

Ética, política y derecho y los límites de su enseñabilidad

Clara Inés Ríos Acevedo



Vincent van Gogh, *Naturaleza muerta con tablero, pipa, cebolla y lacre*, óleo sobre lienzo, 1889.

Resumen

Ética, política y derecho y los límites de su enseñabilidad

En este texto se muestra la relación entre la ética, la política y el derecho, como invenciones humanas históricas cuya práctica es objeto de cualificación a través de la educación, aunque se los plantea como saberes para los que no es posible la enseñabilidad.

Résumé

L'éthique, la politique et le droit. Les limites de leur enseignement

Dans ce texte on montre les relations de l'éthique, la politique et le droit, en tant qu'inventions humaines historiques dont la pratique fait l'objet d'une qualification à travers l'éducation, même si on les propose comme des savoirs pour lesquels l'enseignement n'est pas possible.

Abstract

Ethics, politics, and law. Limits to its teaching possibilities

This text shows the relationship between ethics, politics, and law as human historical inventions which practice is matter of qualification through education, even though they are outlined as understandings unfit to be taught.

Palabras clave

Ética; política; derecho; enseñabilidad.

Éthics, politics, law, ability of being taught.

Ética, política y derecho y los límites de su enseñabilidad

Clara Inés Ríos Acevedo*



Para Immanuel Kant existen sólo dos clases de leyes: las *leyes de la naturaleza* y las *leyes de la libertad*. Las leyes de la naturaleza son las leyes físicas, químicas, genéticas, matemáticas o biológicas, que se cumplen indefectiblemente, por ejemplo, la ley de la gravedad, o como la ley natural del instinto, por la cual el salmón desanda el camino desde el mar, río arriba, para desovar, y al generar nuevas vidas, llevar a cabo, en su río natal, su encuentro con su cuna y con su muerte.

La pregunta por las leyes que rigen la naturaleza ha estado presente desde la Antigüedad, siglos antes de la era cristiana. Para la época de Kant (1724-1804), en el campo de la física, por ejemplo, estas investigaciones alcanzaron su punto máximo con la formulación newtoniana de la ley de la gravedad, apoyada en las investigaciones de Galileo Galilei y Johannes Kepler, quienes habían descubierto las leyes de la mecánica celeste y las leyes de la mecánica terrestre, validando así la teoría copernicana del heliocentrismo, que contradecía el geocentrismo aristotélico por el que se rigió la época medieval.

Por analogía con la formulación matemática del sistema mecánico interplanetario de Newton, Kant formuló su sistema trascendental, de cuya urdimbre emerge su respuesta a la pregunta por lo que es el ser humano, pregunta que había permanecido oculta tras el velo religioso que sumió en el olvido los avances de los clásicos griegos en su afán por comprender la esencia de la naturaleza humana, y que la historia nombró como la época del oscurantismo medieval, y posteriormente, en la época de la Ilustración, oculta tras el no menos oscuro velo de los descubrimientos de las ciencias naturales, y la consecuente creencia en los poderes omnicomprendivos de la razón. Fue Kant quien hizo del ser humano, imaginariamente omnicomprendivo y completo para su época, un objeto más en el concierto de objetos de conocimiento: ¿qué es el ser humano? ¿Qué leyes rigen su comportamiento?

Con las herramientas teóricas legadas por sus antecesores y coetáneos, entre ellos Isaac Newton y Jean-Jacques Rousseau, con su crítica a las creencias imperantes en su tiempo, y con sus innovadores conceptos, Kant decantó un inédito concepto de ser humano. En el

* Profesora de la Facultad de Educación, de la Universidad de Antioquia.
E-mail:chaparro@pedagogica.edu.co

sentido más general, la pregunta por lo que es el ser humano y las leyes que rigen su comportamiento tiene por respuesta que, a diferencia del resto de animales, el comportamiento humano no está determinado por la ley natural del instinto y, en consecuencia, el ser humano es un ser moral, es decir, un ser libre que se rige por las leyes prácticas o leyes de la libertad, creadas por él mismo. En Kant, *libre* quiere decir, pues, que el comportamiento humano no está regulado por ninguna ley natural; que las acciones humanas “no están determinadas en absoluto” (Kant, 1988: 55) y, en consecuencia, el ser humano está caracterizado por un vacío primordial, una carencia natural en lo que se refiere a su comportamiento.

Además, el ser humano está habitado por una ley que Kant nombra como *insociable sociabilidad*, que consiste en su capacidad para destruir, en el más amplio sentido de la palabra, y a la vez, y de manera dialéctica, para edificar y progresar. Esta ley —que Sigmund Freud nombra como la ley dialéctica *vida / muerte, amor / odio, eros / thánatos*—, lleva al ser humano a ser capaz de las acciones más sublimes y de las más abyectas. De hecho, los estudiosos clásicos de la naturaleza humana como Kant, Sigmund Freud, Rousseau, Thomas Hobbes, entre otros, míticamente imaginan el origen de la humanidad en medio de cruentas guerras en la que reinaba el imperio de la fuerza bruta y el de la violencia, y en el que el asesinato y la guerra fueron los episodios fundacionales del orden cultural.

Potencialidades que permiten superar el vacío primordial y la tendencia a la violencia

En el proceso de desarrollo de la cultura, ante la realidad de la indeterminación instintual que aboca al ser humano al desamparo y a la libertad, y ante la presencia de la ley dialéctica de la vida humana, *eros / thánatos*, se erige la necesidad y la posibilidad de que el ser

humano regule su comportamiento por medio de las leyes de la libertad. La necesidad nace de la búsqueda de los medios que permitan evitar la autodestrucción de la especie y la posibilidad está fundada en su singular condición humana, dotada de las siguientes potencialidades, sin cuyo desarrollo sería imposible superar el imperio de la violencia: 1) la conciencia de la muerte; 2) la representación simbólica; 3) la voluntad y 4) el superyó.

