

ÉTICA Y POLÍTICA: UNA APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN ENTRE LA MORAL Y EL EJERCICIO DEL PODER POLÍTICO.

Mauricio Murcia

“Bienaventurados los que entienden que las palabras de concordia y de paz no deben servir para ocultar sentimientos de rencor y exterminio. Malaventurados los que en el gobierno ocultan tras la bondad de las palabras la impiedad para los hombres de su pueblo, porque ellos serán señalados con el dedo de la ignominia en las páginas de la historia”. (Jorge Eliécer Gaitán)

Hubiera sido mejor no haber votado por nadie, perdí mi voto”, “los políticos no son más que unos ladrones y unos mentirosos”. Las anteriores son algunas de las expresiones más comunes que se escuchan cuando alguien ha votado en las elecciones por el candidato de su preferencia y con el tiempo se da cuenta que en realidad esa persona no llena las expectativas que se tenían, y así el entusiasmo inicial para que ganara tal candidato, se convierte después en una gran decepción. Y es que preguntarse si en realidad las intenciones que llevan a una persona a aspirar al poder político son éticamente justificables o, por el contrario, corresponden sólo a intereses personales y no tienen en cuenta ningún tipo de consideración moral, es un aspecto para lo cual no deja de ser válida una reflexión de carácter ético. De manera especial en la actualidad, donde la actividad política ha perdido un gran margen de credibilidad.

Por eso, en últimas, lo que pretendo realizar en el ensayo es una aproximación al fenómeno político desde un punto de vista ético y moral. Para esto, en el escrito se va a tratar de dar respuesta a los siguientes interrogantes:

- ¿Se anteponen los intereses personales y la voluntad de poder a los valores universales?
- ¿El poder constituye el criterio supremo de la actividad política?
- ¿Es el bienestar común la verdadera preocupación de un político?.

Estas preguntas constituyen el problema central del presente escrito. Aunque son varios los cuestionamientos, si nos detenemos a observarlos detalladamente, nos podemos dar cuenta que todas parasen conducir a una sola cosa, que se puede resumir en el siguiente interrogante: ¿Hasta qué punto un político en ejercicio tiene en cuenta los principios éticos?.

Para tratar de dilucidar las respuestas a estos interrogantes, he dividido el escrito en varios apartes, que tienen como fin dar un análisis mas detallado de las cuestiones antes mencionadas. En primer lugar, hago un acercamiento a lo qué es el fenómeno del poder, y específicamente, su relación con la moral. En segunda instancia hago un recorrido histórico que quiere poner de relieve las cuestiones éticas y políticas de varios personajes de la historia, analizando sobretodo, desde cada uno de los autores a tratar, como se puede dar respuesta a los

interrogantes que hemos formulado anteriormente. Para terminar he dedicado un aparte que he denominado “El bien común y la moral política”, que es una especie de conclusión del ensayo. Aunque de pronto no se pueda llegar a dar una respuesta explícita a las preguntas que nos hemos formulado arriba, si se darán muchos elementos que permitirán intuir muchos elementos que nos ayudaran para responderlas.

Damos paso entonces al desarrollo más detenido de cada uno de los numerales o capítulos que he mencionado.

1. EL PODER

Vamos a partir aquí del hecho de que el Estado es, según Rousseau, un “Contrato Social”, es decir, producto de un pacto entre los hombres. A raíz de esto, se va a concebir el Estado como una institución originaria, en otras palabras esto quiere decir que no es algo que resulte de la voluntad de cada individuo ni mucho menos algo que se altere genéticamente. Pero no sólo el Estado, sino también el poder, constituyen fenómenos originarios.

El poder puede entenderse, desde un punto de vista psicológico, como una fuerza orientada racionalmente a la consecución de un fin. Ese fin debe ser exterior a él, porque debe constituir el objetivo a cuyo servicio se ponga el poder. Pero también puede suceder que el poder por el poder se convierta en un fin, y entonces se presentaría simplemente un impulso de dominación, la pura voluntad de poder o, en otras palabras, la afirmación de sí mismo sobre los otros. Por eso, ante todo, el poder necesita algo que lo justifique y no lo muestre como algo arbitrario a la vida del hombre. Una de las maneras más frecuentes de justificar el poder ha sido su tendencia a mitificarlo; y dentro de las mitificaciones más fuertes se encuentra la que pretende divinizarlo. Así pues, a lo largo de la historia, dentro de muchas culturas se ha considerado que los gobernantes provienen de una descendencia divina y han sido los mismos dioses los que los designan para reinar; y aunque esta concepción ha ido perdiendo fuerza con el paso del tiempo, aún en algunos lugares del mundo se tiene la tendencia a creer que el poder es de origen divino, especialmente “cuando se concibe éste como radicado en la institución monárquica: Dios habría querido positivamente la monarquía y, por consiguiente, los reyes serían, providencialmente, de derecho divino”¹. La anterior forma de sacralización del poder está influenciada especialmente por la Iglesia Católica, como lo podemos ver aquí: “Análogamente a como la gracia divina desciende a los hombres a través de la institución eclesiástica y de los canales sacramentales por la Iglesia administrados, también el poder temporal y la correspondiente “gracia de Estado” de su titular, el rey, fluiría a través de la dinastía”². En contraposición con la anterior concepción, existe otra de tipo protestante, y es llamada por Max Weber concepción carismática. Según esta, “el carisma es una gracia descendida directa y verticalmente sobre un hombre y no indirecta y horizontalmente, a través de toda una dinastía. Concepción la carismática que, por su carácter más “democrático”, puesto que el elegido sale del pueblo en vez de proceder de una casta de señores de la tierra,

¹ ARANGUREN, José Luis. Obras completas: Volumen 3. Editorial Trotta: Madrid, 1995. Pág. 127.

² *Ibíd.*

está más cerca que la dinástica de la sensibilidad actual”³. En realidad, esta última es la más aceptada hoy día porque responde a los intereses del pueblo, y es el mismo pueblo el que otorga el poder político a la persona que ha elegido para hacerlo a través del ejercicio de la democracia, pues la historia ha dejado como experiencia que mantener tipos de gobiernos monárquicos desemboca muchas veces en el más completo absolutismo y autoritarismo. Y aunque hoy en día todavía existen monarquías, ya sus miembros no tienen ese estatus de cuasidivinidad que mantenían mucha antes, y se ha dado paso más bien a la democracia para que el pueblo mismo elija a los representantes más altos del gobierno. De esta manera, ya no está centrado el poder y la autoridad en una sola persona que se alza como un gran rey por encima de todo un Estado. Ya no se va a conceder tanta importancia a la ascendencia genealógica de un individuo, sino que se le da prestigio de acuerdo a su propio carisma en asuntos políticos; el mejor ejemplo de esto lo tenemos en nuestro actual presidente, el señor Juan Manuel Santos, quien ha logrado mantener a su favor a una gran parte del pueblo colombiano, porque ha demostrado un gran carisma que lo ha llevado a ser considerado como el hombre idóneo para conducir a la nación en estos momentos de crisis por los que está atravesando.

Con el paso del tiempo se ha ido dejando atrás la tendencia a mitificar el poder y ha tomado fuerza la corriente que persigue la funcionalización del poder, la cual busca que en el gobierno ya no se tengan tantos abogados y oradores, sino gente especializada en los campos de la economía, la administración y la técnica. Esta desmitologización del poder busca sobretodo la efectividad dentro de los órganos gubernamentales, pues se ha criticado fuertemente al parlamentarismo por su ineficacia; por eso lamento muchos que no se haya aprobado el texto del referendo que buscaba la reducción del congreso. Así las cosas, es mucho mejor la tendencia a la racionalización de la política, y no aquella que da una exaltación del poder como algo divino, pues necesitamos personas que tengan el sentido del bien común y no busquen solo la satisfacción de sus intereses personales.

Seguidamente, si doy paso ya a lo que más nos interesa aquí, al análisis de la relación entre poder y moral.

1.1 EL CONFLICTO ENTRE PODER Y MORAL.

En el mundo actual, donde se presenta una gran lucha entre el poder y la moral debido a los intereses generados por la economía y el comercio, cabe señalar que muchos partidarios de Maquiavelo, a quien veremos más adelante, consideran que la ética siempre va a ocupar el puesto de los perdedores, ya que la actividad política no va a tener precisamente como principios fundamentales los valores morales, sino que se adecuará todo de acuerdo a sus intereses; así, parece que la política y la moral se toleran generalmente solo cuando no hay intereses importantes de por medio. Inclusive hoy en día ya no se tacha de amoral a un individuo que construye la política únicamente sobre intereses, más bien se tiende a denominarlo como un inteligente “estratega”; pasó lo mismo con el pirata que dirige un

³ *Ibíd.*

reclamo a Alejandro Magno: “Yo, porque lo hago con un pequeño navío, me llaman ladrón; a ti, porque lo haces con una gran flota te llaman emperador”. En últimas, y como decía al inicio, parece que hoy en día prevalecen los intereses comerciales sobre los postulados político-morales.

A continuación voy a analizar más detenidamente esta problemática a través de varios puntos que buscan hacer más explícito el contenido del conflicto que existe entre el poder y la moral.

A. La Naturaleza Humana y el poder.

Poder y moral constituyen una problemática bastante complicada, que en primer lugar merece una reflexión de tipo antropológico.

Veremos que en Aristóteles el hombre va a ser considerado como un animal político o social por naturaleza, pero será más adelante que se entenderá que la esencia de ese ente político es la tendencia al poder. De esta manera, la valoración del poder en la política se dará de acuerdo a la visión de hombre que se tenga. Así por ejemplo, los Ilustrados, que consideraban al hombre como bueno por naturaleza, racional y capaz de aprender y de ser educado, verán en la política un medio para el progreso y el perfeccionamiento del mundo; y por tanto, consideran el poder como algo bueno. Por el contrario, quienes tienen una visión antropológica negativa y ven al hombre como un ser corrompido por naturaleza, irracional y peligroso, siempre encontrarán la política como un negocio sucio, un quehacer amoral, y por consiguiente, el poder será considerado como algo malo y demoníaco.

