éticos.

Por otra parte, creí conveniente retomar en este mismo espacio la propuesta de Michelangelo Bovero sobre una ética de corte laico, ya que justamente esta idea revaloriza y discute parte de las propuestas que aquí se han vertido.

Norberto Bobbio resume gran parte de la historia del pensamiento político moderno en la búsqueda de una solución al problema moral en política, interpretándola como una serie de intentos para dar una justificación al contraste evidente entre moral común y moral política.

Para tal efecto divide las teorías que tratan del problema de la relación entre ética y política en monistas y dualistas. Y a su vez divide las monistas en rígidas y flexibles y a las dualistas en dualismo aparente y dualismo real.

Dentro del monismo rígido incluye todas las teorías que afirman que no hay contraste entre estos dos sistemas normativos (moral y política), en la medida en que sólo existe un sistema. Esto lo observamos a través de dos versiones: la reducción de la política a la moral y la reducción de la moral a la política. Un ejemplo de la primera versión es el príncipe cristiano del siglo XVI, representado por Erasmo de Rotterdam y por supuesto también encontramos a Kant¹²⁵; en la segunda versión, Norberto Bobbio recuerda al príncipe de Maquiavelo el cual representa todo lo opuesto al primer autor¹²⁶.

¹²⁵ En el apéndice de *La paz perpetua* específicamente podemos encontrar que Kant distingue el moralismo político que condena del político moral que exalta. El político moral es el que no subordina la moral a las exigencias de la política sino que interpreta los principios de la pureza política para hacerlos coexistir con la

Por monismo flexible Bobbio entiende la teoría que, al igual que el monismo rígido, reconoce un solo sistema normativo, pero admite como legítimas excepciones sólo en determinadas circunstancias ya sea de tiempo, de lugar o incluso de naturaleza de la acción. Aquí la justificación del contraste entre moral y política se hace con base a la relación entre regla y excepción (Estado de emergencia). Así, encontramos que no hay ley moral que no prevea excepciones en circunstancias particulares. La regla "no matarás" viene a menos en el caso de la legítima defensa, en el caso en el que la violencia es el único remedio posible en esa circunstancia particular. La regla particular "no mentirás" también viene a menos, por ejemplo, en el caso en el que un afiliado a un movimiento revolucionario es arrestado y se le pide denunciar a sus compañeros.

Lo mismo se ha planteado entre los teóricos de la razón de Estado, los cuales en estado de necesidad justifican actos que en circunstancias normales serían considerados inmorales. De aquí que la máxima "el fin justifica los medios" pueda ser incluida en esta noción de excepción por necesidad, en la medida en que los juicios sobre la bondad o maldad de la acción se vuelven puramente técnicos¹²⁷. Se convierten en juicios que en la acción son

moral: «Aunque la máxima "la honradez es la mejor política" implica una idea que desafortunadamente la práctica con frecuencia desmiente, la máxima igualmente teórica "la honradez es mejor que cualquier política" es aún infinitamente superior a cualquier objeción y constituye incluso la condición indispensable de la política". Immanuel Kant. *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma, 1985, p. 28.

¹²⁶...Erasmo, cuyo libro *La educación del príncipe cristiano* es de 1515 y por lo tanto más o menos contemporáneo a *El Príncipe* de Maquiavelo (...). El príncipe cristiano de Erasmo es el otro lado de la cara demoníaca del poder. Algunas citas: Erasmo se dirige al príncipe diciendo: «Si quieres mostrarte óptimo príncipe está bien atento y no te dejes superar por ninguno otro en aquellos bienes que son verdaderamente tuyos propios, la magnificencia, la temperancia y la honestidad». Estas virtudes únicamente morales no tienen nada que ver con la virtud en el sentido maquiavélico de la palabra." Norberto Bobbio. *Ética...*, p. 5.

¹²⁷Un autor como Juan Bodino, que gustaba presentarse como antimachiavélico y que consideró que el soberano absoluto debía ser sometido a leyes morales, en un capítulo de su famoso tratado sobre la república, en el que distingue al tirano

considerados exclusivamente como el "medio" para alcanzar un fin¹²⁸.

De conformidad con esta teoría, lo que parece a primera vista como una violación al orden moral, cometida por quien detenta el poder político, no es otra cosa que una derogación de la ley moral cometida en una circunstancia excepcional. En otras palabras: lo que justifica la violación es la excepcionalidad de la situación en la que el soberano ha tenido que actuar. En este sentido, el motivo es localizado no en el presupuesto de la existencia de un sistema normativo diferente, sino dentro del único sistema normativo admitido, dentro del cual se considera válida la regla que considera la derogación en casos excepcionales.

En cuanto al dualismo flexible o aparente encontramos que Bobbio lo define con base al criterio de jerarquía. Desde esta perspectiva, ética y política son distintas pero al mismo tiempo se relacionan entre sí, en una relación donde uno de los sistemas se considera superior y el otro inferior. De tal manera que si nos encontramos frente a un conflicto entre los dos sistemas prevalece el superior. Al igual que en el monismo rígido, la moral es superior a la política o bien la política es superior a la moral. El ejemplo que ofrece Norberto Bobbio de la primera solución es la filosofía de Croce¹²⁹. Del otro lado, quien ve a la política como superior a la moral (entendida como moral individual) es Hegel¹³⁰.

del soberano bueno, que el que obedecer a la ley moral, reconoce que no debe calificarse de tirano al monarca que "emplea medios violentos como los asesinatos, los edictos, las confiscaciones u otros actos de fuerza como acontece necesariamente (...) en el cambio o restablecimiento de un régimen". Norberto Bobbio. "Política y Moral", en *Nexos*, No. 172, México, 1992, p. 36.

