



UNIVERSIDAD MICHOCANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS"

LA POLÍTICA COMO CIENCIA PRUDENCIAL

Tesis

Que se presenta para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

Presenta

Alfredo Govea Díaz

Asesor de tesis

Mtro. Fidel Negrete Estrada

Morelia, Michoacán, Diciembre de 2012

ÍNDICE

Introducción.....	4
CAPÍTULO I: ¿Qué es la política?.....	9
1.1. Los prejuicios en y contra la política.....	10
1.2. Ciencias naturales o ciencias sociales.....	15
1.3. La política: ¿ciencia o arte?.....	20
1.4. Medios y fines políticos.....	36
CAPÍTULO II: La prudencia política.....	41
2.1. El realismo aristotélico.....	42
2.2. La prudencia y su relación con las demás virtudes.....	45
2.3. La acción política en Aristóteles y su relación con la <i>scholē</i>	60
2.4. Maquiavelo: transformación del sentido de prudencia.....	66
CAPÍTULO III: Prudencia y bien social: la finalidad de la política.....	77
3.1. Ética clásica y ética política.....	78
3.2. Elección de medios: males mayores y menores para llegar a un fin.....	92
BIBLIOGRAFÍA.....	96

Este trabajo va dedicado a la fuente principal de todos mis logros, pues no concibo soporte más fuerte, más constante que mi familia: a mi padre, a mi madre, a mis hermanos y hermanas, a los miembros que llegan y a los que llegarán, también a los que ya se han ido. A todos ellos les dedico este pequeño trabajo en retribución a todo el apoyo que me han brindado. Gracias.

INTRODUCCIÓN

Política, ¿qué entendemos por política? Hoy en día es inevitable hablar de ella, querámoslo o no, las decisiones que en este campo se toman vienen a determinar –en mayor o menor grado– la forma de convivencia entre las personas que forman parte de una sociedad. En unos u otros sectores es recurrente el tema político en sus diversos aspectos: se habla de políticas económicas, de políticas públicas, de políticas sindicales, de políticas educativas y así, el tema se va difuminando hasta el punto en que llegamos a hablar de política sin conocer, a ciencia cierta, lo que esta sea y la importancia de su existencia.

Un hecho que es cierto, y que cada vez más va en ascenso, es el rumor de que la política no es más que el espacio de la simulación y el engaño, de la confrontación y el egoísmo de una clase política desinteresada de las exigencias de los gobernados. Mucho se le ha reclamado también a la política por ser el espacio de la pura acción por la acción, sin finalidad aparente, sin principios éticos a qué apegarse y a los cuáles debería rendir cuentas. La figura del político tampoco queda exenta de tales rumores, pues, por ser este actor el principio de la acción, se le reclama de actuar sólo en vista del beneficio personal y el de sus allegados. Así pues, por estos y más motivos hemos ido poco a poco avanzando en un desconocimiento de varios aspectos de lo propiamente político y hemos ido a parar a un lugar donde políticamente estamos perdidos.

Consciente de todas estas cuestiones, parece, pues, que un estudio sobre la política queda perfectamente justificado. Mi intención en el presente trabajo consiste en averiguar qué es la política y qué elementos forman parte de ella, todo ello para tratar de aclarar hasta qué punto todos estos señalamientos son fundados y cuáles surgen sólo del desconocimiento de la acción política tal cual. En este trabajo sostengo que la política es, a la vez, una ciencia y un arte, ciencia porque participa de un objeto de estudio, cuenta también con un objeto especializado y, además cuenta con leyes que llamo de “causa probable”, todos ellos elementos propios de una disciplina científica. Sostengo que es un arte porque, como actividad, la política es un saber aplicativo que emplea técnicas,

instrumentos y que tiende a un fin. Sostengo que el fin de la política es, asimismo, procurar en la medida de lo posible la libertad y la seguridad de los miembros de la sociedad, en una palabra, el bienestar social. En cuanto a la supuesta amoralidad de la política, sostengo, por último, que la política no está separada de un comportamiento ético, sino que ella se rige en base a una ética de la responsabilidad, donde la acción política elige, a partir de un ejercicio de la virtud de la prudencia, los medios adecuados que aseguren el bienestar general, y este por encima del bienestar individual.

En el primer capítulo comienzo dando una definición de la política que incluya la aclaración sobre si esta es una ciencia o es un arte, pues la aclaración de este punto constituye ya un gran avance en el camino. La política podría definirse, pues, como una ciencia antropológica, ya que es la actividad exclusiva del ser humano donde se toman las decisiones y las acciones comunes que incluye a hombres y mujeres dentro de una sociedad. Pero en la política no está nada escrito con certeza, si bien es cierto que ella es una ciencia, no lo es a la manera de las ciencias naturales, sino que forma parte de las llamadas ciencias sociales, y como tal, participa de la complejidad que caracteriza a estas ciencias. Para reforzar esta idea, y a fin de dejar claro la singularidad de esta ciencia, hago un estudio histórico de la evolución de las ciencias naturales y las ciencias sociales, o más propiamente, de las ciencias del hombre. A diferencia de los fenómenos físicos, los fenómenos humanos escapan al determinismo causal y se enmarcan en un terreno de efecto probable; a un fenómeno X es probable (puede ser como no puede ser) que le siga un fenómeno Y. En este terreno se mueve también la política, no existe un decálogo que diga con precisión qué acciones se deben tomar para garantizar el bienestar social.

A partir de Maquiavelo, se empieza a considerar a la política sólo como un arte, el arte de la simulación, del engaño, del ejercicio arbitrario del poder y la violencia en beneficio de intereses personales. El arte de la instrumentalización de la moral y la religión para mantenerse en el poder. Vemos, en este capítulo, una nueva forma de acercarse a la política, y esta consiste en atender a los hechos tal cual ocurren y han ocurrido a través de la historia para deducir de ellos preceptos

que ayuden a mantenerse en el poder. Pero nuestro estudio va más allá de sólo considerar a la política como el arte de adquirir y mantener el poder, en nuestro estudio sostenemos, además, que la acción política tiene una alta exigencia, pues exige ya, en primer lugar, un saber y la habilidad para aplicar ese saber, y esta habilidad que sabe elegir el momento y los medios adecuados tiene que ver con una virtud intelectual, la participación de la razón práctica que Aristóteles llamaba prudencia (*frónesis*). El entendimiento es la virtud que pone de relieve cuál es el *fin* a que debe aspirar el hombre. La prudencia, en cambio, descubre los *medios* acertados, la verdad operable por el hombre en cada circunstancia para llegar a ese fin.

En el segundo capítulo, tratamos de exponer el concepto de la prudencia en su mayor amplitud, atendiendo especialmente al pensamiento aristotélico. Esto nos lleva a diferenciar, en primer lugar, entre un realismo maquiavélico y un realismo aristotélico; el primero atiende a la situación real de los individuos que participan en los asuntos políticos, mientras que el segundo trata de idear un régimen ideal, no existente tal vez, pero sí con las condiciones necesarias para ser realizable. En Aristóteles, además, es particularmente interesante la inclusión del concepto de prudencia como virtud ordenadora de la acción y elección individual y política, concepto que constituye un elemento esencial en el campo de todo lo políticamente realizable, estamos hablando ya de una prudencia política.

Para hacer aun más completa esta investigación, conviene traer al juego un elemento de suma importancia, y este elemento es la virtud que tiene por objeto las cosas humanas sobre las cuales puede deliberarse, la *frónesis*. La importancia de la prudencia en Aristóteles se debe, principalmente, porque ésta virtud es la clave para la perfecta relación entre ética y política, es la virtud que une la teoría con la práctica, la contemplación con la acción. De modo que hasta aquí ya hemos recorrido un camino donde constatamos que la política es una ciencia y también un arte, y que tiene, además, una finalidad principal, que es la búsqueda del bienestar social. Con la inclusión de la prudencia descubrimos también que no existe tal escisión entre la acción política y la ética, sino que, en todo caso, debemos hablar de una ética especial para la política y no pretenderla constreñir

en los márgenes de una ética clásica que exija sólo acciones éticamente buenas, y pretender que estas acciones produzcan, asimismo, efectos políticos también buenos, pues en el campo político, las cosas no siempre se rigen con esa lógica.

Por último, en el tercer capítulo, analizamos ya un asunto que levanta gran controversia, y es aquel que se refiere a la adecuación de la política a una ética de la responsabilidad en oposición a una ética de la convicción. Aquí partimos del supuesto weberiano de la “irracionalidad ética del mundo”, esto es, que nos oponemos a una ética clásica que supone que de acciones éticamente buenas sólo pueden provenir efectos igualmente buenos, como si el mundo de los asuntos humanos, –incluyendo la política– se rigiera en base a leyes constantes. El buen obrar individual se entiende aquí en términos de integridad, de completud, en el sentido de que se debe ser éticamente puro e íntegro dentro de un mundo racional donde el bien lleva al bien y el mal, al mal. Aquí no hay contradicción posible entre el bien y el bien, sino sólo entre el bien y el mal. Sin embargo, apegados a la “irracionalidad ética del mundo”, nos damos cuenta que de acciones malas pueden provenir resultados buenos, y viceversa.

Años antes de Weber, Maquiavelo se había dado cuenta ya de esta irracionalidad ética, y esto a partir de la observación directa del comportamiento humano, donde descubrió que este es malvado por naturaleza y que siempre busca su propio bienestar aun a costa del perjuicio de los demás. Así pues, llegó a la conclusión de que la tarea del gobernante era mantener, sobre todas las cosas, la seguridad y la estabilidad política y, con ello, la adecuación de los intereses individuales al bienestar general.

Explicamos, pues, cómo este comportamiento se muestra como la antesala de una prudencia política en Maquiavelo, prudencia maquiavélicamente realista si se quiere decir, pero al fin y al cabo prudencia, donde se involucra teoría, práctica y elección. Que la prudencia política sea maquiavélicamente realista querrá decir que el gobernante tenga en cuenta todos los aspectos que puedan incidir en el transcurso de lo político y que puedan ser reconocidos de antemano; es decir, que se analicen cada uno los medios posibles conducentes a un fin, pero sin plantear en ningún momento la posibilidad de considerar otros fines más que la

conservación y preservación del gobierno que se tiene al cuidado, y esta conservación no vale únicamente como perpetuación del gobernante en el poder, sino que es, al mismo tiempo, la conservación y el bienestar de la sociedad con el empleo de todos los medios disponibles, incluido el medio de la violencia. Es este, a lo que vemos, un rasgo especial que Maquiavelo descubre del concepto de bien común, donde se tiene en cuenta la maldad del hombre y, por ende, el empleo de medidas que pudieran parecer no justas para perpetuar este estado de bienestar. El bien común es redefinido pues, como *estabilidad política*.

Bien común es igual a estabilidad política, y la estabilidad política significa, en su sentido más amplio, seguridad, y esta, a su vez, influye directamente sobre el bienestar de la sociedad y de la vida en comunidad. Por lo que esta debe ser la principal preocupación del gobernante. El político prudente se sabe compelido en un mundo éticamente irracional en el que el bien puede llevar tanto al bien como al mal, y viceversa, por ello, y sólo para salvaguardar el bienestar general, explicamos cómo en política se actúa a través de medios que no podrían ser considerados por muchos como éticamente aceptables, tales como la fuerza y la violencia del Estado, pero que, sin embargo, reconocen como necesarios dentro de un comportamiento político que debe velar por la libertad y el bienestar de la sociedad.

A una ética de la responsabilidad agregamos, pues, un elemento de suma importancia: la prudencia, esa habilidad que elige los medios más convenientes y que hace posible conducirnos de la mejor manera en nuestra vida práctica, la prudencia política, más que ser una ética racional, es una ética razonable, de cálculo y elección de medios. Y por qué, pues simplemente porque en este terreno se es permitido, y muchas veces más loable, que se prefiera cometer un mal menor para evitar otro que a la larga sería mayor.

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

¿Qué es la política? ¿Es una ciencia?, ¿es un arte?, ¿o podríamos reducirla a simple habilidad egoísta y desinteresada de toda moralidad? El término política es tan difuso que por todas partes encontramos defensores de cada una de las hipótesis anteriores, y la tarea de definirla se vuelve igualmente un trabajo que desemboca en variadas interpretaciones. Si en este momento se me está permitido dar una definición, diría que la política es la actividad propia del hombre en la que cada acción afecta e involucra a los demás, se refiere tanto a las situaciones en que están en juego los distintos intereses de los grupos humanos concretos en torno al futuro de una sociedad, como a la toma de decisiones al respecto. Más concretamente, es la actividad donde se toman las decisiones y las acciones comunes a hombres y mujeres respecto a su destino en la sociedad. Mi definición puede parecer muy superficial, y aun más si consideramos que me limito a no pronunciarme, en este momento, sobre la cientificidad o no de la política; sin embargo, pongo ya desde el principio lo que me parece el aspecto más importante en esta materia, esto es, el papel sobresaliente de la “acción” en el campo de la política, donde se involucra a los demás individuos que forman parte de una sociedad. Cosa no menor, ya que si consideramos que cada acción tomada en este campo nos afecta, directa o indirectamente en nuestra vida cotidiana, la situación se vuelve de suma importancia.

Un hecho ineludible es que la política es una actividad imprescindible. Incluso aquellos que quieren apartarse de ella la necesitan, se ven compelidos siempre, directa o indirectamente, por los influjos de ésta. Un supuesto apartamiento de un individuo hacia la política, al menos de aquel que vive en sociedad, es posible sólo indirectamente, nunca en forma absoluta. Lo cierto es que la política existe y seguirá existiendo en tanto no se desarrolle una forma más eficaz de participación ciudadana, de deliberación y toma de acuerdos sobre los asuntos públicos y en tanto que otros no se aparten de esta actividad. Así, encontramos a quienes se dedican a ella en sus múltiples facetas, ya sea como teóricos de la política, ya sea como gobernantes o como gobernados.

1.1 Los prejuicios en y contra la política

No son pocos los autores que se han propuesto definir y dar sentido a la política, y cada uno de ellos, aunque coinciden en algunos aspectos, difieren en muchos otros. Entre las coincidencias más o menos recurrentes se encuentran, primero, aquellas que ubican a la política como el espacio de relación entre diversos individuos, y segundo, aquella que considera que la política no es un fin en sí mismo, sino un medio para algo más elevado, es decir, que es la actividad humana donde se pueden exponer diversos intereses particulares y llegar a un acuerdo que beneficie, al menos en parte, a todos los miembros que conforman una sociedad.

Tan antiguas como la pregunta por el sentido de la política, son las respuestas que justifican la política, y casi todas las determinaciones o definiciones de lo político que hallamos en nuestra tradición son, por su auténtico contenido, justificaciones. Hablando en general, todas estas justificaciones y definiciones vienen a designar la política como un medio para un fin más elevado, fin último, por cierto, cuya determinación ha sido muy diversa a través de los siglos. [...] La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándole; es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad.¹

Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio y asegurar el sustento de la mayoría. Aunque estas palabras son reveladoras, no dejan de ser todavía demasiado abstractas, y esto en tanto no las delimitemos tan

¹ Hannah Arendt, *¿Qué es política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 67.

suficientemente que se haga patente qué son, en el sentido más habitual, el sustento y el bienestar de la mayoría.

Uno de los primeros pensadores que se propuso indagar lo más seriamente sobre los asuntos políticos fue, sin duda, Aristóteles. Tanto de la *Ética nicomaquea* como de la *Política* podemos extraer con más facilidad la mayor parte de su pensamiento político. La idea general que podemos extraer de este pensamiento es, sin adentrarnos demasiado en él, el de concebir a la política como la ciencia arquitectónica cuya finalidad es la de procurar el *bien humano*. “El bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política”.² Para Aristóteles, pues, “el bien es aquello a que todas las cosas aspiran”³, y por ello, “toda comunidad se constituye en vista de algún bien”.⁴ La política, por lo tanto, es la actividad que tiende al bien de los individuos que se unen en comunidad.

Pero el bien, nos advierte, no es el mismo para todos, pues algunos consideran ser el bien supremo el placer, mientras que otros lo hacen consistir en el honor y otros más en la contemplación. Así pues, tres son los tipos más sobresalientes de vida: la vida voluptuosa, la vida política y la vida contemplativa. Y la importancia de cada una de ellas va de menor a mayor de acuerdo a como quedó descrito, siendo para Aristóteles la vida contemplativa la forma más excelsa de vida, pues es ella la que indaga sobre los primeros principios inmutables. Aquí lo que nos interesa es, sin embargo, el segundo tipo de vida, la política. Aristóteles le concede a esta una importancia menor que a la contemplativa, pues ella, dice, se encarga ya no de indagar sobre los primeros principios, sino sobre los asuntos humanos donde puede haber deliberación y elección, y por lo tanto imperfección. Sobre el campo donde las cosas pueden ser o no ser y donde es necesario el acuerdo entre muchos, con intereses varios y que buscan, de forma general, su propio bienestar. ¿Pero qué se puede considerar, en una sociedad política, el bienestar? El primer paso que nos conviene hacer para tratar de descubrir en qué consiste será, a lo que creemos, indagar lo más que podamos sobre la naturaleza

² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 2.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ Aristóteles, *Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 1.

de la política, qué es, cuál es su alcance, cuáles son sus límites y qué elementos participan en ella. Todo ello nos servirá, a lo que creemos, para formarnos una idea clara del bienestar social y el papel que juega la política para la realización de este.

Junto a nuestro asunto de definir a la política, conviene primero no pasar por alto un aspecto de suma importancia en esta materia, y este es el que tiene que ver con los prejuicios propios en los asuntos políticos. Aquello que expresamos día a día en nuestras conversaciones, y para los cuales, no es necesario ser un experto. Pues bien, una cosa es innegable en política, y es el hecho de que esta tiene que moverse día a día entre los prejuicios y los juicios que se tienen sobre ella, y que, sin embargo, constituyen un aspecto de mucha importancia. Este hecho (inobjetable a mi parecer), fue brillantemente desarrollado por Hannah Arendt en su ya célebre libro *¿Qué es la política?*

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Pues los prejuicios, que todos compartimos, que son obvios para nosotros, que podemos intercambiarlos en la conversación sin tener que explicarlos detalladamente, representan algo político en el sentido más amplio de la palabra; es decir, algo que constituye un componente integral de los asuntos humanos entre los que nos movemos todos los días. Que los prejuicios tengan un papel tan extraordinariamente grande en la vida cotidiana y por lo tanto en la política es algo de lo que en sí no cabe lamentarse y que, en ningún caso, se debería intentar cambiar. Pues el hombre no puede vivir sin prejuicios [...] Por eso la política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para eliminarlos, ni que los que se esfuerzan en dilucidarlos estén en sí mismos libres de ellos.⁵

Dos cosas son seguras: la primera es la necesidad que el ser humano siempre ha tenido de prejuicios para moverse en el mundo, pues la ausencia de estos supondría un ejercicio nuevo de juzgar cada vez que se le pidiera emitir un juicio

⁵ Hannah Arendt, *¿Qué es política?*, op. cit., p. 52.

sobre algo, por esto, los prejuicios nos sirven como criterios para juzgar en la vida cotidiana; la segunda es el hecho innegable de que los prejuicios son tan antiguos como la política misma y están íntimamente entrelazadas. “Los prejuicios contra la política, la idea de que la política interior es una sarta fraudulenta de intereses e ideologías mezquinos, mientras que la exterior fluctúa entre la propaganda vacía y la cruda violencia son considerablemente más antiguos que la invención de instrumentos con los que poder destruir toda vida orgánica sobre la Tierra”.⁶

Y a decir de Hannah Arendt, podemos reconocer fácilmente los auténticos prejuicios, ya que todos ellos apelan siempre a un “se dice”, “se opina”; no obstante, la constatación de eso que se dice no es nunca solicitada, no es necesario hacer demostraciones concluyentes, y mucho menos son exigidas por nadie. Así pues, nos empezamos a mover en un terreno impersonal donde nunca nos sentimos (y no queremos estar) involucrados directamente en los asuntos concernientes a la política.