Viendo al hombre de un modo realista, encontramos que en él hay dos realidades opuestas: lo bueno y lo malo. Entonces el hombre como ser complejo y ambivalente entre la razón y la irracionalidad, puede hacer un uso bueno o malo del poder. Pero en realidad, ¿qué es el poder?, lo hemos definido antes desde un punto de vista psicológico; ahora vamos a retomar una definición de tipo sociológico, que puede ser de mayor utilidad para el desarrollo de nuestro tema, dada por Max Weber: Para él poder es “toda posibilidad, dentro de una relación social, de imponer la propia voluntad, incluso frente a cualquier resistencia, e independientemente de la procedencia de esa posibilidad”⁴. Por tanto, pueden “todas las cualidades imaginables de un hombre y todas las posibles circunstancias poner a alguien en condiciones de imponer su voluntad en una determinada situación”⁵; de lo anterior se desprende que a medida que el hombre tiene unas cualidades propias también tiene poder.

Poder y política son realidades implicadas en la naturaleza humana y forman parte de su carácter ambivalente:

- “El poder del hombre puede ser utilizado de un modo bueno, verdaderamente humano y humanitario: para el bien de los individuos afectados, de su entorno y del medio ambiente. Una política humana orientada a la paz es al menos posible.

⁴ KÜNG, Hans. Una ética mundial para la economía y la política. Editorial Trotta: Madrid, 1999. Pág. 32.

⁵ *Ibíd.*

- El poder del hombre puede también ser empleado de un modo malo, inhumano antihumanitario: en perjuicio de los individuos afectados, de su entorno y del medio ambiente. Una política inhumana del poder es un hecho demasiadas veces constatable.”⁶

En conclusión, dada la condición ambivalente del hombre, no se puede negar que el poder político no siempre se ha ejercido bien, sino que muchas veces se ha abusado de él. Por eso, desde tiempos muy antiguos han sido muchos los esfuerzos de la humanidad para controlar el abuso del poder, de manera especial en aquellos que poseen el poder político, como lo veremos en el siguiente aparte.

B. Procedimientos contra el abuso del poder.

Seguidamente se va a hacer referencia a seis procedimientos que el hombre ha descubierto a través de los siglos con el fin de regular en modo alguno el uso del poder, y que se conservan aún hoy en día como principios de ética política institucional.

- Primer procedimiento: control del poder mediante constituciones y leyes. Esta moderación del poder se realiza por medio de la vinculación de los gobernantes a las leyes. De esta forma, quienes imperen no van a ser los hombres, sino las leyes, que han de desarrollarse de acuerdo con la constitución.
- Segundo procedimiento: División del poder mediante la Constitución mixta o división de poderes. Aquí lo que se pretende es que se haga una división del poder entre varios organismo que ejercen entre sí un mutuo control. Este procedimiento fue especialmente formulados contra el absolutismo de los príncipes. “A partir de este momento se tiene cada vez más conciencia de que todo poder incontrolado, toda concentración de poder, y... todo monopolio del poder pone en peligro la libertad de los individuos, por lo que el poder ha de ser controlado por el poder.”⁷
- Tercer procedimiento: Limitación del poder por medio de la formulación de unos derechos fundamentales inviolables.
- Cuarto procedimiento: Moderación del poder mediante el principio de proporcionalidad. Esto se puede resumir diciendo que el Estado, y en general todo gobernante, sólo puede utilizar los medios necesarios para alcanzar un fin legítimo, en otras palabras, queda prohibido el exceso de un político con los bienes públicos.
- Quinto procedimiento: Participación en el poder por medio de los súbditos. Se trata aquí de la democracia, que busca una cierta identidad entre los que ostentan el poder y el pueblo.
- Sexto procedimiento: Nivelación del poder mediante la disminución de las barreras del poder. Lo que hace la justicia en este punto es exigir que haya una mayor igualdad entre “los grupos fuertes y los débiles, entre los privilegiados y los carentes de privilegios, los empresarios y los trabajadores, los que poseen un empleo y los despedidos del proceso laboral.”⁸

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.* Pág. 67.

⁸ *Ibíd.* Pág. 68.

En el siguiente punto se dará una conclusión del capítulo con algunas reflexiones muy importantes sobre ética y política.

C. Inevitable tensión entre política y ética.

El tipo de política que se impone en la actualidad es el realista, y en verdad posee su propia justificación, ya que no se puede pretender hacer una política basada en ideales abstractos, esperanzas engañosas y en utopías. De otra parte, “tampoco las estrategias y decisiones políticas pueden simplemente substituirse por más “moral” y preceptos morales, ni el político puede substituirse por el moralista o el teólogo”⁹. Entonces no queda otro camino más que reconocer una cierta autonomía de la política, ya que no ha de subordinarse totalmente a las leyes científicas y económicas, ni a los ideales morales. Queda claro que entre ética y política se da una tensión inevitable, que tiene las siguientes implicaciones:

1. Los idealistas deben tener en cuenta que si se da una completa subordinación de la política a la ética, no se respetaría la autonomía de la política.
2. Los realistas tampoco deben olvidar que una completa independencia de la política con respecto a la ética, lesionaría la vigencia universal de esta última y llevaría al amoralismo: todos los valores, los ideales y las normas no pueden ser ignorados olímpicamente por la política. Ante todo hay que hacer una exhortación por la responsabilidad.
3. “Lo que ha de constituir la norma suprema incluso de la acción política no es la realidad, que en política puede también llegar a ser bestialidad, sino la humanidad, que es la culminación de la moralidad.”¹⁰

Vemos entonces que a través de las experiencias que se han vivido, se va imponiendo un nuevo paradigma de la política, que es más humano y está basado en la ética, pues la política no puede dejarse únicamente en manos de políticos y politólogos.

2. APROXIMACIÓN HISTÓRICA

En lo que sigue quiero hacer un recorrido histórico por varios personajes que, tanto a nivel práctico como teórico, han marcado pauta en la formación de las diferentes concepciones políticas de los Estados. Se quiere hacer notar de manera especial la forma como ellos han tenido en cuenta de un modo u otro el campo de la moral. Y considero muy valioso este punto porque el estudio de la historia nos ayuda a comprender mejor nuestro presente y, específicamente, porque nos informamos acerca de las fuentes de donde han salido las diferentes teorías políticas que han marcado en las diferentes épocas el destino de los pueblos. Los personajes históricos de los cuales voy a hablar a continuación son: Aristóteles, San Agustín, Nicolás Maquiavelo, el canciller prusiano Otto von Bismarck y el exsecretario de norteamericano Henry Kissinger; porque son representantes tanto de una política que busca poner el Estado al servicio de la ética, como de un estilo político realista que muchas veces se muestra indiferente ante los principios morales.

⁹ *Ibíd.* Pág. 71.

¹⁰ *Ibíd.*

2.1 ARISTÓTELES

“El hombre es, por naturaleza, un animal social”.

Quisiera presentar en primer lugar una pequeña introducción a *La Política* aristotélica, para tener una idea general sobre esta obra: “Situada históricamente entre los planteamientos utópicos de su maestro Platón y las conquistas desaforadas de Alejandro Magno, *La Política* aristotélica representa una última y concienzuda defensa de la Ciudad-Estado griega como marco civilizador. Con su talante realista y conservador, Aristóteles intenta justificar las instituciones tradicionales - y la esclavitud entre ellas -, recomendar la constitución mixta, abogar por un gobierno democrático de centro apoyado en la clase media y fundar en una ética humanista su perspectiva política”¹¹.

El Estagirita representa a los primeros pensadores que se van a inclinar por una política real y no de tipo ideal, como la expuesta por su maestro Platón, por eso crítica fuertemente la idea del Bien supremo que tiene este, pues considera que los actos humanos solo pueden tener por objeto aquello que está realmente a su alcance; por tanto, no se deben suponer fines que prescindan de la capacidad que tiene la naturaleza humana para percibir las cosas.

Ahora bien, piensa que los actos humanos deben conducir a la consecución del fin último de la vida. Este fin absoluto no será otro que la felicidad, la cual consiste en llevar una vida virtuosa. Y ¿qué es una virtud?, no será otra cosa que la justa medida que hay entre el defecto y el exceso de las cosas. Por consiguiente, esta virtud se irá adquiriendo con la continua repetición de los actos buenos que nos hacen virtuosos, hasta llegar a constituirlos en hábitos que darán paso a la formación de nuestro carácter moral.

Pasando ya al plano político, es de destacar que para Aristóteles hay diferentes clases de asociaciones, pero la que busca el bien supremo no será otra que la asociación política, o sea, la Ciudad. Por lo mismo que todo hombre busca el bien mejor, el Estado o asociación ciudadana es la comunidad a la que naturalmente pertenece el hombre, incluso por encima de la familia. La Ciudad o Estado va a ser para Aristóteles la comunidad de ciudadanos que tienen los medios necesarios para desarrollarse, y de este modo poder llevar una vida autárquica. Pero en últimas, el Estado tendrá verdadera existencia cuando promulgue un gobierno y una constitución que representen la unidad de todos los ciudadanos; de tal manera que aunque una persona se cambie de sitio, no varía la naturaleza política del Estado; así pues, la autoridad es la que define y caracteriza a la comunidad política.

El objetivo primordial de la autoridad debe ser el de crear una unidad perfecta entre los ciudadanos, de tal manera que todos cooperen para alcanzar un mismo fin, que debe ser el de vivir de acuerdo a la virtud, ya que ésta debe ser el fin común a que se ordena la actividad de toda comunidad política. Para conseguir tal objetivo, el Estado se servirá de dos medios muy

¹¹ HIRSCHBERGER, Johannes. Historia de la filosofía: Tomo I. Editorial Herder: Barcelona, 1982. Pág. 209.

importantes: en primer lugar, de la educación, cuando los ciudadanos no sean aun adultos; y en segundo lugar, las leyes, de las cuales se sirve el Estado para cuando el ciudadano ya se ha convertido en adulto. Entonces, lo que deben hacer las leyes es promover en el ciudadano el ejercicio de todas las virtudes; así si el Estado logra que los súbditos sean obedientes a la ley, éstos serán virtuosos y el fin de la comunidad estará garantizado. De esta manera, si el individuo es obediente a la ley, nunca podrá ser tachado de inmoral.

