



**Universidad Autónoma Metropolitana**  
*Unidad Iztapalapa*

---

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN HUMANIDADES CON LÍNEA EN FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

**IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS**

*El realismo en las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes*

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN

**H U M A N I D A D E S**  
P R E S E N T A :

**JESÚS OMAR PINEDA NÁPOLES**

**MATRÍCULA: 2123801901**

*Director: Dr. Luis Salazar Carrión*

Lector: **Dr. Jesús Rodríguez Zepeda**

Lectora: **Dra. Antonella Attili**

*Iztapalapa, Ciudad de México, Diciembre, 2014*

A la amiga y compañera de mi vida:

**Flor Angeli Vieyra Vázquez.**

Porque la realidad política, al igual que el amor real,  
es más sublime y cruel entre más sentimientos  
y expectativas estén de por medio.

# ÍNDICE

## **Introducción**

### **Capítulo I: El realismo político.**

- |   |    |
|---|----|
| 1.1 Un breve acercamiento a la noción de realismo político. | 9  |
| 1.2 La dimensión antropológica del realismo político.       | 13 |
| 1.3 La dimensión epistemológica del realismo político.      | 15 |
| 1.4 La dimensión axiológica del realismo político.          | 17 |
| 1.5 La interrelación de las tres dimensiones.               | 20 |

### **Capítulo II: El comportamiento recurrente del ser humano: la dimensión antropológica.**

- |  |    |
|--|----|
| 2.1 Constantes antropológicas en Maquiavelo. | 23 |
| 2.2 Constantes antropológicas en Hobbes.     | 37 |

### **Capítulo III: Facticidad de la política: la dimensión epistemológica.**

- |                                  |    |
|----------------------------------|----|
| 3.1 La política para Maquiavelo. | 50 |
| 3.2 La política para Hobbes.     | 58 |

### **Capítulo IV: La autonomía de la política: la dimensión axiológica.**

- |   |    |
|---|----|
| 4.1 La relación entre política y moral en Maquiavelo. | 70 |
| 4.2 La relación entre política y moral en Hobbes.     | 80 |

## **Conclusiones**

## **Bibliografía consultada**

## INTRODUCCIÓN

En la historia del pensamiento político han estado presentes dos formas de concebir y afrontar la política. La primera de ellas hace énfasis en lo que “debería ser” la política, y en consecuencia, respalda proyectos de racionalización que en muchas ocasiones conducen a presupuestos utópicos de la política. En el segundo caso, en cambio, se parte de lo que “es” realmente la política, y por ello, destaca tanto los aspectos positivos como los negativos de la misma. Tenemos pues, a “los que intentan defender el “poder” de las razones, y los que por el contrario destacan las “razones” del poder” (Salazar; 2004: 214). Esta diferencia de concepciones nos ha permitido clasificar a los pensadores políticos en idealistas y realistas respectivamente.

En la mayoría de los casos, las teorías políticas contienen tanto elementos reales como formas idealizantes, por lo que la clasificación de los autores en un rubro o en otro se vuelve complicada. Es por lo anterior que resulta indispensable examinar, analizar y describir cuáles son los componentes reales y las formas idealizantes en las obras políticas de cada uno de los autores clásicos del pensamiento político. En este tenor, y dado los recursos materiales y temporales con que se han contado, el presente proyecto de investigación tiene como propósito el estudio de los diferentes elementos realistas de dos autores modernos, cuyas obras políticas, en comparación con sus antecesores, destacaron por su revolucionaria forma de entender y explicar el origen, el fundamento y el fin de la política. Nos referimos por supuesto, a Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes.

Mientras en el mundo grecolatino y medieval se sostenía una concepción optimista del ser humano, de quien se pensaba tendía al bien individual y social;

y que, si bien en algunos casos la experiencia histórica había mostrado el aspecto malévolo y negativo del mismo, éste sólo podía ser consecuencia de confundir o ignorar lo que era el *Bien*. Es también por esta razón que se ha creído que el mal podía ser eliminado totalmente por medio de la razón o la fe religiosa. Esto generó una idea del ser humano como un ser social y para la sociedad, que, en consecuencia, haría de las actividades sociales fines en sí mismos en donde el ser humano se realiza en plenitud, y por lo que, actividades como la política, se encuentran estrechamente ligadas a los principios de conducta individual morales y/o religiosos, pues se busca el bienestar individual en el bienestar social y viceversa.

En cambio, Maquiavelo y Hobbes, parten de una idea pesimista del ser humano, la cual, cabe mencionar, no niega su ocasional benevolencia y sociabilidad. Esta concepción pesimista de la conducta humana traerá como consecuencia una postura distinta sobre lo que es la política, pues, para ambos teóricos, ya no se trata de un fin en sí mismo, sino de un medio que sirve para obtener un fin determinado. En consecuencia, en las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes la salvación del alma y la buena reputación se encuentran separadas de los fines públicos.

Por lo anterior, puede afirmarse que la importancia del pensamiento político de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes radica en la ruptura y el distanciamiento de sus posturas con los principios básicos de la filosofía política clásica grecolatina y medieval.

De esta manera, en el presente trabajo de investigación se busca dar respuesta a dos cuestiones que a la vez sirven como eje del mismo: ¿Cuáles son los elementos realistas en las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes? y ¿Cuál es la importancia de dichos elementos en el pensamiento filosófico político?

Con el propósito de resolver lo anterior, se realizó un estudio comparativo de las teorías políticas de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes, el cual queda presentado en cuatro capítulos:

En el primer capítulo se realiza un breve acercamiento a la noción de realismo político en oposición con las formas idealizantes de la política. Posteriormente se describen las características de tres dimensiones del realismo político, a saber: antropológica (constantes antropológicas), epistemológica (conocimiento fáctico de la política) y axiológico (autonomía de la política); las cuales resultan oportunas en la delimitación del análisis de los elementos realistas en las propuestas políticas de estos dos pensadores.

En el capítulo dos se analiza y compara la dimensión antropológica, en el tercer capítulo la dimensión epistemológica y en el cuarto la dimensión axiológica de las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes; con el fin de examinar y describir los elementos realistas que se hallan en ellas.

Por último, se encuentran las conclusiones, en donde se lleva a cabo un balance general considerando los resultados obtenidos en el estudio comparativo propuesto para esta investigación, intentando dejar abierta la discusión sobre el tema para futuros complementos del mismo.

Entre los motivos académicos que sustentan la realización de ésta investigación podemos mencionar, en primer lugar, que el presente estudio surge de la imperiosa necesidad de identificar y distinguir los elementos realistas inmersos en algunas teorías políticas desarrolladas a lo largo de la historia, pues de ello depende el entendimiento adecuado y preciso de los fenómenos políticos, sus principales problemáticas y sus posibles soluciones. No dudamos con ello, la relevancia de las formas idealizantes en el estudio de la política, sin embargo, estamos convencidos de que cualquier proyecto teórico-político que no

considere la política realmente existente, se encuentra condenado a la ineficacia práctica. En segundo lugar, se busca contribuir al estudio de los fenómenos políticos y a la elaboración de soluciones prácticas de los mismos, desde una perspectiva filosófica política, con lo cual, la importancia de esta investigación es evidente en el campo de la filosofía moral y política.

Respecto a los objetivos planteados en la presente investigación contamos con un objetivo general que es: investigar, analizar, comparar y describir los elementos realistas en las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes; además de tres objetivos particulares: 1) analizar, comparar y describir la dimensión antropológica de las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes; 2) analizar, comparar y describir la dimensión epistemológica de las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes; y 3) analizar, comparar y describir la dimensión axiológica de las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes.

Así pues, en lo concerniente a nuestra hipótesis de trabajo se pretende mostrar que: Las teorías políticas de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes contienen elementos realistas en sus dimensiones antropológicas, epistemológicas y axiológicas.

Para llevar a cabo lo anterior es necesario un marco teórico-conceptual, por lo que las teorías que constituyen la presente investigación son las teorías políticas de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes. En lo referente a la teoría política de Maquiavelo hacemos uso básico de su texto *El príncipe*, además de algunos pasajes de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Para el caso de la teoría política de Hobbes se utiliza primordialmente el *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, aunque también se recurre a algunos textos como: *Elementos del derecho natural y político*.

Los textos anteriores son complementados con bibliografía secundaria para una mejor comprensión de las teorías políticas y de los elementos realistas que fundamentan las propuestas de estos dos pensadores. Entre estos textos se encuentran: *El realismo político*, de Pier Paolo Portinaro; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, de Yves Charles; *La construcción social de la realidad*, de Peter Berger y Thomas Luckmann; *El pensamiento europeo moderno: continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, de Franklin Baumer; *Origen y fundamentos del poder político*, de Norberto Bobbio; *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, *Para pensar la política*, *Para pensar la democracia*, *El realismo político de Bobbio*, *La pasión política*, de Luís Salazar Carrión; entre otros.

En el caso del marco histórico-contextual, podemos decir que, a pesar de que la investigación requiere de una revisión histórica de hechos que compruebe la existencia empírica de los elementos realistas que fundamentan las teorías a estudiar, éstos no pueden ser ubicados en periodos históricos concretos, es decir, se efectúan en tiempos indeterminados, por lo que contamos con la existencia de antecedentes temporales, pero estos no son definidos.

En cuanto al diseño metodológico, en términos de profundidad la investigación no sólo es descriptiva sino también comparativa, puesto que ésta no se limita sólo a señalar las características del fenómeno, sino que pretende encontrar la relación de coincidencia y divergencia de las dimensiones a estudiar (antropológica, epistemológica y axiológica) con el propósito de encontrar en cada una de ellas sus elementos realistas. La aplicación de la investigación es transversal, en el entendido de que no se utiliza un tiempo inicial y un tiempo final, ya que los presupuestos realistas que sustentan las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes son observables en la realidad de forma indeterminada, por lo tanto, no corresponden a fenómenos que se den en un tiempo específico.



Podemos decir, entonces, que la investigación no tiene límites temporales, ya que no se trata de un estudio de caso. En relación a las fuentes de la investigación, éstas son de gabinete, dado que la base teórica se halla en documentos bibliohemerográficos, los cuales fueron seleccionados, organizados y clasificados para extraer de ellos información que posteriormente fue evaluada y analizada para el propósito de la investigación.

# *CAPÍTULO*

## *I*

# EL REALISMO POLÍTICO

Para el realismo político, como para el gnoseológico, la apelación a la realidad, entendida de cualquier modo, tiene un sentido positivo. Se asume que lo que es vale a pesar de su finitud, más de cuanto sea deseado, imaginado, idealmente apreciado.

Pier Paolo Portinaro

## *Un breve acercamiento a la noción de realismo político*

Una de las ambiciones cognoscitivas permanentes en el ser humano ha sido el estudio de su proceder en los diferentes ámbitos de sus relaciones sociales y uno de esos ámbitos es el de la política. En este campo de la actividad humana es posible observar una oposición que ha atravesado toda la historia del pensamiento político, es decir, dos maneras distintas de afrontar los fenómenos políticos: la perspectiva idealizada de la política y la perspectiva real-efectiva de la misma.

La primera de ellas parte de criterios basados en un modelo de abstracción racional sobre cómo debería ser idealmente el ámbito político y cómo debería comportarse el agente político en éste. Así, la perspectiva idealizada de la política sirve para evaluar (en términos de lo que es justo, bueno y/o deseable) tanto las acciones políticas como el campo de acción, de ahí que, en muchas ocasiones exista una diferencia entre lo que idealmente debería ser y lo que realmente es.

Por su parte, la perspectiva efectiva busca evaluar y entender (en términos de eficacia), las causas y las condiciones que explican cómo es el comportamiento real de los actores políticos y cuáles son las características fundamentales de la esfera política por medio de la observación directa y/o

histórica de los fenómenos políticos, y sólo así, estar en posibilidad de establecer una representación racional de la política real.

Otro aspecto que caracteriza a estos dos enfoques es la distinción entre los *enunciados de hecho* y los *juicios de valor*. En el caso de la perspectiva efectiva de la política se realizan enunciados de hecho que pretenden tener una correspondencia con la realidad, es decir, cuya validez depende de su verificabilidad y es independiente de la voluntad humana. Por el contrario, los juicios de valor elaborados bajo la perspectiva idealizada procuran alcanzar un consenso universal, esto es, su validez radica en la aceptación de cómo debe ser la política, independientemente de su existencia real.

En este sentido poco importa para el enfoque real-efectivo que sus juicios resulten ser conservadores o progresistas, buenos o malos; siempre y cuando de ellos se pueda decir que son falsos o verdaderos, que corresponden o no con lo empíricamente observable y que, por ende, sirvan o no para comprender la realidad.

En la mayoría de los casos las teorías políticas contienen tanto elementos ideales como reales, por lo que su distinción y clasificación es difícil. No obstante, por su recurso a un modelo racional de lo que debería ser la política llamamos al primer enfoque, *formas idealizantes de la política*. Por el contrario, llamamos al enfoque efectivo, *realismo político*, ya que éste parte de la *realidad factual*<sup>1</sup> para el estudio de los fenómenos políticos.

Como todos los “ismos”, el *realismo* es un término ambiguo que está construido sobre la base de una multiplicidad de significados<sup>2</sup>, ello nos conduce a una falta de definición precisa, lo cual no significa que no exista una noción

---

<sup>1</sup> El término *realidad factual* es tomado de Luis Oro. Ver: Luis R. Oro Tapia. “En torno a la noción de realismo político”. En *Enfoques*, 2009, núm. 10, Chile, p.15-46.

<sup>2</sup> Ver: José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. Madrid, Alianza, 1998. Tomo IV, p. 3344 a 33448.

del mismo<sup>3</sup>. Dicha ambivalencia es compartida con algunas ideologías políticas como el comunitarismo, el nacionalismo o el socialismo, por mencionar algunas; pero a diferencia de éstas, el realismo no debe ser reducido a una simple ideología, pues, éste no se refiere a una posición política<sup>4</sup>, sino a una categoría analítica-descriptiva de la realidad, respaldada en hechos y datos observables.

Si bien es cierto que el realismo no puede ser demostrado o refutado<sup>5</sup>, no es menos cierto que, si no existiese la realidad, todo nuestro conocimiento práctico, cuya disposición es actuar en la realidad espacio-temporal se volvería absurdo, por lo que parece más sensato suponer la existencia de la misma<sup>6</sup>.

De esta manera, por realismo se ha entendido algo histórico, concreto y factico, cuya relación con las ideas, deseos, esperanzas y preferencias de los actores, espectadores o teorías; es de independencia. Del mismo modo la expresión realismo político se ha empleado “para denotar el matiz analítico y conjetural (en desmedro del meramente normativo) que tenían las reflexiones sobre el comportamiento efectivo –es decir, histórico y concreto- de los actores políticos. La aproximación analítica tenía por finalidad extraer del objeto de estudio mismo reglas prácticas que sirviesen para guiar la acción.” (Oro; 2009: 17)

Así pues, para los propósitos de la presente investigación entendemos por realismo político: un método analítico-descriptivo que permite comprender racionalmente la política efectiva, y que, a diferencia de las formas idealizantes de la política, parte de la observación directa y/o histórica de la realidad misma

---

<sup>3</sup> Cfr. Luis R. Oro Tapia. “En torno a la noción de realismo político”. En *Enfoques*, 2009, núm. 10, Chile, p.15-46. Y Luis R. Oro Tapia. *El concepto de realismo político*. Chile, RIL editores, 2013.

<sup>4</sup> Pier Paolo Portinaro considera que si el realismo político se equiparara a una posición política como cualquier otra ideología, tendría que presentarse como la ideología de la antiideología. Véase: Pier Paolo Portinaro. *El realismo político*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 19-20.

<sup>5</sup> Ver: David Miller. *Popper: escritos selectos*. México. Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 235.

<sup>6</sup> Considérese los argumentos descritos por Popper a favor del realismo. Véase: *Ibidem*, p. 237-239.

con el fin de revelar las causas y las condiciones que explican el comportamiento real de los actores políticos y las características fundamentales de la esfera política, y así, poder influir en ella. En otras palabras, el realismo político busca acentuar los factores racionales de la política real con el propósito de comprenderla y extraer de ella normas prácticas que sirvan para tutelar la acción.

Al ser consciente de que el ámbito político es demasiado extenso y abarca un lugar relevante en las relaciones humanas, el realismo político, como método de análisis político, ha sido delimitado en distintas dimensiones por diferentes autores sin llegar aún a algún consenso académico<sup>7</sup>. Sin embargo, ha sido recurrente la importancia que se le ha dado a 1) la *dimensión antropológica* y su intento por comprender qué es el ser humano, por qué actúa como lo hace y en consecuencia, saber qué podemos esperar de él; 2) la *dimensión epistemológica*, pues siendo el ser humano un agente que realiza un sinnúmero de actividades en distintos ámbitos de la vida social, al realismo político le interesa conocer la especificidad de la política y; 3) la *dimensión axiológica*, la cual nos permite advertir la relación del ámbito político y la moral, con la finalidad de hallar los valores propios de la primera.

---

<sup>7</sup> Para autores como Luis Oro no existe una definición precisa de *realismo político*, en consecuencia, de lo que se trata es de construir una noción del mismo, para lo cual es necesario identificar algunos aspectos o dimensiones del mismo que al formalizarlos devienen en conceptos tales como el concepto de realismo político. *Cfr.* Luis R. Oro Tapia. *El concepto de realismo político*. Chile, RIL editores, 2013 y Luis R. Oro Tapia. “En torno a la noción de realismo político”. En *Enfoques*, 2009, núm. 10, Chile, p. 43.

## *La dimensión antropológica del realismo político*

Para el realismo político el comportamiento humano, aunque pretende ser sometido a un control racional, siempre tiene márgenes de imprevisibilidad<sup>8</sup>. Es por ello, que en lugar de hablar de una *naturaleza* humana hemos preferido hablar de *constantes antropológicas*, pues ello nos permite una comprensión de las acciones humanas en el campo político sin cerrar el dialogo con las reflexiones prescriptivas basadas en la idea de un posible cambio en el proceder humano<sup>9</sup>.

Ahora bien, el realismo político, no es únicamente descripción de los fenómenos políticos, pues pretende extraer rasgos generales de los casos particulares para lo cual resulta indispensable el conocimiento de los antecedentes históricos. Es en este sentido que la dimensión antropológica del realismo político busca reconocer cuáles han sido históricamente los móviles constantes del quehacer político de los seres humanos. Es decir, para entender por qué el agente político actúa recurrentemente de tal forma es preciso saber qué lo motiva a conducirse así, cuáles son sus impulsos fundamentales y cuáles sus aspiraciones permanentes.

