

IDEALISTAS, REALISTAS Y LAS TENSIONES ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL KANTIANA Y LA AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA

Javier Hernández Domínguez
Escuela de Ciencia Política
Universidad Central de Chile
Santiago, Chile

El presente escrito tiene como propósito plantear una serie de tensiones y dilemas éticos que se siguen del debate entre dos corrientes históricas del pensamiento político: realistas e idealistas. En un primer apartado se introducirá al lector en algunos puntos de desacuerdo entre ambas tendencias. En seguida, se detallarán los argumentos teóricos de sus principales exponentes. Luego se ahondará en torno a la discusión sobre cómo juzgar las acciones de los gobernantes y; finalmente se esbozarán algunas breves conclusiones, las que convergerán en la idea de lo dramático de la relación entre ética y política.



FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE CHILE

DOCUMENTO DE FACULTAD N° 22 | AGOSTO 2015

IDEALISTAS, REALISTAS Y LAS TENSIONES ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

OBSERVACIONES SOBRE LA MORAL KANTIANA Y LA AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA¹

Idealistic, realistic and tensions between ethics and politics. Observations on the Kantian moral and political autonomy

Javier Hernández Domínguez²
Universidad Central de Chile
Santiago, Chile
hernandezdominguezj@gmail.com

Resumen. El presente escrito tiene como propósito plantear una serie de tensiones y dilemas éticos que se siguen del debate entre dos corrientes históricas del pensamiento político: realistas e idealistas. En un primer apartado se introducirá al lector en algunos puntos de desacuerdo entre ambas tendencias. En seguida, se detallarán los argumentos teóricos de sus principales exponentes. Luego, se ahondará en torno a la discusión sobre cómo juzgar las acciones de los gobernantes y, finalmente, se esbozarán algunas breves conclusiones, las que convergerán en la idea de lo dramático de la relación entre ética y política.

Palabras clave: ética, idealismo, realismo, monismo, dualismo

Abstract. This document is intended to contemplate a number of tensions and ethical dilemmas that continue the debate between two historical and political schools of thoughts: realists and idealists. In the first section, the reader will be introduced in some areas of disagreement between the two schools of thoughts. Afterwords, the theoretical arguments of its main exponents will be detailed. Then, the discussion about how to judge the actions of rulers will be deepened and, finally, some brief conclusions will be outlined, which converge on the idea of the dramatic relationship between ethics and politics.

Key words: ethics, idealism, realism, monism, dualism

Fecha de recepción: 1 de mayo de 2015

Versión final: 25 de agosto de 2015

¹ El siguiente escrito forma parte de los contenidos presentados por el autor en el marco de la ayudantía de la Cátedra Teoría Política Contemporánea, cuyo titular fue el profesor Dr. Luis R. Oro Tapia (Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Universidad Central de Chile, semestre otoño de 2014).

² Cientista político de la Universidad Central de Chile. Magíster (c) en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Asistente editorial de la Revista de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

INTRODUCCIÓN

Tal como dijera Norberto Bobbio: "Entre los clásicos del pensamiento político hay tanto escritores realistas como idealistas". Estos últimos, de acuerdo al autor, han efectuado propuestas más o menos razonables y practicables para hacer más humano aquello que los primeros identificarán como el rostro demoníaco del poder (citado en Fernández Santillán, 2002, p. 92). Ante la pregunta por la concepción de la naturaleza humana sobre cómo se constituye un orden social y cómo es que se instituye el poder político, el idealismo y el realismo ofrecerán respuestas diferentes, puesto que dichas escuelas se excluyen mutuamente (Oro, 2006, p. 21). Uno de los elementos que les separa de modo considerable dice relación con cómo ambas entienden el vínculo entre ética y política.

Para algunos idealistas –entre los que cuenta Immanuel Kant–, el campo de la política en general, si bien constituye una instancia en la que la guerra (en tanto es una expresión de una condición humana conflictiva), conforma un hecho real, histórico y empíricamente comprobable. Ello de ningún modo implica que los gobernantes construyan y resguarden un orden político en vistas de –única y exclusivamente– defender al Estado de las amenazas internas y externas, menoscabando así la ley moral y, con ello, el respeto hacia las vidas de los gobernados y también la de quienes se encuentren por fuera de sus respectivos límites soberanos. En efecto, para el filósofo de Königsberg, la condición de ser racional de los humanos permite que estos reconozcan libremente la existencia de la idea de una moral universal a partir de la cual regir sus acciones políticas de manera pacífica. Esto, a pesar de que los hechos históricos pongan de manifiesto que, en ocasiones, es útil para la actividad política, en términos prácticos, prescindir de la ética. Concretamente, para Kant la vida de cada sujeto deja de transformarse en un medio del que se pueda valer un gobernante para dar paso a su reconocimiento y constitución como un fin.