Ahora bien, teniendo en cuenta que para el Estagirita el Estado no es más que una comunidad de hombres que buscan el bien, y que en tal comunidad son distintas las partes que la componen, es decir, los individuos; se tendrá como consecuencia de esto que para Aristóteles lo único que cuenta es la actividad social del individuo, pues éste “al entrar a formar parte de la comunidad pierde su naturaleza individual, para revestirse de aquella que es propia del todo”¹², por tanto, no existirá una ética individual, ya que todo hombre normal es social, y de esta manera no existen individuos aislados. “Al mismo tiempo hay que considerar que ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada uno es parte de ella, y el cuidado de cada parte ha de referirse naturalmente al cuidado del conjunto”¹³; de lo anterior se deduce que el bien del individuo que no está integrado a la comunidad, se distancia del bien común. “Es decir, para Aristóteles el simple hecho de que el bien de toda la ciudad es el mismo bien para el ciudadano, por tanto, el bien de toda la comunidad es superior al individual, ya que aquél abarca un número más extenso de personas”¹⁴.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, encontramos que: “Siendo el hombre sólo ciudadano, es evidente que toda su actuación práctica tiene necesariamente un signo social, La eticidad de la persona queda toda ella agotada en el dominio de lo político. Ser buen ciudadano es serlo todo en el orden moral. La norma última de las acciones del hombre es la constitución de la ciudad de la cual es miembro”¹⁵. De lo dicho hasta aquí se desprende que la eficacia de un Estado se mide por su autoafirmación, es decir, en su efectividad para hacerse obedecer, pues si logra esto, el pueblo tiende siempre hacia el bien. También es bueno anotar que la bondad ética del ciudadano depende de las leyes que promulga la constitución de la ciudad a la que pertenece. De esta manera, “la moral del individuo, además de afectar únicamente a su dimensión social, se desenvuelve toda ella en el círculo cerrado de su ciudad sin posibilidad alguna de trascenderle. La ética aristotélica se subordina enteramente a la política y se confunde con ella. El destino de la ética va unido al de la política. Si varía ésta varía paralelamente aquella”¹⁶.

Podemos extraer como conclusiones de esta parte los siguientes puntos:

1. La ciencia política es preeminente, no sólo a la ética, sino también a todas las ciencias prácticas; de tal forma Aristóteles considera que la política debe tener como objeto de

¹² GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio. El bien común y la moral política. Editorial Herder: Barcelona, 1970. Pág. 36.

¹³ ARISTÓTELES. La Política. Editora Nacional: Madrid, 1981. Pág. 319.

¹⁴ GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio. Op. Cit. Pág. 36.

¹⁵ *Ibíd.* Pág. 38.

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 40.

estudio los bienes y fines prácticos del hombre. Y como ciencia práctica, la política debe estar regida por la suprema virtud de la justicia.

2. El bien del Estado es superior al del individuo, que sólo forma parte de él, y al mismo tiempo, el ciudadano no debe tener otro fin que no sea el estatal. El bien máximo del que el individuo puede disfrutar es una participación del bien del Estado.
3. Para garantizar el bienestar social el Estado puede obligar al ciudadano a que renuncie a un bien individual, para conseguir el bien del conjunto. Esto se desprende del hecho de que para el Estagirita toda persona está, por naturaleza, integrada totalmente a una sociedad.

2.2 SAN AGUSTÍN: RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN EL LIBRO VIII DE “LA CIUDAD DE DIOS”.

“Mejor es una felicidad temporal que una eternidad miserable”.

Teniendo en cuenta la importancia del estudio histórico de las ideas éticas y políticas, el presente escrito pretende desarrollar esos mismos temas en un pensador de tanto renombre a lo largo de los siglos como ha sido el obispo San Agustín de Hipona. Debo hacer la aclaración que lo tratado aquí se basa, principalmente, en lo expuesto por el filósofo en el libro VIII de su monumental obra *“La Ciudad de Dios”*; incluso no es que vaya a comentar sobre todo el libro, sino que he tomado ciertas ideas que están dispersadas a lo largo de los capítulos del libro.

El libro VIII, dentro de la estructura general de la obra, se titula *“Teología natural y filosofía”*; y me ha parecido clave porque Agustín venía en los libros anteriores atacando de base los fundamentos de la religión pagana y haciendo una apología del cristianismo, pues ante la caída de Roma muchos atribuyeron que este hecho se debió especialmente a la irrupción de los cristianos en el imperio; porque éstos, con sus ideas de un Dios omnipotente, infinitamente bueno y poseedor de todas las virtudes y cualidades posibles, habían conseguido que el pueblo dejara de mirar al emperador como una divinidad, y así poco a poco se va debilitando el poder y la influencia que éste ejerce sobre sus soberanos. Pues al Constantino decretar el cristianismo como la religión oficial del imperio, aceptaba también que había un ser más poderoso que él, el emperador de Roma; y esto lógicamente hizo que los romanos se confundieran y dejaran de ver en la figura del emperador a un dios más, y pasaran a considerarlo un simple hombre como cualquier otro mortal que no tiene ningún tipo de poder sobrenatural. Ante estas acusaciones, Agustín va a querer demostrar que el saqueo de Roma no es culpa de los cristianos, sino que se debe a la misma corrupción que había al interior del pueblo romano, debido a toda esa idolatría que se tenía hacia divinidades paganas. En el culto a estos dioses falsos es donde Agustín va a encontrar el foco de corrupción, porque los romanos se la pasaban celebrando ritos a sus deidades, que servían de excusa para cometer toda clase de crueldades, excesos en borracheras, gula, orgías, etc. A raíz de esto es que se debilitaron las fronteras y se va a producir la posterior invasión de los bárbaros a la gran urbe.

Pero sobretodo el gran santo va a encontrar que la mayor falencia de estas falsas divinidades, que no son sino inventos del hombre, va a ser precisamente que no dan unas normas morales a los humanos para que sepan dirigir su vida rectamente, y a causa de la falta de este horizonte ético es que el pueblo y el gran poderío de Roma va a caer; especialmente porque se ha perdido el valor por la vida, pero más que todo por una vida digna y mesurada, y no por una existencia llena de vicios. He aquí la importancia de la prescripción de una ley moral para un pueblo, pues sin ella seguramente irá a la perdición, ya que todos harían lo que les viniera en gana y se convertiría el mundo en una completa anarquía.

Por todo lo anterior, Agustín va a recalcar que la tarea principal de cualquier divinidad va a ser la de dar leyes de carácter moral, para que se haga posible una vida tranquila y digna dentro de un pueblo. Sin embargo, las divinidades paganas de los romanos nunca lo hicieron y por eso llegó su perdición; mientras que el verdadero Dios regaló a su pueblo el decálogo de las leyes, que dio a Moisés en el Sinaí, para que supieran cómo llevar una existencia alejada del vicio y buena moralmente. Lamentablemente, muchos de los que dicen creer y amar verdaderamente a Dios viven sin tener en cuenta los mandamientos, de manera especial dentro del ámbito político, ya que parece que el cumplimiento de las leyes morales de Dios se da por conveniencia o de acuerdo a las circunstancias, jugando así a un relativismo ético. Pero aunque este decálogo no tenga importancia desde un punto de vista práctico, como el que se tiene hoy en día en el mundo capitalista, donde todo se mide por el grado de utilidad que tenga; aún así, las leyes de Dios tienen mucha validez como principios morales que ayudan a hacer mejor la vida del hombre.

Bueno, lo que realmente quiero subrayar en esta parte es que Agustín empieza a fundamentar las bases del cristianismo frente a la religión pagana, pues ante la caída de Roma, debe alzarse otra institución que la sustituya, pero esta vez no sobre cimientos falsos como eran los paganos, pero sí sobre la religión del verdadero Dios, es decir, que el santo de Hipona empieza a mostrar por qué el cristianismo se alza como el único credo válido por encima de las creencias falsas de otras religiones. En otras palabras, ante la caída de la ciudad terrena, que mantenía cautivos a los hombres a causa de la idolatría que profesaban a falsos dioses, debe advenir ahora la luz que libere al hombre de esa cautividad, y esa luz no va a ser otra que la religión cristiana. Por este motivo, Agustín lo que quiere hacer es “predecir el tiempo en que la religión cristiana, cuanto es más verdadera y más santa, con tanta mayor vehemencia y libertad echará por tierra todas las ficciones falaces, con el fin de que la gracia del salvador verdaderísimo libere al hombre de los dioses que hace el hombre y le someta al Dios hacedor del hombre”¹⁷; y sin lugar a dudas, Agustín cree que el momento en que se produzca este hecho no está lejos, y por eso debe mostrar argumentos serios que fundamenten que la religión cristiana es la verdadera, o por lo menos, a la que los paganos deben convertirse ante la caída del imperio.