1. *La conciencia de la muerte.* Los estudios antropológicos de Kant y de Freud muestran que hubo un momento en el desarrollo de la humanidad, imposible de precisar, en el que la muerte fue por fin reconocida como un hecho inexorable e insondable. Es probable que de estos atributos provenga el horror que, según Freud (1979j), sintieron los primitivos ante la perspectiva de la muerte. El desarrollo de la conciencia de la muerte permitió a los primitivos superar el instinto de conservación inherente a todos los seres vivos, para perfilarse en el horizonte de lo trascendente. Es de suponer que en el transcurso de un largo período de tiempo, el avizoramiento del fin de la existencia se tradujo en el temor a los muertos y este temor se tornó, a la postre, en la plena conciencia de lo irremediable de la muerte. Con esta conciencia, la vida adquirió un valor, por perdible, por su frágil y efímera existencia.

Una vez adquirida esta conciencia, entre la vida y la muerte se establece una relación dialéctica, en la que la conciencia de la muerte engendra la conciencia de la vida, y viceversa. Es evidente que después de esta conciencia, la terminación de la vida, la muerte, se torna en un límite al que el ser humano no se quiere acercar, y menos aún por medios antinaturales como la violencia.

Si bien es cierto que la carencia de predeterminación instintual y la presencia de la ambivalencia pulsional *amor / odio* obligan

al ser humano a crear las leyes de la libertad para regular las relaciones de los seres humanos y limitar la violencia, cierto es también que de no tener la conciencia de la muerte, las leyes de la libertad serían innecesarias y, por tanto, inexistentes, pues es finalmente frente a su majestad la muerte ante quien se doblegaron y se doblegarán los instintos mortíferos más primitivos. El consorte de la araña viuda negra no cesará de copular, y ella no dejará de encontrar en su consorte, después del apareamiento, el mejor alimento del día, mientras no tengan conciencia de la muerte.

2. La *representación simbólica*. Freud sostiene que cada infante

[...] debe devenir en pocos años una criatura civilizada, recorrer, en abreviación casi ominosa, un tramo enormemente largo del desarrollo de la cultura (1979d: 185),

por lo que se puede afirmar que a la evolución del género humano, tanto a nivel histórico como individual, le es consustancial el desarrollo de la capacidad representacional, paralela al desarrollo del lenguaje y a la asunción de la conciencia de la muerte. El desarrollo de la capacidad representacional, en su definición más simple, consiste en la adquisición de la capacidad de nombrar una presencia en la ausencia y de asumir como ley, es decir, como obligación, lo que, desestimando el imperio de la fuerza, está representado en un símbolo al que se acata por la propia voluntad. Esta es la razón por lo que, en la actualidad, no es necesaria una muralla para evitar el giro vehicular a la izquierda, por ejemplo, sino que basta el símbolo de tráfico para que quien conduce un vehículo se abstenga de girar en esa dirección, de igual manera que en un museo no hace falta un recubrimiento de vidrio para evitar que el visitante toque las esculturas, sino que es suficiente un cordel, que no opone una resistencia física, o

el simple anuncio escrito: “no tocar”, símbolos a los que, salvo el ser humano, ningún otro animal puede acatar.

Para evitar el largo recuento histórico que da cuenta del proceso de desarrollo de la capacidad representacional, baste recordar que, en la época clásica griega, las ciudades-Estado levantaban sus murallas, fortificaciones con las que se aspiraba evitar la invasión y el saqueo por los enemigos; en la actualidad, esas murallas, por lo demás inútiles tras el avance de la técnica, han sido reemplazadas por una legislación internacional que delimita los espacios aéreos, marítimos y terrestres, una legislación cada vez más eficaz que revela el creciente desarrollo de la capacidad representacional en detrimento del uso de la fuerza.

3. *La voluntad*. Es la facultad racional que posee el ser humano para decidir, aun en contra de sus deseos, y por la representación de las leyes. Cuando una piedra rueda, de arriba hacia abajo, y no al contrario, su rodar lo determinan las leyes físicas de la mecánica y no su voluntad, porque las piedras no la tienen. Salvo las personas, el resto de seres inertes y de seres vivientes carecen de voluntad, y su comportamiento se explica por la acción de alguna ley natural. El comportamiento humano, en cambio, se guía por principios racionales subjetivos que de manera imperfecta se insertan en un ideal jurídico y cultural, y que por ser subjetivos, en muchos casos se muestran contrarios a los principios de otra voluntad, y en otros ceden en su fuerza ante circunstancias externas, quebrantando la voluntad.

A diferencia de las acciones animales, que siguen el instinto natural, las acciones humanas requieren del concurso de la voluntad, y a ello obedece el que con frecuencia se escuche decir que se necesita “fuerza de voluntad” para no matar a alguien, para no robar, para no hacerse daño con com-

portamientos con los que se puede autolesionar, para no ceder ante el deseo sexual, acorde con la norma cultural; incontables los casos, cotidianos, en los que el ser humano apela a su voluntad para decidir la mejor manera de obrar.

4. *El superyó*. Tanto en el contexto de Kant como en el de Freud, desarrollar la capacidad para crear y obedecer las leyes de la libertad tiene como requisito desarrollar la capacidad para la autoacción moral. En palabras de Kant,

[...] puesto que el hombre es un ser libre (moral), el concepto de deber no puede contener más que la autoacción (únicamente por la representación de la ley) (1993a: 229).