Contrario a lo anterior, para muchos autores vinculados a la escuela realista –entre los que está Nicolás Maquiavelo– la política, en primer lugar, no podrá ajustarse de manera cabal a las exigencias de una moral universal, puesto que en esta actividad "colisionan sentimientos contradictorios, motivaciones heterogéneas e intereses antagónicos". En segundo lugar, "el comportamiento humano, tanto a nivel individual como colectivo, no es totalmente deducible y menos aún predecible a partir de premisas abstractas de validez universal, aunque estén racionalmente sustentadas" (Oro, 2006, pp. 22-23) como Kant así lo creía. Para el florentino, en efecto, la política, y en particular para los gobernantes, no trataría de la interacción entre sujetos eminentemente racionales y sujetos al deber de regirse por principios éticos. Tal creencia estaría inspirada en meras especulaciones que, de ningún modo, constituirían lo real de la política.

Su análisis marca así una separación con la propuesta kantiana. Ello se debe, principalmente, a que para entender la política en términos de un saber práctico (del que por dicho motivo se prescinde de una ética) no habrá de ser útil inspirarse en ideas que, dada su condición, constituyen un conocimiento subjetivo, abstracto y carente de efectividad en términos de la acción. Así, para Maquiavelo lo real de la política se admite a partir de la observación empírica de hechos históricos³, los cuales demostrarían que

³ George Sabine, sin embargo, considerará que el método de Maquiavelo es "decididamente ahistórico", suponiendo, finalmente, que para el florentino "la naturaleza humana es siempre y en todas partes la misma, y por esta razón tomaba

se hace inadmisibles reconocer la existencia de una ética en el marco de la actividad de los gobernantes. De este modo, para el autor de *El Príncipe*, "el conocimiento verdadero y valioso era [...] aquél que demostraba ser útil: aquel que en la práctica producía acciones que alcanzaban satisfactoriamente sus fines" (Saavedra, 1995, p. 175). En efecto, la política no se encontraría orientada, principalmente, al cumplimiento de principios éticos, sino que a la consecución de fines que cada gobernante estimase conveniente y que, en general, se resumen en la conservación y seguridad del Estado propiamente tal.

Ahora bien, tomando en consideración tanto a la escuela idealista (representada en la figura de Kant) como a la realista (inspirada fundamentalmente en Maquiavelo), será posible comprender que el problema de la admisibilidad de la ética en la política pasa por reconocer que ambas "responden de distinta manera a la pregunta [sobre] qué es lo real". Para la primera "lo real es la idea" y para la segunda "los hechos concretos" (Oro, 2006, p. 21). En ese sentido, "la escuela idealista sostiene que es factible instaurar un orden moral eminentemente racional y un orden político justo a partir de principios abstractos que son universalmente válidos" (Oro, 2006, p. 22). Si hasta hoy eso no ha ocurrido, se debe –tal vez– a la incapacidad de los hombres para aplicar el verdadero conocimiento o causa de la obstinación de algunos por negar su validez (Oro, 2006, p. 22). En cambio, para la escuela realista, aquellos principios universales, al tratarse de meras abstracciones no sustentadas cognitivamente ni empíricamente, omiten que la política, en términos prácticos e históricos y tal como lo describe el mismo Maquiavelo, tiene sus propias leyes particulares, puesto que responde a otro tipo de razón, lo que deviene en la idea de que la política es autónoma respecto de la moral privada cuando se trata de resolver las diferencias entre los sujetos políticos.

LA LEY MORAL EN KANT Y LA DISTINCIÓN ENTRE EL 'POLÍTICO MORAL' Y EL 'MORALISTA POLÍTICO'

"Para Kant todos los seres de la naturaleza, incluso el ser humano, actúan según leyes, pero solo un ser racional puede actuar según la concepción de las leyes" (Granja, 2011, p. XIX). El hombre toma conciencia de estar sujeto a leyes que necesariamente ordenan y controlan *a priori* sus impulsos emocionales que devienen del deseo de placer individual dada su condición animal (Kant, 2011, p. 73). En efecto, el ser humano es capaz de actuar, para y con otros, acorde a leyes prácticas obligatorias de cumplimiento estricto y carácter universal. De este modo, la razón pura, como expresión de la condición de ser racional del hombre, guiará la voluntad de este en términos prácticos.