¹⁷ AGUSTÍN, San. La Ciudad de Dios. B.A.C: Madrid, 1964. VIII, 23,2. P

Es muy importante resaltar que el santo no va a tratar de imponer la visión del verdadero Dios a la fuerza, sino, como lo decía anteriormente, mediante argumentos sólidos; y para tal cuestión, empezará por buscar las bases filosóficas del cristianismo, encontrándolas de manera especial en Platón y sus seguidores: “Cualesquiera que sean los filósofos que pensaron del Dios sumo y verdadero esto: Que es Hacedor de las cosas creadas, y Luz de las que deben conocerse, y Bien de las que deben hacerse; que de Él procede el principio de la naturaleza, y la verdad de la ciencia, y la felicidad de la vida, los antepone a los demás y los creemos los más cercanos a nosotros. Sean cualesquiera los que sintieron esto, ora los propiamente llamados platónicos...”¹⁸. Como se ve en la cita anterior, Agustín encuentra mucha afinidad entre la doctrina platónica y la cristiana, pues las grandes creencias que se tienen de Dios fueron esbozadas por los Académicos de una manera muy precisa. Pero no sólo en cuestiones dogmáticas de fe el santo va a encontrar de gran valor la filosofía de Platón, sino que va a tomar también de él la parte de la ética para fundamentar así mismo la moral cristiana. Los principales rasgos de la ética platónica que toma Agustín, están en el siguiente párrafo: “Al presente baste decir que Platón determinó que el fin del bien es vivir según la virtud, y que esto solamente puede conseguirlo el que conozca e imite a Dios, y que ésta es la única causa de su felicidad. Por eso no duda en decir que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza es incorporal”¹⁹. Encontramos en lo anterior referencias no sólo de tipo ético, sino también vemos que Agustín va a subrayar sobretodo la delimitación que hace Platón de la filosofía como amor a Dios, lógicamente esto le resulta muy útil para la fundamentación del cristianismo; tan importante es esto que lo vuelve a recalcar en otra parte del libro: “Platón llama a Dios el bien sumo y verdadero. Por eso quiere que el filósofo sea el amador de Dios, para que, como la filosofía tiene a la vida feliz, gozando de Dios, sea feliz el que amare a Dios”²⁰.

Resumiendo: Ante la caída de Roma a causa de la laxa moral de los paganos, Agustín pretende argumentar que la fe cristiana es la verdadera, y para esto se basa mucho en Platón, de quien deduce que la felicidad del hombre se encuentra en el amor a Dios.

Ahora bien, ¿Con qué identifica San Agustín la ciudad terrena y la ciudad de Dios?, es innegable que nuestro pensador va a encontrar la encarnación de la ciudad terrena en el imperio pagano de Roma, porque sus gentes sentían amor por sí mismo (soberbia), por el placer y por el mundo, mientras que la ciudad celestial, que adviene ante la caída de la gran urbe, no va a ser otra que la Iglesia: “En efecto, la casa del Señor, la Ciudad de Dios, que es la Iglesia, se edifica en toda la tierra después de la cautividad”²¹; porque en ella prevalece el amor a Dios y la sumisión a su ley.

Podría suponerse también que Agustín ve en el Estado como tal la identificación con la ciudad de Babilonia, porque si “Asiria y la Roma pagana fueron fundadas, crecieron y se mantuvieron

¹⁸ Ibíd. VIII,9.

¹⁹ Ibíd. VIII, 8.

²⁰ Ibíd. VIII, 9.

²¹ Ibíd. VIII, 24, 2.

por medio de la injusticia, la violencia, la rapiña y la opresión ; ¿no es eso afirmar que el Estado y la Ciudad de Babilonia son una y la misma cosa?”²². Aunque en realidad cabe pensar, más bien, que las ideas de ciudad celestial y terrena son ideas morales y espirituales; “por ejemplo, un hombre puede ser cristiano y pertenecer a la Iglesia; pero si el principio que dirige su conducta es el amor a sí mismo y no el amor a Dios, pertenece espiritual y moralmente a la ciudad de Babilonia. Igualmente, si un oficial del Estado se conduce bajo la dirección del amor de Dios, si se propone la justicia y la caridad, pertenece espiritual y moralmente a la ciudad de Jerusalén”²³. Otro modo de interpretación de las ideas de la dos ciudades es su asimilación con el dualismo platónico de alma y cuerpo, pues también para Agustín “la naturaleza humana es doble: el hombre es espíritu y, por tanto, es al vez ciudadano de este mundo y de la Ciudad Celestial. El hecho fundamental de la vida humana es la división de los intereses humanos: de un lado, los intereses terrenos centrados alrededor del cuerpo, de otro, los intereses ultraterrenos que pertenecen específicamente al alma”²⁴.

Así como se ve, es muy relativo poder juzgar la identificación del Estado con la ciudad de Babilonia, y la ciudad de Jerusalén con la Iglesia como institución visible, porque no se puede concluir de manera legítima que, por ejemplo, porque un hombre sea un clérigo pertenezca definitivamente a la Ciudad de Dios, pues por la condición moral de sus actos puede suscribirse como ciudadano de la ciudad terrena. Además, aquí es importante anotar que si el Estado coincide necesariamente con la ciudad de Babilonia, ningún cristiano podría ocupar cargos legítimos en el Estado, y ni siquiera llegar a ser ciudadano, porque su condición ética se lo impediría; pero en realidad creo que Agustín estaba muy lejos de llegar a tener esta opinión. En realidad, lo mejor es situar a cada individuo dentro de cada una de las dos ciudades de acuerdo a la rectitud de intención de sus actos.

De lo anterior podría deducirse que el Estado podría no identificarse necesariamente con la ciudad terrena, siempre y cuando esté legitimado bajo la base de la justicia. Pero según la tónica agustiniana ningún Estado pagano se levantó sobre esta virtud, porque la verdadera justicia exige que se le culto al verdadero Dios y no a una serie de estatuas que no obran ninguna cosa, como lo hace ver aquí: “Estatuas, sí, animadas y pletóricas de vida y de sentido, que hacen tantas y tales cosas. Estatuas conocedoras de los futuros, y que predicen las cosas por la suerte, por los poetas, por los sueños y por mil artes, y que obran las enfermedades en los hombres y los curan, y los hacen tristes y alegres, según sus merecimientos”²⁵; esto no es más que una idolatría que no sirve como fundamento moral de un verdadero Estado, y el mejor ejemplo de lo inútil de eso está en la devastada Roma. Por tanto, “lo que el santo quiere hacer constar es que el Estado no encarnará la justicia verdadera, que no será realmente un Estado moral, a menos que sea un Estado cristiano; es el cristianismo lo que hace a los hombres buenos ciudadanos”²⁶. Entonces la tarea de la Iglesia, como promulgadora de los

²² COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía: Tomo II. Editorial Ariel: Barcelona, 1989. Pág. 93.

²³ *Ibíd.* Pág. 94.

²⁴ SABINE, George. Historia de la teoría política. Fondo de Cultura Económica: México, 1992. Pág. 146.

²⁵ AGUSTÍN, San. Op. Cit. VIII, 23, 1.

²⁶ COPLESTON, Frederick. Op. Cit. Pág. 95.

principios cristianos que buscan sobretodo el amor a Dios, es impregnar al Estado con esos mismos principios para que no se desvíe del camino y se convierta en la encarnación de una verdadera Babilonia. La Iglesia es, en últimas, la sal de la tierra, pues tiene la misión de formar a la sociedad civil con los principios celestiales de conducta. De lo anterior se deduce que “la Iglesia es, pues, la única sociedad realmente perfecta, y es claramente superior al Estado, puesto que, si el Estado debe tomar sus principios de la Iglesia, no puede estar por encima de ésta, ni siquiera a su mismo nivel”²⁷. Tal vez de esta opinión de san Agustín se ha valido la Iglesia durante muchos años para justificar su voluntad de poder, porque como verdadera encarnación de la ciudad de Dios, está en pleno derecho de utilizar todos los poderes de este mundo para promulgar el “bien espiritual”; pero de manera especial para defender sus intereses.

En conclusión, a partir del libro VIII, donde san Agustín identifica la Ciudad de Dios con la Iglesia; y en vistas a mostrar de manera más clara la relación que hay entre ética y política en esta parte de la extensa obra de nuestro pensador, podemos deducir lo siguiente:

1. El fundamento que todo Estado debe tener para que no sea equiparado con la ciudad terrena, debe ser la puesta en marcha de la verdadera justicia. Pero como Agustín no reconoció en los paganos la virtud de ser justos, dará por hecho que el Estado no puede ser justo a menos que sea cristiano.
2. El fin de toda virtud no puede ser otro que el Dios verdadero, y no en modo alguno los dioses paganos, cuyos ritos para honrarlos no producen más que vicios en la vida de los hombres.
3. Para Agustín, la finalidad del Estado no va a ser otra que promover el culto a Dios y cuidar de las buenas costumbres y prácticas de sus miembros, cosa que nunca hicieron las deidades paganas, de tal manera que en ningún momento se ofenda a Dios. Para conseguir tal fin, el Estado debe promulgar leyes que atiendan a un justo reparto de los derechos y deberes de cada uno de sus ciudadanos.
4. Como consecuencia de la identificación de la Ciudad de Dios con la Iglesia, se concederá que ésta puede recurrir al poder estatal para mejor proceder de la salvación de sus hijos. Por tanto, el Estado queda reducido a Instrumento de la Iglesia, puesto a su servicio en la tarea de salvar a la humanidad.
5. Finalmente, y a causa de todo lo anterior, se desprende el hecho de que el poder temporal, para su mejor explotación y dignificación, debe estar en manos de aquellos que tienen el poder espiritual.

²⁷ *Ibíd.*

2.3 NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527)

“El fin justifica los medios”

Este italiano representa uno de los mayores hitos dentro de la historia de la teoría política, especialmente por el hecho de la indiferencia moral que hay dentro de ella. Aunque la mayor parte de sus ideas políticas se encuentran en un libro muy pequeño, *El Príncipe*, sus opiniones han suscitado diferentes reacciones a lo largo del tiempo y así mismo han sido muy influyentes dentro de la actividad política.

Situándonos dentro del contexto histórico del pensador, encontramos a una Italia totalmente dividida en pequeños Estados, por lo que hacía muy vulnerable a la constante invasión de las potencias extranjeras. Este patriota italiano no era acristiano pero sí considera a la Iglesia romana como la principal culpable de la decadencia de Italia. “Maquiavelo no quería en modo alguno... ser el fundador de una política liberada de la moral o incluso amoral. Pero con su libro *El Príncipe* (1513), su exaltación de César Borgia y de sus crímenes, a la vez que con sus numerosos consejos amorales, puso de hecho en manos de todos los políticos sin conciencia del futuro un excelente manual de la política del poder”²⁸. Siguiendo en la tónica del contexto histórico del pensador florentino, queda por señalar que “en los tiempos y en la Italia de Maquiavelo la pura lucha por el poder había llegado a su punto álgido, entregándose príncipes, repúblicas y el mismo papa a una pugna encarnizada por asegurar y extender su soberanía, olvidándose de cualquier principio que no fuera la codicia personal, y convirtiendo la fe y la religión en un mero instrumento de ésta”²⁹.