La gran mayoría de los teóricos realistas de la política comparten una visión pesimista de la conducta humana<sup>10</sup>, aceptando presupuestos como la conflictividad humana que se traduce en una permanente inestabilidad del orden político-social. Ello explicaría, según esta visión, la necesidad de recurrir a la fuerza para controlar y regular las relaciones sociales.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 15-46.

<sup>9</sup> Pier Paolo Portinaro utiliza la expresión *constantes antropológicas*, pero no indaga en la distinción entre acciones determinadas y acciones constantes dentro de la dimensión antropológica del realismo político. Ver: Pier Paolo Portinaro. *El realismo político*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 76-81.

<sup>10</sup> *Cfr.* Pier Paolo Portinaro. *El realismo político*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007; Luis R. Oro Tapia. *El concepto de realismo político*. Chile, RIL editores, 2013; y Luis Salazar. "El realismo político de Bobbio". En *Revista Sociológica*, 2004, núm. 54, México, p. 215-229.

Es innegable el recurso de la fuerza como elemento permanente de control, regulación o dominación en toda sociedad, y ello se debe, no a una supuesta tendencia natural del ser humano al orden, la paz y la convivencia<sup>11</sup>, sino al insuperable disenso propio de la pluralidad socio-cultural, económica y política de las sociedades históricamente existentes. En otras palabras, si la fuerza es un elemento necesario en las sociedades, esto es así dada la posibilidad real, aunque eventual, del conflicto humano<sup>12</sup>.

Lo anterior no significa que el ser humano no pueda o no sea un ser social, amistoso, pacífico, que busque construir consensos<sup>13</sup>. Es tan sólo que la posibilidad real-eventual conflictiva del ser humano permite explicar una de las características fundamentales de la política, aunque, como veremos más adelante, no la única.

---

<sup>11</sup> Cfr. Aristóteles. *La política*. Madrid, Tecnos, 2004, pp. 450; Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid, Gredos, 1985, pp. 562; y Luis Salazar. *Para pensar la política*. México, UAM, 2004, p. 73-104.

<sup>12</sup> Ver: Carl Schmitt. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2006.

<sup>13</sup> Véase: Luis Salazar. "Significados y valores de la política". En *Para pensar la democracia*, México, Fontamara, 2010, p. 149-164.



### *La dimensión epistemológica del realismo político*

El realismo político entendido como un método analítico de los fenómenos políticos tiene una dimensión epistemológica que consiste en vislumbrar y entender la racionalidad que rige el ámbito de la política; lo que significa, intentar comprender lo que es y aquello que hace que sea la política.

Ya se ha hablado con anterioridad de los límites cognoscitivos del realismo político, por lo que dicha pretensión de conocer lo que es la política dista de ser completa. A pesar de ello y la consecuente renuncia a un conocimiento científico con posibilidades de producir leyes sociopolíticas, el realismo político aspira a formular tendencias generales que permiten entrever, aunque sea de manera difusa, el fundamento político. Por tal razón, más que a un positivismo científico, al realismo político podría equipararse con un saber práctico-prudencial<sup>14</sup>.

Dicho esto y asumiendo el inevitable uso de la fuerza o poder para someter la también insuperable conflictividad humana, cabe decir que la política se ha presentado históricamente como *lucha* por conquistar, mantener y organizar el poder. Asimismo, al tratarse de un objeto de deseo para un sinfín de personas, el poder ha creado antipatías, enemistades, disputas y guerras que, por si fuese poco, quien después de un tortuoso camino logra alcanzar el mismo, no tarda en abusar de él.

Con la finalidad de hacer frente a ello se han creado instituciones que permitan (aunque de forma precaria, parcial y siempre revocable) controlar, regular y pacificar las vías de acceso al poder, al mismo tiempo que se ha

---

<sup>14</sup> Ver: Luis R. Oro Tapia. "En torno a la noción de realismo político". En *Enfoques*, 2009, núm. 10, Chile, p. 40.

pretendido limitar la práctica del mismo, con lo cual se estaría manifestando el aspecto opuesto de la política antes descrita, es decir, su aspecto *conciliatorio*<sup>15</sup>.

Ante estas dos maneras en que se ha presentado la política realmente existente (lucha y conciliación) no ha faltado quien por evitar o superar el conflicto de la una, o quien, por no aceptar la imperfección de la otra, han pretendido ir más allá de la política efectiva, idealizando sociedades donde la política deja de ser un medio y se convierte en un fin en sí mismo, cuya característica esencial es la de re-educar o re-generar al ser humano para que éste abandone su tendencia conflictiva, individualista y egoísta; o en donde, siendo la política el campo de batalla entre los seres humanos, se opte por su eliminación, dando paso a la autorregulación social. Sin duda, nada más peligroso que ello, ya que, cuando se ha intentado llevar a cabo lo anterior sólo se ha logrado establecer y justificar gobiernos autoritarios o totalitarios, cuyos ejemplos podemos hallar fácilmente en el pasado<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Ver: Luis Salazar. “Significados y valores de la política”. En *Para pensar la democracia*, México, Fontamara, 2010, p. 149-164.

<sup>16</sup> Cfr. Luis Salazar. *Para pensar la democracia*. México, Fontamara, 2010; Luis Salazar. *Para pensar la política*. México, UAM, 2004; Luis Salazar. “El joven Marx y la crisis de la filosofía política”. En *Signos Filosóficos*, 2003, núm. 9, México, p. 191-226; y Luis Salazar. “La pasión política”. En *Nexos*, <http://www.nexos.com.mx/?p=10758>, consultado el 21 de marzo de 2014.

### *La dimensión axiológica del realismo político*

La actividad política es una entre distintos tipos de quehaceres que realiza el ser humano durante su vida. Ello significa que aunque a ratos se dedique a la política, el ser humano no vive, dado sus infinitos intereses, exclusivamente para ella. El realismo asume la multifacética vida del ser humano, la cual resulta de una combinación de sus intereses económicos, artísticos, recreativos, religiosos, políticos, etcétera. No obstante, le interesa conocer particularmente una de esas dimensiones humanas: la política. En realidad lo que le importa al realismo político es averiguar la especificidad del ámbito político y los motivos detrás de las acciones de sus protagonistas, con la finalidad de poder juzgar la relación que hay entre uno y otros. Por esta razón, para el realismo político ni las intenciones, ni los resultados de las acciones políticas deben ser evaluados bajo criterios que provengan de otros campos de la actividad humana, pues ello implicaría la subordinación de la política a otras esferas de acción y valoración<sup>17</sup>. En definitiva de lo que se trata es “de emancipar la acción y el juicio político de las lógicas provenientes de otros ámbitos”. (Oro; 2009: 36)

Ahora bien, puesto que el realismo advierte la existencia de distintas facetas del ser humano, termina aceptando además la diversidad de concepciones del mundo, de intereses y de valores. Esta pluralidad genera, en algunos casos, solidaridad, cooperación y consenso; pero también, en otros casos, propicia disensos, luchas y conflictos.

Por lo anterior, para el realismo político todos los ordenamientos político-sociales tienden a la inestabilidad en tanto se encuentran presentes ambos elementos: el disociativo y el asociativo. En los dos casos, ya sea que prevalezca el conflicto o la cooperación y, por tanto, que se busque establecer o restablecer

---

<sup>17</sup> Ver: Luis R. Oro Tapia. “En torno a la noción de realismo político”. En *Enfoques*, 2009, núm. 10, Chile, p. 35-36 y 40-41.

el orden y la paz, o una vez establecidos se intente mantenerlos; el poder político, eventualmente, actúa bajo criterios diferentes a los de otros campos de acción, ya que, para alcanzar sus objetivos termina vulnerando aquellos principios normativos procedentes de ámbitos como los de la moral o la religión. Es por ello, que la lógica que rige a la política no siempre es compatible con la que rige a la moral (o con la que rige otras áreas del comportamiento humano).

El tema de la relación entre la moral y la política se puede considerar como el tema por excelencia del realismo político. En él, se afirma una autonomía valorativa y de acción de la política con respecto a la de la moral, es decir, para el realismo, la política tiene sus propios principios y leyes normativas, las cuales es preciso no confundir y mucho menos intentar hacer compatibles con la de aquella, pues, “una acción rígidamente inspirada en valores morales a menudo resulta una acción socialmente nociva”. (Portinaro; 2007: 60)

En la relación entre política y moral, el realismo político afirma la existencia de dos sistemas normativos basados en la distinción de dos tipos de acciones: las acciones finales y las acciones instrumentales. Para las primeras el valor de dicha acción se encuentra en sí misma, es decir, no encuentra más valor que el sólo hecho de ser realizadas. Las acciones instrumentales, en cambio, encuentran su valor en la medida en que sirven para lograr un fin determinado. Esto provoca que la valoración de una misma acción no necesariamente coincida en ambos sistemas, y por tanto, sean incompatibles entre sí. Max Weber sería el encargado de desarrollar la teoría de los dos sistemas normativos excluyentes, elaborando la famosa distinción entre *ética de la convicción* (acciones finales) y *ética de la responsabilidad* (acciones instrumentales)<sup>18</sup>. De esta forma, para

---

<sup>18</sup> Véase: Max Weber. “La política como vocación”. En *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981, p. 163-164.

Weber (y el realismo político) el sistema normativo que corresponde al ámbito de la política es el de la ética de la responsabilidad, por lo que, las acciones políticas deben ser juzgadas no por su valor intrínseco, sino por su mayor o menor eficacia para alcanzar un fin.

Así, de la misma manera en que de la obra de Michelangelo Buonarroti no se puede afirmar (o al menos no sin carecer de sentido) que sea buena o mala, útil o inútil para la humanidad; de la misma forma para el realista político resulta desatinado decir que tal o cual acción política es bella o fea, verdadera o falsa, buena o mala.

Finalmente, es menester precisar que la autonomía de la política no significa su inmoralidad, ya que ello implicaría confundir el realismo con el cinismo político. Para el realismo, la política no es lo opuesto a la moral, y por ende, no implica la transgresión de sus principios, en todo caso, si esto sucede, la política en cuanto esfera específica de la vida humana debe ser juzgada y valorada conforme a sus propias primicias normativas.

En resumen, el realismo político no se opone a los valores, por el contrario, busca afirmar ciertos valores que considera propios de la política, tales como “el orden, la libertad, la igualdad, valores de la convivencia política, y de afirmarlos no mediante buenos argumentos o mediante buenos ejemplos, sino mediante la fuerza, la astucia y las leyes, precisamente porque la naturaleza o condición de los seres humanos –violenta, egoísta, manipuladora y ambiciosa de poder y de privilegios- los niega, los pervierte y los destruye”. (Salazar; 2004: 174)

### *La interrelación de las tres dimensiones*

Como se ha podido observar a lo largo de estas líneas, las tres dimensiones descritas anteriormente, aunque distintas, no son independientes ni excluyentes entre sí, por el contrario, se encuentran estrechamente relacionadas una con otra.

La dimensión antropológica del realismo político considera al ser humano un agente potencialmente conflictivo como consecuencia de la insuperable pluralidad de intereses, cosmovisiones y valores históricamente existentes en todas las sociedades, además de un deseo de protección presente y futuro que lo ha llevado a disputarse el poder.

De lo anterior, la dimensión epistemológica ha derivado la permanente inestabilidad de los ordenamientos político-sociales, cuyos titulares han recurrido una y otra vez al empleo de la fuerza como medio para establecer o restablecer el orden, la paz y la seguridad, pero también para asegurar su dominio, lo que ha propiciado que la política se haya presentado desde sus inicios hasta nuestros días como lucha por conquistar, mantener y organizar el poder político; aunque al mismo tiempo, debido a las amargas consecuencias de dicha lucha, también se haya mostrado como una actividad conciliadora que regule y limite (aunque sea de forma precaria, parcial y revocable) tanto las rutas para acceder al poder como para su ejercicio.

Por su parte, la dimensión axiológica del realismo político, considerando la insuperable conflictividad humana y la especificidad asociativa-disociativa de la política, ha concluido que el sistema normativo que evalúa las acciones políticas no puede ser el mismo que juzga otro tipo de acciones inmersas en ámbitos distintos al de la política. Es por esta razón que el marco normativo

propio de la política debe valorar las acciones políticas de conformidad con su eficacia para materializar ciertos objetivos políticos.

En lo concerniente a los capítulos posteriores, se describirán y analizarán algunos elementos que correspondan a las tres dimensiones referidas previamente en las teorías políticas elaboradas por el florentino Nicolás Maquiavelo y el inglés Thomas Hobbes. Para ello, seguiremos el mismo orden expositivo utilizado hasta el momento, es decir, comenzaremos con la dimensión antropológica, seguida de la dimensión epistemológica, y por último, terminaremos con la dimensión axiológica.

# *CAPÍTULO*

## *II*



# EL COMPORTAMIENTO RECURRENTE DEL SER HUMANO: LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA

La ciencia de la regla de cómo debe conducirse el hombre constituye la filosofía práctica y la ciencia de la regla de la conducta efectiva es la antropología. Ambas ciencias están estrechamente relacionadas, ya que la moral no puede sostenerse sin la antropología, pues ante todo tiene que saberse si el sujeto está en situación de conseguir lo que se exige de él, lo que debe hacer. Si bien es cierto que también se puede considerar a la filosofía práctica sin contar con la antropología o, lo que es lo mismo, sin el conocimiento del sujeto, no es menos cierto que entonces es meramente especulativa, o una idea; de suerte que, cuando menos, el hombre ha de ser estudiado posteriormente.

Immanuel Kant

## *Constantes antropológicas en Maquiavelo*

En su célebre obra *El Príncipe*, Maquiavelo aclara cuál es el propósito y los motivos que lo llevaron a redactar una obra dirigida a uno de los máximos representantes políticos florentinos de principios del siglo XVI y que, no obstante, el alcance de su análisis ha logrado superar las barreras del tiempo y del espacio, haciendo de dicho texto un baluarte teórico del pensamiento político. En un pasaje del capítulo XV podemos leer:

“Nos queda ahora ver cuál debe ser el comportamiento y el gobierno de un príncipe con respecto a súbditos y amigos. Y porque sé que muchos han escrito de esto, temo –al escribir ahora yo- ser considerado presuntuoso, tanto más cuanto que me aparto –sobre todo en el tratamiento del tema que ahora nos ocupa- de los métodos seguidos por los demás. Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma”. (Maquiavelo; 1999: 95)

Más adelante, en este mismo pasaje, es posible encontrar una dualidad que nos permite entender por qué es más “útil”, para Maquiavelo, ir directamente a la “*verità effettuale della cosa*” en lugar de la imaginación de la misma.

“Muchos han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no de esta capacidad en función de la necesidad”. (Maquiavelo; 1999: 95)

La oposición entre lo que los seres humanos hacen y lo que deberían hacer nos permite entender la distancia que hay entre cómo se vive y cómo se debería vivir. De esta forma, quien imagina repúblicas y principados basado en la idea de que los seres humanos son buenos y razonables ahí donde hay “tantos que no lo son”, no hace sino labrar su propia ruina. Cabe, por tanto, distinguir entre lo que los seres humanos son y cómo deberían de ser en relación con sus semejantes.

Es importante decir que esta distinción realizada por Maquiavelo se halla en un contexto prescriptivo, ya que ésta está en función de un realismo de la conducta humana que a su vez se encuentra al servicio de un fin político. Para Maquiavelo, se trata de prescribir al príncipe (y, por extensión, a todo agente político) cómo debe actuar si quiere alcanzar el poder, si “se quiere mantener” en él y/o si desea acrecentarlo y no de hacer una distinción entre el *ser* y el *deber ser* en busca de una objetividad científica. Maquiavelo se propone ser útil y, en consecuencia, influir en la realidad, por ello, resulta indispensable

conocerla, por lo que no hay que perder de vista la función pragmática de sus reflexiones.

Maquiavelo cuenta con dos fuentes para su investigación acerca de la verdad efectiva de las cosas políticas. La primera de ellas es la propia experiencia política y la segunda una lectura permanente y profunda de la historia. De lo anterior nos quedan como evidencia sus propias palabras en la dedicatoria a Lorenzo de Medici en *El Príncipe*:

“Deseando yo, por tanto, ofrecerme a Vuestra Magnificencia con algún testimonio de mi afecto y obligación hacia Vos, no he encontrado entre mis pertenencias cosa alguna que considere más valiosa o estime tanto como el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, adquirido por mí mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las antiguas: tras haberlas estudiado y examinado durante largo tiempo con gran diligencia” (Maquiavelo; 1999: 33)

El 19 de junio de 1498 con la ayuda de Marcello Virgilio Adriani, primer Secretario de la República, Maquiavelo es electo jefe de la Segunda Cancillería de la República y secretario de los Diez de Libertad y de Paz, esto es, una comisión de la República de Florencia encargada de las relaciones y los asuntos exteriores y, por tanto, también militares. En este puesto que desempeñó durante catorce años, Nicolás Maquiavelo tuvo la oportunidad de conocer y ver de cerca las acciones de las personalidades de la política más influyentes de su época. En tres ocasiones fue enviado a Francia a la corte de Luis XII, en donde pudo ser testigo de la grandeza militar de una de las potencias político-militares de su tiempo. Durante dos años consecutivos se entrevistó y convivió a lado de Cesar Borgia de quien admiraría y más tarde alabaría su forma de actuar en el ámbito político. Además vivió de primera mano la elección del Papa Julio II en 1503 en Roma y en 1508 fue enviado a la corte del emperador Maximiliano, cuya

estancia se prolongo cinco meses. Finalmente, jugó un papel relevante en la creación, organización y dirección de la milicia florentina hasta 1512 cuando fue depuesto de su cargo<sup>19</sup>.

Con ello se hace evidente que parte de las reflexiones políticas de Maquiavelo surgen del contacto directo con la realidad, una realidad de la cual no sólo es testigo sino de la que además es actor. Para este pensador, la actualidad de los hechos nos da la oportunidad de una doble función: la de observador y la de participante de los mismos. Como observadores de los acontecimientos nos es posible captar y reflexionar, hasta cierto grado, desprovistos de pasiones (pero no necesariamente de valoraciones) sobre una realidad. En cambio, como participantes nos permite despertar y desarrollar en nosotros mismos las pasiones que animan al resto de los seres humanos. Esto significa que, para Maquiavelo, el despertar de las pasiones coadyuva a un conocimiento más integral de la realidad, porque sólo así se está en la posibilidad de comprender las acciones protagonizadas por agentes pasionales, en la medida en que se comparten dichas motivaciones. Es en este tenor que se puede advertir que el “realismo político” de Maquiavelo no consiste en adoptar una posición desinteresada o “científica” de la realidad política, sino, por el contrario, consiste en vivir y sentir esa realidad reflexionando sobre la misma.