¹²⁸ Al respecto Bobbio afirma que "...la consideración de la relación medio-fin transforma el imperativo categórico en imperativo hipotético del tipo "si quieres, debes", en el cual la relación medio-fin es pura y simple derivación de la relación causa-efecto...". Norberto Bobbio. "Ética...", p. 7.

¹²⁹ Elijo aquí un pasaje que se encuentra en un volumen titulado (...) *Ética y Política* Croce dice: la esfera de la política es el de la utilidad, de las

Por lo que respecta al dualismo real, la moral y la política se presentan totalmente divergentes, ya que en cada una se proponen criterios diferentes: como juicio positivo y como juicio negativo de las acciones. Consecuentemente, las acciones pueden ser juzgadas según los principios (según algo que antecede a la acción) o bien según las consecuencias (según alguna cosa que está después de la acción). Esta distinción corresponde a la hecha por Max Weber entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad, donde a partir de estos criterios se puede llegar a asumir juicios diferentes o incluso opuestos sobre cualquier acción. Sería posible que confluyeran si la observancia de un principio produjera siempre buenos resultados o bien si los buenos resultados se obtuvieran única y exclusivamente respetando los principios. Pero como desafortunadamente reconoce Bobbio, de esta imposibilidad nacen

transacciones, de los acuerdos, de las luchas, y en esa guerra continua, individuos, pueblos, Estados están en guardia contra individuos, pueblos y estados buscando mantener y promover su propia existencia y respetando otras solo en la medida en que benefician la suya propia. Pero -continúa- aún no perdiendo nunca de vista esta realidad de la política, conviene protegerse de un error común, que es el de separar las formas de vida. Que se rechacen (...) moralizaciones de la política, que se celebre a Nicolo Maquiavelli como genio y como el verdadero fundador de la ciencia política, pero que nunca se olvide que la misma o propia política no existiría si no existiera en todo el otro hombre, si no existiera el hombre moral. Y -concluye,- téngase o considérese por falso <<a priori>> cualquier <<dissensao>> que se crea distinguir entre la política y la moral, ya que la vida política o prepara la vida moral o es la mismo tiempo instrumento y forma de la vida moral". *Ibid.*, p. 9.

¹³⁰ "En Croce la moral viene después de la política y la "supera", mientras que en Hegel el momento de la moralidad subjetiva precede al momento de la moralidad desarrollada, que se realiza en la esfera pública y culmina en el Estado. (...) El bien conocido pasaje en el que Hegel enfrenta el tema de la razón de Estado está en el párrafo 337 de la *Filosofía del Derecho* donde afirma: "ya se discutió mucho el contraste entre moral y política y la pretensión de conformar la segunda a la primera. En este punto importa solamente hacer notar que justificación del bien del Estado es completamente diferente de la del bien del individuo y que la substancia ética, el Estado, está inmediatamente presente, con su derecho, en una existencia no abstracta sino concreta, y que sólo esa existencia concreta, y no alguno de los tantos pensamientos generales tomados por imperativos morales puede ser el principio de su actuación-acción y de su conducta." *Ibid.*, p.10.

las antinomias de nuestra vida moral a las cuales nos enfrentamos cotidianamente.

Norberto Bobbio deriva de estas clasificaciones que algunas teorías tienen básicamente un valor prescriptivo al pretender no sólo brindar una explicación del contraste entre la ética y la política sino al darle una solución práctica. Tal es el caso del monismo rígido y del dualismo flexible. Mientras que las otras dos (monismo flexible y dualismo real) tienen un valor principalmente analítico, ya que no procuran sugerir la forma en que debería ser esta relación, sino únicamente indicar la razón por la cual existe el contraste. Sin embargo, el filósofo turinés, agrega que la concepción del monismo flexible no solamente explica porque hay desavenencia, desacuerdo, sino también trata de justificarla. Cabe decir, que la única doctrina verdaderamente analítica, a la cual no le interesa prescribir ni justificar nada, limitándose a constatar la divergencia procurando darle una explicación -no justificación- es el dualismo real¹³¹.

No obstante, lo más importante de todo esto, dice Bobbio, es que las cuatro interpretaciones se reclaman una a otra, tanto así que pueden ser consideradas como cuatro variaciones sobre un mismo tema.

Así, para Norberto Bobbio, la relación entre la moral y la política ha representado y representa uno de los tantos aspectos que componen la cuestión moral, hoy más actual que nunca. Es palpable que entre las cuestiones morales la relación entre moral y

¹³¹"Puesto en esos términos, como contraste entre dos sistemas de juicio no coincidentes sobre el bien y el mal, el problema realmente no tiene solución. Habría una solución si se pudiera demostrar que siempre, digo siempre, el mejor resultado es aquel que se obtiene respetando principios. Una demostración de ese género es posible solamente en el ámbito de una ética extramundana, para la cual el único fin bueno que cuenta es la salvación de la propia alma, obtenido por el respeto a las leyes morales sostenidas por quien está en posición de dar un juicio definitivo, de premiar lo justo y de castigar lo injusto. En este mundo, sin embargo, la gloria del justo y la condenación del injusto no están de ninguna manera aseguradas". *Ibid.*, p. 139-140.

política es una de las más tradicionales junto con la relación entre moral y vida privada. Se trata, sin duda, de un problema que tiende a expandirse en la medida en que las acciones humanas entran en campos que hasta ahora habían sido reservados a lo privado. Empero, Bobbio precisa que cuando se habla de moral en relación con la política, se hace referencia a la moral social y no a la moral individual, es decir, a la moral que tiene que ver con las acciones de un individuo en relación con la esfera de actividad de otros individuos y no con la que atañe a las acciones meramente personales. Bajo esta consideración, en el debate sobre el problema de la moral en política vienen a colación exclusivamente los deberes hacia los demás.