A continuación voy a hacer de manera general un análisis que muestra los principales rasgos de la pequeña obra que inmortalizó a Nicolás Maquiavelo: *El Príncipe*.

2.3.1 CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE ÉTICA Y POLÍTICA EN “EL PRÍNCIPE”.

Lo que me propongo en esta parte es hacer un acercamiento a la posición que debe tomar el Príncipe, entendido éste como la cabeza de un Estado, con respecto a las cuestiones que se presentan en el manejo del Estado. En lo que se refiere a los asuntos morales y éticos, me valdré sobre todo del capítulo XV de la obra, en donde el autor expone las cosas por las que un príncipe debe ser alabado o censurado.

Empezaré diciendo que, para Maquiavelo, la sabiduría de un príncipe debe basarse en un realismo político; o sea, que debe atenerse y dirigir su obrar político de acuerdo a las cosas que son, y no a las que deberían ser; como queda expresado en el siguiente apartado: “Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir, que quien, para

²⁸ KÜNG, Hans. Op. Cit. Pág. 32.

²⁹ GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio. Op. Cit. Pág. 100.

governarlos, abandona el estudio de lo que se hace, para estudiar lo que sería más conveniente hacerse, aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella...”³⁰

Encontramos en lo anterior que lo propuesto no es un proyecto idealista, sino algo concreto y real; tal vez muy acorde con la realidad que Italia vivía en aquella época, pues se necesitaba de acciones eficaces que la llevaran a la unificación en un solo Estado, ya que la profunda división que estaba viviendo la convertía en una presa fácil de invasiones extranjeras. La persona en quien Maquiavelo creyó ver encarnado el poder que llevara a la consecución de este objetivo fue César Borgia, hijo del Papa Alejandro VI. Esto lo digo por las constantes veces que lo cita dentro de la obra, especialmente cuando se trata de exaltar las virtudes que un príncipe debe tener para conservar el Estado, como por ejemplo aquí: “Un príncipe sabio evitó siempre valerse de unas y otras (tropas mercenarias y auxiliares); y recurrió a sus propias armas, prefiriendo perder con ellas a vencer con las ajenas. No miró jamás como una victoria real lo que se gana con las armas de los otros. No titubearé nunca en citar, sobre esta materia, a César Borgia, y así como su conducta, en semejante caso”³¹. Podría entonces decirse que fue este personaje quien inspiró a Maquiavelo para escribir su obra, aunque la dedicación sea dirigida a Lorenzo de Médicis, debido esto a que se proponía conseguir el favor de esta familia después que retomaron el poder en Florencia y le quitaron su puesto en la cancillería.

Hay ciertas cuestiones prácticas que el autor pone de manifiesto y que le pueden servir al príncipe, teniendo muy presente siempre que todas ellas deben llevar al logro del objetivo principal que él debe tener: mantenerse en el poder. En primera instancia se podría considerar que el soberano del Estado debe percatarse de que los hombres son malos: “Puede decirse, hablando generalmente, que los hombres son ingratos, volubles, disimulados, que huyen de los peligros y son ansiosos de ganancias. Mientras que les haces bien y que no necesitas de ellos... te son adictos, te ofrecen su caudal, vida e hijos, pero se rebelan cuando llega la necesidad. El príncipe que se ha fundado enteramente sobre la palabra de ellos se halla destituido, entonces, de los demás apoyos preparatorios, y decae; porque las amistades que se adquieren, no con la nobleza y grandeza del alma, sino con el dinero, no pueden servir de provecho ninguno en los tiempos peligrosos, por más bien merecidas que ellas estén”³². Con esto, hay que tener en cuenta que se debe ser cauto y prudente con las personas que le colaboran al Príncipe, pues son ellas quienes más cercanas están a él. Entonces no es bueno darles demasiada confianza, pues debido a la condición humana que tienen, siempre está latente el hecho de que lo puedan traicionar para satisfacer intereses personales, por eso, Maquiavelo recalca que todas las acciones de los secretarios deben estar dirigidas a buscar siempre el bien de sus soberanos. De todos modos, la excesiva desconfianza en sus colaboradores, puede llevar a que el príncipe en determinado momento se quede solo, pues muchos no estarían dispuestos a tolerarle la incredulidad que tiene en ellos; y es que el generalizar el concepto de “malo” para todos los hombres conlleva serios problemas dentro de la administración de un Estado, ya que el príncipe no puede encargarse personalmente de todos los asuntos nacionales y tiene que

³⁰ El Príncipe. Cap. XV.

³¹ Op. Cit. Cap. XIII

³² Op. Cit. Cap. XVII.

delegar funciones en otras personas, por lo que debe mantener en ellas, al menos, un mínimo de confianza para que se produzca una buena administración. Lo que debe hacer el príncipe es saber escoger muy bien a sus ministros y: “El príncipe, a fin de conservar a un buen ministro y sus buenas y generosas disposiciones, debe pensar en él, rodearle de honores, enriquecerle y atraérsele, por el reconocimiento, con las dignidades y cargos que le confiera.

Los grados honoríficos y riquezas que le acuerda, colman los deseos de su ambición y los importantes cargos de que éste se halla provisto, le hacen temer que el príncipe sea mudado de su lugar, porque conoce bien que no puede mantenerse en aquellas más que con él. Así, pues, cuando el príncipe y el ministro están formados y se conducen de este modo, pueden confiar uno en el otro; pero si no lo están, uno y otro acaban siempre mal”³³.

De todo lo anteriormente dicho se puede derivar un segundo principio: “Es, pues, necesario que un príncipe que desee mantenerse en el poder, aprenda a poder no ser bueno, y a servirse o no servirse de esta facultad, según las circunstancias exijan”³⁴ En vista de que el hombre por naturaleza es malo, el príncipe debe, por lo menos, oponer otra fuerza igual o superior si quiere mantenerse en el poder; pues si pretende ser bueno en medio de tanta gente que no lo es, no puede caminar más que hacia su propia ruina; he ahí la raíz de por qué se debe hacer uso de la maldad cuando sea necesario. Aunque también recomienda Maquiavelo que “El príncipe que se hace temer, debe obrar de modo que si no se hace amar al mismo tiempo, evite el ser aborrecido, porque uno puede muy bien ser temido sin ser odioso”³⁵.

Pero es muy importante tener en cuenta de que Maquiavelo considera que uno de los factores de más relevancia para que un príncipe pueda sostenerse en el poder, son las fuerzas armadas: “Pueden sostenerse en el poder los príncipes por sí mismo, cuando tienen suficientes hombres y dinero para formar el correspondiente ejército, con que estén habilitados para dar batalla a cualquiera que llegara a atacarlos”³⁶, y con respecto a este mismo tema, más adelante añadirá: “Las principales bases de todos los Estados, ya nuevos, ya antiguos, ya mixtos, son las buenas leyes y armas; y porque las leyes no pueden ser malas en donde son buenas las armas”³⁷. Con lo anteriormente dicho, queda claro que una clave en la administración del Estado, debe ser el proporcionarse un ejército propio, y no solo para defenderse, sino también para incrementar sus dominios más allá de las fronteras que están establecidas; pues en este caso impera la ley del más fuerte, y el vencido debe someterse a las condiciones impuestas por sus conquistadores.

En la excesiva utilización de tropas mercenarias se encuentra la explicación al hecho de que, en tiempos del autor, Italia estuviera dividida y bajo el yugo de potencias extranjeras como Francia y España. Por eso, a través de los consejos que da sobre la milicia, se pretendía que hubiera

³³ Op. Cit. Cap. XII.

³⁴ Op. Cit. Cap. XV

³⁵ Ibid.

³⁶ Op. Cit. Cap. X

³⁷ Op. Cit. Cap. XII

alguien capaz de formar un ejército propio que luchara por la unificación italiana y la expulsión de todas las fuerzas invasoras presentes en el país.

Uno de los problemas que presenta Maquiavelo, es la consideración de que el príncipe debe actuar de una u otra manera, según lo exijan las circunstancias. Con lo anterior, se vuelve relativa toda la realidad a aquello que es estrictamente útil para la conservación del poder, y eso significa que dejaría de lado muchas cosas que podrían ser de gran valor para el Estado en general, pero que por no encajar con intereses propios, podrían ser desechadas. Además, entraría en juego la dicotomía bueno-malo, ya que, lo que para el príncipe puede ser considerado como bueno, para los demás puede ser muy perjudicial; o al contrario, lo que para el pueblo puede ser muy valioso, para el príncipe ha de ser malo; entonces todo se adecua a las condiciones impuestas por las circunstancias, dejándose así de lado lo que verdaderamente es “bueno” o “malo”, y se pierde el principio ético que lleva a considerar que, independientemente de las circunstancias, el hombre está en la obligación de siempre buscar hacer el bien.

Otro punto importante para tocar, sería la cuestión del manejo de las apariencias, pues a fin de mantenerse en el mando del gobierno, el príncipe no pocas veces deberá mentir y aparentar cosas que no son; ya que con ellas ha de contentar al pueblo y a quienes esperan de él ciertos resultados en la administración del Estado. Entonces, lo que debe hacer es aparentar lo que los demás quieren ver en él, aunque sus acciones precisamente no concuerden con esa actuación; porque esto tiene como fin, el que un soberano pueda seguir desarrollando sus planes de gobierno sin recibir demasiadas críticas y presiones por parte de sus súbditos y de quienes le rodean. Todo lo anterior sucede porque a nadie le gusta que le digan la verdad; pues con seguridad que si un político, durante su campaña, dice en realidad todo lo que piensa hacer si llega a alcanzar un cargo oficial, le resultaría un total desastre para sus aspiraciones. Por eso, para fines prácticos y evitarse problemas, es mejor que el pueblo viva engañado e ignore todo lo que realmente sucede en las altas esferas del Estado.