La segunda fuente para adquirir un conocimiento de la verdad efectiva de las cosas es la historia. Para el florentino, el conocimiento de la historia tiene la virtud de permitirnos captar la existencia de ciertas constantes en el acontecer humano, tal y como se muestra en la siguiente conclusión afirmada en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*:

---

<sup>19</sup> Sobre la participación política y vida de Nicolás Maquiavelo. Véase: Maurizio Viroli, *La sonrisa de Maquiavelo*, Madrid, Tusquetes, 2009.

“Y, quien examine las cosas presentes y las antiguas, verá fácilmente que, en todas las ciudades y en todos los pueblos, aparecen los mismos deseos y los mismos humores, y que ellos existieron siempre. De modo que, a quien examine con diligencia las cosas pasadas, le resultará fácil prever las futuras en toda república y encontrar para ellas los remedios usados por los antiguos o, si no encontrara los usados, pensar nuevos por la semejanza de las circunstancias. Pero, como estas consideraciones son descuidadas o no comprendidas por los lectores o, si son comprendidas, no son conocidas por quien gobierna, la consecuencia es que, en todo tiempo, suceden los mismos escándalos”. (Maquiavelo; 2003: 151)

Así, si el conocimiento de los acontecimientos pasados no tuviera una relación con los acontecimientos actuales, tal conocimiento sería “inútil” para los seres humanos. Por lo que nuevamente resurge la intención pragmática de Maquiavelo que lo impulsa a descubrir las semejanzas existentes en los escenarios aparentemente más diversas, creyendo encontrarlas en las características básicas del ser humano, en las cuales halla el elemento constante que le confiere una inteligibilidad a los procesos históricos.

En este sentido, Maquiavelo piensa que sin importar la variedad de circunstancias es posible repetir las acciones pasadas de otros, con lo cual las acciones adquieren una característica pedagógica, ofreciendo un conocimiento diacrónico.

“Los hombres prudentes suelen decir, y no por casualidad o sin motivos que, si alguien quiere saber qué será, debe considerar qué fue, porque todas las cosas del mundo, en todo tiempo, tienen su propia correspondencia con los tiempos antiguos. Y esto sucede porque, siendo ellas obras de los hombres, que tienen y tuvieron siempre las mismas pasiones, necesariamente producirán los mismos efectos”. (Maquiavelo; 2003: 440)

De esta forma es como el conocimiento de la historia obtenida a través de la lectura y la experiencia política personal, le permitirán a Maquiavelo observar

y reflexionar sobre las constantes antropológicas, colocándolo en una inmejorable posición para actuar con relativo éxito en la realidad.

La visión antropológica de Maquiavelo es pesimista y lo podemos observar en su distintas obras, correspondencia y hasta en los informes diplomáticos enviados a la *Señoría*, donde da cuenta y espera de los seres humanos las acciones menos amistosas y bondadosas. Este autor encuentra en las acciones de los seres humanos variables permanentes, es decir, constantes antropológicas que le permiten inferir qué hace que las personas actúen de determinada forma a lo largo del tiempo y, así, esperar que sigan actuando de la misma manera. Estas constantes son los deseos y las pasiones contenidas en todos los seres humanos.

El pesimismo antropológico de Maquiavelo se funda en la desproporción que hay entre el impulso infinito del deseo y la limitada posibilidad real de materializarlos, tal y como se muestra en el siguiente pasaje de los *Discursos*:

“... los apetitos humanos son insaciables porque, por naturaleza, pueden y quieren desear todo, pero la fortuna les permite conseguir poco, y de ello en las mentes humanas resulta continuamente una insatisfacción, y un fastidio de las cosas que se poseen, lo que hace censurar los tiempos presentes, elogiar los pasados y desear los futuros, aunque nada razonable los mueva a ellos.” (Maquiavelo; 2003: 208)

El resultado de la brecha entre lo que se desea y lo que se puede obtener es la insatisfacción y el menosprecio por lo que se tiene, es decir, un ser humano sujeto de deseos y pasiones incapaz de aceptar su propia finitud y la de los recursos que lo rodean. Por lo tanto, Maquiavelo descubre en la insaciabilidad de los apetitos humanos el fundamento de la ambición, y en ésta la causa del conflicto entre los seres humanos, pues, mientras la ambición de unos no se vea en la necesidad de competir con la ambición de otros, la relación entre unos y otros no se verá perturbada, pero en un mundo donde los recursos y la vida

misma tiene límites, inevitablemente los deseos de unos y otros se enfrentarán en una competencia por la realización de los mismos, provocando inexorablemente el conflicto.

Esta idea del ser humano no corresponde con las formas idealizantes sostenidas por algunos pensadores antiguos y medievales, quienes afirmaban un supuesto equilibrio entre las pasiones opuestas a través de la razón, hasta que éstas se anularan mutuamente<sup>20</sup>. Para el pensador florentino, en cambio, el origen de la lucha y el conflicto se halla en la imposibilidad de satisfacer todos los deseos humanos y, por tanto, en la falta de aquel equilibrio entre las pasiones que hacía de la razón el fundamento de las acciones. Y, puesto que, esta característica humana permanece a través del tiempo, la creencia en el progreso humano no es sino producto de la imaginación.

Maquiavelo no estará de acuerdo con que la razón sea la única que gobierne la vida de los seres humanos, para él, las pasiones y los deseos son el verdadero motor que ha impulsado, impulsa y seguirá impulsando al ser humano a actuar en la esfera de las relaciones sociales, aún a pesar de que éstas sean al mismo tiempo la causa de los conflictos y los males que los acogen.

De esta manera, Maquiavelo cuestiona la tradición antigua y medieval que, ante el horror de la política existente, busca la “felicidad verdadera” y la “vida buena” en aquellas actividades contemplativas por excelencia, es decir, la filosofía y la religión. Una vida que, sin embargo, al valorar la teoría y la especulación teológica por encima de la práctica, llevará a algunos pensadores antiguos como Platón a proponer repúblicas ideales donde sólo los filósofos deban ser reyes o los reyes deban ser filósofos.

---

<sup>20</sup> Sobre el contraste entre la concepción del ser humano y sus pasiones en el pensamiento pre-moderno y moderno. Cfr. Luis Salazar, *Para pensar la política*, México, UAM, 2004 y Luis Salazar, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Coyoacán, 2008.

Al mismo tiempo, Maquiavelo combate la idea medieval de la virtud cristiana de los soberanos como fundamento de su poder<sup>21</sup>. Sin importar las amargas experiencias políticas, tanto personales como ajenas, Maquiavelo está convencido que los gobernantes adquieren su poder a partir de sus acciones y no de sus oraciones y que el éxito o el fracaso de sus empresas políticas no corresponde, por lo tanto, ni a las buenas razones teóricas ni a las más devotas plegarias, sino a los medios utilizados para alcanzar cada propósito.

Finalmente, Maquiavelo también confronta la afirmación pre-moderna de que los seres humanos tienden al bien común por naturaleza, esto es, a la idea aristotélica de que el ser humano es un ser social y para la sociedad y que, por ende, siempre buscará lo mejor para la permanencia de la misma, pero que, si en algún momento no lo logra, esto se debe a factores pedagógicos como son la ignorancia de lo que es bueno (en el caso de la tradición antigua) y la ignorancia del bien supremo o Dios (en el caso de la tradición medieval).

Es en este sentido que la postura de Maquiavelo acerca de que “los hombres están más inclinados al mal que al bien” (Maquiavelo; 2003: 82) se encuentra en toda su obra y le sirve de sustento a sus presupuestos. Para él, no sólo la disposición habitual de los seres humanos es a obrar en perjuicio de sus semejantes, sino que piensa que las acciones contrarias pueden ser explicadas por intereses egoístas:

“... los hombres nunca actúan bien sino por necesidad, pero donde hay amplia libertad de decisión, y se puede usar licencia, todo se llena rápidamente de confusión y desorden.” (Maquiavelo; 2003: 62)

Aquí, Maquiavelo nos muestra cómo el ser humano además de hacer el mal también puede hacer el bien, sólo que por motivos diferentes. Mientras que

---

<sup>21</sup> Acerca de la virtud cristiana de los príncipes. Véase: Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Madrid, Tecnos, 2007.



la inclinación a hacer el mal es natural en el ser humano, pues tan sólo depende de que cuente con “amplia libertad de decisión”, la tendencia a la bondad y la generosidad requiere de la “necesidad” de actuar así. Es decir, si no fuese necesario actuar bien, ya sea, para no ser censurado (moral o jurídicamente), o bien, para lograr alcanzar un propósito, el ser humano no sería sino pura maldad.

De lo anterior se desprende la importancia que tienen para Maquiavelo las apariencias, pues ahí donde el ser humano es malo por naturaleza, si lo que desea es conseguir sus fines, es necesario no parecer lo que se es y aparentar lo que no se es, tal y como lo aconseja en *El Príncipe*:

“Yo sé que todo el mundo reconocerá que sería algo digno de los mayores elogios el que un príncipe estuviera en posesión, de entre los rasgos enumerados, de aquellos que son tenidos por buenos. Pero, puesto que no se pueden tener ni observar enteramente, ya que las condiciones humanas no lo permiten, le es necesario ser tan prudente que sepa evitar el ser tachado de aquellos vicios que le arrebatarían el Estado y mantenerse a salvo de los que no se lo quitarían” (Maquiavelo; 1999: 96)

Más adelante en el capítulo XVIII afirma:

“Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto... Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.” (Maquiavelo; 1999: 104)

Ahora bien, si el ser humano es capaz de coexistir y convivir en comunidad no es por ninguna supuesta inclinación a la bondad y el bien común, sino por la comodidad y las ventajas que ello le proporciona, es decir, por su propio beneficio. Pero, para ello es indispensable que de vez en cuando actúe en beneficio de los demás, aparentando ser confiable, amistoso, cooperativo,

honesto, etcétera. Si fuese lo contrario y el ser humano tendiera al bienestar común, no habría la necesidad de las leyes ni de las armas, sin embargo, ya que “los principales cimientos y fundamentos de todos los Estados... consisten en las buenas leyes y las buenas armas” (Maquiavelo; 1999: 82), para Maquiavelo, la maldad humana necesita de diques coercitivos que le permitan entablar, eventualmente y algunas veces mejor que otras, relaciones pacíficas con sus semejantes. Así, la inclinación humana a la maldad, al no poder ser eliminada, sólo puede, y debe, ser contrarrestada por la autoridad política negándole cualquier oportunidad para manifestarse.

El pesimismo antropológico de *il machia*, como era conocido por sus amigos, encontrará uno de los puntos más altos en las siguientes líneas de los *Discursos*:

“Tal como demuestran todos los que han razonado sobre la vida civil, y tal como está llena de ejemplos toda historia, a quien dispone una república y ordena leyes en ella, le resulta necesario presuponer que todo los hombres son malos, y que siempre usarán la malignidad de sus almas cada vez que tienen libre ocasión de hacerlo; y cuando alguna malignidad permanece oculta un tiempo, procede de una razón oculta que, por no haberse visto experiencia de lo contrario, no es conocida, pero después el tiempo, del que dicen es padre de toda verdad, la hace descubrir.” (Maquiavelo; 2003: 62)

La intención práctica de las reflexiones políticas de Maquiavelo otra vez se hace patente al prescribir a quien quiera dedicarse a la política que, la única manera de protegerse de sorpresas desagradables al buscar conseguir, mantener y/o ampliar el poder político, es la de no caer en la ingenuidad de suponer que los seres humanos siempre son razonables y buenos. El pesimismo antropológico de Maquiavelo no se contenta con la mera descripción de la condición humana, se trata, por el contrario, de un pesimismo pragmático que

permite distinguir la realidad de la imaginación con la finalidad de que el actor político, liberado de toda ilusión, pueda enfrentar la lucha por la conquista de la realidad.

Adquirir conciencia de las constantes antropológicas implica conocer nuestra situación en el mundo, nuestra finitud y nuestras limitaciones y, en consecuencia, poder distinguir entre lo que *deseamos* realizar y lo que *podemos* realizar. Este conocimiento, es pues, el que nos permite tomar las debidas precauciones al momento de actuar, o en otras palabras, ser prudentes:

“...el orden de las cosas trae siempre consigo que apenas se trata de evitar un inconveniente cuando ya se ha presentado otro. Ahora bien, la prudencia consiste en saber conocer la naturaleza de los inconvenientes y adoptar el menos malo por bueno.” (Maquiavelo; 1999: 127)

En la cita anterior podemos ver que, para Maquiavelo, el ser humano inevitablemente está eligiendo entre distintos cursos de acción, no obstante, al no existir alguna opción que comprenda y satisfaga todos sus objetivos, o bien, dado que cualquiera de ellas le presenta algún inconveniente, éste tiene que optar, como criterio de prudencia, por el mal menor, esto es, el que menos obstáculos le acarre. El agente prudente es aquel que sabe de antemano que hay una distancia entre la intención y el resultado, y por ende, construye una ruta de acción en función del mal que desea evitar, ya que al asumir las ineludibles consecuencias negativas al mismo tiempo le es claro el mayor bien posible a alcanzar.

El tema de la prudencia en las elecciones humanas se halla estrechamente vinculado con el de la libertad. Para Maquiavelo, si bien el ser humano es libre, esta libertad no es ilimitada. Se trata, más bien, de una libertad condicionada por la fortuna, pero que al mismo tiempo es capaz de condicionarla a ella. En otras

palabras, uno es dueño de su propio destino en la medida en que la fortuna lo permita, no obstante, ésta es capaz de influir en nuestras decisiones en la medida en que nuestra libertad lo consienta. Libertad y fortuna son dos variables relevantes de la conducta humana, tal y como se muestra a continuación.

“No se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión de que las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia no pueden corregir su rumbo ni oponerles remedio alguno... Yo mismo, pensando en ello de vez en cuando, me he inclinado en parte hacia esta opinión. No obstante, para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control.” (Maquiavelo; 1999: 134)

En seguida Maquiavelo desarrolla una analogía entre la fortuna y un río torrencial que a su paso causa destrucción y malestar. Al igual que con el río, los seres humanos ceden ante el ímpetu de la fortuna. Sin embargo, cuando los tiempos lo permiten, las personas pueden construir muelles que contengan el río evitando los males de su furia natural, lo mismo que pueden con la fortuna, preparándose y organizándose, dominarla<sup>22</sup>.

La prudencia consiste, por lo tanto, en saber que hay en nuestra existencia un dominio propio de la fortuna que escapa a nuestro control y previsión, y así, una vez que se desentraña la verdad efectiva de las cosas es indispensable tomar conciencia tanto de nuestras posibilidades de acción como de los límites que la acotan. Es por ello, que saber que “los hombres son... ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia, y mientras les haces favores son todos tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos... cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te

---

<sup>22</sup> Sobre la relación entre fortuna y libertad. Ver: Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1999. Capítulo XXV, p. 134-137.

viene encima vuelve la cara” (Maquiavelo; 1999: 101), le permite a Maquiavelo prescribir las acciones que debe realizar el agente político para tener éxito en sus proyectos. El resultado puede parecer intolerablemente cínico, pero el objetivo de Maquiavelo no es justificar las acciones, muchas veces malévolas, de quien se dedica a la vida pública, sino hacer notorio el carácter condicionante de las circunstancias en las que se mueve el político.

A pesar de su visión pesimista del ser humano, el florentino no busca valorar o enjuiciar negativamente la condición humana, pues como hemos dicho a lo largo de estas líneas, su propósito es describir “la verità effettuale” como fundamento de un entendimiento adecuado de lo que es y puede ser la política y, en consecuencia, de sus imperativos irrenunciables. El realismo con que describe al ser humano nos permite emanciparnos de todas aquellas ilusiones idealizantes, para así, construir una política eficaz capaz de construir “grandes cosas”.

La descripción de las constantes antropológicas le sirve a Maquiavelo para mostrar el carácter contraproducente y, por ende, inadecuado de las “soluciones” metafísicas y/o teológicas ante la maldad humana. Pues “si es necesario el poder político como poder respaldado en la fuerza, para construir algún tipo de convivencia ordenada y pacífica entre los seres humanos es porque ese poder representa la única solución posible frente al hecho transhistórico de *la violencia* como forma y expresión de los conflictos humanos.” (Salazar; 2004: 166). Es decir, que mientras los conflictos humanos no prescindan de la violencia, el poder político no puede sino estar respaldado en el uso de la fuerza, la cual permite, aunque no siempre de la mejor manera, ordenar y pacificar la convivencia humana. Pero, dado que la violencia no puede ser erradicada de una vez y para siempre de los conflictos humanos, el poder político es y será siempre aquel que se funda en el empleo de la fuerza.

No es que antes de Maquiavelo no se supiera que el conflicto, la fuerza, el engaño, la violencia y la guerra han sido, son y seguirán siendo elementos esenciales de las relaciones humanas. Sin embargo, con la finalidad de establecer una supuesta relación inseparable entre ética, religión y política, tanto antiguos como medievales terminaban por hallar “presuntas” virtudes morales o religiosas en dichos elementos. En el cuarto capítulo analizaremos la relación entre moral y política en la obra de Maquiavelo, mientras tanto continuemos con la revisión de las constantes antropológicas en la teoría política de Hobbes.

## *Constantes antropológicas en Hobbes*

Si lo que deseamos es comprender la concepción de Hobbes acerca de la condición humana, quizá sea relevante, antes, ver lo que entiende en general por naturaleza. Para ello es menester decir que, frente al pensamiento pre-moderno, Hobbes constituiría una radical inversión axiológica de la naturaleza, asumiendo que el presunto orden racional natural preconizado por sus antecesores, si es que en verdad existe, escaparía a toda capacidad cognoscitiva humana, por lo que, el único orden racional posible es aquel conformado artificialmente por los seres humanos.

Esta innovadora concepción sobre la naturaleza puede descubrirse en la introducción de la célebre obra mayor de Hobbes, el *Leviatán*.

“La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea esa gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexos y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los

miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejarse a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la creación.” (Hobbes; 2012: 3)

Lo primero que llama la atención en este pasaje es la identificación de la naturaleza con el arte: “La Naturaleza (el arte con el que Dios ha hecho y gobierna el mundo)”. Ello quiere decir que la naturaleza es en cierto sentido algo artificial, pues siendo Dios el creador (artífice) de ella, lo *natural* no es sino el producto (artificio) divino. No obstante, a diferencia de cualquier otro artefacto humano, si la naturaleza tiene una finalidad, está es humanamente incomprensible, ya que sólo Dios sabe por qué razón hace lo que hace.