Los prejuicios no son idiosincrasias personales, las cuales, si bien nunca pueden probarse, siempre remiten a una experiencia personal en la que tienen la evidencia de percepciones sensibles. Los prejuicios no tienen una evidencia tal, tampoco para aquel que les está sometido, ya que no son fruto de la experiencia. Por eso, porque no dependen de un vínculo personal, cuentan fácilmente con el asentimiento de los demás, sin que haya que tomarse el esfuerzo de persuadirles. Ahí es donde se diferencia el prejuicio del juicio, con el que por otra parte tiene en común que a través suyo la gente se reconoce y se siente afín, de manera que quien esté preso en los prejuicios siempre puede estar cierto de algún resultado, mientras que lo idiosincrásico apenas puede imponerse en el espacio público-político y sólo tiene validez en lo privado e íntimo.⁷

Los prejuicios son un elemento constitutivo del ámbito social, no hay ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en ellos; sin embargo, a decir de Hannah Arendt, no debemos confundir lo puramente social (donde los prejuicios

⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

son necesarios) con lo político (espacio donde es necesario juzgar) pues de hacerlo resultaría peligrosa la sustitución. “Si en sociedad no pretendemos juzgar en absoluto, esta renuncia, esta sustitución del juicio por el prejuicio, resulta peligrosa cuando afecta al ámbito político, donde no podemos movernos sin juicios porque el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar”.⁸

Un prejuicio auténtico siempre encierra un juicio que en su día tuvo un fundamento legítimo en la experiencia y que sólo se convirtió en prejuicio al ser arrastrado sin el menor reparo ni revisión a través de los tiempos. Así pues, si queremos disolver los prejuicios primero debemos redescubrir los juicios pretéritos que contienen, es decir, mostrar su contenido de verdad. Lo que conviene ahora es aclarar lo que usualmente entendemos por juzgar, y a decir de Hannah Arendt, esta palabra tiene dos significados, por una parte alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos; sin embargo, nos advierte que en juicios tales existe ya un prejuicio, y este es, que se juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que se mide. Por otra parte, juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que la evidencia de lo juzgado mismo, de modo que el criterio de evaluación aquí es la capacidad de juicio misma del ser humano, y tiene que ver más con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir.⁹

Los prejuicios, entonces, representan un gran papel en el espacio público. Se refieren a lo que sin darnos cuenta compartimos todos y sobre lo que ya no juzgamos porque casi ya no tenemos la oportunidad de experimentarlo directamente. Todos estos prejuicios son juicios pretéritos y representan una parte de la realidad, el espacio de la opinión pública que no es posible ignorar.

Sin duda, un aspecto de suma importancia de la política, pero en el que, sin embargo, no me adentraré más allá de la anterior mención. Lo que me interesa (y

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p. 54.

de lo que me ocuparé principalmente lo que resta del presente capítulo) es aproximarme lo más posible a la naturaleza de esta disciplina, y creo que la mejor manera para hacerlo es, primeramente, la aclaración de una cuestión muy discutida y que se refiere a la cientificidad o no de esta, y en consecuencia, si se trata o no sólo de un arte.

1.2. Ciencias naturales o ciencias sociales

Para situarnos en esta materia, debemos entonces comenzar por elucidar los elementos eminentes de la política y comenzarle a restar elementos que harían difícil dar respuesta a las preguntas antes planteadas, esto es, debemos comenzar por separar a la política de lo que evidentemente no es, así como del método con el cual tropezaríamos a cada momento si quisiéramos definirla en base a él, me refiero sin duda al método fisicalista que estuvo tan difundido en los siglos anteriores y que aun hoy encuentra partidarios entre los que consideran que sólo se puede hacer ciencia siguiendo un camino.

Hoy en día es muy patente, en algunos, la idea de que no hay ciencia propiamente dicha sin método científico. En efecto, hasta apenas el siglo pasado, todo intento de conocimiento que no presupusiera un método científico era calificado como no verdadero, o al menos, carente del rigor metodológico que garantizara un progreso en esta materia. Así pues, las ideas de progreso, racionalidad y conocimiento científico como criterios de conocimiento verdadero representan algunos de los productos más importantes del proceso en el que se abandonó una visión del mundo a favor de otra, y germinó una nueva manera de pensar y dominar a la naturaleza. Los orígenes de este criterio de separación los encontramos en los siglos XVI-XVIII en el lapso que va de Bacon a Galileo y por último a Newton.

Es a partir de este periodo, pues, que comienza la tendencia a suprimir los objetos-signo (múltiples interpretaciones de los fenómenos naturales) que predominaron durante el Medievo, y se separa de manera radical a la naturaleza de la subjetividad humana. Ya no hay signos, sino que se atiende ahora sólo a los

fenómenos. “El universo y sus leyes se concibieron desde entonces como independientes de los hombres, libres de toda subjetividad. Se trata de un tipo de saber con una nueva concepción de orden: es un saber acumulativo, causal y determinista”.¹⁰

El método científico fue una ola que arrastró con todo, algo que no debiera extrañar, pues los descubrimientos en cuanto al orden de la naturaleza fueron sorprendentes. ¿Quién imaginaría, por ejemplo, que la Tierra se mueve, si los sentidos informan otra cosa? O que la caída libre de los cuerpos está determinada por una ley que permite calcular con enorme precisión el tiempo que tardarán en caer, ¿quién podría imaginarse, asimismo, que con sólo tres leyes Newton pudiera explicar casi todos los fenómenos mecánicos de la naturaleza? Y más importante aún, ¿quién se podría imaginar que en la naturaleza existen leyes constantes que explican gran parte de los fenómenos físicos? Con cada descubrimiento que se hiciera empleando este método, se afirmaba cada vez más la idea de que toda la naturaleza estaba ordenada en base a leyes matemáticas que podían explicarlo todo, tanto en el orden de los fenómenos físicos como en el orden de los comportamientos humanos, si en el orden natural había leyes, ¿por qué no había de haberlas en el orden social? Nada escapó a la influencia científicista. Las ciencias sociales, e incluso las humanidades, adoptaron poco a poco, así fuera parcialmente, modelos semejantes a los de las ciencias naturales, privilegiando su metodología. Había que observar, contar, medir, encontrar regularidades, experimentar, utilizar las matemáticas, hacer hipótesis y encontrar teorías que explicaran y predijeran todo.

Había que encontrar regularidades y orden en todo lugar, había que expresarlo con precisión matemática y utilizarlo para predecir exitosamente; desde entonces el adjetivo de “científico” se convirtió en una ilusión para todas las disciplinas: todas quisieron ser ciencias, en tanto que no serlo significaba un estatus de segunda clase. Esta postura de generalizar las ciencias naturales, y especialmente

¹⁰ Salvador Jara, *El ocaso de la certeza: diálogo entre las ciencias y las humanidades*, México, U.M.S.N.H., 2010, p. 20.

el de la física, y aplicarlo en todas las disciplinas como condición para otorgarles el adjetivo de científicas, es lo que se conoce como cientificismo.¹¹

Si bien el empleo de este método dio como resultado grandes descubrimientos en las ciencias naturales, especialmente en la física, no fue así con las ciencias sociales. El problema reside en el hecho de que en estas últimas los fenómenos humanos no pueden estudiarse matemáticamente ni con la regularidad con que se hace en las ciencias naturales, asimismo, no es posible extraer de los comportamientos humanos leyes que permitan reproducir fielmente hechos históricos o prever el decurso de éstos.

Aun así, a finales del siglo XIX, las ciencias sociales o ciencias del espíritu como también se les llama, se consideraban como un ente paralelo a las ciencias naturales. La palabra “ciencias del espíritu” se introdujo fundamentalmente con la traducción de la lógica del politólogo, economista y filósofo inglés John Stuart Mill. Mill intenta esbozar, en un apéndice a su obra, las posibilidades de aplicar la lógica de la inducción a la “moral sciences”. Stuart Mill no confiere autonomía a esta clase de ciencias, su lógica permite comprender que no se trata de reconocer una lógica propia de las ciencias del espíritu, sino al contrario, demostrar que también en este ámbito tiene validez única el método inductivo, que subyace a toda ciencia empírica. “También en las ciencias morales se trataría de reconocer analogías, regularidades y legalidades que hacen predecibles los fenómenos y decursos individuales”.¹²

Ya en el siglo XX, se hizo cada vez más patente la inaplicabilidad del método científico a las ciencias del espíritu. En los estudios del hombre, el arte, la sociedad, la política, la historia y en general en todo aquello que involucrara las acciones humanas, no parecía posible obtener datos o realizar experimentos con el control y la reproductibilidad que se hacía en las ciencias naturales. En una palabra, las matemáticas resultaban insuficientes para describir de una forma adecuada todos los acontecimientos en las humanidades, y más allá de no poderlas describir adecuadamente, estaba el problema de la correcta

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 32.

aprehensibilidad de las ciencias del espíritu. “El verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales”.¹³

Todo esto influyó, pues, en un replanteamiento de la forma en que se concebían las ciencias del espíritu, se hizo cada vez más evidente que las acciones humanas no están necesariamente determinadas por leyes –sean estas matemáticas o no–, sino que estas se desarrollan de acuerdo a un patrón mucho más complejo, un patrón donde, si bien existen regularidades, estas no ocurren necesariamente en base a una lógica de causa-efecto. Así pues, las ciencias que tenían por objeto el estudio del hombre, adquirieron una nueva dimensión, la de ser ciencias morales cuyo distintivo principal fue la capacidad de saber discernir entre lo conveniente y lo inconveniente, entre lo que está bien y lo que está mal, y presupone con ello una actitud ética que a su vez mantiene y continúa.

Gadamer considera que las ciencias del espíritu no son saberes ni puramente teóricos ni meramente prácticos, sino morales, porque responden a la apropiación característica de la *frónesis*: su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien de cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer.¹⁴

El saber debe dirigir la acción prudentemente en la contingencia de los asuntos humanos. Es particularmente interesante la inclusión del término *frónesis* (o prudencia como usualmente se traduce) en la concepción de las ciencias del espíritu. La descripción de este término como virtud práctica la encontramos primeramente en Aristóteles hace ya más de dos mil años. La definición

¹³ *Idem.*

¹⁴ Salvador Jara, *El ocaso..., op. cit.*, p. 55.

aristotélica es la siguiente: “La prudencia es un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre”.¹⁵ Una característica, o por mejor decir, la característica principal del hombre prudente debería ser la de saber deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, para su bien vivir, pero esta deliberación no se refería a saber hacerlo en forma parcial, sino en forma general; es decir, la prudencia se refería a un hábito deliberativo práctico que concernía a los bienes humanos en general. Y qué mejor escenario para la deliberación del bien vivir en general que el espacio político. “La ciencia política y la prudencia son el mismo hábito”.¹⁶ Por lo tanto, no es de sorprendernos que Aristóteles asocie esta virtud al hombre que tiene participación en los asuntos políticos, y en especial al que no se ocupa sólo de él, sino que sabe percibir las cosas buenas para él y para los demás. El hombre prudente es pues, capaz de dirigir ciudades hacia el bien (al menos de intentarlo con todos los medios a su disposición). Pero baste hasta ahora lo dicho aquí en torno a la relación prudencia-política¹⁷ y por el momento ocupémonos del tema con el que comenzamos: la investigación sobre aquellos elementos que permiten o no definir a la política, ya sea como una ciencia o como un arte.

Recapitulando, nos damos cuenta de las diferencias entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (donde incluimos a la política), en estas últimas resulta en exceso complicado defender una posición que establezca un “método especial” que nos permita estudiar sus fenómenos de una forma determinada y precisa, mientras que en las primeras es evidente que el conocimiento científico atiende, cuanto puede y como mejor puede, a la explicación causal, estos es, que un orden de fenómenos queda explicado científicamente cuando podemos afirmar que X es causa de Y, o más explícitamente, que a una Causa (X) le sigue un efecto (Y) y así sucesivamente. Y este conocimiento adquiere aun más prestigio en la medida en que esta explicación causal logra formularse como una ley constante que valga en todos los casos.

¹⁵ Aristóteles, *Ética...*, op. cit., p. 138.

¹⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹⁷ Dada la importancia de la relación entre un saber prudencial aplicado a la actividad política, este tema será desarrollado ampliamente en el capítulo II del presente trabajo.

Sin embargo, no estoy defendiendo tampoco la posición de que no existen causas de ningún tipo en las ciencias del espíritu, existen evidentemente, pero la diferencia de estas es su indeterminismo causal con respecto a las de las ciencias naturales; es decir, a determinadas causas le pueden seguir ciertos efectos, y esto más o menos regularmente, pero de ello no podemos deducir que este fenómeno se repita siempre y en todos los casos a modo de ley. Los fenómenos humanos escapan al determinismo causal y se enmarcan en un terreno que llamaría de “efecto probable”. El ser humano aún es un misterio en muchos aspectos, lo que equivale a decir que no siempre se tiene la seguridad de cómo reaccionará ante determinados hechos, la prueba está en que muchas veces, a un mismo hecho, los individuos reaccionan de una forma totalmente opuesta. O si queremos ilustrarlo mejor, debemos seguir el consejo de Aristóteles y no pretender extraer de una ciencia deliberativa, explicaciones concluyentes, dado que esa no es su naturaleza. “Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto. Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes”.¹⁸

1.3. La política: ¿ciencia o arte?

¿De lo expuesto anteriormente podemos concluir que las llamadas ciencias del espíritu no son en realidad ciencias? Yo me pronunciaría en contra de esta afirmación especialmente por dos razones. Primero, porque considero que el significado de ciencia no se puede tomar en sentido unitario, esto es, no podemos tomar como modelo a ninguna disciplina que se ostente como “Ciencia”, si bien las matemáticas y la geometría suministraron desde la antigüedad un primer modelo de científicidad, este no es el único. Y segundo, hay que reconocer que hay una acepción amplia de ciencias, cada una de las cuales ha logrado –con mayor o menor objetividad– el empleo de un “método científico”, o si es mejor, de un

¹⁸ Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.*, p. 3.

“discurso científico”, entre estas podemos incluir, claro está, a las llamadas ciencias sociales: economía, sociología, política, derecho, etc.

Pero dejemos ahora la generalidad del discurso sobre ciencias sociales y ciencias naturales y ocupémonos exclusivamente del tema que nos interesa: “la ciencia política”, o bien “el arte de la política”, cualquiera que sea el caso.

Hemos venido diciendo que toda ciencia que quiera ostentarse como tal, debe, como regla principal, contar con un fenómeno a estudiar y desarrollar una serie de condiciones que hagan accesible un conocimiento objetivo sobre el fenómeno del que se ocupa. La primera condición es contar con un “método científico” (no necesariamente el fisicalista). Citemos un nombre que la mayoría asocia con la ciencia política. Apenas en el siglo pasado, Gaetano Mosca (1858-1941) creyó desarrollar un método que hiciera posible estudiar a la política en un nivel científico y lograr con él avances en cuanto a esta disciplina, su método era histórico-deductivo, y constituía en el estudio de los hechos sociales vistos desde la lente distante y amplia de la historia.

Cualquiera que vaya a ser en el futuro la eficacia práctica de la ciencia política, es indiscutible que los progresos de esta disciplina se fundan sobre el estudio de los hechos sociales y que estos hechos no se pueden extraer más que de la historia de las diversas naciones. En otras palabras, si la ciencia política debe fundarse sobre el estudio y la observación de los hechos políticos, hay que volver al antiguo método histórico. [...] Este método para que dé buenos resultados debe ser bien aplicado, y para aplicarlo bien, es condición indispensable conocer la historia amplia y exactamente. [...] Las grandes síntesis no pueden ser intentadas hasta que no se posee una acumulación enorme de hechos estudiados y comprobados con criterio científico.¹⁹

Una segunda condición es la de desarrollar un lenguaje especializado que haga posible la transmisión de los resultados obtenidos; y por último, debe buscar o identificar las tendencias constantes en las sociedades, “leyes” (no necesariamente causales) que expliquen dichas regularidades y que permitan

¹⁹ Gaetano Mosca, *La clase política*, México, FCE, 2004, pp. 81, 82.

prever acontecimientos futuros. Nuevamente recurriendo a Mosca, es necesario recurrir a una hipótesis que él mismo, recurriendo a su famoso método histórico-deductivo, describió como ley, me refiero sin duda a su ley de la clase política presente en toda organización política y constatable, a su consideración, en el estudio histórico de diferentes sociedades.