Ahora bien, en la actualidad, desde el punto de vista de nuestro autor, es posible constatar que en la esfera política se llevan a cabo acciones que son consideradas ilícitas por la moral. De esto se desprende que la política obedece a un código de reglas diferente y en parte incompatible con el código moral. Prueba de ello es la afirmación cotidiana y constante de ciertos principios que el propio código moral impone, y los cuales son violados continuamente por "las necesidades" que la política crea. Un ejemplo de esto es la leyenda prescrita por el código moral en todos los tiempos y en todos los países que ordena: "no matarás" y la cual se explica a través de una larga, continua e ininterrumpida cadena de asesinatos, masacres de inocentes, atentados sin objetivo aparente, rebeliones, cruentas revoluciones y guerras que normalmente son justificadas con un sin fin de argumentos. Diríase, por tanto, que el sentido de este precepto que prohíbe matar se convierte únicamente en un principio instrumental al perder su carácter de Imperativo categórico; es un principio que sólo rige dentro de los grupos porque asegura la paz entre sus miembros, una paz necesaria para garantizar la sobrevivencia del conjunto, y no así, contemplada para el exterior. Esta condición forma parte de una estrategia de defensa que justifica incluso matar al otro, al enemigo.

Lo mismo ocurre con otro precepto fundamental de la concepción moral: "no levantarás falsos testimonios". Este principio también es ignorado en la práctica del arte de la simulación¹³², se prefiere recurrir al enmascaramiento para sobrevivir de la mejor manera a la praxis política.

Finalmente con respecto a la máxima que dice: "los pactos deben ser cumplidos" puede constatarse que tampoco se cumple. Esta máxima es válida tanto en las relaciones públicas como en las privadas, aunque no tenga la misma valdez en la vida pública. Se dice en innumerables ocasiones que los tratados internacionales son únicamente hojas de papel que igual como se firman se pueden tirar a la basura o bien ignorar, se trata de relaciones en donde al final la victoria es del más fuerte y en donde cada uno busca su propia salvación en la fuerza¹³³.

Y así como estos ejemplos existen muchos más de desconocimiento y violación de preceptos inmersos en una legislación moral universal.

Precisamente con base en lo anterior, Bobbio advierte que la vida moral y la historia de la vida de los Estados raramente se han encontrado y seguramente no están destinadas a encontrarse en

¹³² Elias Canetti en *Masa y poder* escribió páginas muy bellas sobre el tema: «Es característica del poder una inquietativa repartición del mirar a fondo. Quien detenta el poder conoce las intenciones ajenas, pero no deja que se conozcan las propias. Debe ser muy reservado: nadie puede saber lo que piensa, lo que se propone». Como ejemplo de impenetrabilidad ofrece el de Felipe María Visconti, del que dice: «Nadie le fue par en la habilidad de ocultar su interior». Norberto Bobbio. *Política...*, p. 33.

¹³³ Uno de los ejemplos propuestos por Kant dice, «no hagas lo que no pueda convertirse en una máxima universal», es precisamente el de respetar los pactos: «Debo respetar los pactos porque no podría vivir en una sociedad en la que los pactos no fuesen observados». Sería el regreso al estado de naturaleza en el que nadie está obligado a respetar el pacto porque no puede estar seguro de que dicho acuerdo sea observado por los demás. Quien cumple los pactos en un mundo en el que otros no se consideran obligados a hacerlo está en riesgo de sucumbir». *Ibid.*, p. 34.

un futuro próximo. Así pues, el dramatismo de la realidad de nuestros días es más contundente que la prueba de un posible paralelismo entre estas dos ideas.

Así y todo, inmersos en un presente no muy promisorio, Norberto Bobbio, afirma que aun cuando el problema de la diferencia entre valores morales y políticos es grave porque ya ha sido comprobada su distancia a lo largo de nuestra historia, es necesario que se reconozca que al lado de las teorías realistas, para las cuales esta diferencia es necesaria, existen también teorías idealistas, para las cuales la política debe apegarse a la moral para evitar el peligro de hacer una mala política. Se trata de hacer real, en la medida de lo posible, que el buen gobierno sea aquel en el que la política y la moral tiendan a coincidir, de tal suerte que se reconozca la necesidad de observar algunas reglas morales fundamentales y generales de la conducta sin las cuales no sería posible la convivencia humana. La importancia de estas reglas morales radica en que hacen posible una buena convivencia en donde disminuyan lo más posible los sufrimientos, que sin duda forman parte de la naturaleza humana.

En este marco se inserta la propuesta de Michelangelo Bovero de propugnar por una ética laica, cuyo término caracteriza una familia de teorías y de modelos descriptivos, de modelos prácticos, de normas y de instituciones. El concepto laicidad no supone la existencia de un determinado modelo práctico, ni una valoración del mundo que lleve implícita ciertas prescripciones de conducta. El término laico señala, por el contrario, una posición de la que se desprende una pluralidad de concepciones, de modelos teóricos y prácticos.

Consecuentemente, una posición laica indica independencia o libertad de pensamiento con respecto a las creencias avaladas por una "autoridad". Se constituye como un ejercicio de libertad frente a los "dogmas", entendidos estos como edictos o decretos que

señalan lo que es creído y aceptado comúnmente como irrefutable¹³⁴.

De aquí se desprende, lo que llamará Bovero, dos principios fundamentales del pensamiento laico. El primero, llamado principio teórico del pensamiento laico: el antidogmatismo. Laico, será entonces, aquel individuo que reivindique el derecho de "pensar de manera diferente", este principio se constituye como un valor, con una carga de universalidad. El segundo, denominado principio práctico del pensamiento laico: la tolerancia, se constituye como un principio libertario, y antirrepresivo. Laico será, consecuentemente, quien considera que no existe obligación alguna de pensar de una forma determinada, ya que no cree que existan verdades irrefutables que obliguen a asentir acríticamente. Desde esta perspectiva, el problema fundamental del laico será, específicamente, encontrar la posibilidad de convivencia entre creencias y valores diferentes.