Otra cosa que llama la atención de la cita anterior, es la analogía que hace Hobbes entre el cuerpo humano y una maquina artificial: “¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso?”. Así que, para poder entender el cuerpo humano natural (incomprensible en tanto que no es producto nuestro, sino del Creador), es necesario compararlo con un cuerpo artificial, cuyos elementos y dispositivos nos son propios.

De tal forma que cuando Hobbes compara el cuerpo humano con el cuerpo político no hace sino reiterar la analogía, sólo que en este caso las articulaciones, la razón, la memoria y demás partes que conforman la gran máquina o *Leviatán*, son los mismos individuos que la crean. En consecuencia,



los seres humanos son, por una parte, la materia con la cual se constituye el Estado, y por otra, el artífice del mismo.

Para Hobbes, es indispensable examinar esta doble función del ser humano, puesto que, en tanto materia de la Commonwealth, es menester comprenderlo, tanto como es necesario conocer la calidad de los materiales con que se construye un objeto. Ahora bien, en tanto artífice es importante conocer al ser humano, así como lo es saber quién es el encargado de diseñar y elaborar dicho objeto.

Es así como llegamos a la argumentación descriptiva acerca de la condición humana, reconociendo que ésta ha de cumplir una doble función: “en primer lugar establecer las características específicas de los movimientos internos y externos que dan cuenta del comportamiento “natural” de los seres humanos, vistos como materia del Estado. En segundo lugar, explicar cómo y por qué esta materia puede (y de hecho debe) convertirse en artífice, es decir, en sujeto agente moral y racional capaz de crear esa realidad artificial que es el Estado.” (Salazar; 2008: 172)

En la teoría política de Hobbes el ser humano es asimilado con un *autómata* (arte-facto) que contiene un movimiento vital interno, el cual se ve afectado por los movimientos de los cuerpos externos. Este ser humano hobbesiano comparte con otros seres animados ciertas cualidades, por ejemplo, al igual que otros animales, el ser humano se encuentra dotado de órganos sensoriales<sup>23</sup> a través de los cuales es afectado por las impresiones de los movimientos físicos de su entorno, dichas impresiones generan una *imagen* que al permanecer en el tiempo llamamos *memoria*<sup>24</sup>. Ahora bien, “una memoria

---

<sup>23</sup> Sobre las *sensaciones* y su afectación. Ver: Thomas Hobbes. *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 6-8.

<sup>24</sup> Para profundizar en los conceptos de *imagen* o imaginación y *memoria*. Véase: *Ibidem*, p. 9-15.

copiosa o la memoria de muchas cosas se denomina *experiencia*.” (Hobbes; 2012: 11)

La experiencia, cuyo origen se encuentra en los sentidos, produce un conocimiento empírico que a su vez provoca reacciones emocionales de *apetencia* o de *aversión*. Estas reacciones emocionales desembocan en movimientos voluntarios externos del cuerpo humano. De esta manera, ambos movimientos (interno y externo) del cuerpo humano tienden, en última instancia, a la conservación del movimiento biológico interno, es decir, a la conservación de la vida<sup>25</sup>. “En otras palabras, la tendencia a conservar la vida es un impulso natural, una *necesidad* regida por la naturaleza misma del movimiento vital que, como todo movimiento físico, no puede sino tender a autoconservarse.” (Salazar; 2008: 174)

De esta tendencia natural de los movimientos del cuerpo humano a mantenerse vivos y, por ende, de la subsecuente distinción entre lo realmente bueno (y lo aparentemente bueno) para la conservación de la vida y lo realmente malo (frente a lo aparentemente malo)<sup>26</sup>; se desprende la explicación general de Hobbes acerca de los deseos y las fobias que al combinarse generan el conjunto de pasiones humanas.

Hasta aquí la diferencia entre el ser humano y otras animales que también buscan lo que les es placentero y rechazan o evitan los que les produce sufrimiento o desagrado es imperceptible. No obstante, hay en el género humano una invención (artificio) que permitirá distinguir a esta especie de otras, nos referimos al lenguaje<sup>27</sup>. Para Hobbes, el lenguaje resulta ser tan importante en el desarrollo de la humanidad que simplemente “sin él no hubiera existido entre los

---

<sup>25</sup>*Ibidem*, p. 40-50.

<sup>26</sup> Sobre la distinción entre lo *bueno* (real y aparente) y lo *malo* (real y aparente). Véase: *Ibidem*, p. 42.

<sup>27</sup>*Ibidem*, p. 22-31.

hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos.” (Hobbes; 2012: 22) En pocas palabras, sin el lenguaje el ser humano no sería como lo conocemos.

En el pensamiento hobbesiano, el lenguaje alcanza ese grado de relevancia ya que ha permitido ampliar las capacidades cognoscitivas de los seres humanos, pues, al poder transmitir las experiencias propias a otros, estos otros pueden obtener un conocimiento nuevo sin la necesidad de experimentarlo por cuenta propia. Ahora bien, al ampliar las capacidades cognoscitivas, se incrementa la dimensión temporal, en tanto que al poder recordar sucesos pasados es posible anticipar los futuros. Una vez incrementada la dimensión temporal, los individuos verán multiplicar la fuerza de sus deseos y sus temores de una forma nunca antes vista entre los animales. A partir de este momento, el ser humano buscará satisfacer no sólo sus apetitos inmediatos, sino también asegurar la satisfacción de sus deseos futuros. Es así, como nace la ambición desmesurada de acumular poder, propia de la humanidad.

Por otra parte, Hobbes nos advierte de un carácter negativo del lenguaje, el cual consiste en hacer un uso incorrecto de las palabras<sup>28</sup>, trayendo como consecuencia la posibilidad de engañarnos y engañar a otros, a tal punto de caer en delirios que, impulsados por las pasiones, nos conducirían a sediciones y conflictos, o lo que es peor aún, al peor de los males, la muerte violenta y prematura, que, como recordamos, va en contra de nuestros propios impulsos de autoconservación.

En este sentido, será el lenguaje lo que permita explicar lo desmesurado y autodestructivo de las naturales pasiones humanas, convirtiendo a la condición humana en un peligro para sí mismo, lo que incentivará la construcción de un

---

<sup>28</sup> Acerca de los usos y abusos del lenguaje. Véase: *Ibidem*, p. 23 y 24.

orden artificial. Para ello, será indispensable reconocer qué pasiones impulsan a las personas a la racionalidad y, por el contrario, cuáles otras la obstaculizan.

Entre las primeras, el *miedo* será la pasión que impulse por excelencia a la racionalidad, según Hobbes, ya que una vez agudizada la conciencia de la mortalidad (al incrementarse la dimensión temporal y la capacidad cognoscitiva), los seres humanos deberán calcular los efectos y las consecuencias de sus actos. Es así, como el consenso y la paz se convertirán en lo que la razón prescribe acorde con lo que la naturaleza exige, la conservación del movimiento vital interno.

En oposición, las pasiones que obstaculizan la racionalidad son aquellas que persiguen el poder, la discordia y la diferencia. Entre ellas podemos encontrar la *envidia*, el *orgullo*, la *sobreestimación*, la *vanidad*, etcétera. Todas estas pasiones conllevan a los seres humanos al disenso y al conflicto y, por ende, a la posibilidad de una vida insegura y breve.

Para poder transitar de la descripción del ser humano como materia al ser humano como artífice del Estado, es menester considerarlo en relación con sus semejantes. En este sentido, Hobbes romperá (como ya se ha mencionado anteriormente) con la tradición pre-moderna que sostiene la existencia de un orden político-social natural y de la cual forma parte la “natural tendencia del ser humano a la sociabilidad”. Esto quiere decir que para el pensamiento pre-moderno la naturaleza humana se inclina a la convivencia y cooperación social, al igual que la naturaleza social de otros animales como las abejas o las hormigas. Al respecto Hobbes afirma:

“Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (por cuya razón *Aristóteles* las enumera entre las

criaturas políticas)... por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto:

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública, que el resto; dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquella, con lo cual acarrearán perturbación y guerra civil.

Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, necesitan este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y lo que es el demonio en comparación con Dios, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios o del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño*, y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más conturbado cuanto más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.” (Hobbes; 2012: 139 y 140)

Como es evidente, en Hobbes la inclinación natural del ser humano no es a la cooperación sino al conflicto, no es a la paz sino a la guerra y no es al consenso sino al disenso. Y ello es así, porque en muchas ocasiones, con el propósito de satisfacer las necesidades inmediatas y evitar los peligros presentes, las pasiones humanas de los individuos prevalecen por encima de la razón calculadora y previsoras.

Por otra parte, para Hobbes el ser humano, en relación con sus semejantes, es igual por naturaleza<sup>29</sup>, pero es importante hacer notar que esta igualdad no es una igualdad normativa, sino una igualdad ontológica fundada “en las facultades del cuerpo y el espíritu” (Hobbes; 2012:100) tales como la fuerza corporal (pues el más débil es capaz de matar al más fuerte) y las pasiones compartidas por todos los seres humanos. En otras palabras, el ser humano *es* un ser pasional y vulnerable. Por lo que, siendo vulnerable, buscará permanentemente los medios que le permitan mantenerse a salvo. De ahí que, de la igualdad natural se siga la igualdad de expectativas, y con ello, la causa de la discordia y el conflicto, tal y como se puede observar en el siguiente pasaje del *Leviatán*:

“De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su deleitación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.” (Hobbes; 2012: 101)

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 100 y 101.

En definitiva el conflicto humano puede ser explicado, según Hobbes, por tres razones que se encuentran en la naturaleza humana: la competencia, la desconfianza y el afán de gloria.

“La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.” (Hobbes; 2012: 102)

En su obra *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes realiza una comparación entre la vida del ser humano y una carrera de obstáculos y velocidad:

“Esforzarse es apetito.

Ser negligente, sensualidad. Anteponerse a otros es gloria.

Considerarse detrás de ellos, humildad.

Perder terreno mirando atrás, vanagloria.

Contenerse, odio.

Retroceder, arrepentimiento.

Estar animoso, esperanza.

Desanimarse, desesperación.

Esforzarse en superar al próximo, emulación.

Suplantarlo o derribarlo, envidia.

Decidirse a superar un obstáculo previsto, valor.

Superar un obstáculo imprevisto, cólera.

Superar un obstáculo con facilidad, magnanimidad.

Perder terreno por pequeños percances, pusilanimidad.

Caer repentinamente, disposición al llanto.

Contemplan la caída de otro, disposición a la risa.

Ver cómo sobrepasamos a otro contra nuestra voluntad, equivale a compasión.

Verse indebidamente sobrepasado por otro, es indignación.

Ser retenido estrechamente por otro, es amor.

Llevar a otro de las riendas, caridad.

Herirse por precipitación, vergüenza.

Ser continuamente adelantado, humillación (misery).

Adelantar siempre al que está delante, es felicidad.

Y abandonar la carrera, morir.” (Hobbes; 2005: 145-146)

La anterior analogía nos sirve para imaginar y recordar las conflictivas pasiones humanas, ya que Hobbes nos muestra que el mayor placer no se encuentra en ganar la carrera o alcanzar los objetivos personales, sino en el disfrute y gozo de ver cómo los otros competidores se quedan atrás, es decir, nuestra búsqueda de gloria.

De lo anterior, se deriva la necesidad de romper con la condición natural, reconociendo que esta situación, que no puede ser otra que la de una guerra de unos con otros<sup>30</sup>, es perjudicial e insoportable para todos. “Para dejar de ser solamente materia, naturaleza precaria sometida a pasiones autodestructivas, víctimas de un lenguaje engañoso, engañador y desordenado, los hombres

---

<sup>30</sup> Sobre el *estado de guerra*. Véase: *Ibidem*, p. 102 -105.



deberán convertirse en seres racionales, en verdaderos artífices, y en definitiva, en agentes morales capaces de mantener su palabra, es decir, de cumplir y hacer cumplir los pactos.” (Salazar; 2008: 185)

Mientras Maquiavelo se dispone a describir tal y como es el ser humano con la finalidad de ser útil y así poder influir en la realidad prescribiendo al príncipe (y con él a todo agente político) cómo debe actuar si quiere alcanzar, mantener y/o acrecentar el poder; Hobbes hace lo propio para justificar (racionalmente) la obediencia al soberano, es decir, para argumentar por qué es preferible, e incluso necesario, someterse a un poder común coactivo que limite nuestra absoluta libertad, en lugar de permanecer bajo el *derecho natural*<sup>31</sup> que ordena a cada individuo usar cualquier medio posible para conservar su propia naturaleza.

En ambos autores, sus reflexiones acerca del ser humano surgen del contacto directo con la realidad antropológica. En Maquiavelo, de la propia experiencia política y su agudo estudio histórico; en Hobbes, del desarrollo de su vida inmersa en una sociedad llena de conflictos políticos y religiosos que derivarían en crueles guerras civiles. Tanto el italiano como el inglés fueron conscientes de qué es capaz el ser humano impulsado por la vanidad, la soberbia, pero sobre todo, por la ambición de poder. Sin embargo, ello no quiere decir que no consiguieran advertir la también humana generosidad, solidaridad y empatía; sólo que en aras de entender realmente la política se percataron (y es ese uno de los elementos que los posiciona como pensadores realistas de la política) que poco importan estas virtudes cuando está en juego el poder y la vida misma. Que si la política existe, no es porque el ser humano es *únicamente* sociable, sino, por el contrario, por su destructora insociabilidad. Por lo que, su

---

<sup>31</sup> Para profundizar en el tema del *derecho natural* en Hobbes. Véase: *Ibidem*, p. 106-117.

visión antropológica pesimista se encuentra sustentada en la *experiencia* política y social (real) de los seres humanos.

Maquiavelo y Hobbes estarán de acuerdo en que el deseo de cubrir nuestras necesidades, aunado a la insatisfacción permanente de abarcarlas todas, serán el motor que impulse a los seres humanos a buscar y acumular el poder. Dicho de otra forma, la insaciabilidad de los deseos humanos es el fundamento de la ambición, y ésta la causa (o al menos una de ellas) del constante e insuperable conflicto humano. De ahí que, la *prudencia* en uno y la *razón* en otro, jugaran un papel trascendente en las relaciones humanas.

En resumidas cuentas, el realismo antropológico de nuestros dos autores no pretende realizar un juicio de valor negativo de la condición humana, sino que intenta entenderla para poder comprender por qué la política es como es y así, evitando las ilusiones idealizantes, poder influir en ella.

# *CAPÍTULO*

## *III*

# FACTICIDAD DE LA POLÍTICA: LA DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA

La ética del dialogo se contrapone diametralmente a la ética de la potencia. Comprensión frente a atropello. El otro como sujeto frente a su reducción a objeto. Decía Aldo Capitini con una expresión que me viene con frecuencia a la mente ante tantos asesinatos a manos de fanáticos perturbados por el delirio del poder: para ellos matar a un hombre es sólo <un ruido, un objeto que cae>. El dialogo presupone la buena fe y se establece sólo a partir del reconocimiento del otro como persona, no sólo en el sentido jurídico sino también en el moral.

Norberto Bobbio

## *La política para Maquiavelo*

El uso común del término “política” se remonta al libro de Aristóteles que lo lleva por título. En aquel libro se ha buscado reunir todas aquellas notas del filósofo ateniense que hacen referencia al estudio de las *polis* griegas antiguas. Por lo tanto, en un primer momento la *política* significó el conjunto de estudios sobre las cosas de las polis o comunidad política, es decir, de su origen, estructura, finalidad, fundamento y constituciones. Con estos estudios Aristóteles buscaba analizar y evaluar las ciudades-Estados griegas como forma de organización política y social distinta, pero también superior, de las otras formas de gobierno propias de los barbaros (no atenienses, esclavos, niños y mujeres) y no de los hombres libres.

Lo anterior le daría un significado y un sentido valorativo positivo al vocablo *política*, los cuales habrían de mantenerse hasta nuestros días con sus respectivos e importantes excepciones. Dichas excepciones relevantes se harían presentes, sobretodo, a lo largo del desarrollo del pensamiento político moderno

comenzando con Maquiavelo y Hobbes, quienes cuestionarían la predominante valoración positiva de la política, ya no como un cierto tipo de estudio, sino como una cierta forma de actividad, de la cual pondrían de manifiesto dos perspectivas distintas.

Mientras que para la tradición antigua y medieval la política sugería una actividad capaz de realizar los valores éticos y religiosos respectivamente y las virtudes cívicas supremas de una actividad colectiva; para Maquiavelo, lejos de ser una acción virtuosa y éticamente sustentada, la política es, y no puede dejar de ser, lucha por el poder, por su conquista, su organización, su ejercicio y su conservación. Una lucha y un poder que por estar sustentadas en el empleo de la fuerza escapan a toda virtud ética-religiosa.

Para Maquiavelo, la hostilidad generada por el conflicto es el dato elemental de aquella actividad denominada *política* y tan es así que:

“Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto, ni otra preocupación, ni considerar competencia suya cosa alguna, excepto la guerra y su organización y dirección, porque éste es un arte que corresponde exclusivamente a quien manda. Y además comporta tanta virtud que no tan sólo mantiene en su lugar a quienes han nacido príncipes, sino que muchas veces eleva a ese rango a hombres de condición privada.” (Maquiavelo; 1999: 92)

En este sentido, toda persona que quiera dedicarse a la política debe tener siempre en cuenta la guerra o el conflicto, si es que desea tener éxito en ella, como aquel arte mediante el cual los seres humanos adquieren o pierden poder. Y ya que no es razonable que quien tiene poder obedezca a quien carece del mismo, la lucha por el poder se vuelve indispensable para quien busca gobernar.

Para el florentino, la lucha por el poder, el conflicto (violento o no) y el enfrentamiento, deben estar presentes en todo momento en el pensamiento del

político, no sólo en aquellos tiempos apremiantes donde se hace patente la polaridad, sino ante todo en los tiempos de paz, en donde se pueden elaborar las estrategias con mayor tranquilidad, adquirir un mejor conocimiento del campo de batalla y familiarizarse con los medios con que se cuenta, tanto a favor como en contra. Además, se debe recurrir constantemente a las soluciones del pasado, propias y ajenas, con el fin de tener a la mano una variedad de rutas de acción<sup>32</sup>.