Un elemento clave para llegar a esta conclusión fue determinar que la condición de ser racional del hombre involucra un elemento moral, y si bien este último no es admisible cognitivamente, sí resulta existir pues deviene de una exigencia de la razón que se traduce en la creencia del deber (Granja, 2011, p. XXIV) de darse un fin superior. Kant demuestra que lo racional no se restringe a lo cognitivo. Incluso lo que se propuso fue, justamente, llenar dicho vacío que él mismo acusaba ocurría en el conocimiento al demostrar que la moral, a diferencia del conocimiento teórico, no se funda sobre la sensibilidad, más bien

ejemplos donde los encontraba" (véase George Sabine, *Historia de la teoría política*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1994, p. 272).

debe prescindir de ella. Es así como el autor comprende, en términos generales, que en el ser humano existe una creencia en el deber moral a partir de que este se da a sí mismo, en tanto ser racional, una concepción de la ley. Según sus propias palabras:

"la ley moral (...) proporciona (...) un hecho absolutamente inexplicable con todos los datos del mundo de los sentidos y con toda la extensión del uso teórico de la razón, un hecho que señala un mundo del entendimiento puro y que incluso lo determina de manera positiva y nos hace conocer algo de él, a saber, una ley" (2011, p. 50).

Menciona, en definitiva, que "la moral es en sí misma una práctica en sentido objetivo, un conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias según las que debemos actuar" (2005, p. 45).

"La propuesta kantiana del ideal moral y su persecución por el ser humano significa una fe profunda en el orden moral del universo y en un ser que lo establece y realiza" (Granja, 2001, p. XXVII), y ese ser no es otro que el ser humano racional. En definitiva, "Kant considera que la fe tiene sus raíces en lo más hondo de la razón humana, la cual aspira siempre, por su propia naturaleza, a superar la experiencia y completar lo inconcluso" (Granja, 2001, p. XXVII), que para el autor no es otra cosa que la necesidad de darse una ley racional práctica, y, por ende, objetiva e independiente de principios empíricos, todo ello en vistas de relacionarnos y respetarnos mutuamente dada la condición de seres libres.

En *Crítica de la Razón Práctica*, Kant señala: "Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas" (2011, p. 21). Con esto quiere decir que el hombre no puede determinar la existencia de la moral si lo que pretende es fundarla a partir de un objeto material y sensible, ya que esta no se aprehende empíricamente, sino que al ser humano tan solo le basta comprender que existe y que es necesaria en términos prácticos. Eso, entonces, sería la razón pura, aquello que guía la voluntad de todos y cada uno de los hombres y actúa *a priori* de los objetos que cada cual se represente, puesto que de no ser así resultarían principios de acción subjetivos tendientes a satisfacer solo el placer individual, imposibilitándose de este modo una ley moral universal capaz de hacerles juzgar sobre el bien y el mal (2011, pp. 22 y 68).

Ahora bien, ¿qué ocurre si trasladamos esto al campo de la política?

De manera preliminar observaremos que la crítica de Kant apuntaba a generar un quiebre con la tradición de la filosofía política de aquel entonces⁴ y, en particular, con la herencia de Hobbes y el saber práctico de Maquiavelo. Estos últimos, según Kant, comprendían al Estado como la representación de la voluntad de un soberano dotado de poder absoluto, capaz de decidir subjetivamente el bienestar y felicidad de todos quienes componían dicha unidad política⁵.

⁴ Véase la presentación de Antonio Truylol y Serra a Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, op. cit., pp. XXV-XXVI).

⁵ Véase el prólogo de Manuel Garrido a Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Ediciones Cátedra, Madrid, España, 2009, p. 15.