Entre las tendencias y los hechos constantes que se encuentran en todos los organismos políticos, aparece uno cuya evidencia se le impone fácilmente a todo observador: en todas las sociedades, empezando por las medianamente desarrolladas, que apenas han llegado a los preámbulos de la civilización, hasta las más cultas y fuertes, existen dos clases de personas: la de los gobernantes y los gobernados. La primera que es siempre la menos numerosa, desempeña todas las funciones políticas, monopoliza el poder y disfruta de las ventajas que van unidas a él. En tanto, la segunda, más numerosa, es dirigida y regulada por la primera de una manera más o menos legal, o bien de un modo más o menos arbitrario y violento, y a ella le suministra, cuando menos aparentemente, los medios materiales de subsistencia y los indispensables para la vitalidad del organismo político.²⁰

Se presenta como hecho histórico constatable en todas las sociedades, la existencia de una clase reducida de personas a quienes se les encomienda la dirección del Estado y de los asuntos públicos, en el orden de que ellos garanticen libertad y seguridad a los gobernados; así sucede en el Estado moderno, esto en oposición a la antigua *polis* griega donde las discusiones tomaban lugar en el espacio público que era el ágora, aquí todos los ciudadanos libres, que en realidad eran muy pocos²¹, discutían en igualdad los asuntos concernientes a la dirección

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

²¹ En la *polis*, no podemos decir que las decisiones se tomaban con la participación de un gran *quórum*. “En general, la gente estaba más ocupada en sus negocios y en sus actividades normales que en ir a discutir los asuntos colectivos a la Asamblea, pero tenían el derecho de asistir. [...] Es conocido el caso del ostracismo o acción de expulsar de la comunidad a un ciudadano al que se consideraba nocivo. Para decretarlo y a fin de que la decisión fuese válida, se requería la presencia de cuando menos 6 mil ciudadanos. Ésta, en realidad, tampoco era una participación muy alta. Si Atenas tenía una población aproximada de 300 mil habitantes y más de la mitad eran esclavos; y si eliminamos a los extranjeros, que carecían de derechos políticos y a los menores de 20 años, podemos suponer una cantidad de alrededor de 50 mil ciudadanos con posibilidades

de la ciudad. “La institución popular o democrática por excelencia era la Asamblea, que se denominaba *Ecclesia*. Esta asamblea se podía conformar por todos los ciudadanos libres, que tenían derecho a participar en ella a partir de los 20 años. Según parece, la participación no era muy activa: a las reuniones no acudía sino un grupo reducido”.²² Ahora la discusión de los asuntos políticos se lleva a cabo por unos pocos, pero estos representan a un grupo mucho más amplio de hombres libres. “Ahora la libertad ya no es una cuestión de pocos sino, al contrario, de muchos, los cuales ni deben ni necesitan preocuparse ya de los temas de gobierno porque la carga del orden político necesario para los asuntos humanos se deposita sobre unos pocos”.²³

Este hecho, que a Gaetano Mosca le parecía tan evidente a la luz de la lente histórica, se erige como una ley en el ámbito político, y se constituye como un conocimiento constatable y constante de esta materia. Y recordemos que en nuestra concepción una ciencia sería todo grupo organizado de conocimientos sobre una materia dada. Su propósito no es simplemente describir fenómenos observados o en alguna forma conocidos, sino explicarlos y, de ser posible, pronosticar acontecimientos futuros.

Pues bien, en la política nos es posible distinguir con satisfacción estos elementos. En cuanto al fenómeno a estudiar, podemos decir que son las decisiones y las acciones de los seres humanos dentro de una sociedad. En cuanto al método y al lenguaje podemos decir que cuenta con cierta autonomía e independencia con respecto a otras ciencias sociales. Y finalmente, en cuanto a leyes, aunque debemos reconocer que estas no siempre pueden ser reproducibles en todos los casos, sí podemos identificar la existencia de tendencias constantes en la mayoría de las sociedades en cuanto a sus comportamientos y acciones.

Por lo tanto, en una primera instancia, podríamos adelantar que la política es una ciencia, ya que cuenta con todos los elementos para ser considerada como tal. Sin embargo, nuestro estudio no debe terminar de esta manera, pues aunque

de asistir. Ello significa que apenas alrededor de un 12 % acudía en los casos en que había una concentración importante”. Cfr. Eduardo Andrade Sánchez, *Teoría general del Estado*, México, Oxford University Press, 2000, pp. 68, 69.

²² *Idem*.

²³ Hannah Arendt, *¿Qué es política?*, op. cit., p. 87.

hayamos logrado demostrar la científicidad de la política, esto no basta para nuestro objetivo que es el de descubrir la naturaleza de esta en su mayor amplitud, esto es, que debemos ahora centrarnos en la política como arte, o en su defecto, demostrar que esta, por el hecho de ser una ciencia, queda excluida de ser un arte.

Se suele catalogar a Maquiavelo (1469-1527) como el primero en concebir a la política como una técnica, como un arte. Según la doctrina del florentino, a la autoridad política le son lícitas todo tipo de acciones, con tal de que contribuyan a la conservación del poder y por ende, a la conservación del Estado, del principado.

Con Maquiavelo, la política adquiere una nueva dimensión que incluía cierta autonomía respecto a la moral y a la religión, y a partir de él, se le empieza a considerar en base a esta distinción. Sin embargo, esta separación no es del todo completa, pues si consideramos los argumentos vertidos en *El príncipe*, nos podemos percatar de la constante utilización de la moral y de la religión por parte de la política, aunque claro está, con ciertas restricciones y de una forma que podríamos considerar instrumental.

Un príncipe que quiere mantener el poder es a menudo forzado a no ser bueno. [...] Está bien mostrarse piadoso, fiel, humano, recto y religioso, y asimismo serlo efectivamente; pero se debe estar dispuesto a irse al otro extremo si eso fuese necesario. [...] Un príncipe no puede observar todas las cosas gracias a las cuales los hombres son considerados buenos, porque, a menudo, para conservarse en el poder, se ve arrastrado a obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión. Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, que no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal. [...] Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos. [...] Por lo tanto, un príncipe no debe preocuparse porque lo acusen de cruel, siempre y cuando su crueldad tenga por objeto el mantener unidos y fieles a los súbditos.²⁴

²⁴ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, México, Ediciones Leyenda, 2000, pp. 72, 76, 77, 82. (Cap. XVII-XIX).

¿Cuál fue entonces la aportación de Maquiavelo a esta materia? A mi consideración fue la de empezar a considerar a la actividad política como una disciplina autónoma y diferenciada de ciertas características que hacían difícil una aproximación “realista” de ella. En efecto, la intención de Maquiavelo no fue la de pensar sobre el Estado ideal, sino sólo el atender a éste tal cual es, con lo que éste tiene de bueno y de malo, algo que él mismo llama atender a la verdad efectiva del asunto político.

Pero, siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia en cómo se vive y cómo se debería vivir que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina, en vez de beneficiarse.²⁵

Es pues, desde la obra *El príncipe* donde encontramos la palabra política en su acepción moderna, adquiriendo autonomía y con sus propias leyes, lógicas y dinámicas. Maquiavelo rompe una concepción del mundo que subsumía lo político en la teología y en la moral, y descubre que el único fundamento del Estado es su conservación por cualquier medio, ya sea este la fuerza o el consentimiento organizado.

Si bien es merecido el mérito de Maquiavelo en política, considero que quedó corto en su estudio (algo que tiene excusa, pues, si consideramos que Maquiavelo no fue filósofo, sino que construyó su pensamiento a partir de la “visión directa” de la situación política de ese tiempo), es entendible que haya considerado como único fin de esta actividad la conservación del poder y el principado (o al menos parece, a primera instancia, que este era su única finalidad), fin no menor, pero que considero no ser el único ni el superior. Entonces, a mi parecer, el único fin de la política no es el de mantenerse en el poder a cualquier costa, sino que, aunado a esto, debe estar un fin superior, y siguiendo a Aristóteles, este debe ser el del bien humano en general.

²⁵ *Ibid.*, p. 68, (Cap. XV).

A lo que creemos, el bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política. [...] Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano. [...] Es cosa amable hacer el bien a uno solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y a las ciudades.²⁶

No es casualidad que Aristóteles salga en este momento a colación, pues fue, al igual que Platón, uno de los grandes teóricos sobre política de la antigüedad. Sin embargo, considero más pertinente una mención sobre el primero por su sistematización y la íntima relación que establece entre las virtudes y la política. Aristóteles, en efecto, no concebía las virtudes sin la política, y esta última “para llevar a su acabamiento, en lo posible, la filosofía de las cosas humanas”. De esta forma termina la *Ética nicomaquea* y comienza su estudio sobre la teoría del Estado, *La política*, donde vuelve a reafirmar.

Toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como una comunidad; y toda comunidad se constituye a su vez en vista de algún bien (ya que todos hacen lo que hacen en vista de lo que estiman ser un bien). Si pues todas las comunidades humanas apuntan a algún bien, es manifiesto que al mayor bien entre todos habrá de estar enderezada la comunidad suprema entre todas y que comprende a todas las demás; ahora bien, ésta es la comunidad política a la que llamamos ciudad.²⁷

Maquiavelo por una parte, Aristóteles por la otra, pero aun sin precisar exactamente si la política es o no un arte. ¿Pero debemos confrontar a estos autores y elegir entre uno solo? Es mi firme convicción que no, antes bien, debemos analizarlos conjuntamente en lo que cada uno aportó a esta materia para que así podamos comprender a la política en una mayor amplitud. En efecto, si bien Maquiavelo estudió la política en lo que ella es de hecho, no lo hizo en lo que

²⁶ Aristóteles, *Ética...*, op. cit., pp. 2, 3.

²⁷ Aristóteles, *Política*, op. cit., p. 1.

es de derecho, es decir, no fue más allá en su estudio y proponer una “ética política” (aparentemente no lo hizo “directamente”, pero más tarde veremos que aunque muy indirectamente, su pensamiento está basado en ideales éticos) que justifique las acciones en el ámbito político. Aquí cabe la pregunta, ¿existe una ética de la política? A mi parecer existe.²⁸ Al respecto nos podríamos preguntar, ¿cuál es, pues, la verdadera relación entre ética y política? ¿No tienen nada que ver la una con la otra, como a veces se dice? ¿O es cierto, por el contrario, que hay “una sola” ética, válida para la actividad política como para cualquier otra actividad? Se ha creído a veces que estas dos últimas afirmaciones son mutuamente excluyentes; que sólo puede ser cierta la una o la otra, pero no las dos, pensamiento con el que diferimos, y el cual iremos haciendo patente a lo largo del presente trabajo.

¿Cuál es, entonces, la asociación que –modernamente– se considera más razonable entre ambos ámbitos? En definitiva cuando se coloca la óptica ética sobre la política, se está haciendo una aplicación de la moral, es una ética aplicada. Así como hay una ética profesional, una ética sexual, una ética que tiene que ver con la vida cotidiana, una ética que tiene que ver con los aspectos de género, hay una ética aplicada a la política. Es una ética que tiene que tomar sobre sí la carga de que la política tiene especificidad propia, que el político cuando resuelve dilemas morales no los resuelve a nivel individual sino general, asumiendo la representación de otros. Si es un déspota asumirá ante sí la representación del pueblo. Si es un político democrático asumirá en sus decisiones la representación de los grupos y partidos que lo votaron.

Esta especificidad genera un campo en el que la ética necesita adaptaciones, regulaciones propias, sin perder, naturalmente, su vinculación con sus grandes principios. Grandes principios que son grandes preguntas, porque no existe un decálogo ético aplicado a la política, o al menos no existe uno que sea

²⁸ Frente a una “ética de la convicción”, que sugiere siempre obrar de acuerdo a imperativos sin importar las consecuencias, está la “ética de la responsabilidad”, la cual sugiere que en todas las decisiones políticas, se debe actuar en base a las consecuencias de dichas acciones, esto es, que es una ética en la que se delibera y se escoge prudencialmente y se tienen en cuenta las consecuencias previsibles, y se elige en base a lo que proporcione mayor beneficio para la sociedad, y no solamente un beneficio individual. Es un tema amplio y de suma importancia. Por lo tanto, el análisis al respecto se hará en el capítulo III del presente trabajo.

universalmente aceptado, o ya por lo menos medianamente aceptado. Insisto, no son dissociables la ética de la política. Y no lo son porque el amoralismo es un lugar vacío; no existe un a-moralismo. Cuando levanto la mano en un parlamento ese voto será correcto o incorrecto, bueno o malo, tendrá consecuencias realmente nefastas o altamente plausibles; no hay forma de evadir ese juicio y las consecuencias que recaen sobre cualquier acción humana; entre otras, sobre la acción humana de tanta importancia y responsabilidad como es la política.

Por ello, pues, es que debemos también tener presente el pensamiento de Aristóteles, en donde, la actividad de la política tiene un fin, una tendencia hacia un bien general, un bien de la comunidad que involucra la mancuerna ética-política. Un estudio de derecho sobre la política, que aunque no siempre se cumple el fin a cabalidad, no por ello resulta inútil dirigir la acción hacia él.

Hasta el momento se ha dejado entrever una posible relación ética-política, pero aun sin precisar claramente si esta última es una ciencia o un arte. Para superar este obstáculo debemos responder a la manera de Giovanni Sartori: “La política es ciencia y arte al mismo tiempo. En efecto, cuando se asegura que la política es arte, el sujeto de la proposición es la política como “acción política”. En cambio, cuando se dice que la política es ciencia, el sujeto es la política como “conocimiento de la política”.²⁹

Ciencia y arte al mismo tiempo, ¿cómo puede ser esto posible? La cuestión queda superada si volvemos al carácter científico de la política del que ya antes hablamos. Habíamos concluido que no hay ciencia sin teoría –método, lenguaje, leyes, tendencias generales– y que toda ciencia tiende a transformar la realidad, a dominarla con la acción. Pues bien, la política, además de ser una disciplina que teoriza, tiene siempre la tendencia de convertir la teoría en práctica, pero no de una forma simple y mecanizada, sino que es necesario aportar cierto tacto de acuerdo a las circunstancias específicas, saber deliberar de acuerdo al fin deseado, ya que la acción política no se reduce únicamente al ámbito personal (si así fuera ya no sería política), sino que afecta e influye en otros hombres. Decíamos que el saber debe dirigir la acción bajo la tutela de la prudencia, en esto

²⁹ Giovanni Sartori, *La política: lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 2000, p. 131.

consiste la prudencia política, en saber elegir los medios que hagan converger un variado número de intereses particulares a uno común. “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. [...] El hombre es a-político. La política surge en el *Entre-los* hombres y se establece como relación”.³⁰ Este es uno de los aspectos principales de la política como arte, la de resolver discrepancias entre diversos y llegar a acuerdos. ¡Vaya que arte! Exclama Sartori al final de unas líneas al respecto.

La praxis política no es nunca únicamente la *parte aplicada* de un conocimiento; es también, de modo irreductible, creatividad, intuición, olfato, en una palabra “arte”. Pero si la acción política es *también* arte, no es *solamente* arte. Exactamente como los comportamientos económicos, los comportamientos políticos están constituidos por *opciones*, que se hacen con relación a ciertos *finés*, en función de los *medios* disponibles, que presuponen *técnicas* adecuadas. ¡Vaya que arte!³¹

Si la política es un arte, sin duda el político es el artista. Y aun mejor artista es aquel que sabe emplear la teoría y la dirige a algún fin. La acción política, a la que Maquiavelo le dedica su libro *El príncipe*, es la actualidad del artista político en el campo de las decisiones humanas. El problema a resolver es entonces encontrarle a la acción un cauce, alguna manera de poder llevarla a buen término, de una manera no sólo teórica, sino empíricamente eficaz y posible. Esta actividad tiene una alta exigencia, exige ya, en primer lugar, la participación de la razón práctica, eso que Aristóteles llamaba *prudencia* (*frónesis*). Exige también, necesariamente una actitud éticamente orientada, así como una alta responsabilidad, pues las consecuencias de las decisiones en política no sólo afectan a quien las toma y quien las ejecuta, sino también a los demás miembros de la sociedad que están relacionados.

Max Weber, en una célebre conferencia de 1919 en Munich, agregaba una exposición a la actitud del actor político respecto a la causa dirigida, y ponía especial énfasis en la actitud de este actor con respecto a fines específicos, a

³⁰ Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 45, 46.

³¹ *Ibid.*, p. 132.

causas que dirijan su acción. Para empezar, se hace evidente que la acción política exige una alta responsabilidad, proporciona un sentimiento de poder que implica ya la conciencia de tener una influencia sobre los hombres, de participar en el poder sobre ellos y, sobre todo, el sentimiento de manejar los hilos de acontecimientos históricos importantes que elevan al político por encima de lo cotidiano.

Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida. Pasión en el sentido de “positividad”, de entrega apasionada a una “causa”, al dios o al demonio que la gobierna. [...] La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una “causa” y no hace de la responsabilidad para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita (y ésta es la cualidad psicológica decisiva para el político) medida, capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la distancia con los hombres y las cosas. [...] El problema es, precisamente, el cómo puede conseguirse que vayan juntas en las mismas almas la pasión ardiente y la medida fría. La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a una causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión, si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual.³²

En la política no podemos exigir solamente que se actúe en base a principios racionales (frívolo juego intelectual), sino que debemos exigir también, y considero ser más importante, que se actúe razonablemente, prudencialmente (pasionalmente y entregado a una causa). Sea pues la política ciencia y arte al mismo tiempo, teoría y acción conjuntamente. El arte de saber emplear correctamente los medios adecuados a los fines propuestos. En fin, es un pensar para la acción, aunque claro, bajo advertencia de que la acción no siempre llegue a ser una reproducción de lo que se ha pensado, o incluso, que lo que se ha pensado llegue alguna vez a ser puesto en práctica. Quizá es a causa de esto

³² Max Weber, *La política como vocación*, p. 29, en: <http://ebookbrowse.com/16456923-weber-max-la-politica-como-vocacion-1919-pdf-d246925627> (consultado: 20 de febrero de 2012).

último que Marx reclamaba a los filósofos su excesiva teoría y su falta de práctica. “Hasta el momento los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos: de lo que se trata es de transformarlo”.

Es según Marx en la injusta sociedad capitalista donde las necesidades del proletariado son más apremiantes, en ella no pueden desarrollar enteramente todas sus capacidades. Es esta quizá la razón fundamental que lo lleva a crear un sistema político orientado hacia la destrucción del capitalismo en todos los ámbitos, y ve en el proletariado al ser que mediante su acción ha de transformar la sociedad para formar una nueva sociedad comunista.

La transición hacia la sociedad socialista y la emancipación podía lograrse sólo mediante la acción concreta o *praxis*. Por un lado, este concepto significa que no debemos contentarnos con filosofar sobre el capitalismo, sino adoptar también una postura intelectual crítica que contribuya a la realización de la acción necesaria para transformar la sociedad. Este concepto también significa que el capitalismo sólo puede transformarse mediante la acción concreta. Así, el proletariado debía actuar para llevar a cabo la transición al socialismo; no podía sentarse y esperar pasivamente a que llegara su derrumbe final como fruto de sus contradicciones internas. El uso de Marx del concepto de *praxis* era tanto teórico como político.³³

Atención, antes de tomar al pie de la letra el argumento marxista, cabe advertir que decir que la filosofía es una teoría sin práctica, no equivale a decir que la filosofía no tiene indirectamente efectos y consecuencias en la esfera práctica. Quiere decir únicamente que la filosofía no se propone, en cuanto tal, resolver problemas prácticos. La filosofía no es una disciplina que construya un pensamiento para la aplicación, o al menos este no es su objetivo principal. La pregunta que ella se plantea no es un ¿cómo?, sino un ¿por qué y para qué de las cosas? La filosofía es una actividad especulativa que pretende, al igual que las demás ciencias, estudiar “las cosas”, pero no se satisface con un estudio empírico-descriptivo de ellas, sino que su método es diferente, atiende a la

³³ George Ritzer, *Teoría sociológica clásica*, Madrid, Ed. McGraw-Hill, 2001, p. 207.

“esencia” de las cosas y no simplemente a su apariencia. Ella se encarga de interpretar, de idear, y eso es ya más que suficiente.