De esta manera, para Maquiavelo, el conflicto es aquel que caracteriza en última instancia a la política. No obstante, este conflicto no tiene una única forma de expresarse:

“Debéis, pues, saber que existen dos forma de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre; la segunda, de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre (...) Esto de tener (...) a alguien medio bestia y medio hombre no quiere decir otra cosa sino que es necesario a un príncipe saber usar una y otra naturaleza y que la una no dura sin la otra.” (Maquiavelo; 1999: 103 y 104)

Así, pues, ya que aquel que se dedica a la política irremediabilmente también debe saber ser una bestia, no tiene que dudar en elegir a la zorra y el león, “porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos” (Maquiavelo; 1999: 104).

Como puede observarse, para Maquiavelo, de entre todas las bestias la zorra y el león contienen las dos características fundamentales que todo agente político debe desarrollar siendo la política lucha por el poder, esto es, la astucia y la fuerza. Aquel que sólo desarrolle una de ellas estará condenado al fracaso

---

<sup>32</sup> Ver: Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1999, p. 92-95.

político, ya que quien se base únicamente en la fuerza será incapaz de prever las verdaderas intenciones que se hallan detrás de las acciones de sus opositores y quien se base sólo en la astucia no podrá imponer su voluntad a los demás.

Por otra parte, ya que la política es conflicto, aquel que quiera gobernar ha de tener en cuenta dos enemigos constantes y muy peligrosos: el enemigo interno y el enemigo externo. Para combatir al primero son necesarias tres cosas: ganarse y mantener satisfecho al grueso de los gobernados, no ser odiado por ellos y evitar su desprecio. Esto es importante porque mientras se mantenga el apoyo de los gobernados nadie se atreverá a conjurar en contra del gobernante, pues con esta acción se estaría adjudicando un enemigo muy poderoso. Para enfrentarse al segundo enemigo es necesario, según el autor de *El príncipe*, tener dos cosas: buenas armas (fuerza) y buenos aliados; ya que, todo extranjero dudará en oponerse a un enemigo poderoso, y en consecuencia, si no puede combatirlo, buscará ser su aliado<sup>33</sup>.

El origen del enemigo interno emana de otro tipo de conflicto, aquel que se lleva a cabo entre los “dos humores” existentes en toda ciudad: los poderosos (nobleza, aristocracia, burguesía, etcétera) y el pueblo (plebe, pobres, desposeídos, etcétera). Mientras en los intereses de los primeros se encuentra el deseo de mantener a su disposición el ordenamiento jurídico; para el pueblo el marco legal debería funcionar a su favor como límite al arbitrio de los poderosos:

“Si observamos los propósitos de los nobles y de los que no son nobles, se verá en los primeros un gran deseo de dominio, y en los otros solamente deseo de no ser dominados, y en consecuencia, una mayor voluntad de ser libres, pudiendo abusar de dicha libertad menos que los poderosos.” (Maquiavelo; 2008: 66)

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 107-108.

De este conflicto es necesario al agente político evitar favorecer a una parte en detrimento de la otra, pues de ello dependerá su propia estabilidad. Sin embargo, cuando ello no fuese posible tendrá que optar por favorecer al que por sus ambiciones lo perjudique menos y al que por su fortaleza le implique menos riesgos. Y ya que, quien desea no ser dominado ambiciona menos que el que quiere dominar, y puesto que, “un príncipe debe tener poco temor a las conjuras cuando goza del favor del pueblo; pero si este es enemigo suyo y lo odia, debe temer de cualquier cosa y a todos” (Maquiavelo; 1999: 109), un gobernante inteligente beneficiará al pueblo<sup>34</sup>.

En cuanto al origen del enemigo externo, al actor político, debe tener presente las *dinámicas del poder*<sup>35</sup>, las cuales sostienen que: “la guerra es el resultado necesario del imperio, así como el imperio lo es del acrecentamiento de las fuerzas materiales.” (Portinaro; 2007: 86). En otras palabras, debido a que la finalidad básica de cualquier organización política es la seguridad y la conservación de la comunidad política, ésta se halla en la necesidad de asegurar los bienes materiales (incluidos aquellos que resguarden la protección interna) no sólo presentes, sino también aquellos que se requieren en un futuro incierto. Lo anterior es lo que genera una política expansiva (imperialista), cuyo resultado inevitable es la lucha con otras organizaciones políticas por los recursos escasos. Por lo tanto, un gobernante prudente debe estar atento al crecimiento de las fuerzas materiales de sus análogos, tanto como lo debe estar al propio, con el fin de evitar cualquier desproporción desfavorable para él.

Ahora bien, un gobernante que sepa superar con destreza los obstáculos provenientes del interior y del exterior no sólo aumentará sus fuerzas, sino

---

<sup>34</sup> Maquiavelo concluye lo anterior tanto en *El príncipe* como en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Cfr. Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1999, p. 109 y Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 1999, p. 68.

<sup>35</sup> Ver: Pier Paolo Portinaro. *El realismo político*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 86-89.



además se hará de un enorme prestigio. Por tal razón, Maquiavelo cree que es relevante para un político, y sobre todo nuevo, encontrar, e incluso fomentarse alguna oposición franqueable, pues de ello dependerá su buena reputación<sup>36</sup>.

Queda claro que para Maquiavelo el conflicto es el elemento fundamental que explica lo que es la política y, por tal motivo, es indispensable que aún cuando éste no se haga presente, o no al menos de forma directa, el agente político recurra a él una y otra vez con la finalidad de conquistar, mantener y acrecentar el poder.

Para Maquiavelo es tan importante el aspecto disociativo en la política que juzga de manera negativa y, por tanto, contraria a su naturaleza, el que un actor político permanezca neutral ante un conflicto cuyo resultado pueda beneficiarlo o afectarlo:

“Un príncipe adquiere también prestigio cuando es un verdadero amigo y un verdadero enemigo, es decir, cuando se pone resueltamente a favor de alguien contra algún otro. Esta forma de actuar es siempre más útil que permanecer neutral, porque cuando dos Estados vecinos entran en guerra, o son de tales características que si vence uno de ellos hayas de temer al vencedor, o no ocurre así. En ambos casos siempre te será más útil alinearte con uno de ellos y hacer bien la guerra, pues, en el primer caso –si no lo haces-, siempre estarás a merced del vencedor, con regocijo y satisfacción del vencido, y no encontrarás razón ni cosa alguna que te defiendan o te proporcione refugio. El vencedor no quiere amigos dudosos que no lo defiendan en la adversidad; el derrotado no te concede refugio por no haber querido compartir su suerte con las armas en la mano.”  
(Maquiavelo; 1999: 125)

Y más adelante continúa su disertación:

---

<sup>36</sup> Ver: Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1999, p. 121.

“Siempre ocurrirá que el que no es tu amigo buscará tu neutralidad y el que es tu amigo te exhortará a que combatas a su lado. Los príncipes indecisos, por evitar los peligros presentes, siguen las más de las veces la vía neutral, y las más de las veces se hunden. Por el contrario, cuando el príncipe se alinea valientemente con una de las partes, si vence tu aliado –por muy poderoso que sea y aunque permanezcas en sus manos-, habrá contraído una obligación hacia ti y unos vínculos de amistad contigo (...) Por otra parte, si aquel a quien te has adherido resulta derrotado, siempre te proporcionará un refugio, te ayudará mientras pueda y será copartícipe de una fortuna que puede aún enderezarse.” (Maquiavelo; 1999: 126)

En este sentido, Maquiavelo nos advierte de lo peligroso que es la neutralidad en el ámbito de la política, pues, si bien es cierto que el posicionarse por uno u otro bando puede llegar a ser contraproducente, no lo es menos quedarse sin hacer algo. Además, también es cierto que con una correcta elección por parte del estratega político se pueden llegar a tener las más grandes recompensas.

En consecuencia, un agente político no puede perder de vista su finalidad (el poder), y el conflicto (aún el de los otros) es un medio para alcanzarlo, aumentarlo y conservarlo. No obstante, y a pesar de lo que muchos interpretes de Maquiavelo piensan, para el canciller florentino, el único sentido que tiene la lucha por el poder es el de hacer con él “grandes cosas” (como el de fundar y unificar nuevos Estados). Maquiavelo fue un gran crítico de la búsqueda del poder por el poder, es decir, del cinismo político que encuentra en la conquista del poder la oportunidad de obtener beneficios y privilegios personales.

De esta manera, tendríamos que reconocer en la obra política de Maquiavelo una de las más duras, pero al mismo tiempo, más importantes lecciones políticas, a saber, la de que “tanto si queremos hacer política como si

queremos entenderla y evaluarla en sus justos méritos” (Salazar; 2010: 154), debemos asumir su insuperable dimensión conflictiva.

No obstante, el elemento fundamental de la política que pondría en evidencia Maquiavelo serviría como base de una peligrosa y dañina ilusión recurrente hasta nuestros días, la de intentar superar la política misma. Esto quiere decir que, si la política es lucha, conflicto y disenso, entonces, es necesario buscar otra forma de hacer política que permita eliminar este aspecto negativo:

“La ilusión pues de deshacernos de los políticos, de los partidos, de las instituciones públicas, haciendo “otra política”, una política justamente antipolítica, es una ilusión, hay que reconocerlo, recurrente, tenaz, acaso insuperable, pero que históricamente sólo ha servido para generar y justificar la peor de las políticas, la que se niega como tal, la que pretende ser absoluta y total precisamente porque pretende terminar, de una vez por todas, con la política. Es la ilusión promovida por todos los tiranos, por todos los déspotas, por todos los dictadores populistas y totalitarios que en nombre de la superación de la política han hundido a las sociedades en el peor de los infiernos políticos.” (Salazar; 2010: 154)

Ahora bien, si el pensamiento político de Maquiavelo marcaría una discontinuidad profunda con la forma de entender la política de las tradiciones medieval y antigua; Hobbes significaría igualmente una ruptura radical con aquellas tradiciones en la forma de entender y evaluar la naturaleza y el fin del poder político y la política misma, tal y como veremos en seguida.

## *La política para Hobbes*

Con la aparición de la obra política de Maquiavelo quedaría en evidencia la distancia que hay entre las posturas filosóficas de la política y la política realmente existente, pues aquella pondría en entre dicho la visión tradicional de la política, entendida como aquella actividad virtuosa y superior que lleva por objeto el tan anhelado, pero al mismo tiempo, tan impreciso “bien común”. Maquiavelo se propondría describir la “verdad efectiva de la cosa”, es decir, la verdad de la política. El resultado mostraría el lado obscuro de la política, ya que lo que ésta es y ha sido, es lucha por el poder, por su organización y su conservación.

Ante esta perspectiva, todo orden político existente se presentaba con un origen y un fundamento basado en la fuerza, el cual sería para algunos la muestra fehaciente de la irracionalidad humana e histórica, y que, precisamente motivados por los grandes avances científicos creían posible fundamentar el origen y el fin del poder político bajo criterios puramente racionales. Es así como tendrían lugar las primeras propuestas racionalistas de la política en una Inglaterra llena de transformaciones políticas y bajo las figuras de pensadores como Thomas Hobbes (y John Locke).

Durante los siglos XV y XVI en Europa emanaron algunos acontecimientos que pondrían fin a la llamada Edad Media: el *Renacimiento* y su consecuente desarrollo de las artes, la ciencia y la tecnología; la *Reforma Protestante* y su cuestionamiento irreversible a las jerarquías y al monopolio espiritual de la Iglesia Católica y; el *Descubrimiento de América* que daría lugar, o al menos favorecería, el desarrollo de nuevos procesos de producción y sus

consecuentes relaciones económicas. Esta combinación de hechos trastocaría la visión medieval del mundo, surgiendo de ello la Modernidad<sup>37</sup>.

Bajo este contexto se desarrollaría el pensamiento político de uno de los más importantes teóricos de la política: Thomas Hobbes. Su filosofía dejaría atrás los métodos y las teorías tanto escolásticas como antiguas e impactado por los grandes descubrimientos científicos de su época, se plantearía crear un nuevo sistema basado en demostraciones universales.

Para poder entender este distanciamiento con la tradición antigua y medieval, así como el propio pensamiento hobbesiano, es menester considerar uno de los sucesos que marcarían al autor del *Leviatán*, nos referimos por supuesto, a las guerras civiles e interestatales que azotarían a la Europa de su tiempo. Las causas de esas guerras fueron muchas y variadas, pero siempre existió un elemento permanente: la religión.

Durante mucho tiempo, la Iglesia Católica jugó el papel de legitimador del poder político, consagrando y reconociendo la autoridad de los reyes. No obstante, cuando Lutero<sup>38</sup> y Calvino<sup>39</sup> cuestionaron la autoridad papal, su normatividad y sus jerarquías; dañaron irreversiblemente los fundamentos de esta legitimación divina-terrenal, por lo que la religión pasó de ser un factor de cohesión social a un factor de disenso y ruptura.

Ante esta situación, surgió la necesidad de crear *entes* territoriales laicos, a los cuales se les reconociera un poder soberano capaz de pacificar la convivencia social y cuya legitimación dejara de ser religiosa y se convirtiera en

---

<sup>37</sup> Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 y Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Orígenes y fundamento del poder político*, México, Grijalbo, 1986.

<sup>38</sup> Sobre la reforma luterana. Ver: Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 9-116.

<sup>39</sup> Sobre el calvinismo. Véase: *Ibidem*, p. 195-358.

legal-racional. Estos entes que buscarían privatizar y despolitizar las cuestiones religiosas, serían los *Estados modernos*.

En este tenor, a la propuesta teórica de Hobbes se le puede reconocer como el primer intento teórico de legitimar *racionalmente* el poder soberano del Estado moderno. Cabe mencionar que no fue el primero en intentarlo, pero lo que hace novedoso el planteamiento de Hobbes, es su forma de repensar el origen, el fundamento y el fin del poder político bajo criterios nuevos como el individualismo.

Para Hobbes, lejos de que exista una jerarquía natural entre los seres humanos, en la que unos nacen para mandar y otros para obedecer, dicha jerarquía no es más que un producto o artificio humano. Esta inversión jerárquica de lo artificial sobre lo natural, no sólo modifica el supuesto orden político-social, sino que la propia naturaleza del ser humano dejará de ser considerada como racional y se convertirá en una naturaleza pasional (irracional).

Con estos nuevos presupuestos, Hobbes formularía una teoría basada en un modelo hipotético-racional, la cual serviría para repensar el fundamento del poder político. Esta teoría política comienza con una situación conocida como *estado de naturaleza*<sup>40</sup>, la cual remite al origen del poder político, pero no se trata de su origen histórico, sino puramente hipotético. Esta situación ahistorica busca conocer lo que ocurriría si no existiese un poder político común, sin importar, si éste todavía no se establece, o bien, una vez establecido, se disuelve.

---

<sup>40</sup> Sobre el estado de naturaleza. Ver: Thomas Hobbes. *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 100-105.

En dicho estado de naturaleza los hombres son:

“Tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta en la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.” (Hobbes; 2012:100)

Como ya se ha visto en el capítulo precedente, esta igualdad natural genera una igualdad de expectativas, lo que a su vez explica la naturaleza competitiva y conflictiva del ser humano, y si a ello se le suma la falta de un poder político común, necesariamente deriva en un estado de guerra de todos contra todos.

Es importante subrayar que para el autor de el *Leviatán* poco importa la inexistencia histórica de un estado de naturaleza generalizado, pues esta situación extrema sirve para explicar lo que sucedería en caso de que no hubiese un poder coactivo capaz de someter a todos; lo mismo que es irrelevante que los seres humanos puedan llegar a ser ocasionalmente amistosos, cooperativos o generosos, pues lo que realmente importa es que en ausencia de dicho poder, como es el caso de las guerras civiles e interestatales, los seres humanos terminarían por enfrentarse unos con otros.

Ante esta situación natural, que al mismo tiempo es de guerra, se hace presente el *derecho natural*, entendido éste como la libertad absoluta de cada persona a usar cualquier medio que le sea posible para la conservación de su propia naturaleza, o en otras palabras, el derecho a todo<sup>41</sup>. No obstante, también

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 106.

surge la inclinación racional de los seres humanos a buscar la paz, inclinación que tiene lugar bajo el impulso de dos de las pasiones humanas más fuertes e importantes de todo ser humano según Hobbes, a saber, *el miedo* a la muerte violenta y prematura y *la esperanza* de obtener por medio del trabajo lo indispensable para una vida confortable<sup>42</sup>.

Así, el miedo y la esperanza jugarán un papel esencial en el estado de naturaleza al impulsar al ser humano a establecer la paz, lo que a su vez dará lugar a lo que Hobbes denomina *primera y segunda ley natural*:

“De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*. (Hobbes; 2012: 107)

Y continúa con la segunda ley:

“De esta ley fundamental de la naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: *que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismos, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo*. (Hobbes; 2012: 107)

Como puede observarse en estos dos pasajes, para el pensador inglés resulta indispensable salir del estado natural, renunciando, “si los demás consienten también”, a su derecho de hacer uso de la fuerza privada para salvaguardar su propia vida y conformándose con la libertad que resulte de esta

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 105.



abdicación. Ahora bien, con el propósito de escapar del estado de naturaleza, Hobbes propone la constitución de un estado político-social o *estado civil*<sup>43</sup>.

El estado civil se encuentra fundamentado por las dos leyes de la naturaleza descritas anteriormente. Por lo que, si fuésemos racionales, afirma Hobbes, tendríamos que buscar la paz y para ello renunciar a nuestro derecho a todo. No obstante, para poder llevar a cabo lo anterior es necesario que todos y cada uno de los miembros que formarán parte de la nascente sociedad, cedan su derecho al empleo de la fuerza en beneficio de una persona o asamblea de personas elegidas de común acuerdo y a la que reconozcan como *soberano*, cuya tarea primordial será el establecimiento de la paz y el orden, además de procurar la seguridad social tanto interna como externa, para lo cual se le dotará de un poder ilimitado, que, en muchas ocasiones, permitirá, no el mayor de los beneficios posibles, sino, por el contrario, el peor de los males, a saber, una vida arrebatada violentamente.

Hobbes precisa mejor su teoría del pacto constituyente del poder soberano en su obra, el *Leviatán*:

“El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por mayoría de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que representen su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o

---

<sup>43</sup> Respecto a la transición del *estado de naturaleza* al *estado civil*. Véase: *Ibidem*, p. 106-117 y 137-141.

concordia; es una unidad real de todo aquello en una y la misma persona, instituida por pacto de todo hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera o todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia, de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa.” (Hobbes; 2012: 140 y 141)

Como puede observarse, dicho pacto es un pacto constitutivo, pues de éste surge un poder superior, coactivo y común; y al mismo tiempo es un pacto de sumisión en el que todos quedan sometidos de forma semejante a las leyes y al poder coactivo del soberano.