Pero es Freud quien, desde el punto de vista antropológico, descubre la instancia psíquica del *superyó*, a la que atribuye no sólo la función de la autoacción moral, al declararlo como portador de la “conciencia moral” (1979i: 209) y del sentimiento de culpa, y adjudicarle “la observación de sí” (1979e: 62), sino al adjudicarle, además, “la función de ideal” (62) y de reservorio del acervo cultural. Tanto para Freud como para Kant (1994b), el ser humano es un ser inacabado y en permanente devenir hacia el perfeccionamiento (Freud, 1979b: 19), el cual depende del desarrollo de la capacidad para la autoacción moral, o sea, de la evolución del *superyó*, instancia psíquica fundamental para la sociedad, por permitir la sumisión a las leyes representadas a través de la autoacción, y por portar los valores decantados por la tradición.

La conciencia de la muerte, la capacidad representacional, la voluntad y el *superyó*, son las potencialidades con las que cuenta el ser humano para superar el vacío primordial dejado por la carencia de predeterminación instintual y su tendencia a la violencia auto-destructiva, a través de la creación y aca-

tamiento de las leyes de la libertad. Pero, ¿cuáles son las leyes de la libertad que la humanidad, en su proceso de desarrollo, se vio obligada a inventar?

La ética y el derecho

Las “leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman morales” (Kant, 1993a: 17), y comprenden las *leyes éticas* y las *leyes jurídicas* contenidas en los códigos de derecho.

Hay, pues, dos clases de leyes vinculadas al comportamiento humano: 1) las leyes morales o leyes de la libertad, éticas y jurídicas, y 2) la ley dialéctica *eros / thánatos*. Entre las leyes de la libertad y la ley dialéctica *eros / thánatos* se establece una relación causal, en tanto esta última es

[...] el medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones [...] en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal (Kant, 1994a: 46),

es decir, en la razón por la cual el ser humano se ve obligado a inventar las leyes morales y a someterse a ellas, por lo que la connatural tendencia a la violencia no es en sí misma una negatividad. Las leyes de la libertad, tanto éticas como jurídicas, son invenciones humanas cuyo cumplimiento depende de la voluntad, y se adaptan al ritmo cambiante de los pueblos, regido por el proceso progresivo y complejo de las relaciones entre los estados y entre los seres humanos con otros seres humanos y con los objetos. El resto de animales y de fenómenos naturales, en cambio, se rigen por las leyes de la naturaleza, que se cumplen de manera indefectible e independiente de la voluntad.

Las leyes éticas son las leyes internas, las máximas por las que los seres humanos guían su

comportamiento, máximas que “también son leyes, pero subjetivas [y derivadas] del propio entendimiento” (Kant, 1991b: 72); son “aquellos principios subjetivos que simplemente se cualifican para formar una legislación universal” (Kant, 1993a:241), un mínimo de razones por las que las personas ejercen su capacidad de autoacción moral. Por el carácter subjetivo de estas leyes, Kant define *la ética* como “doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas” (228), por contener deberes a cuyo cumplimiento “no podemos ser coaccionados” (Kant, 1988: 73), pues sólo la propia autoacción puede obligar a una persona a cumplir con su legislación interna.

Las leyes jurídicas son las leyes externas, las leyes expresadas en los códigos de derecho, que limitan y reglamentan las relaciones de las personas, a los cuales se incorporan valores aceptados por la costumbre de cada pueblo y de cada época, al ser elevadas a la categoría de obligación jurídica. Por la objetividad de estas leyes, Kant define el *derecho* como la doctrina de los deberes que están sometidos a leyes externas, por contener deberes a cuyo cumplimiento “podemos ser coaccionados” (73) jurídicamente. Tomado como ciencia, el derecho “es el conjunto de todas las leyes jurídicas” (73); pero desde el punto de vista práctico, “todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los demás a la condición de que pueda coexistir con la mía” (Kant, 1993b: 30); esta limitación de la libertad afecta “sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí” (Kant, 1993a: 38), por lo que define también el derecho como “la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos” (Kant, 1993b: 26).

Pero para Kant, antropológicamente hablando, la división entre ética y derecho se basa en las razones que impulsan a una persona a vivir acorde con la ley, pues si bien la persona

puede ser jurídicamente obligada a cumplir con las leyes del derecho, puede y debe decidir vivir acorde con las leyes jurídicas, porque entiende las razones por las que, además de ser necesario, es su deber acatar la ley, y no por temor al castigo. En este contexto, respecto al derecho, la ética es un concepto más abarcante, por incluir al derecho cuando el deber es la única razón para obrar acorde con la ley, sea ésta ética o jurídica. Y es que para Kant el respeto a la ley es una acción ética, “aunque la ley exprese un deber jurídico” (1993a: 24a). Por ello afirma que obrar “conforme al deber por deber” (243) y no por temor al castigo, es el mandato ético universal. Este mandato se corresponde con la exigencia que hace la ética de “tomar como máxima el obrar conforme al derecho” (39-40), “porque es la doctrina de la virtud la que ordena considerar sagrado el derecho de los hombres” (249).

La necesidad de las leyes morales se sustenta, además, por la imposible erradicación de la tendencia a la agresión, cuya permanencia latente en el inconsciente fue descubierta por Freud y enunciada en los siguientes términos:

[...] tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo, [...] presente de hecho en lo inconsciente, [por lo] que ni el tabú ni la prohibición moral son superfluos psicológicamente, sino que se explican y están justificados por la actitud ambivalente hacia el impulso asesino (1979j: 75).

Como prueba de que el deseo de matar sigue latente en la naturaleza humana, Freud apela al mandamiento imperativo de “no matar”, vigente en los códigos civiles y religiosos:

Una prohibición tan fuerte sólo puede haber ido dirigida contra un impulso igualmente fuerte. Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo, se excluye por sí solo. Precisamente lo imperativo del mandamiento “no matarás” nos da la certeza de que somos del linaje de una serie intermina-

ble de generaciones de asesinos que llevan en la sangre el gusto de matar (1979h: 297).