Para ilustrarnos más adecuadamente creo que vale un ejemplo. La economía política estudia las leyes y tendencias constantes que regulan en las sociedades humanas la producción y la distribución de la riqueza: pero este estudio no equivale de ningún modo al arte de enriquecerse y de conservar esa riqueza. Un excelente economista puede ser, sin embargo, absolutamente inepto para construir un patrimonio en su beneficio; y en cambio un banquero, un industrial, un empresario, si bien pueden extraer algunas “ideas” del conocimiento de las leyes económicas, no tienen necesidad de ser maestros en ellas y pueden tener éxito en sus negocios, aun ignorando muchos detalles de esas leyes. De igual manera el filósofo (político), al igual que el economista, puede construir un pensamiento ejemplar en torno a la política, pero ello no implica que en efecto sea un buen político en la práctica (que no es su aspiración directa), y mucho menos debemos exigirselo.

Hemos dicho que la filosofía política no tiene directamente influencia sobre la esfera práctica, pero sí indirectamente, la pregunta ahora es explicar de qué manera. ¿Cómo es posible que un saber no práctico ejerza una influencia sobre la práctica? A lo que a mí parece, toda acción política está íntimamente ligada a una teoría filosófica, aunque claro está, no tal cual. La razón está en la misma naturaleza de la filosofía y lo que ella aporta a la ciencia política como tal.

Si volvemos al método de Gaetano Mosca y observamos los hechos sociales desde la lente de la historia, nos damos cuenta que lo que la mueve y le da dirección es la influencia ejercida por las “ideologías”, y estas ideologías no son más que una interpretación –aunque muchas veces difuminada–, de múltiples sistemas filosóficos. No existe ideología que surja tal cual, sino que todas tienen un origen en la actividad especulativa. La ideología surge al recibir las ideas especulativas, al tratar de interpretarlas, de comprenderlas, de querer darles un sentido práctico, y viceversa, de querer justificar la actividad práctica con determinadas ideas. La ideología se ve alimentada, además, con la ambigüedad del lenguaje con el que se le interpreta, con el olvido de la connotación de los

conceptos y la tendencia a utilizarlos como justificación de determinadas prácticas. En el fondo, pues, las ideas que animan una ideología son ideas filosóficas.

Detrás del comunismo y de los diversos socialismos se encuentra la impronta de la filosofía marxista (que en sus conceptualizaciones fundamentales es filosofía hegeliana dada vuelta); sosteniendo a todas las autocracias hallaremos la presencia de Hobbes o de Hegel, de Platón o quizá también de Rousseau; y como telón de fondo de las soluciones liberal-democráticas aparecen Locke, el jusnaturalismo y todo el desarrollo de la filosofía empirista. Por lo tanto, nada ha ejercido ni ejerce a la larga una influencia mayor sobre los comportamientos del hombre, que esa matriz simbólica que es la ideación especulativa.³⁴

Detrás de toda acción está, pues, una ideación que influye en nuestras decisiones cotidianas. La filosofía política, a diferencia de una mera ciencia política, tiene miras más altas que el sólo estudio científico de los fenómenos sociales y políticos. Ella es mucho más ambiciosa, pues se propone fines y valores. Aquí entonces, nuevamente, la diferencia entre el pensamiento maquiavélico y aristotélico, ambos aportaron grandes descubrimientos a esta materia, sin embargo, cada uno desde una perspectiva diferente, pues mientras el primero estudiaba la política en lo que ella es en los hechos, el segundo lo hacía desde la perspectiva de los fines y los valores que debían conducir a ellos, desde una perspectiva filosófica.

Además de las diferencias que ya he mencionado, cabría extender aun más esta idea, y nada más oportuno para hacerlo que mencionar los tres aspectos de la actividad filosófica que Giovanni Sartori concibe como los verdaderos aspectos que motivan –más allá de la ciencia– la actividad humana.

La filosofía ofrece un alimento que la ciencia no puede proporcionar: *el fin*. El hombre tiene necesidad de finalidades y por tanto de ideales y de valores. El ser humano se mueve y actúa en la medida en que es solicitado por “cargas ideales”, por “impulsos de valor”. Y aquí el saber científico nada tiene para dar. [...] En un

³⁴ Giovanni Sartori, *op. cit.* p. 191.

segundo aspecto, a la filosofía le es inherente una *eficacia persuasiva* que le es peculiar y que no puede ser igualada. En efecto, la filosofía ofrece una “visión total” de la realidad, una concepción totalizadora del mundo. Y esa visión se basa en fundamentos últimos, exige legitimaciones absolutas y definitivas, como la adecuación a la voluntad de Dios, al curso indetenible y fatal de la historia, a la naturaleza fundamental del hombre (y similares). En fin, en un tercero y último aspecto, la filosofía posee un *potencial de penetración* que la ciencia no puede alcanzar. En este sentido: que de la filosofía se pueden extraer ideologías, utopías, expresiones de fe y hasta religiones; mientras que no ocurre lo mismo con el conocimiento científico. Una vez perdida la exactitud, la precisión, la prudencia, la ciencia ya no es ciencia y no se transforma en ninguna otra cosa. Pero en cambio, no hay hombre que no sienta la necesidad de algún “ideal”.³⁵

Es un hecho indudable que la influencia de la filosofía es enorme, pero también es verdad que fracasa siempre toda tentativa de extraer directamente la acción de premisas especulativas, o sea que no existe una deducción directa de la política a partir de la filosofía política. Dado el hecho que la filosofía no es un conocimiento de aplicación, se infiere de ello que de la filosofía a la acción hay un salto, una barrera que está afectando siempre cualquier tentativa de deducir una política o un programa concreto de una determinada filosofía.

El ejemplo más palmario ha sido, en recurrentes ocasiones, el Estado gobernado por el filósofo-rey que Platón refería en *La República*. La ciudad, argumentaba Platón, debía ser gobernada por los mejores, por aquellos que entendían de justicia social, de perfección humana y que participaban del conocimiento de las “Ideas puras”. Estas mentes, a decir de Platón no eran otras más que las mentes de los filósofos. Ellos habían de constituir la clase de los filósofos-gobernantes, cuyo juicio de autoridad no debía ser puesto en duda por los otros grupos. El Estado debía ser, a los ojos de Platón, la institución necesaria para el mejor y más completo desarrollo del individuo. El hombre bueno era nada menos que el buen ciudadano; de ahí que el estado debía estar estructurado de

³⁵ *Ibid.*, pp. 191, 192.

manera tal que pudiera realizar tan elevado objetivo, como era la justicia dentro de ella.³⁶

Mucho se le ha criticado a Platón en esta materia, y no por concebir a la política a través del idealismo y de las virtudes, sino por creer que este modelo pudiera ser un calco que se aplicara tal cual en el campo de las acciones políticas y en el curso del Estado. Y aun más, por creer que funcionaría. Si cada filosofía política tuviera esta misma pretensión, no tengo duda que pronto tuviéramos un cementerio lleno de desilusiones filosóficas.

Por lo tanto, aunque la filosofía –como ya lo hemos explicado– tiene un alto valor y grandes miras, puesto que mira *el fin último*, ella no puede ser, sin embargo, aplicable tal cual en el campo de la política práctica, y no por carencia intelectual ni rigor lógico, sino por la misma naturaleza política, por su carácter antropológico y no simplemente mecanicista. “El quehacer político [...] proviene de la voluntad del hombre. Ello nos lleva a un enfoque antropológico de la política, y a un punto clave: el hombre con su voluntad puede hacer que las cosas sean o no sean, en tanto que en el cosmos, y su mecanismo inexorable, las cosas son. No pueden dejar de serlo. Ni ser de manera distinta a como son”.³⁷ La política es un asunto entre seres humanos, es un juego de hombres sobre hombres actuando en un “mundo irracional” en el que no se puede establecer ninguna ley que valga siempre y en todos los casos, ya que la reacción de los seres humanos es indeterminada, pueden reaccionar de una forma o de otra de acuerdo a ciertas circunstancias y ciertos fines. Lo importante en esta actividad es tener una causa, un fin al cual dirigir la acción.

En este nivel, cuando ya se tiene un fin y se pretende llegar a él, surge un aspecto de lo más importante, me refiero sin duda a los *medios* (y al empleo de los *medios*) que harán o no posible alcanzar el *fin* propuesto.

³⁶ Platón, “La República o de lo justo” en *Diálogos*, México, Porrúa, 2000, pp. 443-621.

³⁷ Aurora Arnáiz, “La política en sus fines específicos”, en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, num. 95-96, México D. F., UNAM, 1974, p. 142. Disponible en: www.juridicas.unam.mx (consultado 2 de marzo de 2012).

1.4. Medios y fines políticos

“Deliberamos no sobre los fines, sino sobre los medios. No delibera el médico si curará, ni el orador si persuadirá, ni el político si promulgará una buena legislación, ni nadie, en todo lo demás, sobre el fin, sino que, una vez que se han propuesto tal fin, examinan todos cómo y por qué medios alcanzarlo”.³⁸ Pues sí, atendiendo al buen consejo de Aristóteles, no debemos pasar por alto que la política adquiere buen prestigio en la medida en que se propone fines y sabe emplear todos los medios a su disposición de la mejor manera para alcanzar esos fines. El hombre político que está dispuesto a seguir cualquier fin, termina muchas veces por no entender muchos de los fines que se propone y por ende, por emplear medios que no conoce o que no son adecuados al fin propuesto. Lo que equivale a decir que no tiene ningún control sobre las consecuencias de sus decisiones y sobre el verdadero alcance de su acción. Por esto la importancia de un uso adecuado de los medios, ya que así no se perderán de vista los fines, ni las consecuencias.

Al ponernos en esta tónica de medios y fines debemos, primeramente, exponer lo que es, a nuestra consideración, el fin de la actividad política. Por finalidad de la política entendería pues el bienestar de la sociedad, aunque aclararía que no se trata del muchas veces mencionado bien común clásico, sino que entiendo el bien social en términos de seguridad, de libertad, de gobernabilidad, de estabilidad y, por ende, de progreso. La práctica política, más allá del puro interés en la retribución económica y de poder, debe tener como sus más altos principios, la realización de los elementos antes mencionados.

La política es un conocimiento que debe ser llevado a la práctica, a la acción política le es imprescindible un conocimiento que tenga que ver precisamente con los medios y con el cálculo de ellos para llegar al fin deseable. “Si por muchos medios parece posible obtenerse, se inquires entonces por el más fácil y el mejor. Si no hay sino un medio a nuestra disposición, se estudiará la manera de conseguir el fin por ese medio, y después el procedimiento para lograr

³⁸ Aristóteles, *Ética...*, op. cit., p. 55.

este último”.³⁹ A este tipo de conocimiento lo llamaría conocimiento práctico-técnico, y considero ser indispensable la presencia de éste si se quieren lograr los objetivos propuestos en política. Así pues, como medios políticos estamos considerando tanto la capacidad e inteligencia del político como los recursos materiales y técnicos necesarios. “Al practicar un arte se indaga unas veces por los instrumentos, otras por su uso; y en todos los demás casos, análogamente, se investiga unas veces el medio, y en otras cómo usarlo o el modo de procurárnoslo”.⁴⁰

Ocupémonos, en primer lugar, de los medios externos, de los materiales o instrumentales como también suele llamárseles, y que son independientes en cierto sentido de la capacidad del político. El medio principal de entre estos considerados externos es, sin duda, aquel que tiene que ver con los recursos económicos. Para el mantenimiento de todo Estado se requieren ciertos bienes materiales que hacen sostenible todo este aparato; dinero, edificios, muebles, inmuebles. Recursos, en suma, que junto a la capacidad de los gobernantes, aseguren la sustentabilidad de este espacio de convivencia que es el Estado.

Un segundo medio externo puede ser aquel que podríamos llamar el personal humano y nos referimos, específicamente, a los funcionarios y al personal burocrático que da movimiento al engranaje del Estado y que se presta al servicio de las necesidades de la comunidad y, al mismo tiempo, como apoyo y consejero en las decisiones que tuviera que hacer el dirigente político. Si recordamos los señalamientos de Gaetano Mosca referente a la clase política, está situación estaría presente en la mayoría de las sociedades a través de la historia. “En todo organismo político hay siempre una persona que está por encima de la jerarquía de toda clase política y que dirige lo que se llama el timón del Estado [...] Algunas veces, por circunstancias especiales, en vez de una persona sola, son dos o tres las que toman a su cargo la dirección suprema”.⁴¹ Es usual y hasta debería ser lo ideal que esta responsabilidad no recayera en una sola persona. “Pero el hombre que es jefe de Estado no podría por cierto gobernar

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Gaetano Mosca, *La clase política*, op. cit., p. 92.

sin el apoyo de una clase dirigente que hiciera cumplir y respetar sus ordenes; y si él puede hacer sentir el peso de su poder sobre uno o varios individuos particulares que pertenecen a esta clase, no puede ponerse contra ella en su totalidad y destruirla”.⁴² Son estos, pues, medios que constituirían, en primera instancia, un buen sustento en toda empresa política que se quiera llevar a cabo y, por ende, si se quiere lograr un fin propuesto.

Un medio aparte, y considerado por la mayoría que se ocupan del estudio de la política como el medio por excelencia de esta actividad es la violencia. Uno de los partidarios de esta idea es Max Weber. A decir de Weber, el Estado utiliza este medio como un elemento de coerción de una forma “legal” y más o menos recurrente, y dentro de este territorio, se concede la utilización de la violencia solamente si el que la ejerce es el Estado mismo.

En el pasado las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar, han utilizado la violencia como un medio enteramente normal. Hoy, por el contrario, tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia.⁴³

El Estado, diría Weber, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima, violencia que le confiere poder e influencia entre distintos sectores de la sociedad. “Política significará, pues, para nosotros, la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen”.⁴⁴

⁴² *Idem.*

⁴³ Max Weber, *La política como vocación*, op. cit., p. 3.

⁴⁴ *Idem.*

Estas reflexiones de Weber condensaban un pensamiento que ha sido común a gran parte de la filosofía política: la violencia no es más que una flagrante manifestación del poder. Y este, que nace de una innata voluntad de mandar, utiliza la violencia como medio coercitivo para asegurarse la obediencia, a veces de modo más flagrante –como en los regímenes tiránicos–, a veces sólo como último recurso, siempre disponible. “Política significará, pues, para nosotros, la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen”.⁴⁵ Sin embargo, la utilización de la violencia no es ni por mucho la más deseable en la mayoría de los casos, ella es justificable sólo en aquellos casos en que no es posible resolver los problemas por otros medios, esta debe ser, por lo tanto, perfectamente justificable. Las justificaciones que da a los otros, y se da a sí mismo, el que aplica la violencia pueden ser más o menos verdaderas, pueden obedecer más o menos a la mala fe, pero lo cierto es que la violencia lleva siempre consigo una justificación y la convicción explícita de tener razón: la violencia tiene lugar apelando a la ley, o a una justicia superior a la ley existente y que, por medio de la violencia, reclama, y a veces funda, una ley nueva. La violencia y el poder, según Hannah Arendt, son elementos acentuados con mayor fuerza en la actividad política. “Ni la violencia ni el poder son fenómenos naturales, esto es, manifestación de un proceso vital; ambos pertenecen al reino político de los asuntos humanos, cuya cualidad esencialmente humana está garantizada por la facultad que tiene el hombre para la acción, la capacidad de empezar algo nuevo.”⁴⁶

Por otro lado, se encuentra la capacidad propia del actor político, aquella que tiene que ver exclusivamente con esta relación medios-fines, esta es, el conocimiento prudencial. A este tipo de conocimiento se refiere la capacidad para discernir en una situación determinada qué medios conducirán al fin y cómo se pondrán en ejercicio dichos medios. Este conocimiento es indispensable en toda actividad política. Poner la política en términos de fines y medios supone ya

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Citado por, Antonio Gómez Ramos, *Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 1995, p. 7.

superar la pretensión y la ligereza con que últimamente se ha tomado a la política, la de ser sólo el campo de la acción por la acción, egoísta, lucrativa, sin rumbo, la pura espontaneidad posmoderna en la que se actúa por actuar, pues la política, a lo que consideramos, no es una rebelde sin causa, sino que actúa en base a fines que tienen que ver con el bienestar humano, y es pues por esto que sólo el ser humano tiene injerencia sobre ella. El hombre es el principio de la deliberación, elección y la acción; y tras fijarse un fin, procura alcanzarlo por los mejores medios. “Resulta, pues, de todo lo dicho que el hombre es el principio de sus actos; que la deliberación recae sobre las cosas que pueden hacerse por él, y que los actos, a su vez, se ejecutan para alcanzar otras cosas. El fin, a su vez, no es deliberable, sino los medios”.⁴⁷

⁴⁷ Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.*, p. 56.

CAPÍTULO II

LA PRUDENCIA POLÍTICA

En el capítulo anterior mencionábamos que la actividad filosófica tiende, principalmente, a la especulación sobre los *finés últimos* de las cosas, así como a la preocupación por los valores y el bien. Y si es cierto que el estudio sobre los valores y el bien puede hacerse atendiendo sólo a lo individual, esto no impide, sin embargo, que se incluya también el bien en el sentido más amplio. Y considero ser el bien en su sentido más amplio aquel que incluye a la ciudad y su conservación.

No olvidemos que la principal preocupación de la filosofía política tiene que ver con el bien humano, y en especial, el bien de las cosas humanas respecto a las cuales, de un modo u otro esté a nuestro alcance influir eficazmente sobre el campo donde se toman las decisiones concernientes a las relaciones humanas. Dentro de esta preocupación por el bien se encuadra la búsqueda del mejor régimen en general, del mejor régimen de gobierno posible dadas unas circunstancias, y de la conservación de este régimen. En definitiva, se trata de la *ordenación* de lo político hacia lo que puede ser el modo de realización más acabado. No se trata, entonces, solo de la preocupación sobre el o los regímenes existentes, sino por el mejor posible, sobre el régimen ideal donde los ciudadanos puedan alcanzar el mayor grado de bienestar posible dadas las circunstancias. La ideación de un régimen de esta naturaleza la encontramos en varios autores, pero quizá el ejemplo más representativo a lo largo de los años es aquel que se encuadra dentro de lo que se ha llamado el realismo aristotélico, y se trata, sobre todo, de la concepción de la política y su íntima relación con las virtudes morales e intelectuales.

Al comienzo de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles nos propone un recorrido que va más allá de la ética y alcanza hasta la política. A lo largo de este trayecto intenta averiguar cuál es el bien del individuo y cuál el de la ciudad. Los dos tramos de la investigación forman una unidad indisociable, pues el bien del individuo y el de la ciudad van unidos y no se concibe el uno sin el otro. Y tanta es la importancia que Aristóteles diera a esta relación, que incluso hacia el final mismo de su estudio sobre las virtudes, nos recuerda la conexión y continuidad de

la ética con la política, y esto claro, “para llevar a su acabamiento la filosofía de las cosas humanas”.