La propuesta hobbesiana en la que las leyes de la naturaleza sirven para fundamentar la obediencia incondicional de los súbditos a lo pactado, puede verse también como un contrato en el que se promete obediencia por parte de los súbditos a cambio de protección por parte del Estado.

Por su parte, la manera en que se realiza el paso del estado natural al estado civil no es una consecuencia natural, se trata más bien de un artificio, o producto humano, consensuado y racional, el cual, por ello mismo, sólo es posible si partimos del supuesto de racionalidad humana.

No es que Hobbes ignore el origen despótico de los Estados históricamente dados, resultado casi siempre del uso de la fuerza. Lo que ocurre, es que está pensando en una fórmula que, siendo puramente racional, demuestre la necesidad de sus conclusiones y, con ello, su universalidad.

Al igual que Maquiavelo, Hobbes parte de los mismos hechos históricos recurrentes entre los seres humanos: la guerra, el conflicto, la discordia, etcétera.

Sin embargo, para el filósofo inglés estos hechos no serían, como para el florentino, el fundamento de la política, pues si bien es cierto que el ser humano es un ser egoísta y pasional, también es innegable que tiene la capacidad de razonar, y por lo tanto, de construir instituciones (tales como el Estado) que buscan poner un freno al carácter puramente conflictivo de ser humano.

Si la política sólo fuese lucha, disenso y conflicto, entonces, lamentablemente habría que darles la razón a los cínicos que ven en el poder un fin en sí mismo o a los fundamentalistas que pretende diseñar una política que termine por eliminarse a sí misma. Afortunadamente, como nos muestra Hobbes, históricamente ha existido otra forma de concebir y practicar la política, aquella que busca establecer la paz en los conflictos generados inevitablemente por la irreductible pluralidad humana.

Al mostrar el otro aspecto igualmente real de la política, es decir, el de una actividad que busca establecer el acuerdo, el consenso y la paz, por muy difícil, precario e inestable que esta sea, Hobbes pondría de manifiesto dos aspectos centrales de la política y el poder político:

“En primer lugar, que la única manera conocida hasta ahora de crear un orden social pacífico –de ilegalizar y castigar el uso privado de la fuerza- no es eliminar el uso de la fuerza, sino concentrar los medios de coacción, esto es monopolizar el uso de la fuerza legítima. De modo que gracias a él podemos entender que lo que define al poder político como tal no es, como quería Aristóteles, la búsqueda del bien común o la perfección cívica, sino ese monopolio de la fuerza coactiva legítima. Y que la función u objetivo mínimo pero irrenunciable de ese poder es, precisamente, la constitución y mantenimiento de un orden social pacífico, garantizando la seguridad y la vida de los asociados. Nadie seriamente puede negar que el miedo a la violencia y el deseo de seguridad son, para la mayoría de las personas, buenas razones para obedecer el orden político existente”. (Salazar; 2010: 158)

La filosofía política de Hobbes aspira a cimentar teóricamente un saber cuya función sea práctica, es por ello que terminará oponiéndola a aquellas filosofías que, según él, no han logrado ordenar los sistemas políticos existentes:

“Ni *Platón* ni ningún otro filósofo ha establecido y probado de modo suficiente o posible todos los teoremas de doctrina moral, para que los hombres aprendan cómo gobernar y cómo obedecer, yo recobro cierta esperanza de que más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo (ya que son cortos, y a juicio mío claros), ejerciendo la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica.” (Hobbes; 2012: 303 y 304)

Tal y como lo afirmará Yves Zarka, más que una penosa ingenuidad, este fragmento muestra cómo para Hobbes “el uso y el desarrollo de la razón, tanto del lado del detentador del poder como del lado de los súbditos, son el medio más seguro de mantener la estabilidad del Estado y la paz civil” (Zarka; 1997: 56) y, por ende, de hacer política.

Si algo pudiese reprochársele a Hobbes, no es su deseo de que su propuesta teórica sirviese como modelo oficial de enseñanza, pues él mismo era consciente de la distancia que separaba a su modelo teórico de la realidad política de las sociedades:

“Ahora, considerando cuán diferente es esta doctrina de la que se practica en la mayor parte del mundo (...) estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como el Estado de *Platón*, porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos.” (Hobbes; 2012: 303)

Tampoco parece pertinente tachar a Hobbes de inocente al poner sus esperanzas en la constitución de un orden pacífico basado en el supuesto de racionalidad humana, es decir, en la idea de que la razón es suficiente y basta

para lograr establecer relaciones pacíficas, pues, por el contrario, Hobbes es consciente de que el paso del estado de naturaleza al estado civil, no es el resultado de un cálculo meramente racional, sino que éste se sustenta en una de las más poderosas pasiones humanas, capaz de contener la ambición, la vanidad y el orgullo humano, nos referimos por supuesto, al miedo a una muerte violenta y prematura. “La razón, podría decirse, sólo se desarrolla y se vuelve eficaz por el miedo.” (Salazar; 2004: 253)

Lo que sí es importante destacar es que en su ímpetu por negar el aspecto disociativo de la política y mostrar el elemento asociativo, Hobbes terminaría cayendo en una de las tentaciones más recurrentes de la historia del pensamiento político, esto es, la negación de lo que Maquiavelo había puesto en evidencia, que la política es, ha sido y seguirá siendo lucha por el poder, y que si bien es cierto que esta lucha puede llegar a ser racionalizada y pacificada (institucionalizada), también es cierto que el conflicto por el poder es insuperable.

El resultado de lo anterior fue, como en la mayoría de los casos en que se pretende eliminar el conflicto de la política, la justificación teórica de sistemas políticos despóticos, tiránicos, totalitarios o autoritarios que terminan por subordinar a los miembros de sus sociedades al punto de la desesperación, generando el suficiente temor y rencor para desarrollar respuestas brutalmente violentas.

Podemos observar que, mientras para Maquiavelo, la política es esencialmente lucha por el poder, y por ende, mantiene un carácter fundamentalmente conflictivo como resultado del también conflictivo comportamiento humano; para Hobbes, la política a pesar del aspecto disociativo del ser humano, ha logrado presentarse como una actividad

asociativa, conciliatoria y pacificadora de las relaciones humanas. La diferencia radica en que Maquiavelo opta por definir a la política desde una perspectiva radical del realismo político, esto es, una perspectiva que presupone soluciones extremas a problemas extremos. Por su parte, Hobbes parte de una postura moderada del realismo para dilucidar lo que es la política, es decir, considera que ante los problemas de gran envergadura se deben proponer soluciones modestas, que, aunque menos fastuosas y heroicas y más mucho más tardadas y fastidiosas, resultan ser, la mayoría de la veces, menos atroces y más eficaces. Se trata pues, de dos enfoques igualmente realistas, que, sin embargo, han generado acciones y soluciones diferentes.

La discusión establecida por estos dos teóricos de la política sigue manteniendo su vigencia hasta nuestros días, pues nos guste o no, el destino propio y el de nuestras sociedades dependen, y seguirá dependiendo, en gran medida de la política y de la manera en que ésta sea interpretada y ejercida. Finalmente, lo que está de por medio es la preeminencia de cualquiera de estas dos concepciones de la política. Una belicista, la otra pacifista.

# *CAPÍTULO*

## *IV*

# LA AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA: LA DIMENSIÓN AXIOLÓGICA

Más allá de nuestras preferencias por algún tipo de solución, lo cierto es que la cuestión acerca de las relaciones entre moral y política no puede, ni debe, dejar de plantearse seriamente en cualquier filosofía política digna de ese nombre. Y la lección de los clásicos nos permite justamente comprender la complejidad del problema y el peligro de las soluciones simplistas o unilaterales. (...) En este sentido, la lección de los clásicos debe ser indisociable de las lecciones de la experiencia histórica, es decir, de la dura y áspera *realidad*.

Luis Salazar Carrión

## *La relación entre política y moral en Maquiavelo*

Como hemos venido señalando, el pensamiento político de Maquiavelo pondría en evidencia el agotamiento y la crisis del paradigma teológico-político medieval, el cual a su vez había intentado superar las dificultades filosóficas-políticas de la Antigüedad clásica grecolatina. En ambos casos, dichos aprietos provenían de la evidente distancia que separaba los modelos ideales de la política (mismas que pregonaban una supuesta armonía entre la razón, el bien y la organización política) y la realidad existente. Para el santo de Hipona (Agustín), la única forma de subsanar aquella distancia entre la *ciudad de Dios* y el mundo terrenal condenado por el pecado original, era a través de la revelación de la palabra del Creador por medio de los evangelios. Más adelante, el teólogo dominico Tomás de Aquino desarrollaría una versión teológica de la ley natural que derivaría de la ley divina y a la cual debían someterse tanto las leyes



humanas (positivas) como la conducta de los príncipes cristianos<sup>44</sup>. Con ello surgiría un gran número de textos destinados a educar a los gobernantes cristianos, inculcándoles sus deberes morales como representantes terrenales de la autoridad divina. A este contexto político-literario se le conocería con el nombre de “Espejos de los príncipes virtuosos”<sup>45</sup>.

No obstante, nutrido de su experiencia personal y su agudo estudio histórico, Maquiavelo mostraría un mundo que poco se asemejaba a esos espejos y virtudes. El florentino pondría en evidencia la incompatibilidad de los imperativos de la moralidad cristiana y las exigencias de una acción eficaz orientada a conquistar, ejercer y conservar el poder político. Maquiavelo no sólo pondrían al descubierto la *verità effettuale* de la política, sino también la contradicción práctica que hay entre una religión apolítica, como lo es el cristianismo, y el ámbito político.

En los *Discursos*, Maquiavelo expondría lo que a su juicio consideraba una de las causas de la debilidad de las sociedades cristianas:

“Pensando entonces de dónde puede surgir que, en aquellos tiempos antiguos, los pueblos fueran más amantes de la libertad que en estos tiempos, creo que la causa es la misma que hoy hace a los hombres menos fuertes, es decir la diversidad de la educación nuestra respecto de la antigua. Porque nuestra religión, al habernos mostrado la verdad y el verdadero camino, nos hace estimar menos los honores del mundo, y los Gentiles, que los estimaban mucho, y habrían cifrado en ellos el bien sumo, eran más feroces en sus actos. Y ello se puede considerar en muchas de las instituciones, empezando por la magnificencia de sus sacrificios y la humildad de los nuestros, donde hay alguna pompa delicada más que magnífica, pero ninguna acción feroz o valiente. (...) Además, la religión antigua no beatificaba sino a los hombres llenos de gloria mundana, como eran los capitanes

---

<sup>44</sup> Ver: Luis Salazar, *Para pensar la política*, México, UAM, 2004, p. 105-137.

<sup>45</sup> Véase: Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 224.

de ejércitos y los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha beatificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Además, ha puesto el bien sumo en la humildad, en el envilecimiento y en el desprecio por las cosas humanas, mientras la otra la ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las otras cosas aptas a hacer fortísimos a los hombres. Y, si nuestra religión quiere que tú tengas en ti mismo fortaleza, quiere que seas apto para padecer más que para hacer algo fuerte. Este modo de vivir parece entonces que hubiera vuelto débil al mundo, dándolo como presa a los hombres malvados que lo pueden manejar fácilmente, viendo cómo, por ir al Paraíso, la generalidad de los hombres piensa más en soportar sus golpes que en vengarlos.” (Maquiavelo; 2008: 216 y 217)

De esta manera, la moral religiosa dejaría de ser el marco de evaluación de la política para convertirse en uno de sus medios instrumentales. Así, el político que desea tener éxito en la búsqueda de poder, ha de aprender a trasgredir las normas y los valores éticos-religiosos cuando sea necesario. Para Maquiavelo, la lucha por el poder político tiene sus propios valores y criterios, los que a su vez se sustentan en la conflictividad y el egoísmo humano.

El pesimismo antropológico y las características fundamentales del ámbito político no son para Maquiavelo (ni tampoco lo serán para Hobbes) la descripción objetiva y desinteresada de la realidad, sino la base donde se generan principios que permitan adecuarse a tener éxito en uno de los campos de la vida social del ser humano, esto es, la esfera política. Se trata, por lo tanto, de bases cognoscitivas que permitan discernir con claridad entre fantasía y realidad a fin de que el agente político, liberado de falsas ilusiones, pueda afrontar con ventaja la lucha por el poder político.

Una vez liberado de las ilusiones respecto a la supuesta bondad natural de los seres humanos y de la política como esfera en donde se desarrollan y realizan las más excelsas virtudes cívicas y humanas, Maquiavelo se dispone a liberar al

actor político de los escrúpulos de la conciencia originados en los principios éticos-religiosos predominantes en su época. Para ello va a indagar en la diferencia que hay entre ser un buen hombre/mujer y ser un buen ciudadano(a).

“porque a hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad.” (Maquiavelo; 1999: 95)

El político vive en función de un propósito: la conquista, la organización y la conservación del poder político. Por tal razón, desarrolla su actividad en un ámbito que, según Maquiavelo, tiene sus propias reglas y, por ello mismo, sus propios principios prescriptivos. Es decir, existe un sistema normativo propio del ser humano privado y otro que corresponde al ser humano público. Pier Paolo Portinaro ilustra lo anterior de la siguiente manera:

“En la base del realismo se encuentra una concepción de la autonomía de la política. Esto significa, literalmente, que la política tiene sus leyes –con las que resulta oportuno no interferir- y que existe una división de tareas entre la ética o la moral y la política. La ética compete a la esfera privada y a la relación del hombre con la trascendencia; la política concierne a la dimensión estratégica de las relaciones de interés y de poder. La esfera de la política es la esfera de las acciones instrumentales que, en tanto tales, se deben juzgar no en sí mismas, sino sobre la base a su mayor idoneidad para el logro del objetivo.” (Portinaro; 2007: 60 y 61)

De esta manera, todo intento por desconocer esta distinción fundamental entre dos sistemas normativos que explican y evalúan las acciones realizadas en dos planos diferentes de la vida social, conduce irremediablemente al moralismo

o al cinismo político, lo cual no hace sino empeorar los males que pretende evitar. Dicha advertencia se hace patente en las siguientes líneas de *El príncipe*:

“Yo sé que todo mundo reconocerá que sería algo digno de los mayores elogios el que un príncipe estuviera en posesión, de entre los rasgos enumerados, de aquellos que son tenidos por buenos. Pero, puesto que no se puede tener ni observar enteramente, ya que las condiciones humanas no lo permiten, le es necesario ser tan prudente que sepa evitar el ser tachado de aquellos vicios que le arrebatrían el Estado y mantenerse a salvo de los que no se lo quitarían, si le es posible; pero si no lo es, puede incurrir en ellos con menos miramientos. Y *todavía más*: que no se preocupe de caer en la fama de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado, porque, si se considera todo como es debido, se encontrará alguna cosa que parecerá virtud, pero si se la sigue traería consigo su ruina, y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo.” (Maquiavelo; 1999: 96)

Lo que parece decirnos Maquiavelo en el pasaje anterior es que, lo que a primera vista parecen ser vicios morales, frecuentemente, no son sino virtudes políticas, y por el contrario, lo que suele calificarse como virtudes morales, en ocasiones, resultan ser vicios políticos que no hacen sino perfilar a la ruina al agente político. En otras palabras, Maquiavelo establece una autonomía tanto explicativa como valorativa de la acción política.

Ahora bien, una vez afirmada la autonomía del campo político, Maquiavelo propone ciertos principios generales y algunas acciones concretas destinadas a servir de guía a los seres humanos que se aventuran en el quehacer político.

Como ya se ha mencionado en otro capítulo, para Maquiavelo, las apariencias son muy importantes, ya que si bien la política no comparte, o no debería compartir, con otros ámbitos su sistema prescriptivo, los seres humanos no dejan de juzgar por lo que ven, y por tanto, es menester simular tener

aquellas virtudes que son alabadas por todos, aunque, al momento de actuar políticamente, sea indispensable infringirlas. En este sentido, para el canciller florentino, es preferible tener fama de clemente y no pasar por cruel. Sin embargo, si la unidad y la lealtad de sus gobernados dependen de su crueldad, el gobernante no debe dudar en ser considerado por tal<sup>46</sup>.

Por supuesto que al mostrar su crueldad, un actor político genera miedo y termina por alejar a la gente que lo ama. Al respecto Maquiavelo considera que siempre será deseable ser amado y al mismo tiempo ser temido; no obstante, si no se puede tener ambas, un gobernante debe preferir ser temido a ser amado. La primera razón de ello es que mientras el amor depende de aquel que ama, el temor depende de aquel que se hace temer; así, el político sensato debe elegir aquello que dependa de él y no escape a su control. En segundo lugar, las personas dudan menos en dañar a quien aman que a quien temen, pues el amor propicia una obligación que se rompe por el cálculo a la utilidad; en cambio, el temor se sustenta en el miedo al castigo, el cual no desaparece sino hasta que desaparece la posibilidad real de ser castigado<sup>47</sup>.

Debido al carácter conflictivo, destructivo y egoísta de los seres humanos, el agente político debe estar dispuesto, si quiere tener éxito, a incursionar en el mal. Dicha recomendación es el tema medular del capítulo XVIII de *El príncipe*, en el que Maquiavelo justifica que no se cumplan los pactos y la palabra dada por los gobernantes<sup>48</sup>, apoyándose en el hecho de que los demás, por ser potencialmente malvados, tampoco respetarán las promesas.

“Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia

---

<sup>46</sup> Ver: Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1999, p. 99 y 100.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 100 y 101.