Para Freud,

[...] no hay "desarraigo" alguno de la maldad. La investigación [...] psicoanalítica muestra más bien que la esencia más profunda del hombre consiste en mociones pulsionales (1979f: 282-283)

habitantes del inconsciente, en donde los impulsos primigenios perviven aun en los seres humanos de espíritu más elevado y de mayor cultura. Para mostrar la imposible erradicación de la tendencia agresiva, Freud distingue entre prohibiciones universales y prohibiciones "que se circunscriben a grupos, a clases o aun a individuos" (1979j: 160), y afirma que las prohibiciones universales son tan antiguas, que con ellas "la cultura inició su desasimientto del estado animal primordial" (1979c, 10). Estas primigenias prohibiciones universales

[...] siguen siendo eficaces, siguen formando el núcleo de la hostilidad a la cultura. Los deseos pulsionales que padecen bajo su peso nacen de nuevo con cada niño; [...] Tales deseos pulsionales son los del incesto, el canibalismo y el gusto de matar, [...] deseos en cuya reprobación todos los hombres parecen estar de acuerdo (10).

Aunque la conducta cultural hacia el canibalismo, el incesto y el gusto de matar ha evolucionado, hasta el punto de que el canibalismo ha sido superado, respecto al incesto todavía se puede registrar su intensidad "detrás de su prohibición, y el asesinato sigue siendo practicado, y hasta ordenado, bajo ciertas condiciones, por nuestra cultura" (10).

Siguiendo los estudios de los más destacados antropólogos de su época, Freud concluye que

El hombre primordial era sin duda un ser en extremo apasionado, más cruel y maligno que otros animales. [...] No hemos de atribuirle el instinto que lleva a otros animales a abstenerse de matar y devorar seres de su misma especie' (1979h: 293).

Él mostró que, respecto a los deseos pulsionales, objeto de la más antigua y universal reprobación y prohibición, a nivel inconsciente el ser humano se comporta "casi de igual modo que el hombre primordial. En este aspecto, como en muchos otros, el hombre de la prehistoria sobrevive inmutable en nuestro inconsciente" (297).

Pero lo que ahora más importa resaltar es la tesis de Freud según la cual "lo anímico primitivo es impercedero en el sentido más pleno" (287), y sólo espera "las ocasiones propicias para desarrollar su actividad" (1979a: 302), razón por la cual las inconscientes tendencias insociales resurgen en circunstancias favorables al desenfreno de la agresividad, "por ejemplo en virtud de una regresión de suficiente alcance" (1979b: 70), tanto a nivel individual como a nivel social, que

[...] puede convertirse de nuevo en la forma de manifestación de las fuerzas del alma, y aún en la única forma, como si todos los desarrollos más tardíos hubieran sido anulados, hubieran involucionado (1979f: 287).

Este resurgir de las tendencias más agresivas es prueba de que tanto la autoacción como la coacción externa resultaron insuficientes, por lo que el derecho, invento humano de imperativa necesidad, requiere, como una necesidad igualmente imperativa, ser aplicado para que evite el desbordamiento de las pasiones humanas, o, en caso de necesidad, para que reconduzca, por la vía de la coacción externa, las pasiones desbordadas y el desenfreno de la violencia. Esto significa que, en cierto grado, la legislación ética, entendi-

da como capacidad para la renuncia de lo pulsional, depende de la efectividad del derecho, que en la práctica debe evitar la impunidad, para reforzar la autoacción interna.

Y es que Freud llegó a la conclusión de que la ética está fundada en “la renuncia de lo pulsional” (1979g: 115), es decir, en la renuncia de lo más profundamente deseado por el ser humano, y que

[...] también la reforma pulsional en que descansa nuestra aptitud para la cultura puede ser deshecha —de manera permanente o temporaria— por las influencias de la vida” (1979f: 288),

a la manera como un individuo presenta, como síntoma de su patología, una regresión a alguno de los estadios anteriores de evolución. Sin duda, dice Freud, “los efectos de la guerra se cuentan entre los poderes capaces de producir semejante involución” (288) de la aptitud para la cultura.

Fácil es señalar el modo en que la guerra se injerta en esta disarmonía. Nos extirpa las capas más tardías de la cultura y hace que en el interior de nosotros nuevamente salga a la luz el hombre primordial” (Freud, 1979h: 300),

por lo que se explica que personas que se habían sentido incapaces de asesinato o de violación, violen y asesinen de manera encarnizada con quienes consideran del bando enemigo. La historia más reciente de la guerra cuenta cómo muchas mujeres alemanas fueron violadas por soldados de las tropas vencedoras, al término de la Segunda Guerra Mundial.

Además de la guerra, Freud destaca la carencia de rectitud de los gobernantes, máximos representantes de la ley, como factor de involución cultural, cuando dice que

[...] tampoco puede asombrar que el aflojamiento de las relaciones éticas

entre los individuos rectores de la humanidad haya repercutido en la eticidad de los individuos (1979f: 282),

pues ante la impunidad y la inseguridad abalada por los gobiernos,

[...] cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia, de traición y de rudeza que se habían creído incompatibles con su nivel cultural (282),

por lo que puede afirmarse que “El hombre rara vez es íntegramente bueno o malo; casi siempre es ‘bueno’ bajo ciertas condiciones exteriores, y bajo otras, decididamente ‘malo’” (282-283).