2.1 El realismo aristotélico

Pero antes de entrar de lleno en el pensamiento aristotélico, conviene hacer una aclaración que muchas veces da pie a confusiones, y se trata sobre el calificativo de “realista” que se le adjudica, cuando se habla sobre política, a dos autores: Aristóteles y Maquiavelo, aun cuando dichos autores difieren en cuanto a su pensamiento en varios aspectos.

Pues bien, es cierto que ambos pensamientos se denominan realistas, pero el realismo maquiavélico no es equiparable al realismo aristotélico, en todo caso se trata de una inversión radical en el planteamiento general de la concepción política. Maquiavelo mide la bondad de un régimen por su éxito, su fuerza, su duración, por su posibilidad de mantenerse. Y se propone esto gracias al estudio de la situación “real” de los individuos que participan en él. De ahí que a su visión política pueda llamársele ‘realista’, porque identifica lo posible y lo real. Mientras tanto, por el otro lado, Aristóteles por su más sólida posición metafísica entiende más bien la consideración especulativa y práctica de lo político como atención no sólo a lo efectivamente dado, sino también como búsqueda del mejor régimen posible, que, quizás, no sea todavía ‘real’ pero en todo caso es ya realizable. Aristóteles, por consiguiente, no cae en el idealismo de que Maquiavelo acusa a los que han imaginado regímenes que ni nadie ha visto ni se ha sabido que existieran realmente (cfr., cit. 25), ni tampoco en el conformismo de tomar lo dado como lo único posible. Así pues, al considerar que la política es maquiavélicamente realista quiere decir que se tienen en consideración todos los aspectos que puedan incidir en el transcurso de lo político y que pueden ser reconocidos de antemano; es decir, que se analizan todos los medios pero sin plantear en ningún momento la posibilidad de considerar otros fines más que la conservación y extensión del poder político. Y decir que la política es aristotélicamente realista significa que la preocupación no se centra únicamente

sobre las relaciones existentes entre los individuos en un régimen dado, sino que, de acuerdo al estudio sobre las relaciones reales entre los individuos, se pregunta por el mejor régimen posible que, repitámoslo, puede que no exista aún, pero que puede ser ya realizable dadas las circunstancias.

Probablemente Aristóteles, como había hecho antes Platón, se planteó en algún momento la posibilidad de elaborar una teoría sobre el mejor régimen en abstracto, o al menos bajo el único supuesto de tratarse de la fundación de una colonia. Sin embargo, su vocación hacia la observación de la realidad le llevó a atender especialmente las realidades políticas existentes en toda su contingencia y, en consecuencia, a ampliar notablemente su especulación política mucho más allá de la mera invención de un régimen perfecto tan ideal como irreal.

En Aristóteles, además, es particularmente interesante la inclusión del concepto de prudencia como virtud ordenadora de la acción y elección individual y política, algo que no se encuentra en Maquiavelo (al menos como virtud de la prudencia tal cual), y que a mi parecer, constituye un elemento esencial en el campo de todo lo políticamente realizable.

Una virtud que sea ordenadora de lo político, una prudencia política. ¿Cómo es posible esta relación? En páginas anteriores ya habíamos analizado la naturaleza de la política en sus aspectos de disciplina científica y artística, y asimismo concluimos que ésta es una disciplina que se mueve principalmente gracias a las decisiones humanas respecto a ciertos fines. Es un “juego” de toma de decisiones respecto a medios y fines. Ahora, para hacer aun más completa esta investigación, conviene traer al “juego” un elemento de suma importancia, y este elemento es la virtud que tiene por objeto las cosas humanas sobre las cuales puede deliberarse, la *frónesis*.

El término griego *frónesis* (o *phrónesis*) fue clasificado primeramente por Aristóteles entre una de las dos partes acompañadas de razón: una parte es con la que contemplamos aquellas cosas cuyos principios no admiten ser de otra manera, la parte científica; la otra parte se encarga de las cosas que sí admiten ser de otra manera, Aristóteles llama a esta segunda parte calculadora o deliberativa. En el campo de esta segunda parte es donde tiene injerencia la

frónesis. “Siendo dos las partes dotadas de razón, la prudencia podría ser la virtud de una de ellas, a saber, de la que es apta para opinar, ya que la opinión versa sobre lo que puede ser de otra manera, como también la prudencia”.⁴⁸ Este es justo el aspecto que nos interesa, puesto que la prudencia consiste más bien en el afrontar la contingencia que en la consideración de lo que no puede ser de otra manera, materia que corresponde a otras virtudes intelectuales como la ciencia y la sabiduría.

Pero antes de entrar de lleno en la terminología aristotélica, conviene detenernos brevemente en la explicación del desarrollo del término *frónesis* hasta llegar a traducirse como “prudencia”. Una de las explicaciones más recurrentes se refiere a la traducción del término griego *frónesis* al término latino *prudentia*, y a su vez el término castellano *prudencia* de este último.

El término latino *prudentia* procede de la contracción del término *providentia*, lo cual ayuda a entender la vinculación que tuvo siempre el término, al menos en su sentido clásico, con ese matiz de saber previsor capaz no solo de adelantarse a los acontecimientos sino incluso, en cierto modo, de gobernarlos. Siempre reaparece en el uso del término *prudencia*, de modo más o menos patente, la idea del hombre prudente como alguien capaz de actuar sin precipitarse pero, simultáneamente, antes de que sea demasiado tarde porque conoce suficientemente las diversas circunstancias que hay que tener en cuenta y sabe cómo hacerles frente. En este tránsito lingüístico de la *providentia* a la *prudentia* se ha de mencionar, sin duda, a Cicerón, quien da testimonio de este paso, así como del salto producido de la lengua griega a la lengua latina, identificando la vieja *phrónesis* de los estoicos griegos con la *prudentia*. [...] En cuanto al término castellano *prudente* cabe destacar que su corrimiento semántico es relativamente reciente y que en su origen significaba, como su raíz latina, *previsor*, o *competente* enmarcándose dentro del cuadro general de las virtudes.⁴⁹

⁴⁸ Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁹ Miguel Ángel Belmonte, *Prudencia, orden y vida política: de Aristóteles a Weber (y vuelta)*, Cataluña, Universitat Internacional de Catalunya, 2006, pp. 18, 19.

Dado que el estudio del desarrollo de este término a través de los años constituye por sí solo un tema aparte, que nos llevaría a desviarnos de nuestro tema si nos detenemos en el estudio de este de forma pormenorizada, nos contentaremos en este momento con la explicación anterior de la evolución del término *frónesis* a prudencia. Y de ahora en adelante usaremos ambos términos de forma indiscriminada y con la misma significación.

Hecha ya la aclaración, continuemos pues con nuestro estudio sobre Aristóteles y la elucidación de por qué, para él la política es un obrar prudencial. Y, sobre todo, de qué modo se justifica una relación entre virtudes y política.

2.2 La prudencia y su relación con las demás virtudes

La importancia de la prudencia en Aristóteles se debe, principalmente, porque ésta virtud es la clave para la perfecta relación entre ética y política, es la virtud que une la teoría con la práctica, la contemplación con la acción. Al fin y al cabo la búsqueda del término medio, tan característico de la virtud aristotélica, no quedaría jamás dilucidado si no contáramos con la prudencia, la búsqueda del término medio sería infructuosa si no contáramos con ella; la posibilidad misma de las virtudes morales quedaría en suspenso sin ella. Precisamente Aristóteles justifica el estudio de la prudencia en el libro VI de la *Ética nicomaquea* a raíz de la necesidad de determinar con mayor exactitud qué es el término medio. “Puesto que hemos llegado a afirmar antes que es menester escoger el medio, y no el exceso ni el defecto, y que el medio es lo que dicta la recta razón, analicemos este último concepto”. “Pero quien sólo tenga esta norma no sabrá más de ello, así con respecto a los hábitos del alma, es preciso por tanto, que no sólo sea verdadera la fórmula general, sino que quede definido qué es la recta razón y cuál es su última norma.”⁵⁰

Para comenzar a acercarnos al término de la prudencia debemos atender primeramente el consejo de Aristóteles, y considerar que podremos comprenderla mejor si atendemos a las personas a las que se les considera prudentes. Una

⁵⁰ Aristóteles, *Ética...*, op. cit., p. 133.

característica del prudente es la buena deliberación, el saber deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas en lo individual, pero sobre todo en lo general, en el bien vivir en general. La buena deliberación consiste en razonar rectamente acerca de aquello mismo que la prudencia propone. La buena deliberación no es simplemente una investigación puramente teórica ni una parte de la ciencia. Tampoco es algo que pertenezca a la mera opinión. Es decir, que la buena deliberación no entra dentro de las funciones estrictamente especulativas puesto que no se delibera acerca de lo que es necesario sino acerca de lo contingente. Además exige una cierta maduración o tiempo para llevarla a cabo.

Se puede llamar prudente, es cierto, al hombre que busca su propio bien y que delibera acerca de lo que es provechoso sólo a su persona, sin embargo, la prudencia estrictamente política, aquella que se refiere a la ciudad y a la relación de los ciudadanos dentro de ella, busca el bien general como una manera de asegurarse, con esto, su propio bien.

La prudencia es comúnmente entendida para denotar especialmente la que se aplica al individuo y a uno solo; y es ésta la que usurpa el nombre general de prudencia. Pero en aquellos otros casos se llama o bien economía doméstica, o bien legislación, o bien política, la cual es o deliberativa o judicialia [...] Y buscan las gentes su propio bien, pensando que es esto lo que debe hacerse. Y de esta opinión ha procedido que se tenga por prudentes a quienes sólo persiguen su propio interés. Quizá, empero, no sea posible asegurar uno su propio bien sin interesarse en el bien de la familia y en el bien de la república. Porque es incierto y debe considerarse en compañía de otros el modo como cada uno haya de administrar sus intereses.⁵¹

Parece ser que Aristóteles concibe la prudencia desde tres perspectivas, aunque claro, sin dejar de diferenciar a cada una de acuerdo a su importancia. A la primera la podríamos llamar prudencia personal, y es la que dirige nuestra conducta en orden al bien humano de uno mismo, al propio bienestar. A la segunda la podríamos llamar prudencia doméstica, o bien, prudencia familiar. De

⁵¹ *Ibid.*, pp. 142, 143.

la primera a esta ya se ha dado un salto, pues ahora ya no sólo se actúa en vista del bienestar propio, sino también al de otros individuos, aunque en este caso, el círculo no se ha extendido lo suficiente, pues este tipo de prudencia mira al bienestar de los miembros de una familia o de algún otro grupo reducido. En cambio, el último tipo de prudencia tiene por objetivo el bien común, el bien de la ciudad en general, a ella es a la que llamamos prudencia política y es ella la que merece toda nuestra atención.

Que la prudencia es comúnmente entendida para denotar especialmente a la que se aplica al individuo y a uno solo, es una aclaración que ya hacía Aristóteles en las líneas citadas, aunque claro, no debemos pasar por alto que él no reduce esta virtud sólo al ámbito personal, sino que la extiende incluso a los asuntos concernientes al bien de la ciudad. Posteriormente, otros autores han vuelto a esta idea y la vuelven a plantear con sutiles diferencias en los nombres, nombres tales como prudencia monástica, económica y política, aunque, en el fondo, la fuente misma sigue siendo Aristóteles, y la idea la misma.

Existe una prudencia que dirige nuestra conducta en orden al bien humano de uno mismo. Es la que ejercitaba Robinsón para resolver los urgentes problemas que le planteaba cada rincón en su desierta isla, y la que deberíamos ejercitar todos, sin ser robinsones, en cada coyuntura de nuestro existir privado. Esta prudencia personal, que no se recata de florecer en el retiro del solitario, ha sido titulada prudencia monástica, sin que esta denominación aluda necesariamente a monjes o monasterios, sino simplemente a la vida de cada cual, tuya y mía, donde ella descubre el buen camino y manda poner en ejecución los medios conducentes al bien privado. Existen también, en un plano distinto, otras prudencias, que no se detienen o paran en dirigir la acción humana en orden al bien de uno mismo, sino que miran al bien de los demás, y que le miran, claro está, no de reojo y con envidia, como para quedarse con él, sino muy al contrario, para salvaguardarle de todo mal. Con estas prudencias tan desinteresadas puede el hombre gobernar las dos sociedades naturales en que convive con sus semejantes: la sociedad doméstica y la sociedad civil. La prudencia enderezada a asegurar el bien de la familia se llama por eso prudencia doméstica (o, a veces, económica, esto es, relativa al orden de la casa). La otra prudencia, todavía más importante, que se

extiende al bien común de la sociedad civil para salvaguardarle y preservarle de todo mal es la prudencia política.⁵²

Sean cual sean los conceptos, lo cierto es que desde el principio Aristóteles nos advierte no sólo de una forma de concebir la prudencia, sino desde las tres que ya antes mencionamos. Ahora bien, la cuestión se vuelve delicada al tratar a la prudencia en relación al bien de la sociedad y no sólo al bien personal; sin embargo, sorprende en primera instancia que Aristóteles, al hacer esta diferencia, no ahondara más al respecto y se limitara sólo a la mención anterior, siendo ésta de suma importancia.

Quizá el replanteamiento más significativo que de la prudencia se ha hecho, es el de Kant, quien no concebía otro tipo de prudencia más que la personal y que tenía como fin el bien individual sin reconocer, a decir de Leopoldo E. Palacios, la prudencia que busque el bien de los demás.

Kant definía la prudencia como la habilidad de elegir los medios conducentes al mayor bienestar propio. A tal punto parece que no puede haber más prudencia que la individual, y que incluso cuando se habla, como Kant hace, de prudencia mundana contraponiéndola a prudencia privada, es siempre aludiendo a la habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos. Una prudencia que salvaguarde el bien de los demás parece al pronto chocante, porque resulta contradictorio un concepto de prudencia en el que no sea requisito esencial buscar el propio bien. La sorpresa suspende su mágica inquietud en cuanto nos hacemos cargo de que esta incompatibilidad entre el bien propio y el bien común sólo es aparente. Nadie busca el bien ajeno tan desinteresadamente que descuide el bien propio. Con esto no llego a tomar la posición exagerada de quien concibiérase la prudencia como la habilidad de ganarse satisfacciones privadas, a la manera de Kant, y llegase incluso a decir que las prudencias que miran a los bienes de los demás lo hacen sólo con el fin de convertirlos en propios. La realidad es que nuestro bien individual está integrado en un bien social, y que por eso quien busca el bien social se busca a sí mismo en

⁵² Leopoldo E., Palacios, *La prudencia política*, pp. 5-6, en: <http://www.salvador.edu.ar/juri/apuntes/Uncal-%20Filosofia%20del%20D/Prudencia.pdf> (consultado: 2 de mayo de 2012).

él, como se busca la parte en el todo, pues sin la perfección de éste no puede existir la perfección de aquélla.⁵³

Entonces, a la prudencia política le atañe principalmente el oficio de hacer armónicas estas relaciones entre el bien propio y el bien común, entre el individuo y la comunidad. Esto se basa en la solidaridad misma que existe entre el miembro y el cuerpo social de que forma parte.

De modo pues que el adjetivo de prudente puede ser aplicable tanto al individuo que busca su propio bien como a la comunidad política, aunque claro está, con una marcada importancia de esta última. Es esto, a lo que considero, la aclaración que se proponía Aristóteles desde el principio al mencionar los modos en que se entiende ésta, primero individualmente y después en relación a la *polis*.

Además de la descripción del hombre prudente, en el mismo libro VI de la *Ética nicomaquea* encontramos una continua reflexión acerca de la prudencia mediante comparaciones con otras virtudes, especialmente con las demás virtudes intelectuales, además de caracterizar conceptos morales inmediatamente conexos con la prudencia. El método que aquí sigue Aristóteles es el de poner a las demás virtudes frente a la prudencia, y así ir delimitando este concepto hasta que sea más comprensible.

No debemos olvidar que en Aristóteles las virtudes tienen una conexión inmediata con la capacidad de acción del sujeto. Son imprescindibles para que el comportamiento siga la línea vislumbrada por la inteligencia y querida por la voluntad. En términos aristotélicos, la virtud sería un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquélla regla por la cual decidiría el hombre prudente. La virtud, por tanto, es un hábito, disposición o actitud para elegir el justo medio, para evitar el exceso y el defecto. Pero esto nunca es sencillo, pues el justo medio no es único y universal para todos los seres humanos, como si fuera una medida aritmética, sino que para hallarlo nos hace falta otra regla. Esta regla será la que establezca el hombre prudente. De modo que la más determinante de las virtudes, la que enlaza

⁵³ *Ibid.*, p. 7.

conocimiento y acción, la que modula el despliegue del resto de las virtudes, es la prudencia.

La conexión entre virtud y praxis es, pues, inmediata. El aprendizaje de las virtudes está directamente orientado al comportamiento. De hecho, Aristóteles llega a afirmar que el estudio de la ética, dentro del cual ocupa un lugar destacado el de las virtudes, no tiene un interés meramente teórico, sino que lo llevamos a cabo para hacernos mejores. “No emprendemos esta pesquisa para saber qué sea la virtud –lo cual no tendría ninguna utilidad–, sino para llegar a ser virtuosos”.⁵⁴

Atendamos a la prudencia en particular. Esta virtud se distingue de otras en ciertos aspectos. Aristóteles nos dice que ella es una disposición, y como tal, se distinguirá de la ciencia, pues la prudencia será un saber conectado con la acción humana. En segundo lugar, al ser práctica, su resultado será una acción, no un objeto; esto la distingue del arte o de la técnica. La exigencia de racionalidad y verdad distingue la prudencia de las virtudes morales y la sitúa entre las virtudes intelectuales. Por último, el que sea acerca del bien y el mal para el hombre, y no acerca del bien y el mal en abstracto, deslinda a la prudencia de la sabiduría. Pero analicémosla con más detalle.