<sup>48</sup> También en sus *Discursos*, Maquiavelo habla sobre la virtud política de no cumplir con las promesas. Ver: Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 439 y 440.

muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad.” (Maquiavelo; 1999: 103)

Y líneas después continúa:

“No puede, por tanto, un señor prudente –ni debe- guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra- tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Además, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas. Se podría dar de esto infinitos ejemplos modernos y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han permanecido sin ratificar y estériles por la infidelidad de los príncipes, y quien ha sabido hacer mejor la zorra ha salido mejor librado” (Maquiavelo; 1999: 104)

Y así como la crueldad y el incumplimiento de promesas y pactos son vicios morales que, sin embargo, funcionan en la práctica como virtudes políticas; el engaño también juega un papel positivo en la conducta del agente político. “Y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar” (Maquiavelo; 1999: 104) El engaño es pues, para el autor del *El arte de la guerra*, incluso más importante que la misma fuerza:

“Yo estimo como algo muy cierto que raramente o nunca los hombres de escasa fortuna llegan a puestos importantes sin la fuerza y sin el engaño, si ese lugar al que otros han llegado no le ha sido donado o dejado como herencia. Tampoco creo que la fuerza alcance por sí sola, pero sí el engaño, como lo verá claramente quien lea la vida de Filipo de Macedonia, la de Agátocles de Sicilia y la de muchos otros semejantes que, desde ínfima o bien baja fortuna, han llegado al reino o a grandísimos imperios. En su vida de Ciro, Jenofonte muestra la

necesidad del engaño, al considerar que la primera expedición de Ciro contra el rey de Armenia estuvo llena de engaño, y cómo con engaño y no con fuerza ocupó su reino.” (Maquiavelo; 2008: 246)

Y en otro capítulo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo juzga que: “Aunque el engaño en cualquier acción es siempre detestable, sin embargo, en el manejo de la guerra, es algo laudable y glorioso y, al mismo tiempo, es alabado aquel que con engaño supera al enemigo, como el que lo hace con la fuerza.” (Maquiavelo; 2008: 437)

Por las razones antes descritas Maquiavelo celebrará la conducta política de dos personajes históricos moralmente censurables, a saber, el duque Valentino (Cesar Borgia), a quien tuvo la oportunidad de conocer personalmente<sup>49</sup> y el emperador romano Septimio Severo, quien por su fama de crueldad, su capacidad de engañar y romper los pactos; pacificaría y unificaría el imperio romano<sup>50</sup>. Ambos actores políticos serían un excelente ejemplo de la astucia (de la zorra) y la fuerza (del león) indispensables en la labor política.

Si las acciones de estos dos políticos (entre otros) deben verse como modelos a seguir en el campo de la política, es porque ambos han sabido adecuar su conducta con la contingencia de las circunstancias y los tiempos. Al respecto, el diplomático florentino menciona:

“Creo, además, que prospera aquel que armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos y que, paralelamente, decae aquel cuya conducta entra en contradicción con ellos. Porque se puede apreciar que los hombres proceden de distintas maneras para alcanzar el fin que cada uno se ha propuesto, esto es, gloria y riquezas: uno actúa con precaución, el otro con ímpetu; el uno con violencia, el otro con astucia; el uno con paciencia, el otro al revés, y, a pesar de estos diversos procedimientos, todos pueden alcanzar sus propósitos. Incluso se ve que de dos

---

<sup>49</sup> Ver: Maurizio Viroli, *La sonrisa de Maquiavelo*, México, Tusquetes, 2009, p. 67-75.

<sup>50</sup> Véase: Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1999, p. 113 y 114.

personas precavidas la una alcanza su objetivo y la otra no; de la misma forma otros dos pueden prosperar en medida paralela, a pesar de que sus modos de proceder son contrarios, siendo uno de ellos precavido y el otro impetuoso.” (Maquiavelo; 1999: 135 y 136)

Así, pues, ya que en ciertas circunstancias diferentes medios pueden llevar a un mismo resultado, y en otras, mismos medios acarrear el mismo resultado; lo importante no serán los medios empleados, sino lograr alcanzar los fines propuestos. En otras palabras, de las acciones de un gobernante, al no existir un tribunal al que recurrir, se atiende al fin<sup>51</sup>.

Maquiavelo se muestra franco al aceptar que el fin justifica los medios, pero cabe aclarar que no se trata de cualquier fin, sino de un fin meramente político, a saber, la unificación y la conservación del Estado. “Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos.” (Maquiavelo; 1999: 106)

Podríamos afirmar, entonces, que la antropología pesimista y el carácter fundamentalmente conflictivo de la esfera política no sólo sirven al pensador italiano para revelar lo contraproducente de las soluciones ético-religiosas sobre la política realmente existente y la conducta humana históricamente recurrente; sino, además, le sirve para mostrar que no existe ni puede existir la unidad de los valores propuesta por muchos pensadores antiguos y medievales. Que no existe ni puede existir una armonía natural, racional o teológica entre la razón, el bien y el ordenamiento político. Pues, si el poder político, que se sustenta en el uso exclusivo y legítimo de la fuerza, es la condición para la convivencia entre los seres humanos, esto se debe a que no existe una jerarquía de valores que permita superar definitivamente los conflictos humanos y que, por ende, los valores se encuentran permanentemente en conflicto unos con otros.

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 106.



Maquiavelo ilustra lo anterior de la siguiente forma:

“Y como hemos dicho otras veces, además de otras dificultades, parece que en las acciones de los hombres, cuando se quiere conducir algo a su perfección, siempre cercano al bien hay algún mal, nacido tan fácilmente con aquel que parece imposible evitar éste queriendo el otro. Esto se ve en todas las cosas que los hombres hacen.” (Maquiavelo; 2008: 429 y 430)

De esta manera, agudos lectores de la obra de Maquiavelo concluyen:

“No es entonces la lucha entre el Bien y el Mal lo que explica la conflictividad permanente de las sociedades humanas, sino, por así decirlo, la lucha de lo que es bueno (en un momento dado, para algunos) contra lo que *también* es bueno (en otro momento dado, o para otros). Más todavía: es la lucha por *afirmar* que es bueno lo que en un momento dado parece bueno para algunos, *contra* lo que en ese o en otro momento es bueno o parece bueno para otros. Lo que se opone al valor –como si éste fuera unitario y único- no es el disvalor, el mal, el poder, la pasión o el egoísmo, es *otro* valor, y precisamente por eso el conflicto es *inexorable e insuperable*.” (Salazar; 2004: 165)

Por esta razón, al afirmar que los valores políticos tales como la eficacia, el orden, la seguridad o la libertad, son incompatibles con los valores morales o religiosos; Maquiavelo niega la posibilidad de una conciliación entre dos sistemas prescriptivos que pertenecen a diferentes ámbitos de la vida social al mismo tiempo que constituye una concepción pluralista y conflictiva del mundo axiológico.

### *La relación entre política y moral en Hobbes*

El gran impacto que ocasionarían los textos de Maquiavelo, en particular *El príncipe*, se debe, en gran parte, en que en ellos se cuestiona el presupuesto Antiguo de la prioridad del orden sobre el conflicto, el cual, durante el Medievo, por la influencia del cristianismo, se habría convertido en parte del llamado sentido común. Como lo hemos visto, para Maquiavelo, la política ya no tiene la finalidad de adecuar la organización social a un supuesto orden universal. Por el contrario, su finalidad es crear, en circunstancias permanentemente variables, un orden capaz de ofrecer (aunque sea de manera contingente y frágil) seguridad a sus miembros.

Al igual que Maquiavelo, Hobbes romperá con la tradición antigua y medieval al poner el énfasis en el conflicto y plantear la constitución de un orden social como un problema que carece de una solución natural. Por principio de cuentas, Hobbes considera imposible el conocimiento de un orden universal que sirva como modelo para la construcción de un orden social. Para él existen dos tipos de conocimiento. El primero es la experiencia, el cual consiste en la asociación y acumulación de representaciones sensibles particulares que pueden ser adoptadas o transmitidas. Sin embargo, a través de la experiencia no se puede acceder a una certeza o verdad absoluta. El otro tipo de conocimiento es la ciencia, la cual se sustenta en el principio de que un individuo sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que él mismo produce. Este último tipo de conocimiento ofrece verdades que pueden ser reconocidas como tales por cualquier individuo racional, siempre y cuando se asuma la validez de las definiciones de las que se deducen dichas verdades, ya que estas se sustentan en la fuerza demostrativa de disciplinas como las matemáticas y la geometría.

Lo anterior conducirá a Hobbes a optar por el conocimiento científico al momento de estudiar y reflexionar sobre el individuo y su entorno social, apartándose del método utilizado por Maquiavelo, el cual, como ya hemos mencionado, consiste en recabar los datos empíricos e históricos. No sobra decir que la argumentación hobbesiana no es histórica, y por tanto, no pretende dar cuenta de la historia de las sociedades, sino enfrentar un problema presente en todo orden social, esto es, la pérdida de legitimidad y con ella la facultad de regular las acciones de sus miembros.

Para Hobbes, el origen del conflicto no se encuentra en la naturaleza o constitución del individuo aislado, sino en el proceso de socialización manifiesto en las relaciones interpersonales carentes de un poder coactivo común propio del estado de naturaleza. En otras palabras, no es la naturaleza del individuo lo que hace que éste se enfrente en una lucha a muerte con sus semejantes, sino el deseo de supervivencia y de poder de uno, opuesto al deseo de supervivencia y de poder de otro, en una situación en la que ninguno de los dos deseos se encuentra limitado.

Por esta razón, sólo en un orden civil capaz de limitar y regular los deseos de los seres humanos es posible hablar del *bien* y del *mal*, ya que en el estado de naturaleza cada quien usa estos términos morales sólo para expresar sus gustos y antipatías privadas, tal y como se muestra en el siguiente pasaje:

“*Bueno y malo* son nombres que significan nuestros apatitos y aversiones, que son diferentes según los distintos temperamentos, usos y doctrinas de los hombres. Diversos hombres difieren no solamente en sus juicios respecto a la sensación de lo que es agradable y desagradable, al gusto, al olfato, al oído, al tacto y a la vista, sino también respecto a lo que, en las acciones de la vida corriente, está de acuerdo o en desacuerdo con la razón. Incluso el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y una vez ensalza, es decir, llama bueno, a lo que

otra vez desprecia y llama malo; de donde surgen disputas, controversias y, en último término, guerras. Por consiguiente, un hombre se halla en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), mientras el apatito personal es la medida de lo bueno y de lo malo.” (Hobbes; 2012: 130 y 131)

No obstante, en el estado de naturaleza todos los seres humanos se encuentran permanentemente inseguros, por lo cual, concuerdan que la paz es buena y, en consecuencia, todos los medios para alcanzarla (entre ellos las leyes de la naturaleza) son buenos, es decir, virtudes morales.

“Por ello, también, todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarlas, que (como he mostrado anteriormente) son la *justicia*, la *gratitud*, la *modestia*, la *equidad*, la *misericordia*, etc., y el resto de las leyes de naturaleza, es decir, las *virtudes morales*; son malos, en cambio, sus contrarios, los *vicios*.” (Hobbes; 2012: 131)

De esta manera, Hobbes busca reducir las normas y las virtudes morales a “conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos” (Hobbes; 2012: 131). Es decir, para Hobbes, lo que es racionalmente adecuado para la conservación de la vida, o bien, lo que evita la muerte violenta y prematura; también es moralmente bueno. Lo racional, en tanto sortea el peor de los males, es bueno.

Ahora bien, al identificar lo moral con lo racional, el teórico inglés atribuye a sus leyes de la naturaleza una característica propia de las obligaciones morales, a saber: que obligan *in foro interno*, pero no siempre *in foro externo*. Esto significa que, en ciertas circunstancias, respetar las leyes de la naturaleza sería absurdo y contraproducente, aunque no por ello dejarán de ser internamente válidas. Sabemos que debemos actuar de determinada manera,

pero la situación de necesidad nos lo impide<sup>52</sup>. Por otro lado, también significa que no importa que nuestras acciones concuerden externamente con las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, que aparezcan a primera vista como correctamente morales, sino que es necesario que nuestro propósito interno, también concuerde.

“Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta.” (Hobbes; 2012: 130)

Para Hobbes, el peligro efectivo de muerte y la consecuente desconfianza racionalmente fundada, permiten suspender la vigencia de las leyes naturales, pero no su validez prácticamente absoluta. Dicho de otra manera, en el estado de naturaleza, que al mismo tiempo es un estado de guerra, las leyes naturales, aunque siempre válidas, no siempre son observables, y ello se encuentra racionalmente justificado. Lo anterior no sólo parece contradecir su intento de identificar los imperativos morales con los imperativos racionales, sino además parece darle la razón a Maquiavelo acerca de que lo moralmente correcto no es necesariamente lo racionalmente adecuado en el ámbito político.

Debido a las tensiones derivadas del intento de reducir la obligación moral a la obligación racional de autoconservación, Hobbes apelará a nuevas fuentes o sustentos de obligatoriedad de la leyes de la naturaleza, ya no

---

<sup>52</sup> Este principio de “situación excepcional”, que al mismo tiempo es compartido con Maquiavelo, es la base de la doctrina conocida como razón de Estado. Cfr. Maurizio Viroli, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Madrid, Akal, 2009; Giovanni Botero, *La razón de Estado y otros escritos*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho de la Universidad Central de Venezuela, 1973; Rafael Del Águila, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, España, Taurus, 2000; y Frederich Meinecke, *La idea de razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

entendidas como teoremas o conclusiones racionales, sino, primero, como leyes civiles o mandatos del soberano y, segundo, como leyes o mandatos divinos que, dado su poder coercitivo (terrenal o celestial), obliga no sólo internamente, sino además externamente, haciendo del “estar (moral/racionalmente) obligado a...” a “verse (jurídicamente) obligado a...”.

“Los términos que el propio Hobbes utiliza parecen conducir a cierta confusión, en la medida en que no permite distinguir claramente entre validez moral/racional y validez jurídica de los pactos, esto es, entre la obligatoriedad que deriva de la ley natural, y la obligatoriedad que se origina en una ley civil, respaldada por la coacción. De acuerdo con esta distinción podría decirse que la tesis de Hobbes es sencillamente que, sin ley civil sostenida por un poder coercitivo, es irracional acatar u observar la ley natural *por cuanto* no es posible confiar racionalmente, dadas las pasiones humanas, en la palabra sola de nuestros semejantes.” (Salazar; 2008; 241 y 242)

Con ello, Hobbes (al igual que Maquiavelo) estaría reconociendo que, aunque es moralmente correcto y justo mantener los compromisos y la palabra dada en el ámbito moral; en cambio, en un campo como el político, donde, como ya lo mostraba el florentino, a pesar de los periodos de paz el conflicto es siempre una posibilidad real, las virtudes morales no son necesariamente normas racionales y que, en consecuencia, si se busca la vigencia de éstas, resulta indispensable el respaldo de un poder coercitivo común que las haga valer.

Podríamos concluir, entonces, que el fracaso de reducir la moralidad a la razón estratégica no se debe a una falta de realismo político por parte de Hobbes, sino a la necesidad de llevar hasta las últimas consecuencias la premisa de que el miedo a la muerte violenta y prematura es la pasión que impulsa a la construcción racional del poder político. Hobbes no ignora que las acciones virtuosamente políticas no siempre coinciden con las acciones virtuosamente morales, pero esto le parece una idea sediciosa y conflictiva y, por lo tanto,

irracional, en el entendido que lo racional es y solo puede ser aquello que evita el peor de los males, la muerte.

## CONCLUSIONES

La importancia del pensamiento político de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes radica en la ruptura y el distanciamiento de sus posturas con las formas idealizantes de la política generalizadas en el pensamiento político clásico grecolatino y medieval. Esto no significa que no encontrásemos en pensadores políticos antiguos y medievales como Tucídides, Aristóteles o el mismo Agustín de Hipona algunos elementos realistas, o que, por el contrario, en el pensamiento político moderno no se hallasen formas idealizantes, lo que decimos es que al abordar los fenómenos políticos desde un enfoque predominante realista, tanto Maquiavelo como Hobbes revolucionaron la forma de entender y explicar el origen, el fundamento y el fin de la política.

En el mundo antiguo y el medieval se sostenía una concepción optimista del ser humano, de quien se pensaba tendía al bien, no sólo individual, sino también social; y que, si bien es cierto que la experiencia histórica también ha mostrado el lado malévolo y negativo del ser humano, éste podía llegar a ser eliminado completamente por medio de la razón (en el caso del pensamiento antiguo) o la fe religiosa (en el caso del pensamiento medieval). Lo anterior generó una idea del ser humano como un ser social y para la sociedad, que, en consecuencia, hace de las actividades sociales, como la política, fines en sí mismos en donde el ser humano se realiza en plenitud. Es por ello, que la política se encuentra estrechamente ligada a los principios de conducta individual, ya sean morales y/o religiosas, en la cual se busca el bienestar individual en el bienestar social y viceversa.

Maquiavelo y Hobbes, en cambio, parten de una idea pesimista del ser humano, la cual no niega su ocasional benevolencia y sociabilidad, pero que sí evita caer en la tentación de eliminar el aspecto conflictivo y antisocial del ser



humano (en todo caso, para Hobbes, es posible neutralizarlo). Esta concepción pesimista de la conducta humana traerá como consecuencia una postura distinta sobre lo que es la política, pues, para ambos teóricos, ya no se trata de un fin en sí mismo, sino de un medio que sirve para obtener un propósito determinado (la paz en el caso de Hobbes y las grandes acciones públicas como la fundación de los Estados en el caso de Maquiavelo). Es así que, en las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes la salvación del alma y la buena reputación se encuentran separadas de los fines públicos.

Por todo lo anterior, nos es posible concluir una serie de puntos respecto a nuestros objetivos.

En primer lugar, que a lo largo de la historia del pensamiento político se han hecho presentes dos formas de afrontar los fenómenos políticos: la perspectiva idealizada de la política y la perspectiva real-efectiva de la misma. La primera de ellas parte de modelos ideales sobre lo que debería ser tanto la acción política como el ámbito político. Por tal motivo, este enfoque sirve para evaluar en términos de justicia, de lo bueno y/o de lo deseable; la distancia que hay entre estos modelos ideales y el ámbito político existente. La segunda, en cambio, busca establecer cuáles son las causas y las condiciones que explican cómo es el comportamiento real de los actores políticos y cuáles son las características fundamentales de la esfera política a partir de la observación directa y/o histórica de los fenómenos políticos, y sólo así, estar en posibilidad de establecer una representación racional de la política efectiva. En consecuencia, el enfoque real-efectivo nos permite entender y evaluar en términos de eficacia la actividad política.

Otro aspecto que caracteriza la distinción entre estos dos enfoques son los enunciados que de ellos se generan. En el caso del enfoque efectivo, ya que se

pretende encontrar las causas que explican los fenómenos políticos, se realizan *enunciados de hecho* que intentan tener una correspondencia con la realidad fáctica, concreta e histórica, es decir, cuya validez dependa de su verificabilidad. Por su parte, ya que la perspectiva idealizada de la política busca establecer modelos sobre cómo debería ser la política, la validez de los enunciados que se establecen (*juicios de valor*) dependen de la aceptación y el consenso sobre lo que es racional, justo, bueno, etcétera, con independencia de su existencia real.