Ahora bien, como podemos observar, estos dos principios están definidos en términos negativos, lo que significa que ninguno de los dos nos dicen cuáles valores y creencias deben asumirse. En esta lógica negativa del pensamiento laico, Bovero, rescata dos interpretaciones: una débil y otra fuerte. Con base en una concepción débil, no existen verdades ni valores laicos. Esto quiere decir que el laico deberá buscar sus propias creencias y valores al margen de su laicidad, la cual consistirá en permitir o bien si es posible garantizar y promover la libre búsqueda de verdades y valores.

Desde una interpretación fuerte, se renuncia a acreditar creencias y valores en cuanto tales. Sin embargo, aun aceptando que esta es una postura radical, el laico intenta mediante esta negación desmontar el posible conflicto entre la verdad y los valores

¹³⁴ Michelangelo Bovero. "El pensamiento laico", en *Nexos*, No. 185, México, 1993, p.10.

que existen en el mundo. Es decir, el desmantelamiento del conflicto por sí mismo parece ser un valor, esto es, un principio recomendable para ser compartido por el bien de la libre adopción de posiciones y líneas de conducta.

Evidentemente, las dos concepciones tienen inconvenientes. Con la primera, se corre el riesgo de caer en el escepticismo, en la imposibilidad de conocer la verdad; o bien, en el relativismo a partir del cual se hace latente la imposibilidad de establecer principios de conducta universalmente válidos.

Asimismo, la segunda interpretación, es insatisfactoria en la medida en que al permitir la libre búsqueda de concepciones personales de la verdad y del bien, el pensamiento laico corre el riesgo de no ser capaz de decir nada para orientar en esta pesquisa.

Sin embargo, para Michelangelo Bovero, aun siendo el pensamiento laico, en su acepción, principios y fundamentos, una posición no originaria sino adquirida por negación o contraposición: "en principio era el dogma, luego vino la respuesta laica". De esta negación si surgen determinaciones que quizá proporcionen una orientación a las vías que deben ser seguidas para alcanzar, personal y libremente, creencias y valores. Consecuentemente, será posible orientar si se recurre a la razón y a la experiencia. La propuesta gira entorno, a la necesidad de "no buscar las causas primeras o últimas de las cosas, sino las próximas y, por consiguiente, de no pronunciarse en relación con las cuestiones primeras y últimas, sino de pronunciarse en referencia a las cuestiones, por llamarlas así, intermedias para dejar un espacio abierto a la crítica"¹³⁵.

En este contexto la laicidad, no es una forma de escepticismo, sino más bien se da, en primera instancia como agnosticismo, y en

¹³⁵ *Ibid.*, p. 13.

segundo lugar, como "forma de probabillismo de pensamiento conjetural e hipotético"¹³⁶.

Es verdad, dice nuestro autor, que aun bajo estos criterios, existen obstáculos que tienen que ver con la limitación de la razón, y lo cambiante y engañosa que puede ser la experiencia. Sin embargo, dado que a través de la razón y de la experiencia no se puede alcanzar la sustancia de la cosas "la verdadera realidad y los verdaderos valores, el ser y el deber ser", en vez de esta indagación de la sustancia se abre paso a la búsqueda del consenso, de la convención y de los acuerdos¹³⁷. Desde este punto de vista puede ser efectivamente una vía frágil, pero esto no implica que sea una vía que no lleve a ninguna parte. Para Bovero, la vía laica es la del convencionalismo, la del contractualismo en política.

Así, no encontramos frente a una ética de carácter público¹³⁸ que se reconoce en la búsqueda de principios universales, basada en la fuerza del mejor argumento pero abierta a la rectificación de sus criterios

Se trata de una ética de la libertad que reivindica la pluralidad de valores y la tolerancia; valores que provienen de una larguísima tradición de pensamiento laico¹³⁹, y del iusnaturalismo racionalista;

¹³⁶ 76

¹³⁷ Aquí la dificultad es entender que una ética en cuanto tal, puede orientar los comportamientos prácticos hacia el consenso, pero también es necesario tener claro que pueden orientarse hacia el disenso. En este sentido la idea de llevar a cabo la realización de una ética laica es, en sí misma, una tarea difícil y peligrosa.

¹³⁸ ... en el lenguaje filosófico común, podríamos decir que por ética pública se entiende una elaboración de principios y criterios capaces de orientar las llamadas <<public policies>>, es decir, las decisiones colectivas sobre las llamadas <<questiones sociales>>. Michelangelo Bovero. "Bovero: en busca de una ética laica", en *Étcetera*, No. 8, México, 1993, p. 8.

¹³⁹ ...la tradición positiva de principios laicos (...) es intrínsecamente liberal. Nace con el liberalismo ético, que no es el liberalismo económico. Los problemas de la

los cuales se resuelven en la aceptación de que existen formas de vida diferentes y que, por tanto, la interacción y la comunicación se sobreponen a la simple lucha.

Bovero reconoce que una ética laica es débil frente a las razones del poder (las razones de la moral son de por sí débiles frente a las razones del poder). Sin embargo, es evidente que puede ser un recurso válido.

Consecuentemente, la realización de principios de convivencia, que puedan derivarse de los principios de una ética laica son posibles, desde la democracia, ya que ésta es en sí misma la organización del agnosticismo, en donde nadie tiene la razón de antemano, y la cual se da sólo con base en la competencia entre orientaciones distintas del interés general¹⁴⁰. La democracia idealmente, es un espacio en donde a pesar de que se tienen opiniones propias, nadie cree tener la solución última a los problemas, por tanto, todos estarían dispuestos, dentro de lo que ha sido una postura laica, es decir, la postura de "ensayo y error", a ver los efectos de ciertas medidas. Bovero cree en que todos estaríamos dispuestos a volver sobre nuestros juicios y opiniones en un momento dado para reorientarlas en otro sentido. Hay que apelar a la capacidad de la democracia de cambiar el rumbo de sus decisiones cuando es pertinente, de hacerlas reversibles, esto es autocríticas.