Freud concluye que

[...] las aspiraciones éticas de la humanidad [...] son una conquista de la historia humana; y han devenido después, en medida por desdicha muy variable, el patrimonio heredado de la humanidad (1979h: 297),

un patrimonio cultural que se ha esculpido a fuerza de reprimir los impulsos agresivos más primigenios, y que se puede engrandecer o puede involucionar, dependiendo de la relación de respeto y acatamiento del derecho por los miembros de una sociedad. Por ello, desde la sustentación freudiana de la presencia, en el inconsciente, de los deseos más primigenios y reprobables del género humano, adquiere plena vigencia la afirmación de Kant, basada en su intuición de la maldad siempre presente en la naturaleza humana, de que “los hombres no pueden prescindir del concepto del derecho, ni en sus relaciones privadas ni en sus relaciones públicas” (1995: 240).

Así, toda vez que la *pulsión de muerte* hace parte de la naturaleza humana, la violencia, ubicada en el lugar de fuente originaria de la

ética y el derecho, permanece amenazante, como un punto al que siempre es posible retornar, y esa posibilidad de retorno siempre latente hace afirmar a Kant que “el respeto al derecho del hombre” es un deber moral, un “deber incondicionado, absoluto” (246), que hace que el cumplimiento de las leyes morales una obligación necesaria. Y es precisamente en su carácter de obligación necesaria donde se evidencia la función humanizante, vital, de las leyes de la libertad, pues en su incumplimiento el género humano se juega el progreso de la existencia civil, existencia que no es otra cosa que la vida en comunidad regulada por las leyes éticas y jurídicas, concebidas como único medio para trascender la agresividad que por ley natural caracteriza al ser humano, inhibiendo la tendencia natural a la violencia autodestructora por medio de la creación y aplicación de la normatividad. Las leyes de la libertad así planteadas, como autoimposición necesaria, no dejan más que una elección: el derecho o la violencia, de donde se deduce la necesidad irrenunciable del derecho para el fortalecimiento y desarrollo de la sociedad civil.

La política

Pero el respeto del derecho como deber moral teóricamente promulgado por Kant, no es sólo asunto de las voluntades individuales, sino también un problema del ejercicio de la política, ejercicio que debe llegar a comprender y a aceptar que “es absolutamente necesario unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de condición limitativa de la política” (1995: 237). Esto significa que la ética y el derecho no bastan por sí solos para garantizar, al interior de una sociedad civil, la convivencia social. Se hace necesaria la política que, con base en una constitución civil —máximo instrumento del derecho, que le sirve de marco legal de acción y de limitación a su ejercicio—, administra los bienes del Estado a favor del bienestar y desarrollo de una comunidad.

Kant plantea una relación teórica de mutua interdependencia entre la política y las leyes de la libertad, la cual halla su posibilidad de realización efectiva en la práctica política, pues por más que el respeto al derecho se materialice en la generalización del comportamiento de los individuos de una sociedad, es en el ejercicio de la política donde se salvaguarda este lugar del derecho como deber moral. En palabras de Kant,

[...] el derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. [...] Toda la política debe inclinarse ante el derecho (243).

El derecho no tiene nunca que adecuarse a la política, sino siempre la política al derecho (1993b: 67).

Kant entiende *la política* como práctica o “aplicación de la doctrina del derecho” (1995: 236), por considerar que el derecho es el “posible fundamento de la paz” (242). En última instancia, la adecuación de la política al derecho es llevada a cabo por el gobernante en el ejercicio de la política, pues es éste quien vela o no por la aplicación y modernización del derecho, por lo que, según Kant, tal como lo dice del príncipe, el gobernante “ocupa un cargo demasiado grande y elevado para un hombre: el de administrar lo más sagrado que Dios ha puesto en el mundo, el derecho de los hombres” (244, nota 3). En el ejercicio de la política, entendida como administración del derecho, el gobernante tiene una doble e ineludible obligación: la primera, que obedezca las leyes, incluso aquellas promulgadas por él. Precisamente Kant elevó a la condición de *ideal político* la posibilidad y necesidad de que quien hace las leyes las obedezca, cuando afirmó que

[...] la idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquella en que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, re-

unidos, deben dictar leyes, se halla a la base de todas las formas de Estado, y el ser común que, pensado con arreglo a ella por puros conceptos de razón, se llama un ideal platónico, no es una vana quimera, sino la norma eterna de toda constitución política en general y que aleja todas las guerras (1994b: 113).

La segunda, que el gobierno asuma legalmente el derecho a ejercer violencia central sobre los infractores de la ley, incluso sobre los miembros del gobierno, para evitar que la impunidad desautorice y anule el Estado de derecho, retrogradando a la sociedad civil al estado de violencia.

La coacción legal ejercida por el gobierno sobre los ciudadanos mediante la aplicación de los castigos consagrados en el derecho penal, cumple doble función. En primer lugar, “la perversidad de la naturaleza humana, [es] contenida, en cambio, y velada en el estado civil y político por la coacción legal del Gobierno” (1995: 225); en otras palabras, la maldad humana

[...] encúbre la coacción de las leyes civiles y políticas, porque la tendencia de los ciudadanos a la violencia privada está contrarrestada por un poder más fuerte: el del Gobierno, y así, el conjunto de la vida recibe un tono moral (239, nota 2);

en otras palabras, la coacción legal ejercida por el gobierno cumple la función de superyó cultural. En segundo lugar,

[...] la fuerza que contiene y previene el estallido de las pasiones anárquicas fomenta, además, realmente, el desarrollo de la disposición moral a respetar el derecho (239, nota 2),

pues el gobierno, en buena parte, puede garantizar y dar la seguridad de que todos los ciudadanos respetarán el derecho, mediante

la evitación de la impunidad, lo cual para Kant

[...] representa un progreso hacia la moralidad —aunque no un progreso de moralidad—, que consiste en adherirse a ese concepto moral del derecho por él mismo (239, nota 2),

y no por temor al castigo.