En este sentido, llamamos a la perspectiva idealizada, *formas idealizantes de la política*. Por el contrario, llamamos *realismo político* al enfoque efectivo. Así pues, y a pesar de la ambigüedad del término, por realismo político entendemos: *un método analítico-descriptivo que permite comprender racionalmente la política efectiva, y que, a diferencia de las formas idealizantes de la política, parte de la observación directa y/o histórica de la realidad misma con el fin de revelar las causas y las condiciones que explican el comportamiento real de los actores políticos y las características fundamentales de la esfera política*. En otras palabras, en lugar de partir de un modelo ideal para evaluar la realidad política, el realismo político busca entender los factores racionales que permiten darle una inteligibilidad a la realidad social para poder influir exitosamente en ella.

Ahora bien, debido al extenso terreno del ámbito político en las relaciones sociales, el realismo político, en tanto método de análisis político, ha sido delimitado en distintas dimensiones; sin embargo, ha sido recurrente la importancia que se le ha dado a 1) la *dimensión antropológica* y su intento por comprender qué es el ser humano, por qué actúa como lo hace y en consecuencia, saber qué podemos esperar de él; 2) la *dimensión epistemológica*, pues siendo el ser humano un agente que realiza un sinnúmero de actividades en distintos ámbitos de la vida social, al realismo político le interesa conocer la

especificidad de la política y; 3) la *dimensión axiológica*, la cual nos permite advertir la relación del ámbito político y la moral, con la finalidad de hallar los valores propios de la primera.

En segundo lugar, al examinar, analizar y comparar las teorías políticas de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes, podemos concluir que, existen elementos realistas. Esto quiere decir, que Maquiavelo y Hobbes recurrieron al enfoque real-efectivo para comprender y elaborar una representación racional de la política y el comportamiento de los agentes políticos con el fin de influir exitosamente en su contexto sociopolítico respectivo. Veamos dichos elementos en las tres dimensiones correspondientes con mayor detalle.

Tanto el autor de *El Príncipe* como el autor del *Leviatán* buscan encontrar cuáles son las causas del comportamiento constante de los seres humanos, no sólo por un interés cognoscitivo teórico, sino ante todo, para poder influir prácticamente en el espacio público. En este tenor, podría afirmarse que el análisis antropológico y político de estos dos teóricos tiene una función pragmática.

Mientras para Maquiavelo es indispensable que el príncipe (o bien, todo agente político) conozca cómo y por qué los seres humanos actúan como lo hacen si es que éste desea alcanzar, mantener y/o acrecentar su poder político; para Hobbes, son los propios gobernados los que deben conocer las causas de las acciones humanas, pues únicamente de esta manera estarán en posibilidad de evitar los efectos destructivos de las mismas, resultado de aquellas pasiones conflictivas humanas.

En este sentido, mientras Maquiavelo reflexiona sobre la política desde el punto de vista de los que gobiernan, es decir, desde la política que realizan los príncipes, los reyes, los Papas, los emperadores, etcétera; Hobbes parte del

punto de vista de los gobernados, esto es, de aquellos que padecen las decisiones de los gobernantes. El primero, subraya los intereses de los gobernantes, es decir, la razón o las razones del Estado frente a las razones o los intereses particulares de los miembros de la comunidad política. El segundo, en cambio, hace énfasis en los intereses de los miembros que componen el cuerpo político frente a las razones del Estado.

Otro punto a destacar entre estos dos pensadores políticos son las fuentes que permiten el desarrollo de sus investigaciones, nos referimos principalmente a la propia experiencia política con que ambos cuentan. El florentino sumaría durante más de catorce años una vasta experiencia entre sucesos y encuentros con los actores políticos más importantes de su época, ello debido a su labor como canciller de la República de Florencia. Esto lo llevaría a conocer de primera mano las causas del comportamiento de los agentes que mantenían y ejercían el poder político en la Europa de finales del siglo XV y principios del siglo XVI; lo que a su vez le permitiría comprender cuáles son los aspectos fundamentales de aquella actividad que le resultaba tan apasionante.

Por su parte, Hobbes nacería y crecería bajo uno de los contextos bélicos más crueles y sangrientos de la historia de Inglaterra: las guerras civiles e interestatales de religión. Esta experiencia le mostraría a Hobbes de lo que es capaz el ser humano cuando sus pasiones se anteponen a la razón, pero sobre todo, cuando no existe un límite coercitivo que regule la convivencia social, tal y como sucede en la guerra.

Partiendo de sus propias experiencias políticas, Maquiavelo y Hobbes concluirán de manera similar que la inevitable insaciabilidad de los deseos humanos es el fundamento de la ambición, y ésta la causa (o al menos una de ellas) del constante e insuperable conflicto humano. Esto significa, que la

desproporción entre lo que se desea y lo que es posible obtener explica la búsqueda permanente de poder, mismo que sirve como medio para alcanzar ciertos fines. Ahora bien, en un mundo cuyos recursos son escasos, el ser humano inevitablemente entrará en conflicto con sus semejantes al intentar obtener alguno de los recursos demandados. Si, por el contrario, los seres humanos estuvieran satisfechos y conformes con lo que tienen o con lo que, según diversos criterios, “justamente” debieran tener, no habría necesidad de recurrir a la competencia y ocasionalmente a la violencia para poseer aquello que se desea, pues nadie desearía más de lo que tiene o se merece, y por tanto, el conflicto entre los seres humano sería superado. Esto es lo que ha generado teorías socio-políticas que apelando a la razón o a la justa distribución de la riqueza pretenden superar la insatisfacción humana, una insatisfacción que como nos muestran Maquiavelo y Hobbes no depende ni de la razón ni de la justicia, sino de la inevitable finitud de la vida y de los recursos frente a los infinitos objetos del deseo humano.

Ambos autores concordarán en que el aspecto conflictivo de los seres humanos resulta relevante si se pretende entender la política tal y como es y no como nos gustaría que fuera. Nuevamente, ello no significa que ignorasen el elemento sociable del ser humano, es tan sólo que dicho elemento no logra explicar por qué la política se ha presentado históricamente (aunque no únicamente) como una actividad disociativa.

Para Maquiavelo, la política es, ha sido y seguirá siendo lucha por conquistar, mantener y ejercer el poder; por lo que el conflicto (violento o no) es el componente que caracteriza en última instancia a la política. Para el autor de *El arte de la guerra*, el conflicto es un elemento disociativo que debe tener en cuenta siempre y a cada momento aquel que se dedique a hacer y a entender la política, ya que aún cuando el conflicto no se haga presente de forma explícita o

violenta, la disputa por el poder continúa de manera implícita en los momentos de paz, cuando cada agente se encuentra obligado a medir y comparar sus fuerzas con la de sus adversarios y a encontrar las estrategias más adecuadas para saber cómo y en qué momento atacar o defenderse. Es por lo anterior que, para Maquiavelo, el conflicto no desaparece en ningún momento de la actividad política. Se trata pues, de un realismo extremo del aspecto fundamental de la política.

Por el contrario, para Hobbes, el conflicto no es el componente definitorio de la misma, pues si bien es cierto que el ser humano es un ser egoísta y pasional (como lo muestra en el Leviatán), es innegable que también tiene y usa su capacidad de razonar, y por lo tanto, de construir instituciones políticas y sociales como el Derecho y el Estado, las cuales buscan neutralizar el insuperable carácter conflictivo del ser humano. En este caso, Hobbes nos proporciona una nueva versión realista, pero moderada, de lo que es la política.

Es menester mencionar que este aspecto asociativo que afirma Hobbes como el elemento fundamental de la política, no se basa en una simple apelación al principio de racionalidad humana, sino en la históricamente recurrente búsqueda humana por establecer la paz mediante consensos y acuerdos que; aunque se ha logrado de manera imperfecta, inestable y revocable, nos revela una característica pacífica e institucional de la actividad pública.

De esta forma, tanto Hobbes como Maquiavelo se apartan de las formas idealizantes que intentan establecer cómo debería ser la política, para describir lo que históricamente ha sido y es esta actividad humana, es decir: desacuerdo y acuerdo, conflicto y concordia, guerra y paz, disociación y asociación, destrucción y construcción.

Ahora bien, si se asume que la actividad política es una de entre tantos quehaceres del ser humano, la cual cuenta con sus propios elementos distintivos, como son: la cooperación y el conflicto; y con sus propios fines, a saber: la conquista, el mantenimiento y el ejercicio del poder político; es posible entender que el agente político actúe eventualmente bajo criterios distintos a los de otros campos de acción.

De esta forma, para Maquiavelo, la política en tanto actividad distintiva (y por tanto autónoma) y cuyo fin es el poder (lo que ocasionalmente hace que se torne violenta) cuenta con un marco de evaluación diferente al de otras actividades humanas. Esto lo llevará a sostener que la política no puede basarse en principios normativos provenientes de otros ámbitos como los de la moral o la religión, pues ello lo llevaría a subordinarse a sus propios fines y medios, haciendo imposible distinguir una actividad de otra.

Por su parte, Hobbes al intentar llevar hasta las últimas consecuencias la premisa de que el miedo a la muerte violenta y prematura hace racional al ser humano (lo cual le permite construir un orden político pacífico), niega en un primer momento que las acciones políticas virtuosas no coincidan con las acciones moralmente virtuosas, pues esto le parece una idea sediciosa y conflictiva y, por lo tanto, irracional, reduciendo de esta manera la obligación racional de autoconservación a la obligación moral. No obstante, terminará aceptando que en una situación donde no exista un poder coactivo común que haga respetar los acuerdos y las leyes, sería irracional respetar los principios normativos morales. En otras palabras, Hobbes admitirá que hay circunstancias políticas (como la guerra o la pérdida de legitimidad del poder político, y con ella, la facultad de regular las acciones de sus miembros) en donde las virtudes morales no son necesariamente virtudes políticas.

En tercer lugar, podemos concluir que, si bien es cierto que la pretensión práctica de Maquiavelo y Hobbes de influir en su contexto sociopolítico no fue exitosa, ello no se debió a una falta de correspondencia entre sus premisas y la realidad política, ni tampoco a un error en la observación de los fenómenos políticos; se debió más bien a la enorme indiferencia (e incluso oposición) de sus trabajos por parte de los actores políticos que mantenían y ejercían el poder político en sus respectivas épocas y territorios, los cuales, a diferencia de nuestros dos autores, sí podían injerir en el rumbo de los acontecimientos políticos.

Sin importar la impotencia práctica (en un primer momento) de las demostraciones de Maquiavelo y Hobbes, la relevancia de sus obras y la veracidad de sus elementos antes descritos, es tal que, ha hecho indispensable su lectura para aquellos que quieran dedicarse a la política y hacerlo de manera exitosa; o bien, para aquellos que quieran entenderla tal y como es, con independencia de los juicios valorativos que cada uno de nosotros tenemos.

Cabe aclarar que en ningún momento se ha pretendido desligar o depreciar a las formas idealizantes de la política en oposición con el realismo político, pues entendemos que éste sin aquellas genera posturas cínicas, y que las primeras sin el segundo son incapaces de resolver los problemas sociopolíticos, o peor aún, desarrolla alternativas que traen consigo más daño y sufrimiento que el que se buscan resolver. Sin embargo, estamos convencidos que en un contexto como el nuestro, donde los inconvenientes sociales se tornan cada día más insostenibles y donde las alternativas parecen ser escasas o inviables, el filósofo moral y político tiene una enorme tarea, la de construir opciones que sean factibles, y por lo tanto, es imperioso recurrir una y otra vez a la lección de los clásicos, que, como en el caso de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes, nos muestran la pertinencia de apelar a un método de análisis



de los fenómenos políticos basado en la observación directa y/o histórica de la realidad política y sus respectivas dimensiones, si es que en verdad queremos ser útiles en la solución de nuestros problemas.

Finalmente y como consecuencia de lo examinado, es posible concluir que existe una relación de coincidencia entre nuestra hipótesis de trabajo y los resultados generados en la presente investigación; por lo que, podemos afirmar que: En la dimensión antropológica, epistemológica y axiológica de las teorías políticas de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes se hallan elementos que corresponden de manera veraz con la realidad factual, concreta e histórica de los fenómenos políticos, por lo que, existe un realismo en las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes.

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. Ed. Gredos, Madrid, 562 pp.
- Aristóteles. (2004). *La política*. Ed. Tecnos, Madrid, 450 pp.
- Baumer, Franklin. (1985). *El pensamiento europeo moderno: continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. Ed. FCE, México, 509 pp.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1972). *La construcción social de la realidad*. 2ª ed, Ed. Amorrortu, Argentina, 233 pp.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. (1986). *Origen y fundamentos del poder político*. Ed. Grijalbo, México, 135 pp.
- \_\_\_\_\_, Norberto. (1997). *El tercero ausente*. Ed. Cátedra, España, 309 pp.
- Botero, Giovanni. (1973). *La razón de Estado y otros escritos*. Ed. Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Braun, Rafael. (2000). “Reflexión política y pasión humana en el realismo de Maquiavelo”. En *Fortuna y virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, 79-99.
- Del Águila, Rafael. (2000). *La senda del mal. Política y razón de Estado*. Ed. Taurus, España.
- Emmerich, Gustavo y Víctor Alarcón (coords.) (2007). *Tratado de Ciencia Política*. Ed. Anthropos/UAMI, Barcelona, 297 pp.
- Feinmann, José. (2006). *¿Qué es la filosofía?*. Ed. Prometeo, Buenos Aires, 254 pp.
- Fernández Santillán. (1996). *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. Ed. FCE, México, 516 pp.
- Ferrater, José. (1998). *Diccionario de filosofía*. Ed. Alianza, Madrid, Tomo IV.

- Gutiérrez, José. (2007). *Educación: Formación cívica y ética*. Ed. Arena y Cal, México, 271 pp.
- Hobbes, Thomas. (2005). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Ed. Alianza, Madrid, 352 pp.
- \_\_\_\_\_, Thomas. (2006). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 14ª Reimpresión, Ed. FCE, México, 618 pp.
- J. W. Cornman, G. S. Pappas y K. Lehrer. (2006). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. 1ª reimpresión, Ed. UNAM, México, 617 pp.
- Maquiavelo, Nicolás. (1999). *El príncipe*. 1ª Reimpresión, Ed. Alianza, Madrid, 156 pp.
- \_\_\_\_\_, Nicolás. (2003). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. 1ª Reimpresión, Ed. Losada, Buenos Aires, 457 pp.
- \_\_\_\_\_, Nicolás. (2012). *El arte de la guerra*. 4ª Edición, Ed. Fontamara, México, 175 pp.
- Marx Karl y F. Engels. (1971). *La ideología Alemana*. Ed. Cultura Popular, México, 234 pp.
- Meinecke, Frederich. (1997). *La idea de razón de Estado en la edad moderna*. Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- Miller, David. (2013). *Popper: escritos selectos*. 3ª Reimpresión, Ed. FCE, México, 430 pp.
- Mosca, Gaetano. (1984). *La clase política*. Ed. FCE, México, 351 pp.
- Oro, Luis. (2009). “En torno a la noción de realismo político”. En *Revista Enfoques*, 10, 15-46.
- \_\_\_\_\_, Luis. (2010). “Visión de la naturaleza humana desde el realismo político”. En *Co-herencia*, 13, 133-150.

- \_\_\_\_\_, Luis. (2013). *El concepto de realismo político*. Ed. RIL editores, Chile, 2013.
- Portinaro, Pier. (2007). *El realismo político*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 141 pp.
- Quiles, Ismael. (1970). *Persona y sociedad, hoy*. Ed. Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 76 pp.
- Rotterdam, Erasmo. (2007). *Educación del príncipe cristiano*. 2ª Edición, Ed. Tecnos, Madrid, 224 pp.
- Salazar, Luís. (2008). *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*. Ed. Coyoacán, México, 413 pp.
- \_\_\_\_\_, Luis. (2004). “El joven Marx y la crisis de la filosofía política”. En *Signos Filosóficos*, 9, 191-226 pp.
- \_\_\_\_\_, Luis. (2004). “El realismo político de Bobbio”. En *Revista Sociológica*, 54, 215-229 pp.
- \_\_\_\_\_, Luís. (2004). *Para pensar la política*. Ed. UAM, México, 388 pp.
- \_\_\_\_\_, Luís. (2010). *Para pensar la democracia*. Ed. Fontamara, México, 209 pp.
- Sánchez, Jorge. (1998). *Ética y poder*. 2ª ed. Ed. Porrúa, México, 149 pp.
- Schmitt, Carl. (1998). *El concepto de lo político*. Ed. Alianza, Madrid, 153 pp.
- Serrano, Enrique. (2011). *Política congelada: una introducción a la filosofía del derecho*. Ed. Fontamara, México, 303 pp.
- Skinner, Quentin. (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. 1ª Reimpresión, Ed. FCE, México, 402 pp.
- Viroli, Maurizio. (2009). *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Ed. Akal, Madrid.
- \_\_\_\_\_, Maurizio. (2009). *La sonrisa de Maquiavelo*. 1ª Reimpresión, Ed. Tusquetes, México, 322 pp.

Weber, Max. (1981). *El político y el científico*. 7ª Edición, Ed. Alianza, México, 233 pp.

Zarka, Yves Ch. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Ed. Herder, Barcelona, 328 pp.

Páginas Web consultadas:

*El realismo político de Bobbio.*

<http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/5409.pdf> Consultado el 21 de marzo de 2014.

*La pasión política.* <http://www.nexos.com.mx/?p=10758> Consultado el 21 de marzo de 2014.

*Leviatán y la construcción del orden político.* [http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1995-6-7CF4F11F-DEC2-98F1-5DF8-8AE2D827FF6E/leviatan\\_construccion.pdf](http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1995-6-7CF4F11F-DEC2-98F1-5DF8-8AE2D827FF6E/leviatan_construccion.pdf)

Consultado el 2 de febrero de 2014.



Casa abierta al tiempo  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
Unidad Iztapalapa

Fecha : 09/12/2014  
Página : 1/1

#### CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO

La Universidad Autónoma Metropolitana extiende la presente CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO de MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA) del alumno JESUS OMAR PINEDA NAPOLES, matrícula 2123801901, quien cumplió con los 150 créditos correspondientes a las unidades de enseñanza aprendizaje del plan de estudio. Con fecha diez de diciembre del 2014 presentó la DEFENSA de su EXAMEN DE GRADO cuya denominación es:

EL REALISMO EN LAS TEORIAS POLITICAS DE MAQUIAVELO Y HOBBS

Cabe mencionar que la aprobación tiene un valor de 40 créditos y el programa consta de 160 créditos.

El jurado del examen ha tenido a bien otorgarle la calificación de:

Aprobar

JURADO

Presidente

DR. LUIS SALAZAR CARRION

Secretario

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Vocal

Attilia

DRA. ANTONELLA ATTILI CARDAMONE