En este mismo sentido Bovero reconoce que es sumamente difícil lograr que las reglas del juego democrático sean fieles en su realización a los principios democráticos, y esto lo podemos

relación entre estos dos liberalismos son una cuestión aparte, con su propia dificultad". *Ibid.*, p. 10

¹⁴⁰ "...las reglas del juego democrático, independientemente de la interpretación institucional, podrían funcionar conforme a los principios de la democracia (lo que siempre quiere decir. <<cada uno cuenta por uno y nadie cuenta más que otro>> y la decisión colectiva es el respaldo de la suma de opiniones individuales". *Ibid.*, p. 48.

observar incluso desde la democracia de los antiguos. Se trata de un problema, que ha dado lugar a soluciones muy pobres, no obstante, sostiene que es preferible la peor democracia que la mejor de las autocracias.

Con todo ello, se trataría en la práctica de superar la tendencia a la intolerancia en momentos de disgregación social, de ausencia de referencias culturales sólidas, en el marco incluso de democracias inestables, o en vías de formación. Se trata de apelar a una moral solidaria; al mejor argumento en una intento laico de invertir la relación de dominación de facto de la política sobre la ética, lo que significa que los discursos deben partir de una perspectiva ética, sin detenerse, por supuesto ahí. Esta perspectiva es un intento de elaborar principios que más tarde se traduzcan en programas políticos y que superen en parte la realidad frente a la cual nos encontramos y la cual sufre el agotamiento de ciertas tradiciones ideológicas y de una ausencia de imaginación creativa de proyectos políticos que puedan seguir, incluso, las orientaciones de una ética universalista.

Creo conveniente rescatar, para finalizar, la afirmación de Michelangelo Bovero en el sentido de que es fundamental para la concreción de una ética de esta naturaleza observar en toda su importancia al derecho (sistema de derechos, o Estado de derecho) como paralelo a la ética a través de un camino concreto ya existente hoy y con toda una tradición que la respalda: el camino de la constitucionalización de los derechos y la búsqueda de la reflexión sobre nuevos derechos. Se trata, sin duda, de encontrar en este contexto una ética laica que haga posible coexistir y convivir en las mejores circunstancias posibles.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Sin duda la relación entre el binomio ética-política se presenta compleja. Hasta la fecha ambos sistemas se distinguen entre sí por el distinto principio o criterio de valoración y justificación de sus respectivas acciones; se dice, entonces, que lo que es obligatorio en moral no quiere decir que sea obligatorio en política y, viceversa, que lo que es lícito en política no está dicho que sea lícito en moral; o bien que puede haber acciones morales que sean apolíticas y acciones políticas que sean amoraes.

De aquí que hayamos partido de la distinción de dos criterios antagónicos de política: el primero que la concibe como un sistema autónomo, independiente de todo criterio externo a él, donde ética y política no se encuentran casi nunca; más aún, de este contraste se alimenta la secular historia del conflicto entre ellas.

El segundo criterio sostiene que la política no es sólo procedimiento o técnica para adquirir y conservar el poder, ni se trata de una simple praxis completamente neutra ante cualquier tipo de valores, sino es la ciencia del gobierno del Estado, es decir, el conjunto de normas que deben seguir los gobernantes en sus relaciones con los ciudadanos y con otros Estados. Esta política tiene la obligación indiscutible de fundar su acción en principios generales del derecho y de la ética.

Desde luego, nos adscribimos a esta segunda interpretación que parte del reconocimiento de que es posible concebir a la ética como base importante de la política.

No obstante, a esta posibilidad de convergencia a la que apelamos, corresponde reconocer que el universo de la moral y el de la política se mueven dentro del ámbito de dos sistemas diferentes. Antes que de inmoralidad de la política o de apoliticidad de la moral se debería hablar más correctamente de dos universos normativos

CONCLUSIONES

que se guían según principios distintos, de acuerdo con las situaciones en las cuales los hombres actúan.

Esto no significa, por supuesto, que esta diferencia conceptual aleje la posibilidad de hacerlas convergentes, por el contrario, aun cuando se reconocen distintas entre sí, poseen características comunes a ambas, donde la más importante es la siguiente: que son dos sistemas que tienen la capacidad de regular la conducta humana; por tanto, su carácter prescriptivo es el principal elemento común a las dos. Así, encontramos que la norma ética y la norma política son compatibles en la medida en que ambas dirigen aspectos relevantes de la conducta humana a través de distintas vías, la política desde lo externo y la ética desde lo interno de la conciencia pero coincidiendo en el mismo fin: el bienestar general a través de la reglamentación de la conducta. Esta posibilidad de convergencia es real sólo en la medida en que el comportamiento que prescribe la norma política no se contraponga al comportamiento prescrito por la norma ética y, al contrario, que el campo de la ética no pretenda la superioridad frente a la norma política; es evidente que al evitar un conflicto de obligaciones se posibilita que ambas puedan orientar la conducta de los seres humanos en una misma dirección, si esto se logra es posible hacer coincidir la heteronomía política con la autonomía moral.

Hasta aquí, hemos encontrado la primera posibilidad de convivencia entre ética y política, empero, es necesario dilucidar, además, sobre dos premisas básicas que condicionan de manera importante esta idea de convergencia: ¿de qué concepto política hablamos? y consecuentemente también ¿de qué ética creemos que deba estar acompañada dicha política?