Como explica el autor en el § 39 de *Crítica de la razón práctica*⁶, cuando el ser humano actúa tomando como principio determinante de su voluntad un objeto –y el placer y deseo que por este siente–, necesariamente será incapaz de formular leyes prácticas universales y obligatorias, sino que tan solo máximas que él creería convenientes subjetivamente. Cabría suponer, entonces, que si la conservación del Estado (a la cual apuntaba entre otros Maquiavelo) se torna el objeto deseado y, a la vez, el fin determinante de la voluntad de un gobernante, difícilmente los sujetos –ya sea en su condición de gobernantes o gobernados– podrán darse autónoma y libremente leyes morales universales, puesto que la razón teórica de la política ha de hacer prevalecer la razón de Estado por sobre la pura razón práctica. Así, por ejemplo, si se hace necesario resguardar la seguridad del Estado, un gobernante –en términos prácticos– podrá disponer de la dignidad de la vida de cualquier otro sujeto al momento de decidir enviarle a la guerra.

Entonces, en la política ¿qué ley moral cabría suponer si su *logos* no es sino expresión de máximas tendientes a superponer la conservación del Estado, en tanto que el objeto es determinante de la voluntad del soberano por sobre el respeto a la vida y la libertad de cada ser racional que lo integra? Al respecto, Kant dirá en *Sobre la paz perpetua*, que se hace una necesidad práctica de la razón pura que los Estados obedezcan al deber de instaurar la paz, puesto que la amenaza permanente de guerra que existiría entre estos no hace más que minar la posibilidad de darse leyes morales que se sobrepongan a la idea de política como la actividad tendiente a la defensa frente a la amenaza hacia la supervivencia individual y grupal (2005, p. 14) y, lo que es lo mismo, a la razón teórica de los Estados con sus respectivas máximas tendientes a conservarles y resguardarles de los enemigos a costa del inminente sacrificio de la vida de los gobernados.

La ley moral debiera necesariamente, entonces, admitirse en la actividad política, puesto que es la única forma de interponer límites a la voluntad de los hombres que, tal y como vimos, en ocasiones admiten la necesidad de sacrificar la vida de otros. Ante este escenario, habrá de ser necesario, entonces, constituir un derecho a partir del cual guiar la conducta de los gobernantes y gobernados en vistas del cumplimiento del deber moral (Oro, 2013, p. 116). Kant, tomando en consideración lo anterior, distingue entre el “político moral” y el “moralista político”. El primero, según el autor, es capaz de entender los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral regulados en un marco de derecho. El segundo, en cambio, forjará una moral útil a las conveniencias del poder soberano con el débil argumento del resguardo del bienestar del Estado en general⁷.

⁶ La cita original es: “Por materia de la facultad de desear entiendo un objeto cuya realidad se desea. Cuando el deseo de este objeto precede a la regla práctica y es la condición por la cual hacemos de ella un principio, entonces yo digo (en primer lugar) que este principio siempre es empírico, porque entonces el fundamento determinante del arbitrio es la representación de un objeto y la relación de esta con el sujeto mediante la cual se determina la facultad de desear para realización del objeto. Ahora bien, una relación tal con el sujeto significa el *placer* en la realidad de un objeto. Así pues, este placer debería ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del arbitrio. Aunque de ninguna representación de objeto alguno, cualquiera que ella sea, se puede conocer *a priori* si estará ligada con *placer* o con *displacer* o si será *indiferente*. Así pues, en tal caso el fundamento determinante del arbitrio debe ser siempre empírico y por lo tanto también el principio práctico material que lo presuponia como condición” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 22).

⁷ Véase Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, *op. cit.*, p. 48. Para un comentario al respecto véase José Fernández Santillán, Norberto Bobbio. *El filósofo y la política (Antología)*, *op. cit.*, p. 159.

En ese sentido, un político moral deberá actuar acorde a principios objetivos y, por ende, sujeto al respeto de las leyes morales que se resumen en un principio fundamental: "obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (sea el fin que sea)" (Kant, 2005, p. 55). De ser así, entonces, un gobernante que desee el bienestar del Estado, no le es sino un deber propender –a priori– que sus acciones contribuyan al bienestar de todos y cada uno de los hombres, más allá de los límites que les separan y enfrentan, puesto que la ley moral se demuestra efectivamente anterior a la constitución del Estado mismo y a la razón bajo la cual se determina⁸. Por este motivo, para un gobernante, la razón práctica determinaría el deber de tratar a cada uno de los hombres como un fin y no como un medio (Sabine, 1994, p. 146), tal como mencionamos anteriormente.