En primer lugar, se encuentra la comparación de la prudencia frente a la ciencia. Pues bien, la conclusión de Aristóteles es que la ciencia no es lo mismo que la prudencia, pues la ciencia versa sobre aquello que no puede ser de otra manera, es decir, que versa sobre lo necesario. “Todos damos por supuesto que lo que sabemos con ciencia no admite ser de otra manera, porque las cosas que admiten ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra vista, no nos permiten saber si son o no son. Así, lo que es objeto de ciencia existe de necesidad”.⁵⁵ La prudencia no es lo mismo que la ciencia ya que la ciencia versa sobre lo necesario. En el obrar prudencial el ansia de certeza que nos reclama el saber científico ha de ser suspendido y sustituido por otro tipo de certeza que no es teórica sino práctica, relativa a la acción práctica singular y contingente; donde la

⁵⁴ Aristóteles, *Ética...*, op. cit., p. 30.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 136.

adecuación que posibilita la verdad se da entre la acción y la inclinación del deseo recto y no entre una idea y una cierta situación efectiva. “Así como en el pensamiento teórico, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (esta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad concorde con la recta tendencia”.⁵⁶

La prudencia no se identifica tampoco con el arte. Aristóteles identifica la prudencia y el arte dentro de las cosas que pueden ser de otra manera, pero aclara, que la primera es del dominio del obrar y la segunda del dominio del hacer, y estos dos aspectos son diferentes, por lo tanto, también lo son arte y prudencia. “La prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte. No ciencia, porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera; no arte, porque son de género distinto el obrar y el hacer. Y lo son porque en tanto el hacer tiene otro fin distinto de la misma operación, el obrar no lo tiene, ya que la misma buena acción es su fin”.⁵⁷

La rectitud del apetito requerida para la prudencia es mucho más compleja que la requerida para el arte. El arte es virtud intelectual que no requiere un apetito moralmente recto en quien la posee, pues esta virtud sólo se interesa por la bondad de los efectos que produce el artífice, esto es, que se mide por la perfección de los artefactos producidos, pero no por la bondad o no bondad del artista mismo. En cambio, la prudencia, además de ser una virtud intelectual está íntimamente ligada a la virtud moral, y esto quiere decir que ella requiere la rectitud de la acción por sí misma, no a partir de sus efectos; esto hace que sólo pueda lograr estabilidad gracias a unos dispositivos especiales que mantiene el apetito en constante y habitual disposición para el fin propuesto, estos dispositivos son, pues, las virtudes morales tan ampliamente discutidos por Aristóteles en los cinco primeros libros de la *Ética nicomaquea*.

El principio de la acción es la elección; y el de la elección es el apetito y el raciocinio en vista de un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin un hábito moral. La práctica del

⁵⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 138.

bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter. El pensamiento, por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico. Este es también el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de algún fin, por más que el producto mismo no sea un fin absoluto, sino sólo un fin en una relación particular. El acto moral, en cambio, es un fin en sí mismo, porque la buena acción es un fin, y a este fin tiende el apetito. Así pues, la elección es inteligencia apetitiva o apetito intelectual, y un principio semejante es el hombre.⁵⁸

Las virtudes morales son tantas cuantas son las clases de apetito. Hay un apetito racional, que llamamos voluntad; hay dos apetitos sensitivos, que llamamos concupiscible e irascible. Al apetito racional le rectifica la virtud moral que llamamos justicia; al irascible le modera la virtud de la fortaleza. Todas estas virtudes puramente morales reciben su fin a partir de la buena elección que hacen entre los defectos y los excesos para elegir, al fin, el punto neutral entre ambos, el término medio (*mesótes*), y establecen una buena disposición en la parte afectiva del hombre imprescindible para que opere la prudencia, y a lo que podemos ver, ésta no tiene fuerza por sí sola para guiar al hombre sin la ayuda de las demás virtudes cardinales. Necesita prepararse previamente un mundo de predisposiciones favorables al bien y a la verdad, dentro de cuyo ámbito venga ella a dictar la última conclusión de lo que debe hacerse, esto es, a lo que podemos deducir del pensamiento aristotélico, la acción en que consiste nada menos que nuestra vida plena.

En la relación entre virtudes morales y la prudencia, sobresale que esta última guía intelectualmente a las primeras (que son hábitos electivos), en cuanto a cuál es el término medio que deben elegir. Por tanto, si la prudencia depende de las virtudes morales, también las virtudes morales dependen a su vez de la prudencia, y esto sin círculo vicioso ni contradicción.

A lo que creemos importante, y es necesario remarcar, es quizá la advertencia que en estas líneas encontramos sobre no confundir entre el prudente y el artista. El prudente no es como el artista o el técnico, que puede realizar obras

⁵⁸ *Ibid.*, p. 135.

buenas en pésimas condiciones morales o al menos, sin alcanzar la armonía entre ellas. El prudente, por enderezar sus actos a la perfección del bien moral, sólo puede actuar en base a disposiciones afectivas que den entereza al apetito y que no dé cabida a contradicciones entre las virtudes morales y la elección.

No se debe confundir entonces entre prudencia y arte como tampoco se ha de confundir la prudencia con la virtud especulativa denominada entendimiento, puesto que los principios, objeto de dicha virtud, son necesarios, no contingentes. La prudencia no tiene por objeto los principios sino, en todo caso, la aplicación de dichos principios, que son dados por supuestos, como algo previo e indispensable pero que no constituye el objeto de reflexión o contemplación de la prudencia. Si ponemos esta relación en términos de *fin*es y *medios* podríamos decir que el entendimiento es la virtud que pone de relieve cuál es el *fin* a que debe aspirar el hombre. La prudencia, en cambio, descubre los *medios* acertados, la verdad operable por el hombre en cada circunstancia para llegar a ese fin. Las conclusiones operables a que llega la prudencia cuando aplica los principios del entendimiento a nuestra conducta son las normas o reglas más próximas de nuestra acción, mientras que los principios del entendimiento no son más que normas remotas que, sin embargo, sirven de modelo.

Respecto a la relación entre la prudencia y la sabiduría, Aristóteles insiste no sólo en la diferencia entre ambas sino especialmente en la primacía de la segunda sobre la primera. El objeto de la sabiduría es inalterable, versa sobre lo necesario mientras que la prudencia es un saber acerca de lo humano en general, acerca de lo que a cada uno compete hacer en sus circunstancias concretas y, como prudencia política, se refiere a la decisión del legislador o de aquel que ha de ejecutar lo legislado, elige en vista del bien de la comunidad. La primacía, pues, corresponde a la sabiduría, ya que su objeto de contemplación es el más elevado, y enseguida están las cosas humanas, incluida la política. “Sería absurdo pensar que la ciencia política o la prudencia moral sean el conocimiento más valioso, puesto que el hombre no es lo más excelente de cuanto hay en el universo”.⁵⁹

⁵⁹ *Ibid.*, p. 140.

Estos son los rasgos fundamentales de la diferenciación que establece Aristóteles entre la prudencia y el resto de las virtudes intelectuales. Si bien es cierto que la prudencia es una virtud aparte, eso no significa que esté totalmente alejada de las demás, al contrario, la relación entre esta y las demás virtudes es muy estrecha. Así, por ejemplo, aunque la prudencia sea sobre todo una virtud orientada a la práctica y basada en la experiencia, ella no está totalmente alejada de la teoría que acompaña a cualquier saber especulativo. El prudente, por ejemplo, sabe, sobre todo en la práctica, qué es lo que hay que hacer en cada momento, o al menos lo que sería mejor en determinado momento, toda vez que posee cierta teoría de lo contingente dada su experiencia; o al menos sabe lo que es bueno para él, o visto desde la política, sabe lo que es bueno para la ciudad que está a su cargo, sabe lo que le conviene a la ciudad para vivir bien. Es por esto que Aristóteles consideraba prudente y buen gobernante a Pericles, quien se caracterizaba más por el conocimiento de las situaciones particulares que por el dominio de alguna ciencia.

Aristóteles distingue también la prudencia de la mera habilidad de que disponemos para alcanzar un fin propuesto, ya que si tal fin propuesto es malo, automáticamente esa habilidad se convertiría en mala y la deliberación llevada a cabo ahí carecería de rectitud y de bondad transformándose en mala deliberación, y considerada mala no por el hecho de no haber alcanzado el fin propuesto, sino en el sentido de no haber contribuido a realizar una acción moralmente buena. “Existe cierta facultad que se designa como habilidad, y cuya condición es la de poder llevar a la práctica todos los medios conducentes al fin establecido, y de este modo alcanzarlo. Si fuese bueno el fin, laudable será la habilidad: si malo, será bellaquería. [...] Ahora bien, la prudencia no es esta facultad, pero no se da sin esta facultad”.⁶⁰

Habiendo comparado Aristóteles la prudencia con el resto de las virtudes intelectuales, insiste en la diferenciación entre prudencia y sabiduría. Una y otra se distinguen entre sí tanto por el objeto del que se ocupan como por la parte del alma a la que perfeccionan; es decir, la facultad a la que pertenecen. En la medida

⁶⁰ *Ibid.*, p. 149.

en que la sabiduría atiende a lo inmutable no se ocupa de lo propiamente humano sino que se eleva por encima de ello, de tal manera que el que posee sabiduría conocerá los aspectos más inalterables y necesarios de la realidad. Por el contrario, la prudencia es un saber de lo específicamente humano.

Al señalar esto, Aristóteles sugiere que quizás sea más útil la prudencia que la sabiduría puesto que ésta parece que no proporciona la felicidad, ya que no trata de lo humano y quizás aquella sí, pues sí que se refiere a lo que atañe al hombre. “Pregunta alguno por ventura para qué son útiles estos hábitos. Porque la sabiduría no contempla cosa alguna de las que hacen feliz al hombre, dado que no concierne al orden del devenir. La prudencia sí que tiene este merito; mas, ¿para qué habemos menester de ella?”⁶¹ Sin embargo, todo esto lo plantea Aristóteles a modo de dificultades que él mismo se pone en el camino al hacer hincapié en la utilidad que pueden reportar una y otra. El problema está en que, si ambas virtudes son simplemente conocimientos de diferentes partes de la realidad, serán innecesarias al que de hecho ya es virtuoso e insuficientes al que no ha llegado a serlo. Así, la dificultad objetada contra la utilidad de la sabiduría se convierte también en dificultad contra la prudencia misma, ya que parece que para ser virtuoso bastaría con obedecer ciegamente a los que poseen dichas capacidades sin necesidad de poseerlas uno mismo.

Especialmente en el caso de la prudencia política esto sería impropio del régimen político y no diría nada en favor de una auténtica vida política ordenada; si el ciudadano no asume la búsqueda comunitaria de la felicidad, no significa orden político verdadero el que se limite a obedecer pasivamente, como un instrumento obedece a su dueño. Incluso añade Aristóteles una nueva objeción señalando que, del mismo modo que obedecemos al médico sin necesidad de aprender medicina y así obtenemos la salud, así también bastaría con obedecer a quien posee la prudencia sin poseerla uno mismo. Pero Aristóteles resuelve esta cuestión al señalar, primeramente, que la sabiduría y la prudencia serían deseables por sí mismas aun en el caso de que no aportaran ningún beneficio o ninguna utilidad al que las poseyera, ya que significarían una perfección de un

⁶¹ *Ibid.*, p. 147.

aspecto del alma. Y, además, la comparación de la sabiduría y la prudencia con la medicina es incorrecta: más bien son comparables, dice Aristóteles, a la salud misma.

La prudencia no será de ninguna utilidad a los que son virtuosos como tampoco a los que no lo son. Ninguna diferencia habrá a este respecto entre los que tengan prudencia y los que, sin tenerla, se dejen conducir por los que la tienen; debiendo bastarnos obrar en esto como obramos en lo tocante a la salud, en lo cual, aunque deseamos estar sanos, no por eso estudiamos medicina. [...] La prudencia y la sabiduría son apetecibles por sí mismas, siendo como son virtudes de las dos partes del alma racional, cada una de la suya, y esto aun en el caso de que ninguna produjera efecto alguno. Pero es que, además, lo producen, aunque no a la manera que el arte de la medicina produce la salud, sino en el sentido en que la salud misma es causa de una actividad saludable. Pues así también la sabiduría produce la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total, hace al hombre dichoso por su hábito y por su acto.⁶²

Así, el sabio y prudente, en el desarrollo mismo de su sabiduría y su prudencia, es feliz. Respecto al argumento mencionado según el cual la mera obediencia a los sabios nos permitiría ser virtuosos sin poseer la sabiduría ni la prudencia, Aristóteles lo rebate con una muestra de su visión integradora de los múltiples aspectos de lo humano. La solución estriba, por tanto, en que la prudencia y la sabiduría dan al carácter virtuoso un matiz de totalidad y globalidad del que carece el que meramente es capaz de realizar ciertas acciones que externamente llamaríamos buenas, de la misma manera que no sería un buen político quien no buscase el bien de la *polis* pero, sin quererlo, produjera beneficios con su acción de gobierno.

Pero ser prudente no consiste sólo en saber lo justo, lo honroso y lo bueno para el hombre, sino evidentemente en saber ponerlo en práctica. Y para ello se necesita de la habilidad, la capacidad que hace posible “poder llevar a la práctica todos los medios conducentes al fin establecido, y de este modo alcanzarlo”.

⁶² *Ibid.*, p. 148.

Ahora bien, la habilidad sola no implica necesariamente la prudencia, puesto que se puede ser perfectamente diestro en conducir las acciones al fin previsto pero ser dicho fin el mal. En ese caso la habilidad es mera destreza. El prudente ha de ser diestro y habilidoso pero no hay que confundir la prudencia con dicha facultad: “la prudencia no es esta facultad, pero no se da sin esta facultad” (Cfr. Cit. 35). Sólo a los ojos del virtuoso aparecerá claramente el fin bueno que nos hemos de proponer.

Por tanto, según Aristóteles, existe una clara relación entre vida moral y conocimiento moral; cuando la maldad nos pervierte entonces podemos fallar en la consideración de los fines de nuestra acción. Es entonces cuando la habilidad no se pone al servicio del bien y desaparece todo atisbo de verdadera prudencia. “Mas el bien supremo no aparece bueno sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno”.⁶³

El punto de vista que podemos entrever en la ética propuesta por Aristóteles se enmarca pues, en lo que más tarde algunos autores llamarían una “ética clásica de valores universales y absolutos”, que se pretende aplicar por igual tanto en el actuar individual como en el actuar político.

El punto de vista más común, piensa que se puede evaluar el problema ético de la política como un problema ético *más*, sin prestar atención al carácter político del asunto ni considerar que el hecho de que se trate de un fenómeno político pueda modificar el razonamiento ético que se suele aplicar para el resto de los hechos de la vida social e individual. Esta posición parte de la existencia de una única ética, universal, válida para todas las situaciones de la vida por igual, sin distinción de ámbitos de actividad, en el sentido de que esos ámbitos ponen en juego problemas específicos, particulares, no presentes en o irreducibles a otras esferas de actividad o situaciones prácticas. Esta posición es la de la ética clásica. Dentro de esta, se puede distinguir una vertiente religiosa, la judeocristiana, que persigue la salvación del alma individual en el mundo extraterrenal, y una vertiente terrenal, aristotélico-ciceroniana, que no tiene una dimensión ultraterrenal pero, como la

⁶³ *Ibid.*, p. 148.

anterior, es una ética de valores universales y absolutos, que se concibe a sí misma tanto para salvar el alma cuanto para salvar la ciudad. Ambas vertientes comparten lo central: son éticas dirigidas al buen obrar individual, que no ven contradicción entre ser buen individuo y buen ciudadano, sino que para ambas esos dos roles se suponen mutuamente, por lo que acaban extendiendo la ética individual al campo de la política.⁶⁴

Claro que la nota anterior fue hecha varios años después del estudio que realizara Aristóteles, sin embargo, la traigo a colación para marcar, desde este momento, la postura que, en oposición al autor que estamos tratando, mantendré en el tercer capítulo del presente trabajo, esto es, que sí existe oposición entre una actitud ética individual y una ética política, y en consecuencia, que de una actitud individual “éticamente despreciable” puede surgir un “bien político”, aunque claro está, con un papel sobresaliente de la prudencia política. Sin embargo, dejemos este punto para más adelante, y terminemos nuestro estudio sobre la prudencia.

Para remarcar la diferencia entre habilidad y prudencia, Aristóteles distingue entre virtudes naturales y virtudes por excelencia. Se puede establecer un cierto paralelismo, ya que las virtudes naturales, al no estar dirigidas por la razón, pueden fácilmente perder una orientación correcta; del mismo modo la habilidad que no se dirige al bien se convierte en una habilidad contraria a la verdadera virtud. Mientras que las virtudes por excelencia lo son porque van acompañadas de la recta razón que es precisamente la verdadera prudencia. No significa esto, sin embargo, que todas las virtudes sean formas de la prudencia. Esto era precisamente lo que según Aristóteles defendía Sócrates; pero no es lo mismo afirmar que la virtud va siempre acompañada de razón que pensar que la virtud consiste tan solo en el conocimiento mismo: “Sócrates pensaba que las virtudes son razones o conceptos, teniéndolas a todas por formas del conocimiento

⁶⁴ Javier Franzé, “El problema del buen obrar en la ética política de Maquiavelo. A propósito de algunos pasajes de rescatando al soldado Ryan”, en *Revista Pléyade de ciencia política*, No. 3, Centro de análisis e investigación política, 2009, p. 56.

científico; mientras que nosotros pensamos que toda virtud es un hábito acompañado de razón”.⁶⁵

Respecto al lugar que ocupa la prudencia respecto a los saberes y virtudes hay que destacar, pues, dos aspectos: en primer lugar, la unidad de la virtud con la prudencia como clave de dicha unidad; en segundo lugar, la subordinación de la prudencia a la sabiduría. Los que afirman la posibilidad de poseer unas virtudes careciendo de otras están pensando en realidad en virtudes naturales pero no en las auténticas virtudes por las que alguien es calificado como prudente. La vida del hombre, dice Aristóteles, no puede ser buena si no alcanza el fin para el cual existe, esto es, si no hay virtud moral, ni puede ser buena si no ponemos en acción aquellos medios que nos conducen a dichos fines (es decir, si falta la prudencia). No es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral.

Esta estricta necesidad de la prudencia para la vida moral no implica darle una primacía mal entendida –que, desde luego, no posee– sobre la sabiduría. Al fin y al cabo, lo que es inferior no es mejor que lo superior: incluso la prudencia en su forma más perfecta y acabada, en cuanto política, teniendo entre sus funciones determinar el modo de adquisición y ejercicio de la sabiduría en la ciudad, carecería de tal privilegio si no fuera para que, en su justa medida, los ciudadanos pudieran llegar más fácilmente al conocimiento de lo que, de suyo, es importante. Y recordemos que en Aristóteles este conocimiento es el saber en qué consiste la perfección de las virtudes y su adecuación a la vida en la *polis*, relación que no puede concebirse de otra manera sino sólo a través de las virtudes y su adecuación a las acciones en la ciudad.

Es evidente que el acto principal para un político es mandar y elegir los medios para llegar a un fin. Este acto es también el principal de la razón práctica y la prudencia, ya que es el más cercano a la acción. No puede llevarse a cabo acción consciente que no haya sido disparada por un mandato de la razón. Pues bien, un político desprovisto de las virtudes morales –justicia, fortaleza y templanza– no podría mandar nada justo. Obsérvese que no somos justos por

⁶⁵ Aristóteles, *Ética...*, pp. 150, 151.

conocer lo que es debido a cada cual, sino por ejecutarlo, y que el principio de donde procede la ejecución, es la elección. Así, sólo cuando la elección está regida por una auténtica virtud moral, se procederá con justicia en lo relacionado a los asuntos de la ciudad, es esta pues, a lo que consideramos en el pensamiento aristotélico, la parte esencial de una verdadera prudencia política.