Sobre el primer punto hablamos de política como composición; entendida como la posibilidad de conciliar fuerzas antagónicas en un campo común de poder; ponderando por encima de las divergencias la necesidad de llegar a acuerdos mínimos. Ahora bien, evidentemente partimos de la concepción de poder (recordemos que

CONCLUSIONES

la política y el poder forman un binomio inescindible), como poder de derecho, en la medida en que su justificación no esta basada únicamente en la utilización de la fuerza; existe por encima de toda consideración una relación con el derecho en tanto que el poseedor de los instrumentos del poder guía su acción a través de dos criterios fundamentales: la legalidad y la legitimidad que hacen del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber. Correlativamente, la legalidad y la legitimidad se presentan como condiciones indispensable en esta convivencia.

Ahora bien, apelando a la interrogante sobre ¿qué concepto de política? también es prudente preguntarse sobre cuál debe ser el fin de la acción política, en la idea de ver, si es posible su coincidencia con el fin de la acción ética. A este respecto podemos decir que estamos conscientes de que los fines de la política son tantos como tantas sean las metas que un grupo organizado se proponga, según los tiempos y las circunstancias. Sin embargo, esto no elimina la posibilidad de hablar al menos de un fin mínimo de la política: el orden social en las relaciones internas y la defensa de la integridad nacional en las relaciones de un Estado con otros Estados, se trata en última instancia, de lo que pensamos es el principal fin de la política: el bien común y el interés colectivo o general.

Por lo que respecta a la concepción ética, nuestro trabajo partió fundamentalmente de dos posturas. Una que tiene como referencia los principios y otra los fines. Se trata de dos sistemas éticos diferentes, incluso antagónicos, expresados bajo distintos principios de moralidad: uno fundado en la reivindicación del deber por el deber mismo y otro cuya pretensión principal es el buen logro de los resultados.

Así, a la pregunta ¿política con qué ética? nuestra respuesta es que no es posible simplificar la discusión adscribiéndonos a alguna de estas dos éticas, es necesario, entonces, partir del reconocimiento de que ambas pueden establecer canales de comunicación. Sobre esta base retomamos la afirmación de Max

CONCLUSIONES

Weber en el sentido de que el ideal del hombre maduro con vocación política está en la capacidad de hacer conciliar la ética de la convicción (como ética de los principios) con la ética de la responsabilidad (como ética de los resultados).

Nuestra propuesta se encamina, así, a la posibilidad de hacer coincidir ambos perfiles éticos.

La importancia que cobra para nosotros una ética de corte deontológico está en función del enfoque que brinda, entre otras cosas, sobre la determinación de cómo deben actuar los hombres en su calidad de ciudadanos o funcionarios gubernamentales. En este sentido es importante la reivindicación que tiene la rectitud de las acciones públicas, ya que dentro del poder las acciones de los actores políticos deberían estar encaminadas a mantener sistemas políticos deseables. Así, encontramos que los juicios de valor sobre la buena sociedad son tan importantes -como parte de la ética política- como lo son los juicios normativos en relación con la conducta política recta. Consecuentemente, es necesario contar con algún principio de moralidad para tomar partido en relación con cuestiones de carácter político, por ejemplo: las críticas sobre la injusticia de la esclavitud, discriminación racial y censura expresan en sí principios de ética política.

Advirtamos, que una ética de los principios, en cuanto que existencialmente alude a la perfección moral de los individuos y a la potenciación al máximo de la fecundidad cultural y humana de una sociedad, es un fin directo de la actividad política.

Por otra parte, la importancia que cobra una ética de corte teleológico está en función de la preponderancia que tienen las consecuencias de una acción. Cuando los actores políticos toman en cuenta la fecundidad de los resultados, y no solamente la buena intención de los actos, entonces, se está actuando responsablemente y actuar de esta forma significa, como lo señala el mismo Otto Apel, asumir *a priori* las consecuencias que la

CONCLUSIONES

aplicación de una ética pueda derivar. Por tanto, hablar de una ética de la responsabilidad significa asumir en toda su dimensión la importancia que tienen los medios y las consecuencias inmersas en la acción política.

Lo contrario se da cuando cada ética adopta una posición extrema, cuando una prefiere por sobre todo la afirmación de sus principios y la otra sacrifica sus convicciones al logro sus objetivos.

En el primer caso lo que puede suceder es que se pretenda instrumentar en la realidad estrictamente juicios de valor, sin ponderar otra circunstancia que no sea el deber mismo. Un ejemplo de lo anterior puede aplicarse a la existencia de la máxima "no mataras" que si se aplicara de manera estricta, como lo ordena la ley moral, habría argumentos para considerar al aborto un delito; sin embargo, quien admite el aborto lo juzga con base en sus consecuencias, por ejemplo: la imposibilidad de mantener decorosamente al hijo en gestación, o incluso el peligro de traer al mundo un ser con deficiencias mentales y físicas.

En el segundo caso, en la afirmación pura de los fines se corre el riesgo de cometer las atrocidades más terribles en afán de obtener el éxito deseado. Prueba de ello es la "razón de Estado" que evoca episodios siniestros por el mal uso que de ella se ha hecho. Cuando la política no tiene otra fin más que el poder mismo (por lo cual el poder es al mismo tiempo medio y fin; es decir, fin en sí mismo), se convierte en una forma degenerada del ejercicio de cualquier forma de poder.

Y es justamente bajo estas dos interpretaciones antagónicas que se insertan nuestros dos principales autores: Maquiavelo y Kant. Sus diferencias radican en la finalidad que cada uno de ellos le atribuye a la política. Para Maquiavelo su sentido final es el logro del poder, a través de la utilización de cualquier medio, incluso con la justificación de violación al código moral. Mientras que para Kant, el fin de la política está en función de la convivencia entre los hombres,

CONCLUSIONES

a través de un código universal de normas morales, para lo cual se recurre tanto a la limitación recíproca de las libertades individuales como a limitación de las libertades del poder político, en la idea de evitar que la política quede reducida a relaciones de fuerza.