MAQUIAVELO, LA AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA Y LA RAZÓN DE ESTADO

El argumento de que la política, en ocasiones, no reconocerá el deber del cumplimiento de la moral –describe Oro– es una noción "difícil de argumentar para los partidarios del realismo y unas de las más fáciles de impugnar para sus detractores" (Oro, 2013, p. 105). En efecto, el carácter controversial de Maquiavelo, así como de muchos otros realistas, está en que sus observaciones representan "el punto de inflexión que articula las tensiones entre el orden normativo y el orden fáctico, entre el «deber ser» y el «es»" (Oro, 2013, p. 105).

Históricamente, la idea de que la actividad política posee un *logos* distinto al que determina la voluntad de los hombres particulares –y, por consiguiente, que la política se rige por leyes diferentes a la de la ley moral–, es consecuencia del reto de muchos autores, entre los que cuentan Maquiavelo, por comprender intelectualmente la situación política italiana de la Baja Edad Media y del Renacimiento (Oro, 2013, p. 107). En ese sentido, los esfuerzos de este último autor devienen en la formulación del concepto *ragione di stato* (Oro, 2013, p. 109), a partir del cual fundamentará la autonomía de la actividad política respecto del cumplimiento de las leyes morales, puesto que la primera posee su propio *nomos*. Más adelante Giovanni Botero a denominó aquello *ratio status*, que se traduce como «razón de Estado»⁹.

En el capítulo XV de *El Príncipe*, Maquiavelo afirma estar escribiendo inspirado en la conveniencia de perseguir una "realidad factual" antes que una "imagen artificial" (Maquiavelo, 2003, p. 109). En ese sentido, el autor se abstiene de formular preceptos en torno a cómo creeríamos y quisiéramos que actuase un gobernante. Lo que se propone, en cambio, es captar la actividad política en toda su desnudez: libre de cualquier velo imaginario –y, por lo tanto, artificial– que intentase, de una u otra forma, ocultar en ella cierto tipo de elementos que, hasta hoy día y para muchos, resultan incómodos e incluso inaceptables: la muerte, la mentira, el engaño, por nombrar algunos. En efecto, el autor no tarda en demostrar que la política real, mas no la ideal, "se forma y rige [...] por las luchas, conflictos, guerras, pactos, convenios y gestiones destinadas a la obtención, mantenimiento y prolongación y transmisión del

⁸ Véase José Fernández Santillán, Norberto Bobbio. *El filósofo y la política (Antología)*, op. cit., p. 196.

⁹ Véase Rafael del Águila, "Política, Derecho y razón de Estado" en Erytheis, n° 2, Revista de Humanidades y Ciencias de la Sociedad, Barcelona, España, 2007, pp. 36-56.

poder" (Torres, 2010, p. 111). Es así como "procura eliminar de su estudio de la política los elementos éticos o morales, observando, describiendo e interpretando los hechos y acciones de los hombres en las luchas por lograr y mantener el poder" (Torres, 2010, p. 108).

En términos simples, su obra no es otra cosa que el reflejo de un "saber político práctico" que apunta a la formulación de un "conjunto coherente de reglas generales de actuación que prescriben cómo puede un príncipe optimizar el uso del poder político –medios–, con vistas al final de la fundación, conservación y engrandecimiento del Estado"¹⁰. Teniendo esto en consideración, cabría suponer, entonces, que las proposiciones de Maquiavelo se tornan contrarias al argumento kantiano que sostiene, entre otras cosas, que la vida de sujetos ha de ser tratada como un fin y no como un medio, puesto que –de ser necesario resguardar la seguridad del Estado y conservar el poder político– un gobernante podrá disponer abiertamente, y sin impedimento alguno, de la vida de sus gobernados, toda vez que la racionalidad de la política a la que apunta Maquiavelo, al ser relativa al éxito de los fines propuestos por los gobernantes, excluye a estos últimos del cumplimiento de principios y normas morales, entre las que cuentan el respeto por la dignidad de la vida de cada sujeto. Bien lo describe en pasajes de *El Príncipe* cuando afirma "ser necesario que un príncipe que se quiera mantener aprenda a no ser bueno, y a utilizar esa capacidad según la necesidad" (2003, p. 109) y que además "para conservar el Estado, a menudo [necesitará] obrar contra la lealtad, contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión" (2003, p. 121), en síntesis, contra cualquier precepto normativo ajeno a la política y que le impida alcanzar sus fines exitosamente.