El asunto es tan importante que cuando se tuerce la rectitud de la intención y del apetito por carecer de virtudes morales, sólo queda flotando en la razón un triste remedo de prudencia política, una parodia o simulacro de habilidad y virtud, sometida a todas las arbitrariedades y caprichos de nuestras torcidas apetencias. La razón práctica, movida por éstas, descubre también entonces los medios para alcanzar lo que la voluntad intenta; pero como la intención del apetito no es justa, sus oráculos se convierten en cátedra de taimería, enseñoreándose de ella la prudencia de la carne, la astucia, el dolo, el fraude, la falsa solicitud, es decir, toda la nube de las falsas prudencias.⁶⁶

Ejercer estas virtudes morales e intelectuales en el ámbito político se logra gracias a un elemento muy importante, y este es, el político que asume la responsabilidad de encauzar a la ciudad a lo que es, como ya hemos dicho, de suyo lo más importante.

2.3 La acción política en Aristóteles y su relación con la *scholē*

Pues bien, en la *Política* encontramos diversos momentos en que Aristóteles parece estar dando consejos a futuros políticos o legisladores sobre qué tipo de habilidades especulativas y prácticas habrían de desarrollar para la buena conducción de la ciudad. La acción política implica una serie de exigencias previas tanto de tipo especulativo como de “tiempo libre” u ocio para poder ocuparse de esos asuntos. Comencemos en primer lugar, de las exigencias de tipo especulativo.

⁶⁶ Leopoldo E. Palacios, *La prudencia política*, op. cit., p. 35.

Para la actividad política Aristóteles recomendaba un conocimiento profundo de la naturaleza de las cosas, de cómo está configurada la realidad política en un momento dado. Pero esto solo no es suficiente para la acción política, puesto que también hace falta, en segundo lugar, conocer especulativamente cuál es el régimen mejor en sentido absoluto y saber distinguirlo del mejor posible dadas unas circunstancias concretas, pues saber hacer esta distinción es, para Aristóteles, lo que distingue al buen legislador y al verdadero político.⁶⁷

También hace falta un conocimiento teórico-práctico que capacite para reconocer en un régimen concreto en el que nos encontremos tales o cuales características pertenecientes al régimen mejor o al mejor posible, o en general, que nos permita identificarlo como régimen de un tipo u otro. En este nivel de conocimiento la experiencia tiene un papel de suma importancia puesto que se trata de entrar en contacto con la situación singular e identificarla correctamente, lo cual no es posible más que con una cierta familiaridad con el objeto en cuestión. Uniendo este nivel de conocimiento al anterior, somos ya conocedores de cuál es el fin que nos hemos de proponer para llevar una comunidad política concreta hacia lo mejor posible.

Así como hay sujetos para los cuales la mejor vida será la contemplativa y sujetos naturalmente no aptos para ella, también habrá ciudades aptas para un determinado tipo de régimen y otras a las que convendrá otro tipo de régimen. El orden político no es un esquema ideológico prefijado al que tenga que someterse y reducirse toda comunidad política, violentando su naturaleza. La concreción del orden político requiere el ejercicio de la prudencia política, tanto para determinar cuál es el mejor régimen posible como para marcar los medios efectivos que a él conduzcan.

Así pues, para la acción política es imprescindible un conocimiento de tipo práctico técnico sin el cual no se puede llevar a cabo gran cosa con efectividad. Se trata de la capacidad para discernir en una situación determinada qué medios conducirán al fin recién mencionado y cómo se pondrán en ejercicio dichos

⁶⁷ Cfr. Aristóteles, *Política*, op., cit., p. 105.

medios. Esta competencia o destreza es necesaria para que esté presente la auténtica prudencia política puesto que la mayoría de los que han tratado de política, aunque acierten en diferentes cuestiones, fallan en lo práctico, aunque ella por sí sola no es la prudencia política.

Además de todo esto, debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las cualidades, porque la mayoría de los que exponen sus ideas sobre sistemas políticos, aunque en lo demás tienen razón, fallan en su aplicación. No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades.⁶⁸

Para que realmente se dé ésta, ha de haber previamente un juicio moral sobre el mejor régimen en absoluto y el mejor régimen posible, así como un juicio sobre la situación concreta de una realidad política. Además de estas condiciones, existen otras tres que Aristóteles menciona. “Tres cualidades deben tener quienes hayan de asumir las más altas magistraturas: en primer lugar, lealtad a la constitución establecida; después, la mayor competencia en el desempeño del cargo, y en tercer lugar, la virtud y la justicia adecuadas en cada régimen a la respectiva forma de gobierno”.⁶⁹ Mencionar estas tres cualidades del político es fácil teóricamente, sin embargo, inmediatamente después Aristóteles aclara que lo que verdaderamente ofrece dificultad es la manera en que debe hacerse la elección entre ellas cuando todas éstas no concurren en la misma persona; como por ejemplo, si uno es buen general, pero mal hombre y no es leal a la constitución.

Con todos estos requisitos parece imposible o, cuando menos, realmente difícil encontrar alguien que pueda ser llamado “político prudente” en el sentido más profundo de la expresión. Sin embargo, no olvidemos que ya en la *Ética nicomaquea* Aristóteles llamaba prudente a Pericles sin exigirle, al menos abiertamente, todas estas condiciones que manifiesta en *La política*.

Aristóteles se plantea enseguida la cuestión de cómo superar el problema que surge cuando no se dan las tres características mencionadas

⁶⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 162.

simultáneamente en nadie. Es decir, cuál de las tres cualidades es más indispensable y cuál de ellas es, llegado el momento, prescindible o imprescindible. Y la respuesta tampoco es simple, según Aristóteles, depende del tipo de cargo: en unos casos, como el del estratega, lo más vital será la capacidad técnica, puesto que sin ella rápidamente se arruinará militarmente la ciudad; en otros, como los cargos de tesorería o de vigilancia, es imprescindible la fidelidad, aunque pueda ser mayor o menor la eficacia o capacidad técnica. Lo que en todo caso es imprescindible es la virtud, puesto que, sin ella, las otras dos cualidades pueden devenir perjudiciales: el vicioso que posee un gran conocimiento técnico puede poner tal conocimiento al servicio del mal; y el que posea un gran afecto al régimen no garantiza nada, ya que también se supone que debe tener afecto por su propio bien real y ni siquiera tal fin alcanza, puesto que no es virtuoso; menos aún alcanzará el fin de la ciudad aunque esté convencido de su bondad.⁷⁰

Los diferentes elementos que hemos mencionado constituyen, pues, un requisito indispensable para aquel que se dedique a la actividad política, y todos ellos se enmarcan dentro de lo que al principio llamamos exigencias de tipo especulativo, ya que, a decir de Aristóteles, no podría ser buen político o legislador quien no tenga estos conocimientos previos.

Ahora bien, nos falta por analizar un segundo requisito que era esencial para aquellos ciudadanos que pretendían inmiscuirse en los asuntos concernientes a la antigua *polis* griega, y este es pues el referente a la *scholē* u ocio, como ha sido traducido usualmente.

Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario. Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él

⁷⁰ *Ibid.*, p. 163.

mismo y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholē* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios.⁷¹

Si atendemos a las explicaciones que sobre el pensamiento de Aristóteles hemos venido desarrollando, nos daremos cuenta que para él, son solamente dos los tipos de vida que verdaderamente valen la pena; a saber, la vida de la participación activa en los asuntos de la ciudad y la vida filosófica o de la meditación. Y para poder dedicarse a cualquiera de ellas –si no es que a ambas–, se requería del mayor tiempo libre de que se pudiera disponer, dedicar tiempo a reflexionar y a contemplar la realidad en todas sus facetas es un elemento decisivo y absolutamente necesario para que se pueda participar bien de las tareas políticas, muy especialmente las tareas de gobierno. Así pues, cualquiera de estas actividades requería de especial atención y sustento económico suficiente que les permitiera llevarlas a cabo sin la menor preocupación, y esta despreocupación era, en otras palabras, poder ser libre como medio para un fin ulterior que era la participación política.

Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios–fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la polis, sino la liberación prepolítica para la libertad en la polis. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios –en la guerra– y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.⁷²

Un régimen donde la *scholē* tiene la preponderancia adecuada es un régimen donde el gobierno es realmente de hombres libres. Aquí lo que verdaderamente debemos subrayar, y que es importante para nosotros no perder de vista, es

⁷¹ Hannah Arendt, *¿Qué es política?*, op., cit., p. 69.

⁷² *Idem.*

entender la libertad misma como algo político y no como el fin supremo de los medios políticos, así también debemos comprender que coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos. Se trata de fenómenos que pertenecían –en la antigua *polis* griega– sólo de una forma indirecta a lo político.

La relación entre las cualidades del político prudente y las características de la *scholē* sirve perfectamente, a mi parecer, como estudio esencial para una perspectiva más amplia del concepto de prudencia política aristotélica que hemos venido tratando a lo largo de este capítulo, y ello por un doble motivo. En primer lugar, para dejar claramente confirmada la subordinación de la prudencia a la sabiduría. En segundo lugar, para dejar remarcado el carácter, siempre en última instancia, práctico del saber prudencial, que se encuadra dentro de situaciones particulares de convivencia y de toma de decisiones entre los hombres libres.

No debemos pasar por alto entonces, las aclaraciones que a lo largo de sus páginas Aristóteles nos va dejando. En el hombre no sólo hay una razón especulativa o teórica. El hombre no está siempre absorto en la especulación matemática o filosófica. Además de la razón especulativa o teórica, hay una razón operativa o práctica, cuya misión no es ya sólo el pensar y reflejar los objetos, como sucede en la especulación, sino otra cosa muy distinta; y esta es la de realizarlos, de operar en el mundo.

Esta razón no se distingue realmente de la otra, sino que es una extensión de ella a la actividad práctica del hombre. La capacidad operativa del hombre es inmensa, y solo puede llevarla a cabo con ayuda de la razón práctica. Fuera de los fecundos momentos de ocio en que se da a la contemplación, y en que escapa por la razón especulativa hacia el mundo de la verdad necesaria e inmutable, todo lo demás es para el hombre un “habérselas con el mundo” físico y social, en cada una de sus contingencias. El hombre tiene que realizar a cada instante su propia vida en medio de la sociedad donde convive con sus semejantes. Sin haber sido consultados, nos encontramos de pronto con la vida, y con la imponente labor de hacernos cada cual la nuestra bajo los dictados de la razón práctica. La verdad de este intelecto operativo o práctico no es, por tanto, reflejo de una cosa que nos

compele desde fuera, sino al revés, norma y medida de una cosa que puede o tiene que realizarse fuera de él y donde debemos, en la mayoría de los casos, elegir de acuerdo a nuestra facultad deliberativa que es la prudencia.

Uno de los aspectos más importante del prudencialismo aristotélico consiste en considerar que la política es una acción concreta por la que el hombre trata de satisfacer sus necesidades apremiantes en medio de otros individuos iguales, sin el cual no puede realizar su vida ni perfeccionarse; y, por consiguiente, en afirmar que la norma y dirección de esta acción política no puede confiarse a la razón especulativa solamente, pues ésta sólo concibe un hombre universal y abstracto de naturaleza inmutable, sino a la razón práctica, una de cuyas cualidades es la prudencia política, y cuya acción está vuelta al hombre concreto y real, situado en medio de unas circunstancias siempre cambiantes y con decisiones por tomar a cada momento y que no pueden pasarse por alto.

En los apartados siguientes trataremos de seguir el rastro de la prudencia política para tratar de detectar si perviven en tal concepto los rasgos más destacados que hemos estudiado, o bien, si han sido sustituidos, corrompidos o reelaborados en un sentido opuesto al genuinamente aristotélico. Y no considero mejor forma de seguir este rastro, sino a partir del estudio de un autor sumamente polémico, y a quien se considera, sin embargo, un pilar en la construcción del estudio político. Me refiero, sin duda, a Nicolás Maquiavelo.

2.4. Maquiavelo: transformación del sentido de prudencia

En el pensamiento de Maquiavelo no encontramos un pronunciamiento directo sobre la prudencia como comportamiento político, mucho menos como virtud en el sentido que años atrás diera Aristóteles. La tarea de preguntarnos por la teoría de la prudencia política en Maquiavelo se vuelve, por ello, un camino escabroso donde es difícil identificar con total seguridad si este autor pensó, al menos indirectamente, en la actividad política como actividad prudencial y, por ende, como actividad ética.

La frase más común asociada a Maquiavelo es aquella que establece que “el fin justifica los medios”, y ella es repetida por muchos una y otra vez en diferentes contextos como si con ello se quisiera desprestigiar su estudio de política; sin embargo, en los diferentes escritos de este autor no encontramos tal frase, y aunque sí se puede deducir, a partir de los diferentes consejos que da al *príncipe*, ello no implica que se tome al pie de la letra siempre y en todos los casos, antes bien, y a despecho de lo que crean muchos, el pensamiento maquiavélico es siempre una elección entre diferentes medios que tiende siempre a mantener el orden en la ciudad, y con ello, a procurar el bienestar de los ciudadanos. De modo pues que sería inapropiado de nosotros desechar el pensamiento maquiavélico sin antes ocuparnos de lo que él dice en sí mismo.

Con este estudio nos proponemos dos cosas: la primera es constatar si en Maquiavelo podemos identificar una “virtud de la prudencia” que sirva de relación entre ética y política, o si carecemos aquí totalmente de ella; y la segunda, aunque ya implícita en la primera, es constatar si en verdad podemos hablar en sentido absoluto de una separación de la ética y la política.

Pues bien, la noción más común que se tiene de Maquiavelo, en especial como pensador de la relación entre ética y política, es que la política no tiene ninguna relación con la ética. Maquiavelo sería aquel que recomienda, a todo el que quiera hacer política con éxito, olvidarse de la ética. En todos los casos y según esta versión, para el autor de *El príncipe* el único fin de la política, y por tanto su naturaleza como actividad, sería obtener, conservar y ampliar el poder. El poder como fin en sí mismo significaría incluso un disfrute del imponerse a los demás, dominarlos y obligarlos a cumplir nuestras ordenes.

Para alcanzar el único fin posible en política habría entonces que mentir, engañar, usar la fuerza pura y demás actividades moralmente deleznales. Todo ello por convicción, no por necesidad. Serían esos los principios de la política, sus valores intrínsecos como actividad, no recursos últimos necesarios en determinadas circunstancias. El aporte de Maquiavelo sería el haber descubierto que la lógica de la política radica en su divorcio de la ética. Sin embargo, habría que discutir ¿qué tanto tiene esto de verdad? Lo cierto es que tanto el propio estilo

y planteamiento de Maquiavelo, como la ulterior recepción de su obra, permiten señalarle como inaugurador de un nuevo modo de entender no sólo ya la actividad política sino toda la filosofía política posterior misma.

Este nuevo modo de entender la política consistía en su método, uno nuevo a su parecer, este método se enfocaba principalmente en un estudio directo de los asuntos políticos tal cual sucedían en la vida diaria y como habían sucedido a través de la historia, consistía en atender, por primera vez, a la verdad real de la cosa “en lugar de imaginar repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás” (cfr., cit. 25). La “cosa” es, por ejemplo, que el ser humano es malvado. “Como demuestran todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos de que está llena la historia, es necesario que quien dispone de una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo”.⁷³ Presupuesto del que ha de partir todo aquel que quiera hacer una política realista y que pretenda mantenerse en el gobierno: “pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo a la necesidad”.⁷⁴ De la lealtad y amistad es preferible entonces no apostar todo, al menos no a lo concerniente a los asuntos políticos, pues el hombre mientras está provisto de todo es fiel, pero cuando está en necesidad su lealtad tambalea. “Porque de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro. Mientras les haces bien son completamente tuyos [...] pero cuando la necesidad se presenta, se rebelan”.⁷⁵ Esta afirmación parte del conocimiento que la historia proporciona en lo concerniente a la naturaleza de los hombres.

Para Maquiavelo la historia es como un libro abierto donde es posible recurrir una y otra vez si se quiere comprender ampliamente lo concerniente a los asuntos humanos. “No he encontrado entre lo poco que poseo nada que me sea

⁷³ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 37.

⁷⁴ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, op., cit., p. 68, (Cap. XV).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 73, (Cap. XVII).

más caro o que tanto estime como el conocimiento de las acciones de los hombres, adquirido gracias a una larga experiencia de las cosas modernas y a un incesante estudio de las antiguas. Acciones que, luego de examinar y meditar durante mucho tiempo y con gran seriedad, he encerrado en un corto volumen”.⁷⁶ Las principales fuentes del saber político son, pues, la experiencia que tanto de las cosas modernas como de las antiguas se conoce, que son simultáneamente un solo saber en la medida en que nada de lo que ocurre es absolutamente nuevo, sino que todo lo presente y el porvenir tienen correspondencia con algo del pasado, siendo que la “malvada naturaleza humana” no cambia abruptamente de un periodo a otro o de sociedad a sociedad.

Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que, a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias. Pero como estas consideraciones son olvidadas o mal entendidas por los lectores, o, aunque entendidas, no son conocidas por los que gobiernan, se siguen siempre los mismos desórdenes en todas las épocas.⁷⁷

De ahí la importancia que Maquiavelo concede al conocimiento histórico, este sirve, a nuestra consideración como elemento esencial en la adquisición de la prudencia política. Sin embargo, como hemos leído, la Historia es una maestra poco escuchada por los gobernantes y por eso se repiten habitualmente los errores que ya se cometieron en el pasado. Si se realizara un análisis prudente, diligente del pasado, se estaría en condiciones de elaborar una previsión del futuro que incluyera los remedios adecuados según la semejanza de las circunstancias. En la Historia encuentra el político prudente suficientes modelos que le sirven de

⁷⁶ *Ibid.*, p. 19. (Dedicatoria a Lorenzo de Medicis).

⁷⁷ Nicolás Maquiavelo, *Discursos...*, *op.*, *cit.*, p. 127.

punto de referencia constante en toda su actividad, aunque no suele llegar el imitador siempre a la altura de la extraordinaria personalidad imitada.