Kant concibe teóricamente al gobernante como “un político moral, es decir, uno que considere los principios de la prudencia política como compatibles con la moral” (237), por oposición a “un moralista político, es decir, uno que se forje una moral *ad hoc*, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado” (237). Estos gobernantes piensan que la honra de un Estado consiste “en el continuo acrecentamiento de su fuerza, por cualquier medio que sea” (217), por lo que “lo que ellos defienden no es el derecho, sino la fuerza” (240), atribuyendo “a la fuerza y a la astucia la autoridad y supremacía, el origen y lazo común de todo derecho” (240), y excusando “la violencia y la ilegalidad con el pretexto de las flaquezas humanas” (242).

Estos hábiles políticos se ufanan de poseer una ciencia práctica; pero lo que tienen es la técnica de los negocios [...] se precian de conocer a los hombres [...] no conociendo empero “al hombre” ni sabiendo de lo que es capaz, pues tal conocimiento exige una profunda observación antropológica (238).

Según Kant, mientras el resto de animales tienen su comportamiento predeterminado por naturaleza, por naturaleza el ser humano está obligado a progresar en un largo proceso histórico de aproximación al ideal de la perfección moral, que consiste en el desarrollo de la capacidad de obrar, siempre a través del ejercicio de la política y del respeto al derecho, por la representación de las leyes,

esto es, por principios fruto de la conciencia interna del respeto autónomo a las leyes y no por temor al castigo, hasta que estos principios se tornen en algo así como “otra naturaleza” (1991b: 33), forjada por sí mismo y evidenciada en el “respeto por la dignidad de la humanidad en nuestra persona y el derecho de los hombres” (1991a: 185). Ello porque

[...] la Naturaleza quiere a toda costa que el derecho conserve al fin la supremacía. Lo que en este punto no haga el hombre lo hará ella; pero a costa de mayores dolores y molestias (1995: 233-234),

pues el apartamiento del derecho traerá la violencia y, de manera dialéctica, la insoportabilidad de sus consecuencias reconducirá de nuevo hacia el derecho.

La confianza en que su propia naturaleza, antagonista, mortífera y vital, forzará a la humanidad a encontrar los medios que le permitan obrar por principios de justicia y equidad, y por el respeto autónomo a las leyes, y no por temor al castigo, se basa en la convicción de Kant de que el ser humano puede llegar

[...] a ser capaz de sentir la influencia de la mera idea de autoridad legal —como si ésta tuviese fuerza física— y [ser] apto para legislarse a sí propio, fundando sus leyes en la idea del derecho (238),

pues

[...] el hombre no puede por menos de respetar la idea del derecho, y ese respeto sanciona solemnemente la teoría que afirma que es capaz, por tanto, de acomodar a ella su conducta (239, nota 2).

Acorde con su tesis del progreso del género humano, Kant considera que “el Gobierno debe irse acercando a su fin último, que es la mejor constitución según leyes jurídicas. Esto puede y debe exigirse de la política” (238), para así aproximarse a los grados más deseables de felicidad. Y es que, para Kant, “el problema propio de la política es [...] conseguir la felicidad del público, conseguir que todo el mundo esté contento con su suerte” (247). Pero que la felicidad del público sea el problema propio de la política, significa que es por la vía del derecho por la que la política construye, en su ejercicio, la confianza en las instituciones, y proporciona seguridad al público, mínima condición para que una sociedad pueda buscar, y en cierto grado alcanzar, los más altos grados posibles de bienestar, puesto que, para Kant, el derecho público “constituye la única posible base para la unión de los fines particulares de todos” (247), entre los que siempre se encuentra el de la felicidad.

El problema de la enseñabilidad

Entre ética, política y derecho hay una relación analógica. En primer lugar, son ciencias humanas epistemológicamente fundamentadas,¹ y a la vez son prácticas que en su ejercicio se apartan total o parcialmente del saber epistemológico que les dio el estatuto de ciencia. En segundo lugar, y siguiendo a Gadamer —quien se ocupó del problema del saber moral—, son ciencias cuya aplicación del saber se diferencia de la aplicación del saber de la técnica, en que el saber técnico se aplica a la producción de objetos preconcebidos que se pueden producir en serie a través del mismo saber, mientras el saber de la ética, la política y el derecho exige la aplicación del saber en cada caso, por referirse al obrar humano. En tercer lugar, la aplicación de su saber se dife-

1 Es mérito de Kant el haber dado a la ética, la estética, el derecho y la política el estatuto de ciencia, al haber tejido el entramado conceptual que muestra su necesidad, objetividad y universalidad, de acuerdo con principios fundamentales y trascendentales.

rencia de la del saber teórico en que el saber de las ciencias naturales necesita comprobación matemática, mientras estas ciencias no pueden aspirar a la exactitud matemática, porque versan sobre el ser humano, un ser en permanente devenir que no tiene claro lo que quiere, y lo que debe ser y hacer.

Desde esta singularidad, ¿son enseñables la ética, la política y el derecho? No, si de lo que se trata es de enseñar y aprender lo que en cada caso concreto se debe hacer, de acuerdo con los siguientes cuatro argumentos:

1. Porque existe un sentido de la justicia, común a la ética, la política y el derecho, que a la manera del genio para el arte, no se puede aprender ni enseñar, más aún, que quien lo posee no lo puede explicar, y cuya presencia en algunas personas y no en otras, hace decir a Kant que

[...] ni un Homero ni un Wieland podría indicar cómo surgieron y se juntaron en su cabeza sus ideas, ricas en fantasía, y, sin embargo, a la vez plenas de pensamientos, porque él mismo no lo sabe ni puede, pues, enseñárselo a otros (1991a: 218).

Este sentido de la justicia ha donado a gobernantes como Pericles y Adriano, el reconocimiento de ser los estadistas más grandes de todos los tiempos.