Beuchot problematiza la distinción entre principios y fines, señalando que en una ética inspirada en estos últimos, está "el peligro de que se pueda sacrificar al individuo en aras del fin, que por lo general es el grupo. Por ejemplo, enviar a la guerra a un joven para que defienda a la sociedad de la que forma parte. En cambio, una ética de principios, como la de Kant, establece como uno de ellos la dignidad de la persona, por lo tanto, la inapreciabilidad de su vida" (2004, p. 96). No obstante ello, y como bien observa Torres, "el ser humano no es, en la visión maquiavélica, poderosamente impulsado por grandes ideales, sublimes aspiraciones o metafísicos dictados, sino por una predecible racionalidad política utilitarista (2010)¹¹. Más que vida eterna, busca satisfacción terrena. Más que su salvación, busca su egoísta satisfacción" (2010: 109). Y si el fin no es sino la conservación y engrandecimiento del poder, será necesario entonces actuar de tal forma que la moral no sea un impedimento para un gobernante, así como a simple vista ocurriría con la propuesta kantiana.

En definitiva, para Maquiavelo, la política y la razón que determina a esta, versa sobre asuntos terrenales por más que los hombres, en general, intenten inclinar permanentemente sus cabezas hacia el cielo buscando contemplar ideales celestiales a partir de los cuales dirigir sus acciones... aquello que en Kant no era otra cosa más que el deber de cumplir con la ley moral dada su condición de sujetos racionales. En efecto, ocurrirá que el modo de juzgar las acciones de un gobernante diferirá respecto del

¹⁰ Véase Jorge Saavedra, *Fines y medios: el saber político práctico de 'El Príncipe' de Maquiavelo*, op. cit., pp. 173 y 179; y Eduardo Torres Maldonado, *'El Príncipe': reflexiones sobre el método y los principios políticos de Maquiavelo*, op. cit., p. 96.

¹¹ George Sabine sobre el pensamiento de Maquiavelo advierte que "este era el de un verdadero empirista, resultado de una amplísima observación política y una lectura de historia política todavía mayor; pero el florentino no tenía un sistema general el que se tratase de relacionar todas sus observaciones" (George Sabine, *Historia de la teoría política*, op. cit., p. 279).

ciudadano común, puesto que la capacidad de actuar de los primeros –en vistas de principalmente resguardar y conservar el poder– está determinada a partir de reglas de juego distintas a las de otras actividades humanas. Así pues, “si la política es una actividad autónoma sus acciones deben ser enjuiciadas con las pautas propias del campo de la política” (Oro, 2013, p. 110), las cuáles evidentemente contrastarían con las propuestas por Kant.

SOBRE CÓMO JUZGAR LAS ACCIONES DE UN GOBERNANTE: EL DEBATE MONISMO/DUALISMO

Bobbio estima que la historia del pensamiento político moderno se resume en la búsqueda de una solución al problema moral en política. Como consecuencia de ello, han sucedido una serie de intentos para dar una justificación al hecho de suyo escandaloso del contraste evidente entre moral común y moral política (citado en Fernández Santillán, 2002, p. 160). Según este mismo autor “la necesidad de la justificación surge cuando un acto viola o parece violar las normas sociales generalmente aceptadas, no importa si son morales, jurídicas o de la costumbre” (2002, p. 160). En esa línea, encuentra cinco modos diferentes de explicar las tensiones entre ética y política¹². Estos modos en ningún caso son separables de manera tajante, más bien son convergentes entre sí y se clasifican respecto de si son teorías que se agrupan en lo que hace llamar ‘monismo corregido’, ‘dualistas’, o bien el intermedio entre estas, el ‘dualismo aparente’ (2002, p. 161).

En el caso del monismo, será una característica particular el hecho de admitir efectivamente la existencia de una moral única. Esta no es sino consecuencia de que “la razón humana es capaz de recabar por sí sola leyes universales de conducta” (2002, p. 162). En efecto, cabe suponer que el mismo Kant suscribe esta idea y, a partir de ella, configura su juicio respecto del actuar de los gobernantes y cuán apegados estarían respecto del cumplimiento de la ley moral. No obstante, tratándose del dualismo, el panorama es diferente, puesto que, a partir de esta teoría, se admitiría que las leyes morales no pueden ser aplicadas estricta y universalmente. De ahí entonces que se reconozcan, de manera particular en política, circunstancias excepcionales en las que dichas leyes necesariamente han de ser derogadas en virtud de la voluntad del soberano, como creemos así lo entendía Maquiavelo.