Pero, a raíz de lo anterior, surge el problema del ser real de la política, es decir, de la esencia del actuar político. ¿Será acaso que ella es la deshonestidad y la mentira?; en realidad, ¿qué es la política?; ¿Es una cosa basada en meros sofismas para conseguir la satisfacción de intereses personales a costa de la buena fe del pueblo?. Con todo lo que vivimos hoy en día en nuestro país, y según como lo plantea el mismo Maquiavelo, pareciera que en realidad la política si estuviera basada en la mentira y el engaño, buscando a través de las apariencias mostrar una imagen que verdaderamente no corresponde a ella y lo único que busca es proyectar espejismos que lleven la satisfacción al pueblo. En este sentido la democracia no tendría ningún valor, pues es muy tonto que la voluntad de muchos, reunidos en un consenso general, o lo que sería denominado por Rousseau como Pacto Social, no conllevara realmente al beneficio de todas las personas que han decidido agruparse para delegar en otras pocas la responsabilidad de velar por sus bienes y por su seguridad. Pero en realidad eso no se cumple, ya que el sentido original de la República, es decir, esa cosa pública y que es de todos, se ha perdido; hoy en día, por más que esté expresado en la constitución, nadie tiene realmente

acceso completo a todos los asuntos que maneja el gobierno, y por eso es que se hacen cosas en nombre de la voluntad general, reunida en una sola persona, cuando en realidad la conciencia general nunca estaría de acuerdo con el actuar de sus gobernantes; pero ese es el riesgo que la democracia exige correr: la confianza en los hombres que gobiernan y dirigen los asuntos de la Nación.

Aunque vale considerar que a lo que apunta Maquiavelo es a un sistema de absolutismo monárquico, es decir, un tipo de gobierno en el que a la cabeza de todo esté el príncipe; un hombre que representa a toda una nación, pero no por la voluntad general, sino porque se ha dispuesto así. En un Estado de este tipo, el pueblo es el que debe estar sometido a la voluntad de un solo hombre, y no que el jefe de gobierno esté bajo las condiciones impuestas por el consenso general. Es innegable que muchos hombres a lo largo de la historia post-maquiavelica, han buscado consolidarse como el único poder en un Estado; tal vez inspirados en lo que dice “El Príncipe”.

Considerando ahora, lo que resulta más valioso para un príncipe con miras a sostener el poder, se llega a concluir que: “Se presenta la cuestión de saber si vale más ser temido que amado. Se responde que sería menester ser uno y otro juntamente; pero como es difícil serlo a un mismo tiempo, el partido más seguro es ser temido que amado, cuando se está en la necesidad de carecer de uno u otro de ambos beneficios”³⁸. Pero, como se decía anteriormente, si el príncipe se decide por ser temido, no debe llegar al extremo de ser aborrecido por sus súbditos, pero “no pudiendo evitar el ser aborrecido de algunos, debe esforzarse ante todas las cosas a no serlo del mayor número de personas”³⁹.

Abordando la cuestión de la subordinación de la cuestión moral y religiosa a la acción política, encontraremos en los siguientes apartados, la manera como Maquiavelo concibe que un príncipe debe mantener la fe dada, y hace notar que debe renunciar a ella si esto trae alguna utilidad: “Cuando un príncipe dotado de prudencia, ve que su fidelidad a las promesas se convierte en perjuicio suyo y que las ocasiones que le determinaron a hacerlas no existen ya, no puede y aun no debe guardarlas a no ser que consienta en perderse”⁴⁰. Inclusive más adelante añadirá: “Un príncipe, y especialmente uno nuevo, que quiera mantenerse en el poder, debe comprender bien que no le es posible observar en todo lo que hace tener como virtuosos a los hombres; supuesto que a menudo, para conservar el orden de un Estado, está en la precisión de obrar contra su fe, contra las virtudes de humanidad, caridad, y aun contra su religión”⁴¹. Con lo dicho aquí, queda de manifiesto lo que se había hablado sobre el relativismo moral y el uso del mal: “Su espíritu (el del príncipe) debe estar dispuesto a variar según lo exijan de él los vientos y variaciones de la fortuna; y... a no apartarse del bien mientras pueda, pero también a saber entrar en el mal, cuando haya necesidad”⁴².

³⁸ Op. Cit. Cap. XVII

³⁹ Op. Cit. Cap. XIX

⁴⁰ Op. Cit. Cap. XVIII

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

Como el príncipe hace uso de lo que se dijo arriba, debe ingeniarse el modo de no ser tenido por un mal hombre y adquirir buena fama: “El príncipe debe, ante todas las cosas, ingeniarse para que cada una de sus operaciones se dirija a proporcionarle la fama de grande hombre, y de príncipe de ingenio superior”⁴³.

Indudablemente, esta obra ha marcado la historia de la humanidad, pues ha ejercido una notable influencia sobre grandes personajes del ámbito político, llevando a que se efectúen grandes cambios en las estructuras de muchos Estados del mundo. Tal vez su valor radica en que no es simplemente un tratado de teoría política, sino que son hechos constatados por la experiencia del autor como canciller de Florencia.

En lo que respecta a la aversión a la religión y la moral, se puede comprender si se tiene en cuenta que en la época de Maquiavelo estaba en pleno auge el renacimiento, que marcó el paso definitivo del medioevo a la modernidad; dejándose a un lado la concepción teológica que dominaba todas las áreas de la sociedad, dando una mayor importancia al hombre y a la ciencia; abandonándose de manera general todo el campo moral y religioso, pues había caído en un enorme estado de corrupción.

2.4 EL CARDENAL RICHILIEU (1585-1642).

A principios del siglo XVII Francia se hallaba devastada por la peste y el hambre, además sufría de una fuerte crisis política después de haber atravesado varias guerras de religión. La tarea por hacer era la de reconstruir el Estado y buscar unificarlo y pacificarlo tanto a nivel interno como externo, buscando sobretodo que se hiciera un replanteamiento del poder y el saneamiento de la economía. Quién dio inicio a esta tarea fue el político del poder Armand-Jean du Plessis, conde de Richilieu y cardenal.

A continuación se muestran los aspectos más sobresalientes de la actividad política de este personaje y sus implicaciones con la ética.

2.4.1 En lugar de valores universales, la razón de Estado.

Como primer ministro de Luis XIII, el cardenal Richilieu fue el impulsador del absolutismo centralista, que más tarde tendría su máximo representante en la figura de Luis XIV. Aunque permanecía bajo las ordenes del rey, el cardenal fue cuasi-plenipotenciario durante 18 años (desde 1624 hasta su muerte), ya que era el encargado de la política interior y exterior, de la política de defensa, del ejército y del servicio secreto que fue creado por él mismo.

A pesar de las enfermedades que le aquejaban, como hombre de Estado que era, buscó con gran energía la realización de dos objetivos:

⁴³ Op. Cit. Cap. XXI

1. **Hacia adentro:** A pesar de todas las intrigas que se tejían alrededor de la monarquía, y de la constante amenaza de atentados, supo imponer la autoridad y el poder absoluto del rey.
2. **Hacia fuera:** Buscó establecer la hegemonía francesa frente a varias potencias extranjeras, especialmente frente al ejército español, la flota inglesa y las tropas mercenarias alemanas.

Hay que destacar también que Richilieu fue un gran fomentador de la cultura, fue el promotor de la construcción de teatros para la música, y fundó también una Academia para el cuidado de la lengua francesa. “Tampoco hay que negar que Richilieu, que cumplía fielmente sus deberes sacerdotales, trataba, ante él mismo y ante otros, de justificar su política en principios generales del derecho cristiano, aunque no se deba exagerar el alcance real de todo ello (en aquel tiempo de fachadas barrocas y de una retórica cristiana que siempre dejaba a salvo el *Decorum clericale*)”⁴⁴. “En todo caso, los principios cristianos no han impedido la desenfadada avidez de mayor poder doméstico o más territorios extranjeros en este piadoso eclesiástico que con su habitual discreción, trataba siempre enérgicamente de acrecentar sus bienes y los de su familia. La religión era importante para él, pero no como fin, sino como medio para adquirir y consolidar el poder político, su personalísimo poder político”⁴⁵. En realidad a él no le importaba mucho la reforma de la Iglesia, siendo un hombre de la contrarreforma, y más aún el gran distanciamiento que toma de la concepción política de san Agustín, que debería ser el ideal político de todo hombre de Iglesia; lo único que le interesaba a este personaje era la unidad de la nación.

A pesar de permanecer siempre con su hábito color púrpura, el cardenal Richilieu no tenía el menor escrúpulo en conducir personalmente campañas bélicas. También reprimía de modo inmisericorde los motines de los campesinos, acosados por las sucesivas olas de carestía que se producían por las excesivas alzas de los impuestos. “¿Cómo justificaba Richilieu todas estas cosas?. Muy fácil: Él, cardenal de la santa Iglesia romana y, frío calculador político, fue el primer político europeo que puso la razón de Estado - el bien del Estado y su prosperidad a cualquier precio- fundamentalmente por encima de los intereses eclesiástico-confesionales”⁴⁶. Vemos entonces que Richilieu tenía la convicción de que lo que se hacía por el Estado, se realizaba también por Dios; de esta manera podía justificar cualquier tipo de expansión violenta hacia fuera y de opresión hacia adentro.

Es muy importante resaltar aquí el concepto de “Razón de Estado”, el cual toma en esta oportunidad una connotación que está guiada exclusivamente por intereses políticos, “una razón de Estado y una invocación de la autonomía política que sustituía a la idea medieval de valores y deberes morales vinculantes para todos los pueblos y sus gobernantes”⁴⁷. Hans Küng señala en esta parte que el concepto moderno de “razón de Estado” ha sido sustituido dentro del ámbito político contemporáneo por el de “seguridad nacional” o “interés nacional”, con lo cual se piensa poder justificar cualquier tipo de actos, incluso mucho peores que los realizados por el cardenal Richilieu, basta con mirar los grandes daños que ha causado Estados Unidos

⁴⁴ KÜNG, Hans. Op. Cit. Pág. 31.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 32.