2. Porque existen rasgos de personalidad que no dependen del aprender y del enseñar, que de igual manera a como inciden en la producción artística, lo hacen en la manera de obrar, tal como lo relata Ernst Cassirer del pintor Ludwig Richter, de quien dice que

[...] cuenta en sus memorias que una vez, en Trívoli, él y tres amigos salieron a pintar el mismo paisaje. Todos estaban decididos a no desviarse de la naturaleza deseando reproducir lo

que veían con la mayor fidelidad posible. No obstante, el resultado fue cuatro cuadros totalmente diferentes, tan diferentes entre sí como las personalidades de los artistas. De esta experiencia deducía el pintor que no existe lo que se llama visión objetiva y que la forma y el color son siempre captados a tenor del temperamento individual (Cassirer, 1993: 216-217).

En este mismo sentido dice que Emilio Zola define la obra de arte como “un rincón de la naturaleza visto a través de un temperamento” (217).

3. Porque para estas tres ciencias cada caso es singular, por lo que el ser humano no puede apelar a un saber predeterminado que le diga qué es lo que debe hacer, porque la esencia de la aplicación de su saber consiste en comprender qué es lo que la situación pide de él en la situación misma. Esto hace que este saber no pueda pensarse en términos de fórmulas exactas y universales, pues no se trata de un saber objetivo, como es el caso de las ciencias naturales o de la técnica, sino de un saber práctico subjetivo que siempre se enmarca en una situación. A este propósito Gadamer proporciona un ejemplo: “Lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia” (1997: 388).
4. Porque, como dice Gadamer, el saber técnico puede ser perfeccionado a través de medios más idóneos, mientras el saber moral se perfecciona “a la luz de lo que es correcto” (394), y es imposible no sólo una definición precisa y previa de lo que en cada caso es correcto, sino poder contar, en cada uno, con las circunstancias que permitan discernir lo correcto; por ejemplo, dice Gadamer que

[...] el que está dominado por sus pasiones se encuentra con que de pron-

to no es capaz de ver en una situación dada lo que sería correcto. Ha perdido el control de sí mismo y en consecuencia la rectitud, esto es, el estar correctamente orientado en sí mismo, de modo que, zarandeado en su interior por la dialéctica de la pasión, le parece correcto lo que la pasión le sugiere (394).

Desde la perspectiva de Gadamer, “el fin para el que vivimos, igual que su desarrollo en las imágenes directrices de la actuación [...] no puede ser objeto de un saber simplemente enseñable” (392) y, por tanto, “el saber moral no podrá nunca revestir el carácter previo propio de los saberes susceptibles de ser enseñados” (393), puesto que la relación entre medios y fines no permite disponer previamente del conocimiento de los medios más idóneos, dado que no existe una fórmula que oriente la vida correcta. Y es que este saber no se posee previamente para ser aplicado luego a una situación concreta como en la técnica, porque las imágenes que el ser humano

[...] tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc. [...] son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía (388),

que no pueden tener una definición universalmente válida.

El saber de la ética, la política y el derecho es el “saber que hace al hombre y al ciudadano” (372), y no un saber que permita al ser humano producirse a sí mismo, como el artesano sabe producir objetos según una idea previa. El no saber qué pedirá cada situación concreta, el no poder producir

al hombre y al ciudadano como la técnica produce los objetos, hace que, en estos tres campos, nadie puede enseñar a otro lo que debe ser o hacer en cada caso. Si se pensara en la perfección ideal del saber en el caso de la ética, el derecho y la política, ésta consistiría necesariamente “en el perfecto saber aconsejarse a sí mismo, no en un saber de tipo técnico” (383) que se puede aprender y enseñar.

Pero si de lo que se trata es de ampliar los horizontes del entendimiento, dotando de razones y argumentos al pensamiento, y de dar ejemplos para el comportamiento, entonces, aunque en sentido práctico la ética, el derecho y la política no sean susceptibles de enseñabilidad, el ser humano sí tiene, no sólo necesidad, sino receptividad para la educación a través de argumentos y de ejemplos.

Para Kant, la *educación*, que es un arte, es un concepto abarcante que comprende desde los *cuidados* “para que los niños no hagan un uso perjudicial de sus fuerzas” (1991b: 29), físicas y espirituales, hasta la *formación* (*Bildung*), en el sentido tanto de la *disciplina* que lo inserta en la normatividad, como de la *instrucción* (29-31) que lo incluye en la cultura y lo educa “para la vida” (40-41). La educación es un *arte*,² “porque las disposiciones naturales del hombre no se desarrollan por sí mismas. La Naturaleza no le ha dado para ello ningún instinto” (Kant, 1991b: 35); de ahí la necesidad de la educación, para el caso de este texto concretamente en ética, política y derecho.

Kant y Freud están de acuerdo en que, en el primer período de desarrollo, el infante es amoral. Según Freud, “el niño pequeño es notoriamente amoral, no posee inhibiciones

2 En este caso *arte* es lo que existe por la concepción de nuevas reglas, es decir, para la existencia de lo cual no existen reglas previas, por ejemplo, un poema, un sistema social o una manera de educar.

internas contra sus impulsos que quieren alcanzar placer" (1979e: 57); en igual sentido, dice Kant que el ser humano "no es por naturaleza un ser moral" (1991b: 86), pues "el niño no posee todavía idea alguna del pudor ni de la decencia" (56) y, "sin duda, no tiene aún ningún concepto de lo moral" (51), por lo que "debe desarrollar sus disposiciones para el bien [pues] la Providencia no las ha puesto en él ya formadas" (34). Este desarrollo precisa de procesos psíquicos internos, a los que no se referirá este texto, y de procesos educativos externos, cuya efectividad depende del desarrollo de la capacidad argumental y de ejemplos que, sin negar estos argumentos, se perfilan como ideales de comportamiento.