Bobbio menciona: “Lo que constituye el núcleo central del maquiavelismo no es tanto el reconocimiento de la distinción entre acciones buenas en sí y acciones buenas para otro, sino la distinción entre moral y política con base en la siguiente diferencia: la afirmación de que la esfera de la política es la de las acciones instrumentales que, en cuanto tales, deben ser juzgadas no en sí mismas, sino con base en el mayor apego para el logro de la meta” (citado en Fernández Santillán, 2002, p. 168) y que, en particular para los gobernantes, no sería otra que la del resguardo y conservación del poder político. Por el contrario, la adecuación de la conducta y voluntad de los gobernantes en vistas de un fin y un resultado esperado resultaría inadecuada e incluso imposible para la moral kantiana. Ello porque, para ser moral, la acción no debe tener otro fin que el cumplimiento del deber, que es precisamente el fin

¹² José Luis López Aranguren, a diferencia de Bobbio, distinguirá cuatro. Al respecto, véase José Luis López Aranguren, *Ética y Política*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, España, 1996.

intrínseco de la acción misma, la condición *a priori* de la voluntad de los gobernantes. Así, para Kant, “el mandato del deber moral es unívoco e imperativo. No hay excusas para eludir el cumplimiento del deber. Ni siquiera [y como ocurre en Maquiavelo y, en general, con la escuela del realismo] se puede impetrar al conocido –pero no menos real– argumento de las debilidades de la naturaleza humana para justificar la desobediencia al mandato del deber” (Oro, 2013, p. 118).

Sobre esto último, el mismo Maquiavelo advertía ser “necesario que para quien disponga de una República y ordene leyes en ella dar por supuesto que ‘todos los hombres son malos’, y que hacen uso de la maldad de su alma cada vez que tienen libre ocasión para ello” (citado en Catalán, 2004, p. 34). Muy en relación con esto se encuentra la idea de naturaleza humana y el Estado prepolítico que Hobbes describiera en *El Leviatán*. Cabe además destacar que Kant, metafóricamente, reconoce algo parecido cuando describe que “del torcido tronco de la humanidad nunca salió algo derecho”¹³. De alguna u otra forma, este autor admite que el cumplimiento de la ley moral está inevitablemente sujeto a determinadas condiciones naturales que constituyen a los seres humanos, en tanto que seres naturales, y anteriores a su reconocimiento en tanto que seres racionales capaces de darse de principios y un derecho. Frente a este panorama, ¿qué cabe esperar de las tensiones entre ética y política? ¿El contraste entre ambas supone optar –en definitiva– por una en desmedro de la otra? ¿La exigencia de una ética en política entonces sería un esfuerzo innecesario?

CONSIDERACIONES FINALES A MODO DE CONCLUSIÓN

López Aranguren sintetiza en pocas palabras el modo en que, a su parecer, la escuela realista asume la relación entre ética y política. Según describe: “para el llamado «realismo político», la moral es un «idealismo», en el sentido peyorativo de la palabra, un irrealismo cuya intromisión en la política no puede ser más que perturbador. El ámbito apropiado de lo ético es lo privado. En el público no tiene nada que hacer. Lo moral y lo político son incompatibles y, por tanto, a quien ha de actuar en política le es forzoso prescindir de la moral” (1996, p. 52). Siendo esto así, para el autor, la reacción frente a las tensiones que emanan del vínculo entre ética y política es “tranquila” y, por esto mismo, carente de la temperatura anímica suficiente con la cual se requeriría tratarles (1996, pp. 52-53). No en vano la tradición del pensamiento político occidental admite, aunque a regañadientes, el carácter frívolo de la propuesta de Maquiavelo, mientras otros lo defenderán aduciendo que lo suyo es un saber práctico inspirado en observaciones empíricas e históricas y, de ningún modo, tendientes a hacer del buen príncipe además una buena persona.