Bajo esta caracterización, podemos observar que nos encontramos, efectivamente, frente a las dos versiones más radicales del planteamiento ética-política. Sin embargo, aunque parezca contradictorio, pensamos que existe la posibilidad de convergencia entre ellas, por lo menos en un punto sustancial: que ambas versiones resultan necesarias para definir de manera integral la esfera de la política. Esto quiere decir que la defensa del poder político a la que apela Maquiavelo, es un elemento indispensable en la consolidación de la cohesión y la paz social, enunciada por Kant. El problema a resolver en todo caso es: cuál de las dos posibilidades representa el fin último, y en este sentido afirmamos que su capacidad de convivencia es posible en la medida en que las estrategias de defensa común que se implementen sean pensadas con base en el fin último de la convivencia pacífica de los seres humanos; siempre y cuando se tomen en cuenta, también, los costos que los individuos tienen que pagar por lograr dicha convivencia y, por supuesto, siempre que se discuta sobre los medios a utilizar en el logro de dicho fin, ya que a este respecto debemos preguntarnos ¿si los medios malos corrompen por derivación a los fines buenos?. Es evidente, por tanto, que si el fin de la política fuese únicamente el poder, la política no serviría a nada, no tendría sentido más allá del que le imprimen los hombres que lo poseen.

Hasta aquí, nuestra propuesta principal es revalorar a la política ligada a criterios éticos.

Empero, ¿qué finalidad tiene dicho propósito para nuestros días?, ¿por qué repensar a la política desde el universo de la ética y no desde sí misma?

CONCLUSIONES

Considero que frente a una época de confusión marcada por el surgimiento de fundamentalismos del más diverso tipo, modas posmodernas y pragmatismo cínicos carentes de proyectos e identidades definidas que irrumpen ante el vacío ideológico y programático y que abren camino al escepticismo y al rechazo de principios y valores políticos, requerimos, pues, de concepciones teóricas renovadas, capaces de asumir tanto la "lección de los clásicos", como la experiencia de la vida social y política contemporánea. Insistimos, por tanto, en la necesidad de apelar a la razón, a un neoiluminismo (Norberto Bobbio) que retome con prudencia pero firmemente la idea de una modernidad ilustrada como salida a la crisis política contemporánea.

En este marco adquiere su verdadera dimensión el reflexionar, sobre un elemento vital de la vida moderna: el otorgamiento de dignidad ética y racional a la política. Partimos del hecho de que sólo la razón y la racionalidad representan, en su pluralidad, en sus tensiones y límites, la más importante alternativa moderna frente a fundamentalismos religiosos e irracionales devastadores. Sin embargo, esto sólo es posible si se trata en realidad de una racionalidad, consciente de sus límites, autocrítica y abierta a la experiencia y al aprendizaje, que evite concebirse como una racionalidad global y absoluta y que se mantenga abierta a la discusión en el entendido de que no existen soluciones definitivas ni verdades indiscutibles.

Pensamos por tanto, que parte de la solución a esta vorágine contemporánea es la formación de identidades racionales por parte de ciudadanos y gobernantes, que tengan la capacidad de proponer proyectos generales vinculados a programas concretos, así como de argumentar posiciones (en la lógica de una ética discursiva), concertar acuerdos y negociar políticas específicas, que sean capaces, por supuesto, de proponer ofertas de gobiernos viables. En este sentido, la configuración de una visión crítica y racional de la cultura política de la que hablamos, exige que todos los sujetos políticos y sociales sean partícipes de una educación y de un

CONCLUSIONES

aprendizaje político racional, a través del cual puedan apostar por una verdadera racionalidad de los ciudadanos, ya que un pueblo que carece de la capacidad crítica que proporciona la reflexión, y que no quiere argumentar de manera que sus argumentos sean también convincentes para sus adversarios, ha perdido la iniciativa propia para dirigirse racionalmente, ha perdido desde el punto de vista kantiano, la capacidad de juicio moral universalista, obligándose a regresar a una eticidad basada únicamente en las pasiones y sentimientos de un pueblo. Diríase por tanto, que la capacidad de argumentación es la vía que puede salvarnos de los peligros que encarna el totalitarismo y el dogmatismo irracional.

De este contexto podemos derivar que son, por tanto, dos las condiciones principales que hacen posible la consolidación de una propuesta política racional: la ley y la autonomía organizativa de la sociedad civil, ya que la legalidad y la racionalidad formal juegan un papel esencial al constituir individuos como sujetos jurídicos, lo cual les permite desarrollar acciones sociales recíprocas reguladas. Se trata de reivindicar la idea kantiana en torno a que el Estado moderno se funda en la autonomía y libertad de los individuos, convirtiendo al poder político en poder racional. Esto no significa que el objetivo máximo de la ley moral sea la felicidad de los ciudadanos, sino por el contrario su objetivo está referido a la configuración y ordenación de la convivencia del mejor modo posible.

Nos encontramos, sin duda, frente a una problemática compleja de la cual es necesario afirmar que en cualquier caso, enfrentarla requiere reelaborar la idea misma de proyecto político. Esto implica, idear una propuesta política capaz de articular una ética de principios con una ética de la responsabilidad. Sólo así, rearticulando a la política a partir de valores y principios provenientes de la modernidad, será posible dotar de dignidad ética a la política y, con ello, orientar eficazmente el cambio social.