Respecto al desarrollo de la capacidad argumental, Kant considera que la educación debe "cultivar el talante de cumplir con los deberes" (1988: 74), y para lograrlo, la precisión del concepto puro de la moralidad es

[...] un recurso de preconizar la moralidad a los hombres que ya debería haberse observado en la educación, con objeto de inculcar un juicio puro y un mayor gusto por la moralidad (118),

pues las precisiones conceptuales se traducen en razones que guían el comportamiento. De esta manera, mediante los procesos educativos las personas pueden desarrollar su capacidad para la autoacción moral, con base en argumentos que permitan comportamientos más acordes con la normatividad, al elevar la "razón a los conceptos del deber y de la ley" (Kant, 1991b: 86), para que la autoacción se base en principios argumentables y no en el temor al castigo.

Por su parte, la educación por el ejemplo es un acontecer informal que escapa a la intención, y que en su sentido positivo consiste en que la rectitud en el comportamien-

to individual o colectivo puede convertirse en un ideal a imitar. Pero lo más interesante de destacar es que, para Kant, la mejor constitución acorde con las leyes jurídicas es el supremo ideal al que pueda aspirar la humanidad, toda vez que ubica a la práctica política en el lugar de medio de moralización de la humanidad, pues según él,

Los hombres se aproximan, en su conducta externa, a lo prescrito por la idea del derecho, y, sin embargo, no es seguramente la moralidad la causa de esa conducta, como asimismo la moralidad interior no es seguramente la que ha de producir una buena constitución, sino más bien ésta la que podrá contribuir a educar moralmente a un pueblo (1995: 233-234).

Pero para que el ejercicio de la política mediante una buena constitución contribuya con la educación moral, es preciso que rinda pleitesía a la moral, ubicando el respeto al derecho en el lugar de deber moral, lo cual se traduce, en palabras de Kant, en que "la verdadera política no puede dar un paso sin haber previamente hecho pleito homenaje a la moral" (243).

Desde su relación con el derecho, el ejercicio de la política se constituye en el posible ideal de identificación por excelencia, capaz de educar a una sociedad en el respeto a las leyes, con base en argumentos extraídos de los resultados de una práctica política que, por el respeto al derecho, se revierte en beneficio de la ciudadanía, haciendo que ésta comprenda que es una inversión social cumplir con la ley por deber y no por temor al castigo. Esto es lo que un ciudadano puede deducir, por ejemplo, de un gobierno que invierte los impuestos en obras públicas, en proyectos culturales y en administración de justicia, evitando la corrupción y la inseguridad. Pero no hay que olvidar que el ejercicio de la política

de acuerdo con el derecho depende, en una democracia, de la cultura de participación ciudadana, que siente como responsabilidad la participación en el proceso electoral, de tal manera que, en última instancia, el ejercicio de la política de acuerdo con el derecho depende de la voluntad ciudadana.

La progresiva capacidad humana para trascender la autoridad externa, obrando acorde con las leyes sólo por deber y autonomía, y no por temor al castigo, en el marco de un ejercicio de la política que respeta las leyes y evita la impunidad, hace que Kant eleve esta capacidad humana para progresar —“desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad [...] hacia la humanidad, [supliendo] su ignorancia por instrucción” (1998a: 238)—, a la categoría de deber moral de virtud, ya que jurídicamente no puede ser obligado a ello, un deber de “virtud [que] resulta de principios reflexionados, firme y cada vez más acrisolados” (234), en el devenir de las generaciones. En definitiva, para Kant, es en el vacío natural de la indeterminación instintual donde se aloja la guerra y su más directa consecuencia: el acrisolamiento de los principios morales y, para el logro de este acrisolamiento, el perfeccionamiento de la educación. De esta manera, en el vacío natural dejado por el instinto, la educación y la política hallan un origen común y un punto de encuentro complementario que lleva a decir a Kant que “el hombre puede considerar como los dos descubrimientos más difíciles: el arte del gobierno y el de la educación” (1991b: 35).

Referencias bibliográficas

CASSIRER, Ernst, 1993, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica.

FREUD, Sigmund, 1979a, *Carta al doctor Frederik van Eeden*, en: *Obras completas*, vol.14, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979b, *El malestar de la cultura*, en: *Obras completas*, vol. 20, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979c, *El porvenir de una ilusión*, en: *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979d, *Esquema del psicoanálisis*, en: *Obras completas*, vol. 23, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979e, *La descomposición de la personalidad psíquica*, en: *Obras completas*, vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979f, *La desilusión provocada por la guerra*, en: *Obras completas*, vol. 13, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979g, *Moisés y la religión mono-teísta*, en: *Obras completas*, vol. 23, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979h, *Nuestra actitud hacia la muerte*, en: *Obras completas*, vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979i, *¿Pueden los legos ejercer el análisis?*, en: *Obras completas*, vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu.

_____, 1979j, *Tótem y tabú*, en: *Obras completas*, vol. 13, Buenos Aires, Amorrortu.

GADAMER, Hans-Georg, 1997, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme.

KANT, Immanuel, 1988, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica.

_____, 1991a, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Avila.

_____, 1991b, *Pedagogía*, Madrid, Akal.

_____, 1993a, *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya.

_____, 1993b, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.

_____, 1994a, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en: *Filosofía de la historia*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

_____, 1994b, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en: *Filosofía de la historia*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

_____, 1995b, *La paz perpetua*, México, Porrúa.

Referencia

RÍOS ACEVEDO, Clara Inés, "Ética, política y derecho y los límites de su enseñabilidad", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. XVIII, núm. 44, (enero-abril), 2006, pp. 89-105.

Original recibido: febrero 2006

Aceptado: abril 2006

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.