En efecto, sería impreciso asegurar que Maquiavelo repulsa de la ética. Más bien ha de ser necesario reconocer su capacidad para admitir sin tapujos que “en ocasiones” –y aquí es importante destacar dichas comillas– un gobernante se encontrará de frente con el dilema de la *necesidad*, aquel

¹³ Véase Gertrude Himmelfarb, “La zorra incauta y el erizo esquivo”, reseña a Isaiah Berlín (1992), *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*. Ed. por Henry Hardy y Trad. de Jaime Moreno Villarreal. México: Vuelta. Recuperado el 2 de septiembre de 2013 de http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_29_171-173.pdf

instante en el curso de un Estado en el que habrá de admitirse la excepción del cumplimiento de principios morales. A pesar de esto, habrá de ser igualmente necesario impulsar una coexistencia que, no obstante lo anterior, ponga por encima el respeto por la dignidad de la vida. Así entonces, para Kant la naturaleza del Estado consistiría no en otra cosa que en ser garante del derecho (Ortiz, 2011, p. 81). Por esto mismo, desde su mirada, el Estado posibilitaría la existencia de esfera inviolables de obrar individual para que puedan lograrse: la felicidad, el destino moral de cada uno y todos los demás cometidos sociales (Ortiz, 2011, p. 82), elementos que –de no ser por la existencia de un Estado de derecho– difícilmente podrán darse por efectivos en el marco de una violencia y el no respeto mutuo entre los sujetos y que, además, apenas un gobernante podrá omitir si lo que se propone es gobernar y conservar su poder.

Frente a esta paradoja –y pensando en qué es lo que resultaría de esta visible tensión entre ética y política respecto del análisis que hicieran las escuelas idealista y realista– queda asumir que del vínculo entre estas deviene un drama. Para Aranguren esto significaría afirmar, finalmente, que entre ética y política lo que existe es una “compatibilidad ardua, siempre cuestionable, siempre problemática [...] fundada sobre una tensión de carácter más general: la de la vida moral como lucha moral, como tarea inacabable y no como instalación, de una vez por todas, en un status de perfección” (1996, p. 78). Pues bien “el hombre no es malo, pero hace el mal; el hombre no es pecado, pero el justo peca siete veces al día: cae una y otra vez para volverse a levantar” (1996, p. 78). En definitiva, lo de la ética en la política no consistiría más que en esa demanda humanitaria, aquella lucha por la moral (que Kant puso de relieve) en una actividad como la política caracterizada históricamente por demostrar el lado más cruel de cada ser humano (según lo demostrara la escuela de los realistas, entre ellos, Maquiavelo).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEUCHOT, Mauricio (2004). *Ética*. México D.F.: Editorial Torres Asociados.
- DEL ÁGUILA, Rafael (2007). “*Política, Derecho y razón de Estado*”, en *Erytheis*, n° 2, Revista de Humanidades y Ciencias de la Sociedad, Barcelona, España.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José (2002). *Norberto Bobbio. El filósofo y la política (Antología)*. México, D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- GRANJA CASTRO, Dulce María (2011). *Estudio Preliminar*. En Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. México D.F.: Editorial del Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México.
- HIMMELFARB, Gertrude (1992-1993). “La zorra incauta y el erizo esquivo”, reseña a Isaiah Berlín (1992), *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*. Ed. por Henry Hardy y Trad. de Jaime Moreno Villarreal. México: Vuelta. Recuperado el 2 de septiembre de 2013 de http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_29_171-173.pdf
- HOBBS, Thomas (2003). *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. por Antonio Escotado, Tomos I y II. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.

- KANT, Immanuel (2005). *Sobre la paz perpetua*. Trad. de Joaquín Abellán. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- _____ (2009). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- _____ (2011). *Crítica de la razón práctica*. México D.F.: Editorial del Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis (1996). *Ética y Política*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- MAQUIAVELO, Nicolás (2003). *El Príncipe*, Colección Austral. Madrid, España: Editorial Espasa Calpe.
- ORO TAPIA, Luis R. (2006). *Poder: adicción y dependencia*. Santiago, Chile: Brickle Ediciones.
- _____ (2013). *El concepto de realismo político*. Santiago, Chile: RIL Editores/CAIP.
- ORTIZ, Eduardo (2011). *El estudio de la política*. Santiago, Chile: Liberalia Ediciones.
- SAAVEDRA, Jorge (1995). *Fines y medios: el saber político práctico de El Príncipe de Maquiavelo* en *Revista de Ciencia Política*, vol. XVII, n° 1-2, Instituto de Ciencia Política. Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- SABINE, George (1994). *Historia de la teoría política*. México, D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- TORRES MALDONADO, Eduardo (2010) '*El Príncipe*': reflexiones sobre el método y los principios políticos de Maquiavelo en revista *Alegatos*, n° 74, México D.F.