⁴⁷ *Ibíd.*

por las campañas que ha emprendido contra otros pueblos por motivos de “seguridad nacional”.

La teoría de la razón de Estado compara un concepto ético y político tradicional. Según esta ética el mal nunca es medio honesto para conseguir el bien. Según la política los fines del Estado son irrenunciables. Cuando ambos entran en conflicto, éste es irresoluble, puesto que la razón de Estado no puede ser el factor moralizante. Admítase o no se admita una tal ocurrencia conflictiva entre imperativos de la ética e imperativos de la política, debe concederse en todo caso que las finalidades del Estado no son absoluta ni supremas en comparación a las de la ética. Por tanto, en el caso real o hipotético de que entre ambas se dé una incompatibilidad habría que renunciar a los fines del Estado. Así lo exigiría una perfecta moralización de la política. De otra suerte, la ética sólo sería norma de la acción política hasta un cierto límite: hasta tanto que así lo permita la salvaguardia de los fines de la sociedad y del Estado.

En conclusión, el fundamento de la política real del señor Armand-Jean du Plessis está basada en el concepto de “Razón de Estado”, la cual “puede y debe desviarse de las normas éticas a las que ha de someterse la razón individual, la conciencia de cada uno”⁴⁸. Así, la política de Richilieu, que supuestamente estaba dictada por la razón, no era más que cínica política de intereses que estaba orientada a la conservación y acrecentamiento del poder; en esto es un fiel discípulo de Maquiavelo.

No es por eso de extrañar que Francia, literalmente, respirara tranquila cuando en 1642 el temido político por fin murió, dejando como única herencia un legado de guerras civiles, una insoportable carga de impuestos y una gran miseria social.

2.5 OTTO VON BISMARCK (1815-1898).

Después del fracaso del idealismo romántico que no había logrado conseguir la unificación de Alemania después de las guerras contra Napoleón, se va a imponer en la nación germana la “política real” en la segunda mitad del siglo XIX, teniendo en la figura de Otto von Bismarck a su principal realizador.

En lo que sigue se mostraran los principales rasgos de la relación entre moral y poder en la actividad política de este hombre.

A. No ideas, sino intereses.

“Otto von Bismarck, presidente del Consejo de ministros y canciller de Alemania (1862-1890), es el prototipo de político-real que no cree en ideas, sino únicamente en intereses”⁴⁹. Bismarck es un fiel discípulo de Richilieu, en el sentido de que buscó de manera especial posesionar a la

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 33.

⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 37.

monarquía prusiana como autoridad incondicional; se entiende con esto que el canciller de Segundo Reich va a tener una posición claramente antidemocrática. El denominado canciller de hierro “unificó Alemania sin intentar dominar Europa. En la preparación de sus acciones era circunspecto y refinado, pero se mostraba mesurado en la utilización de sus victorias... No tenía objeciones morales contra la guerra, sin embargo, prefería en principio la diplomacia para conseguir sus fines políticos. Emprendía guerras únicamente cuando eran necesarias para lograr sus planes políticos y precisaba con claridad sus fines”⁵⁰. Bismarck no promovió la hegemonía de Alemania en Europa, sino que llevó a cabo una consolidación y una unificación a nivel interno (una moneda, una banca, un derecho civil, un tribunal supremo).

B. En lugar de visión de futuro, voluntad de poder.

Muchos historiadores no van a encontrar en Bismarck una falta de preocupación por la defensa de los intereses nacionales, sino más bien su poca motivación por buscar la apertura a tendencias e ideas democráticas de futuro. “Así, su idea política dominante fue en definitiva el robustecimiento y la expansión del Estado monárquico prusiano, que, prisionero del pasado, era antiliberal, antiparlamentario y antidemocrático”⁵¹. El señor Bismarck, como la misma denominación de “canciller de hierro” lo hace notar, era considerado como infalible gracias a sus numerosas victorias; pero aún así, él no logró darse cuenta de que factores como la revolución industrial, la explosión demográfica y la democratización, el poder y el futuro iban a quedar en manos de las fuerzas con tendencia liberal y democrática, y ya no en la casa imperial, en el ejército, en la nobleza o en la burocracia. En cuanto a la personal moral política del canciller prusiano, habría que decir lo siguiente: “Bismarck encontró siempre el modo de eliminar a tiempo y sin contemplaciones a cualquier posible rival, persiguió con odio a sus enemigos políticos, y, cuando lo requería su política real, ni siquiera perdonó a viejos amigos. No sólo carecía de la lealtad, cuya falta lamentaba en otros, sino que no tenía el mínimo escrúpulo en alterar su propio curso político cuando le parecía oportuno. Cuando se veía obligado a dar explicaciones políticas, no tenía inconveniente en mentir abiertamente”⁵². Debido a la irrefrenable voluntad de poder del canciller del Segundo Reich, que pretendía imponer su soberanía incluso sobre el mismo rey, se produjo su caída en 1890 a la edad de 75 años a manos del rey Guillermo II, viéndose obligado a pasar los últimos años de su vida humillado y refundido en su irreconciliable odio.

C. ¿El poder, criterio supremo de la justicia?

Para Bismarck el referente absoluto del actuar político sí va a ser el poder. Para él “la política no puede por tanto fundarse en sentimentalismos ni en legitimidades históricamente superadas,

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.* Pág. 38.

⁵² *Ibíd.* Pág. 39.

sino únicamente en el, difícil, pero posible, cálculo de las relaciones de poder y de las perspectivas de éxito”⁵³. He aquí donde se pone de manifiesto el hecho de que *el poder por el poder* se convierte en un fin, que en últimas, llevará siempre a la afirmación de la voluntad y la autoridad de un individuo sobre los demás, por supuesto, sin tener en cuenta ningún tipo de consideración moral, pues esto lo único que haría sería estorbar en la consecución de los intereses políticos.

2.6 HENRY KISSINGER (1923-)

Este político norteamericano de origen alemán nació en 1923, emigró con sus padres a América en 1938, profesor de ciencias políticas desde 1957 en la Universidad de Harvard, y que en los años 1969-1975, como consejero de seguridad nacional, y 1973-1977, como Ministro de Relaciones Exteriores de los presidentes Nixon y Ford, contribuyó decisivamente a marcar las líneas de la política exterior norteamericana. Vale la pena ocuparse, en el análisis de los problemas, de este político y politólogo, tan relevante en el aspecto teórico como en el práctico, para conocer a fondo esta “política real” en confrontación con sus grandes preconizadores, particularmente Richilieu y Bismarck.

Para Kissinger “el objetivo principal de la política exterior no puede ser la paz y la justicia. Los hombres de Estado han de preocuparse, con la ayuda de la diplomacia, únicamente por la estabilidad y la seguridad mediante el equilibrio de fuerzas que, indirectamente, nos aproxime un poco más a la paz: por la limitación de las crisis y, en la medida de lo posible, la eliminación de las guerras, lentamente, paso a paso, un poco “más cerca de la paz”.⁵⁴

En su teoría sobre la realidad y la historia de la política internacional, Kissinger propone estabilidad y seguridad a través del equilibrio de las potencias, y, como político, lo ha traducido a la praxis. Precisamente una de las cosas que más se destaca de este político es el hecho de que “a su aguda inteligencia e ingenioso aplomo añadía también el valor de defender sus convicciones, a la vez que la decisión de llevarlas a la práctica cuando era preciso con audacia y tenacidad. Y todo ello incluso cuando todavía se encontraba solo o consideraba tener que actuar en solitario.

La mayoría de la veces, los políticos que recurren a argumentos morales aparecen a los ojos de Kissinger como estúpidos y fracasados, mientras que son prudentes y eficaces los que hacen sus cálculos en términos de la política del poder. Kissinger admira menos a políticos americanos como Jefferson y Franklin D. Roosevelt, que a políticos del poder europeos del estilo de Richilieu, Meternich y Bismarck. Por lo demás, el mayor héroe americano de Kissinger es el presidente Theodore Roosevelt, conocido como claro exponente de una política expansionista e intervencionista americana en Panamá y la República Dominicana, en Filipinas, Cuba, Nicaragua, México y Haití, había apostado por una política de sangre y acero. En contraposición con Roosevelt, Kissinger deja mal parado a su émulo, sucesor y antípoda

⁵³ *Ibíd.* Pág. 40.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 20.

Woodrow Wilson, quien defendía que el método para solucionar los conflictos internacionales debía ser el arbitraje y no la fuerza. De esta manera, se muestra como Kissinger está convencido de que no existen ni amigos ni enemigos permanentes, sino sólo intereses permanentes. Incluso observadores de la política exterior de Kissinger la han calificado como una mezcla de diplomacia y violencia, lo que terminó por hacer caer la sospecha y hasta el descrédito sobre esta política exterior a los ojos de todo el mundo y de la misma América, llegando a concitar una creciente oposición en el Congreso americano y entre la juventud estudiantil.

La “política real” nixoniana, inspirada por Kissinger, condujo por motivos electorales a la prolongación de la guerra de Vietnam durante tres años (1969-1972). Ello costó la vida de 20.492 americanos y de unos 160.000 sudvietnamitas. Las consecuencias de la política real de Nixon y Kissinger son conocidas: protestas cada vez más vivas en la opinión pública internacional y americana, y manía persecutoria en la Casa Blanca. Al final, el asunto Watergate, que reveló un hasta entonces inimaginable abuso de poder y una energía criminal en la Casa Blanca y conmovió profundamente la confianza de la sociedad americana en su sistema democrático. Kissinger se hallaba más involucrado en las intrigas del presidente de cuanto estaba dispuesto a reconocer. Finalmente, el 9 de agosto de 1974 se produjo la dimisión del 37 presidente de Estados Unidos, el primero que hubo de dimitir ante el inminente peligro de destitución por el Congreso.