Ahora bien a nuestra afirmación de que es posible hacer converger en un mismo plano ética y política no corresponde de

CONCLUSIONES

ninguna manera la aspiración de que la política (y consecuentemente la ley) prohíba todo lo que la moral prohíbe y mande todo lo que la moral manda. La política no puede hacer eso porque cumplir con todos los requerimientos hechos por la moral significaría pretender entrar al terreno de la santidad, y la santidad no existe jurídicamente. El papel de la política en todo caso, a partir del reconocimiento de los males que agobian al mundo, es tratar de frenarlos o ponerles diques, que no extirparlos absolutamente. Esto sólo es posible si partimos de la consideración de que el poder político está inevitablemente sustentado en la coacción y en consensos y disensos, y por tanto, no sirve para alcanzar sociedades perfectas y armoniosas, sino en el mejor de los casos, para construir o reconstruir marcos legales e institucionales que permitan procesar -pero nunca resolver definitivamente- los conflictos de las sociedades modernas. Tal vez no sea posible arribar a la creación de consensos universales, como proponía Kant, empero, es necesario llegar a acuerdos estratégicos a través de debates y decisiones tomadas políticamente por el mayor número de actores involucrados.

Las respuestas quizá no están dadas totalmente en esta tesis, sin embargo en su precariedad y sus limitaciones, la intención es abrir el debate y la reflexión académica sobre la posibilidad de luchar por una concepción política menos irracional y más justa.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Luis e Yturbe Corina. *Filosofía política. Razón y Poder*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.

Aranguren L, José Luis. *Ética*, Alianza Universidad, México, 1985.

——— *Ética y política*, Orbis, México, 1986
(Biblioteca de Política, Economía y Sociología).

Berlin, Isaiah, *Contra la corriente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986

Bobbio, Norberto y Matteuci, Nicola. *Diccionario de Política, Siglo Veintiuno*, México, 1985.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo. *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1985.

Bobbio, Norberto. "Kant y las dos libertades", en *Ensayos de historia de la filosofía*, Debate, Madrid, 1985.

——— *Estado, Gobierno y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

——— *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

——— "Política y Moral", en *Nexos*, número 172, México, 1992.

BIBLIOGRAFÍA

_____ "Ética e política", en *Lua Nova*, número 25, Sao Paulo, 1992.

Botero, Giovanni. *La razón de Estado y otros escritos*, Instituto de Estudios Políticos-Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1962.

Bovero, Michelangelo. "Derecho de resistencia política", en *La Jornada Semanal* suplemento del periódico *La Jornada*, traducción de Víctor Alarcón Olguín, Grijalbo, 1976.

_____ "Ética e política entre maquiavelismo e kantismo", en *Lua Nova*, número 25, Brasil, 1992.

_____ "Bovero: en busca de una ética laica", en *Étcetera*, Número 8, México, 1993.

_____ "El pensamiento laico", en *Nexos*, número 185, México, 1993.

Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Cardiel, Raúl. *Nicolás Maquiavelo. Escritos políticos y vida de Castruccio Castracani*, Seminario de Cultura Mexicana y FCPyS, México, 1991.

Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Córdova, Arnaldo. *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México, 1986.

BIBLIOGRAFÍA

- Chabod, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Chevallier, Jean-Jacques. *Los grandes textos políticos*, Aguilar, Buenos Aires, 1989.
- Diccionario de Filosofía*. UNAM, México, 1967.
- Dworkin, R.M. *La filosofía del derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Escobar R. Miguel. *Contribución al estudio del poder*, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlan, México, 1988.
- Fernández Santillán, José. *Locke y Kant*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Ferry, Luc. *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991 (Tomo II).
- y Renaut, Alain. *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991 (Tomo III).
- Freund, Julien. "La doble moral", en *Revista Contextos*, México, 29 de abril de 1983.
- Fronzizi, Rieieri. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Guisán Esperanza (coord). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, España, 1988.

BIBLIOGRAFÍA

- Hierro, Graciela. *Ética y feminismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- Marías, Julián. *Historia de la filosofía*, Alianza Universidad, México, 1991.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, tr. de E. Miñarro y Manuel G. Morente, ed. Suárez, Madrid, 1953.
- . *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma, 1985.
- . *Ideas para un historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, tr. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, México, Madrid, 1987.
- . *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Leftwich, Adrian. *¿Qué es la política?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- MacIntyre, Alasdair. *Historia de la ética*, Paidós, España, 1988.
- Maquiavelo, Nicolas. *Obras políticas*, ed., Ciencias Sociales, La Habana, 1971 (Instituto Cubano del Libro).
- . *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- . *El príncipe*, tr. del italiano por Helena Puigdomenech, ed., Rei, México, 1991.

BIBLIOGRAFÍA

- Meinecke, Friedrich. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.
- Oppenheim, Felix E. *Ética y filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Otto Apel, Karl. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- _____ *Hacia una macroética de la humanidad*, Facultad de Filosofía y letras, UNAM, México, 1992 (Colección cuadernos de jornadas, 2).
- _____ "La aplicación de la norma ética universal", en *Revista Estudios*, número 31, México, Invierno 1992-1993.
- Palazán Mayoral, María Rosa. *Filosofía de la Historia*, Universidad Autónoma de Barcelona-UNAM, Barcelona, 1990.
- Pía Lara, María. *La democracia como proyecto de identidad ética*, Anthropos-UAM, México, 1992.
- Platts, Mark (comp). *La ética a través de su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- Quinton, Anthony. *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- Ramírez, Mario. "La aplicación de la norma ética universal (Karl-Otto Apel)", en *Estudios*, número 31, México, Invierno 1992-1993.

BIBLIOGRAFÍA

- Raphael, D.D. *Filosofía Moral*, Fondo de Cultura Económica, México
- Sanabria, Ruben J. *Ética*, Porrúa, México, 1989.
- Skinner. *Los fundamentos del poder político*, México, 1988.
- Sobrevilla, David. *El derecho, lo político y la ética*, Siglo Veintiuno, México, 1991.
- Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Weber, Max. *El político y el científico*, Alianza, México, 1991.
- . *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Zabludovsky Kuper, Gina. *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.