América tuvo que pagar por el Watergate un alto y sustantivo precio político-moral, aun cuando Nixon no tuviera que acabar en la cárcel, merced a un acto de gracia de su sucesor Gerald Ford. Éste perdió las elecciones de 1976, y Kissinger su cargo.

3. UNA POLÍTICA DE RESPONSABILIDAD

La precedente exposición muestra en su conjunto que ni la política real en la línea de Richilieu, Bismarck y Kissinger, ni la política ideal en la línea de San Agustín y el presidente norteamericano Woodrow Wilson bastan para afrontar la posmoderna y policéntrica época mundial surgida de un modo definitivo después de la Segunda Guerra Mundial.

En la global época histórica posmoderna, que ha dejado ya de ser eurócentrica-colonialista, constituyen factores de poder, más importantes en muchos aspectos, la capacidad económica y los recursos, y a ello contribuyen naturalmente de manera importante la situación geopolítica y la magnitud de un país, sin descartar la suerte diplomática de su iniciativa política. Va cundiendo en cada vez más países el hábito de subordinar la soberanía nacional a los intereses comunes de una agrupación de Estados, como, por ejemplo, puede suceder en la Unión Europea.

Sólo cuando los intereses no son mera proyección de los deseos de algunos hombres de Estado, es posible juzgar si un gobierno concreto actúa o no a favor del interés nacional: no hay que dar por sentado que cualquier política de un gobierno es de interés nacional.

Las precedentes reflexiones históricas deberían mostrar suficientemente que existe sin duda una vía media entre política real y política ideal. Esta vía es la de una política de signo de una **ética de la responsabilidad**. Al menos desde la Segunda Guerra Mundial y en medio de obstáculos no poco conocidos, va abriéndose paso lenta y trabajosamente un nuevo paradigma posmoderno de política, no ya de signo de eurocéntrico, sino policéntrico, un paradigma poscolonialista y posimperialista que se oriente a unas verdaderas Naciones Unidas.

No es válida para un nuevo orden mundial la pura ética del éxito de los políticos “reales”, para los que el fin político “santifica” todos los medios, incluidos los inmorales como la mentira, el engaño, la traición, el asesinato político y la guerra. Ni la diplomacia, ni los servicios secretos ni la policía están por encima de la moral. Un maquiavelismo semejante, que sólo toma de Maquiavelo sus consejos amorales, ha acarreado a los pueblo una inmensa cantidad de dolor, sangre y lágrimas. Piénsese en muchos políticos que fueron y han sido menos hombres de Estado que oportunistas sin escrúpulos cuya única constante política tanto en política interior como exterior no ha sido otra que procurar su reelección (y, con ella, sus influencia, prestigio e ingresos), cosa que debería bastar para no reelegirlos.

Tampoco es válida para un nuevo orden mundial la pura ética de intenciones del político “ideal”, para el que basta la pura motivación política y el buen fin (“unidad nacional”, “paz”, “derechos humanos”), pero que se preocupan demasiado poco por las relaciones reales de poder, de su viabilidad concreta y las posibles consecuencias negativas. “Bien intencionado” es en la política mundial también “lo contrario de bueno”. Los buenos no bastan para garantizar una buena política. Quien tiene buenas intenciones puede sentirse bien y parecer bien a otros, pero eso en modo alguno quiere decir que su político obtenga buenos resultados. Quien pretenda simplemente actuar bien, sin tener en cuenta las posibles consecuencias negativas, tanto directas como indirectas, actuaría irresponsablemente, y hasta de modo culpable, aun cuando tienda siempre a cargar a otros o a las circunstancias con la culpa de los fracasos. Un falso idealismo puede a veces extraviar a pueblos enteros y conducir a una irrealizable utopía. Lo importante no son sólo los motivos, sino los resultados, y, por ello, una ética política institucionalizada requiere el complemento de una ética orientada a los resultados.

Es válida para un nuevo orden mundial únicamente una **ética de la responsabilidad**. Presupone ciertamente una convicción, pero se pregunta de un modo realista por las presumibles consecuencias, en particular las negativas, de una determinada política, y asume la responsabilidad también en este punto. El arte de la política en el paradigma posmoderno consiste en vincular convincentemente el cálculo político (de la política real moderna) y el juicio ético (de la política ideal). Las inmensas proporciones adquiridas por el poder científico-tecnológico del hombre llevan consigo la necesidad de una igualmente inmensa dosis de responsabilidad moral. Las muchas y manifiestas consecuencias negativas del progreso moderno evidencian que aquí el agobio no sólo alcanza a individuos particulares y a comunidades humanas concretas, sino a los mismos Estados nacionales. Una política que no

se pregunta bajo qué condiciones fundamentales pueden vivir los hombres en una tierra habitable y conformar humanamente su vida social, fracasa en su cometido. No contribuye a salvar la civilización humana camino del tercer milenio.

Se puede preguntar ya aquí si es en absoluto un nuevo orden mundial sin una ética obligatoria y obligante para el conjunto de la humanidad, una ética mundial que en sus líneas elementales pueda ser asumida por las diversas religiones, e incluso por gentes religiosas y no religiosas.

En lo que respecta a la eficiencia o ineficiencia de las normas éticas, baste señalar algunas reflexiones fundamentales:

1. Si fuera la humanidad un “mundo sano” de santos, no necesitaría ninguna clase de reglas éticas de comportamiento. Pero la humanidad, tal como es realmente desde que ha surgido del mundo animal guiado únicamente por el instinto, necesita unas normas éticas reguladoras. En este sentido, la actitud ética no expresa lo que es, sino lo que debería ser.
2. Las reglas éticas de comportamiento han sido reiteradamente transgredidas desde el principio: El hombre normalmente no ha conseguido pasar sin culpa por la vida.
3. A pesar de todo, las reglas éticas de comportamiento también han sido frecuentemente respetadas por los hombres hasta límites insospechados. Sin algunas normas éticas elementales, no podrían funcionar de hecho ni la vida familiar, ni la economía, ni la política., ni la cultura.

4. EL BIEN COMÚN Y LA MORAL POLÍTICA.

A través de la aproximación histórica que se ha hecho, nos podemos dar cuenta de las posibilidades que ofrece una moralización de la gestión política. En todos los personajes que vimos anteriormente se pueden notar dos tendencias muy contrarias. En una, la preocupación fundamental está constituida por los valores éticos, a los que deben sacrificarse los políticos; esta tendencia se ve especialmente en San Agustín y de cierto modo en Aristóteles. Del otro lado, la realidad política es la más importante de tal forma que se descuidan y se desvalorizan las exigencias morales; aquí encontramos inscritos a Maquiavelo, Richilieu y Bismarck. Vemos entonces como el equilibrio entre la ética y la política es difícil de mantener.

La moralización de la política se debe hacer teniendo en cuenta la naturaleza y el carácter de ésta, ya que no se puede forzar a que reciba una norma ética preconcebida y proveniente de una moral específica, ya que debido al pluralismo social que existe hoy en día, es muy difícil aplicar un mismo fin y unas normas únicas a toda la sociedad. A pesar de todo eso, siempre se ha buscado que el bien común se convierta en la norma ideal y el fin de toda actividad social. Pero como consecuencia del mismo pluralismo que existe dentro de la sociedad, “el bien común no sería de hecho realizable, pero debe, con todo, permanecer como fin a alcanzar y a realizar, en la medida de lo posible por la sociedad; y debe ser la norma a que toda acción política debe procurar acomodarse”⁵⁵.

⁵⁵ GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio. Op. Cit. Pág. 137.

Pero en realidad la condición esencial que debe tener la moralización de la política es la de aceptar a esta tal y como es y no como debería ser. “La ética no ha de limitarse a asignar los fines de la actividad social; debe tener en cuenta, además, si tales fines son asequibles por los medios que de hecho dispone la política. Atribuirle unos objetivos por encima de sus posibilidades es improcedente e irrealista”⁵⁶.

En últimas, la moralización de la política puede ser posible y ha de ser un deber al que no puede renunciar ningún miembro de la sociedad. La acción política no puede ser valorada moralmente por una comparación a ciertas normas que sólo son válidas para un cierto grupo. Ha de evaluarse según el fin al que tienda, si se pretende causar un beneficio general, y no exclusivamente particular, la acción conducente a este fin será moralmente buena.

“Una política irrealista es una mala política, por más que se inspire en valores sublimes. Un buen político ha de procurar alcanzar en cada momento los mejores objetivos que las circunstancias le permiten y no los mejores en absoluto, si éstos no son posibles”⁵⁷

⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 138.

⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 146.

CONCLUSIONES

- Ética política no significa una inflexible tesis doctrinal que no admite compromiso alguno: Las normas éticas que no contemplan la situación política son contraproducentes; las decisiones éticas son siempre concretas.
- Ética política tampoco significa una astuta y hábil táctica que para todo tiene una disculpa. La situación política que no se atiene a normas éticas termina siendo una política sin conciencia.
- Ética política significa, por el contrario, un deber de conciencia que no se dirige a lo bueno y justo abstracto, sino a lo bueno y justo concreto: lo adecuado en una determinada situación, que conjuga una constante normativa general con una invariable particular condicionada por la situación.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. La Política. Editora Nacional: Madrid, 1981. Pág. 319.

ARANGUREN, José Luis. Obras Completas. Volumen 3: Ética y Sociedad. Madrid: Editorial Trotta, 1995. 755 p.

COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía: Tomo II. Editorial Ariel: Barcelona, 1989. Pág. 93.

GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio. El bien común y la moral política. Barcelona: Editorial Herder, 1970. 167 p.

KÜNG, Hans. Una ética mundial para la economía y la política. Madrid: Editorial Trotta, 1999. 319 p.

SABINE, George. Historia de la teoría política. Fondo de Cultura Económica: México, 1992. Pág. 146.