En cuanto al ejercicio de la mente, el príncipe debe estudiar la historia, examinar las acciones de los hombres ilustres, ver cómo se han conducido [...] y sobre todo hacer lo que han hecho en el pasado algunos hombres egregios que, tomando a los otros por modelos, tenían siempre presentes sus hechos más celebrados. Como se dice que Alejandro Magno hacía con Aquiles, César con Alejandro, Escipión con Ciro. [...] Esta es la conducta que debe observar un príncipe prudente.⁷⁸

La oposición con Aristóteles se hace presente, pues, desde el objeto mismo de estudio, “la situación real de la política y del comportamiento humano”, de modo que ya desde el principio se deja entrever que el objetivo principal de Maquiavelo no es el de idear ciudades éticamente perfectas, sino el de dar consejos de “buen gobierno” al gobernante, consejos entre los cuales es incluso válido, claro está, obrar desde lo éticamente no correcto para cuidarse de los demás hombres, pero sobre todo, para conservar el orden de la ciudad. Dentro de esta nueva forma de comportarse del gobernante, no es válido carecer, sin embargo, de una inteligencia capaz de analizar entre distintos medios para llegar a un fin, antes bien, es imprescindible contar con ella y procurar en lo posible la elección de medios buenos antes que de los malos. “Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal”.⁷⁹

Esta podría ser, entonces, la antesala de una prudencia política en Maquiavelo, prudencia maquiavélicamente realista si se quiere decir, pero al fin y al cabo prudencia, donde se involucra teoría, práctica y elección. Y a nuestra consideración, que la prudencia política sea maquiavélicamente realista querrá decir que el gobernante tenga en cuenta todos los aspectos que puedan incidir en

⁷⁸ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe, op., cit.*, pp. 66-67. (Cap. XIV).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 76, (Cap. XVIII).

el transcurso de lo político y que puedan ser reconocidos de antemano; es decir, que se analicen cada uno los medios posibles conducentes a un fin, pero sin plantear en ningún momento la posibilidad de considerar otros fines más que la conservación y preservación del gobierno que se tiene al cuidado, y esta conservación no vale únicamente como perpetuación del gobernante en el poder, sino que es, al mismo tiempo, la conservación y el bienestar de la sociedad. Es este, a lo que vemos, un rasgo especial que Maquiavelo descubre del concepto de bien común, donde se tiene en cuenta la maldad del hombre y, por ende, el empleo de medidas que pudieran parecer no justas para perpetuar este estado de bienestar. El bien común es redefinido pues, como *estabilidad política*.

Este pesimismo antropológico hace inevitable el abandono del concepto tradicional del bien común. En el pensamiento político clásico el bien común era inseparable de la justicia, de la que dijo San Agustín que era el *fundamentum regnorum*. Maquiavelo, en cambio, piensa que la concepción clásica no es más que un sueño peligroso que tiene su origen en el desconocimiento de la maldad humana. Ni la fundación ni la conservación de los Estados puede guiarse por tales ideas. En el origen del Estado hay siempre un acto de violencia, una injusticia clamorosa, como ya revela el hecho de que Roma, el mayor experimento político emprendido por la humanidad, deba su existencia al fratricidio cometido por Rómulo. De conformidad con ese origen, el gobierno de los Estados ha de entenderse como una “fundación continua”, es decir, como recurso prudente a la injusticia originaria cada vez que las circunstancias lo hagan necesario. Dicho de otro modo: el bien común es purgado de toda connotación moral y definido en términos de estabilidad política; toda acción que fomente este objetivo es, por definición, justa, con independencia de si es conforme con las normas morales tradicionales.⁸⁰

Bien común es igual a estabilidad política, y la estabilidad política significa, en su sentido más amplio, *seguridad*, y esta, a su vez, influye directamente sobre el bienestar de la sociedad y de la vida en comunidad. Tal parece que es, pues, la lógica de Maquiavelo. El Estado, en efecto, no desconoce la maldad humana, y la

⁸⁰ Leonardo Rodríguez, *Maquiavelo y el maquiavelismo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, p. 26.

conoce tan bien que incluso se ve necesitado, en muchos casos, de utilizar medios coercitivos violentos para mantener el orden y la seguridad.

Bajo el análisis de los consejos maquiavélicos, resulta comprensible entonces aquel reclamo que hiciera a aquellos que se ocupan de ciudades que nunca han existido y que posiblemente nunca existirán. Y si somos incluso más osados, podríamos seguir del pensamiento maquiavélico –aunque con mucha cautela–, que para él todas las reflexiones morales y políticas de los filósofos no han servido más que para mundos utópicos cuya existencia no depende de nosotros y de nuestras virtudes, sino, en todo caso, de la fortuna y del azar. “No ignoro que muchos creen y han creído que las cosas del mundo están regidas por la fortuna y por Dios, de tal modo que los hombres más prudentes no pueden modificarlas; y, más aun, que no tienen remedio alguno contra ellas”.⁸¹ No obstante, frente a esa dictadura de lo imprevisible, lo que hay que hacer es ser tan realista que todo lo que establezcamos como digno de ser obrado sea totalmente posible, para robarle así a la fortuna el control de nuestra actividad en este mundo. “Sin embargo, y a fin de que no se desvanezca nuestro libre albedrío, acepto por cierto que la fortuna sea juez de la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja gobernar la otra mitad, o poco menos”.⁸²

Destacan poderosamente, al analizar la idea maquiavélica de prudencia política, los dos conceptos conexos de virtud y fortuna. La vida humana es, al fin y al cabo, para el florentino, un intento de no sucumbir al dominio de la fortuna. De ahí que, como señalaría Maquiavelo, todas las reflexiones morales y políticas de los filósofos no han servido más que para mundos utópicos cuya existencia no depende de nosotros y nuestras capacidades, sino del azar. Como toda vida en sociedad, nuestra actividad se desarrolla inevitablemente en paralelo a la de otros seres humanos que, como son malvados por naturaleza, intentarán someter tanto a la fortuna como a nosotros mismos. Frente a esa dictadura de lo imprevisible, lo que hay que hacer es ser tan sumamente realista que todo lo que establezcamos

⁸¹ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, p. 101. (Cap. XXV).

⁸² *Idem*.

como digno de ser obrado sea totalmente posible, para robarle así a la fortuna el control de nuestra actividad en este mundo.

Algunos interpretan este afán de sobreponerse a los designios del azar como el sentido más propio que Maquiavelo concede a la acción política. “De ahí que la virtud en su sentido más propio, su sentido político, no consista en Maquiavelo en alcanzar unos fines buenos que en su universalidad conozcamos por *sindéresis* alguna, sino en erigirnos en controladores de lo que sucede en la sociedad”.⁸³

A lo que vemos, tanto la *sindéresis* como la prudencia son dos formas de conocimiento racional, pero, a diferencia de la primera, la prudencia es una virtud referida a la acción humana y a lo que ella tiene de azarosa. Es entender a la acción al modo de Maquiavelo, como una forma de sobreponerse a la fortuna y de controlarla en lo más posible en cada uno de los casos prácticos.

La *sindéresis* y la prudencia son fuerzas racionales puestas al servicio de la acción humana, o, con expresión técnica más exacta, virtudes intelectuales prácticas, cuya misión consiste en dirigir nuestra conducta. Pero sobre el fondo de esta coincidencia resalta su diversidad: la *sindéresis* sólo versa sobre los principios remotos que deben inspirar la dirección de nuestra conducta, mientras la prudencia se ocupa en sacar de estos principios conclusiones prácticas y *hacederas*, aplicables a cada caso concreto de nuestra existencia individual.⁸⁴

Así pues, para saber con seguridad lo que debo hacer en cada momento necesito apoyarme en una fuerza o virtud intelectual que sea distinta de la *sindéresis* y de los fines universalmente buenos y válidos en todos los casos. Y esta virtud, que ajusta y amolda la ley moral universal a todos los casos que pueden presentarse, es lo que podríamos identificar como la prudencia.

Lo que más llama la atención en Maquiavelo es quizá esto, que él acepta alejarse de lo que es “universalmente bueno” si con ello asegura el orden de la comunidad, la gobernabilidad y la seguridad de la ciudad.

⁸³ Miguel A. Belmonte, *Prudencia, orden..., op., cit.*, p. 197.

⁸⁴ Leopoldo E. Palacios, *La prudencia política, op., cit.*, pp. 1-2.

Pero no se trata de reformar la sociedad o dirigirla hacia un bien común moralmente ideal, sino que se trata de buscar aquello que, de hecho, buscan todas las sociedades: la libertad frente al dominio extranjero, la conservación del régimen, la gloria y el poder; en una palabra, la *seguridad*; en ella radica el fin de la vida política, a ella se ordenan todas las consideraciones y acciones políticas [...] Configurar un régimen a la luz de la virtud moral, de la bondad y el amor al bien, sólo acarrea a la larga inseguridad y se opone, por tanto, a la vida política en cuanto tal.⁸⁵

Aquí estaríamos hablando de una actitud política en que no hay espacio para más virtud que la consistente en garantizar la seguridad, convertida en máxima expresión del bien común y de la libertad política misma. Dicha libertad es sinónimo de seguridad, de capacidad para defenderse de cualesquiera enemigos y autonomía para atacarles cuando las circunstancias sean favorables; es a ese tipo de libertad a la que se refiere Maquiavelo como aquello que los gobernantes han de aspirar a garantizar, con medios legales y de fuerza también. Por tanto, ser fuerte y garantizar suficientemente la preservación y ampliación de tal fuerza es en sí mismo el máximo bien, tanto en el ámbito particular como en el común. De este modo, que el gobernante busque el bien común significa, en Maquiavelo, que por su habilidad quede asegurada la fortaleza de la comunidad que tiene encomendada, aunque para ello tenga que recurrir a cualquier tipo de acción opuesta a la bondad moral o que se le pudiese en algún sentido recriminar como abuso de autoridad.

Una y otra vez, encontramos alusiones en los escritos de Maquiavelo, sobre la importancia de garantizar seguridad al pueblo, y esta consiste también, en procurar que los ciudadanos puedan desarrollar con satisfacción sus capacidades en un ambiente de libertad y, por ende, de bienestar, pues mientras mayor sea el primero, también mayor será el segundo. “Es fácil conocer de dónde le viene al

⁸⁵ Miguel A. Belmonte, *Prudencia, orden..., op. cit.*, pp. 197-198.

pueblo esa afición a vivir libre, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza, sino cuando viven en libertad”.⁸⁶

El bien de la comunidad también será siempre preferible al bien individual, incluso del gobernante mismo. Maquiavelo señala lo difícil que es que los gobernantes busquen el bien común, ya que éste no se alcanza, en la mayoría de los casos, siguiendo las mismas reglas que al buscar el bien individual, ya que involucra a una diversidad de voluntades, de intereses, gustos y expectativas que difícilmente coinciden, así que lo que se tiene que hacer es buscar un consenso más o menos afín a la mayoría y en consecuencia actuar para realizarlo.

Lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez esto supone un prejuicio para este o aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto [...] Lo contrario sucede con los príncipes, pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica a la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos.⁸⁷

Si el bien de la comunidad es preferible al bien individual, es un tema que en el pensamiento maquiavélico se hace patente una y otra vez, y para procurar este bien de la ciudad es necesario emplear medios que pueden ser catalogados individualmente como moralmente malos y desechables, no obstante, en el ámbito político, muchas veces surge la necesidad de recurrir a este tipo de medios si se quiere preservar este estado de bienestar. Y así pues, surge, un tema controversial, y es aquel que se refiere entre obrar en política siempre apegado a principios éticos, o de hacerlo en vista de las consecuencias que de su modo de actuar se desprenden.

De modo entonces que su concepción de prudencia política es distinta a la que originalmente instituyera Aristóteles. Nuestro trabajo en adelante consistirá, entonces, en identificar este tipo de prudencia maquiavélica en los diversos

⁸⁶ Nicolás Maquiavelo, *Discursos...*, op. cit., p. 185.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 186.

consejos que da al gobernante, amén de aclarar si esta nueva concepción de la prudencia puede ser catalogada como virtud o simplemente como otra capacidad del gobernante, por ejemplo, como habilidad y cuál es, en consecuencia, la importancia de la ética en la búsqueda del bien de la sociedad.

CAPÍTULO III

PRUDENCIA Y BIEN SOCIAL: LA FINALIDAD DE LA POLÍTICA

En el primer capítulo, al tratar de descubrir si la acción política es un arte y de qué clase, mencionábamos que esta acción, además de ser la parte aplicada de un conocimiento (ciencia), también es creatividad, intuición, olfato y demás habilidades que hacen posible a un político elegir entre diferentes opciones para llegar a un fin específico. De modo, pues, que recalcábamos, desde ese momento, la tendencia de la actividad política a fines específicos. Y ahora podemos identificar ese fin específico de la actividad política como el bien común, que es, a lo que consideramos, el fin primario a que tiende la política. Este bien común lo equiparamos a la estabilidad política, y la estabilidad política significa, en su sentido más amplio, *seguridad*, y esta, a su vez, influye directamente sobre el bienestar de la sociedad y de la vida en comunidad. Por lo que concluimos que esta debería ser la principal preocupación del gobernante.

En el segundo capítulo, igualmente, volvimos a traer de vuelta la pregunta por la política y su relación con la ciencia y el arte pero ahora ya desde el pensamiento clásico aristotélico, que involucraba una relación indisoluble entre ética y política, entre valores y acción política. Y tras haber hecho un profundo análisis de esta relación, nos dimos cuenta de que el elemento esencial que hace posible ésta se debe, principalmente, a una virtud práctica: la prudencia. De modo pues que ahora debemos preguntarnos, puesto que ya hemos concluido que sí existe relación entre ética y política, ¿qué es obrar bien en política? ¿Podemos establecer un mismo criterio de valoración para un comportamiento individual y un comportamiento político? Estas preguntas surgen, sin duda, tras la conclusión que en la *Ética nicomaquea* defendiera Aristóteles al decir que de las acciones morales sólo pueden proceder buenos resultados y que “es imposible ser uno prudente sin ser bueno”.⁸⁸ Recordemos, pues, que Aristóteles no concebía la actividad política sin una clara participación de las virtudes, y que la ausencia de estas últimas también representaba la ausencia de una buena actividad política, por lo que, a su

⁸⁸ Aristóteles, *Ética...*, p. 149.

consideración, es imposible ser uno un buen político sin tener como finalidad la recta conducta basada en las virtudes morales e intelectuales, basada especialmente en la prudencia, que es la virtud que elige los medios conducentes a un fin propuesto y que es la virtud política por excelencia. Así pues, para el Estagirita “no es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia, ni tampoco ser prudente sin virtud moral”.⁸⁹

3.1 Ética clásica y ética política

El pensamiento ético-político de Aristóteles se enmarca, como ya hemos dicho, dentro de los límites de una “ética clásica de valores universales” (cfr., cit. 64), donde se piensa que el comportamiento ético en política se puede evaluar como un comportamiento ético individual más y que no ve contradicción alguna entre ser buen individuo y ser buen político, sino que esos roles se suponen mutuamente, no son excluyentes entre sí, razón por la cual acaba extendiéndose la ética individual al campo de la política. El buen obrar individual se entiende aquí en términos de integridad, de completud, en el sentido de que se debe ser éticamente puro e íntegro dentro de un mundo racional donde el bien lleva al bien y el mal, al mal. Aquí no hay contradicción posible entre el bien y el bien, sino sólo entre el bien y el mal. Sin embargo, creemos que esto no es posible, y a nuestra consideración, sí existe oposición entre una actitud ética individual y una ética política. Y además, consideramos que en esta última recae una alta responsabilidad moral, pues mientras que en el actuar individual se vela por los intereses propios y se extiende a un campo reducido de individuos, en el actuar político el gobernante debe velar no sólo por el interés individual, sino por un amplio número de gobernados que no comparten los mismos intereses ni ideales, por lo que el actuar político debe elegir “prudentemente” el medio ideal que haga converger tan variado número de intereses individuales y dirigir a la sociedad a lo que Leo Strauss llama un bien común real, donde no se trata de reformar la sociedad o dirigirla hacia un bien común moralmente ideal, sino que se trata de

⁸⁹ *Ibid.*, p. 151.

buscar aquello que, de hecho, buscan todas las sociedades como un bien común palpable en su entorno.

...por bien común tenemos que entender los objetivos que todas las sociedades persiguen en la realidad. Estos objetivos son: libertad frente a toda dominación extranjera, estabilidad o supremacía de la ley, prosperidad, gloria y poder. La virtud, en el sentido propio de la palabra, es el conjunto de hábitos que se requieren o que conducen al logro de este fin. Y este fin, y sólo él, es lo que hace que nuestras acciones sean virtuosas. Todo lo que se haga por razón de este fin es bueno. Este fin justifica todos los medios. La virtud no es nada más que la virtud cívica, el patriotismo o la dedicación exclusiva a los intereses propios de la comunidad.⁹⁰

En el primer capítulo, al tratar el asunto de los medios y los fines en política, mencionábamos que entendíamos como finalidad principal de la política la búsqueda del bienestar de la comunidad, pero aclarábamos que este bienestar no era equiparable al bien común clásico al que ya hemos hecho mención (cfr., cit. 80), sino que era equiparable más bien al bien de la sociedad que Maquiavelo redefinió en términos de seguridad y estabilidad política, aspectos donde se incluyen la libertad y la estabilidad económica, elementos, en fin, que son considerados como catalizadores del progreso y bienestar de una sociedad. La práctica política entonces, más allá del puro interés en la retribución económica y de poder económico, debe tener como sus más altos principios, la realización de los elementos antes mencionados. Este fin, y sólo él, dice Leo Strauss, es lo que hace que nuestras acciones sean virtuosas. Sin embargo, no debemos echar tan pronto las campanas al vuelo y apresurarnos a desechar todo pensamiento clásico sobre las virtudes y redefinirlas en los términos antes mencionados, especialmente no debemos hacerlo con el pensamiento de Aristóteles.

Este tipo de pensamiento considera, pues, las virtudes no en el sentido clásico donde se puede enmarcar Aristóteles, sino en un ámbito diferente donde los problemas éticos de la política son problemas éticos específicos, y donde se

⁹⁰ Citado por, Miguel Ángel Belmonte, *Prudencia, orden y vida política...*, op. cit., p. 197.

debe atender al problema ético político en lo que tiene éste de particular y no simplemente enmarcarlo dentro de una ética “racional inamovible” donde el bien sólo puede llevar al bien y el mal al mal. Para esta posición, el rasgo político del problema debe ser tenido en cuenta, no puede ser soslayado, pues cada ámbito de actividad tiene sus caracteres particulares y por tanto presenta a aquellos que actúan en ese ámbito problemas, dilemas y opciones únicas, que no aparecen en otras esferas de actividad o situaciones de la vida. El carácter político del hecho afecta entonces el razonamiento ético, pero no en el sentido de que habilita a olvidarse de toda ética, sino que obliga a pensar la ética de un modo diferente, no menos preocupada por hallar la respuesta a la pregunta ética acerca de en qué consiste obrar bien, pero sí consciente de que obrar bien en un ámbito como la política, no es ni puede ser obrar del mismo modo que en cualquier otro problema de la vida particular.

El buen obrar individual es posible, pero no es entendido en términos de integridad o pureza, pues esta no puede ser asegurada en general en un mundo éticamente irracional, en el que el bien puede llevar tanto al bien como al mal, y viceversa, y en particular en la política, que actúa a través de medios que no podrían ser considerados por muchos como éticos, tales como la fuerza y la violencia del Estado, pero que, sin embargo, reconocen como necesarios dentro de un comportamiento político, que debe velar por la libertad y el bienestar de la sociedad.

Desde el surgimiento del estado nacional la opinión corriente es que el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad hacia dentro y hacia fuera, si es necesario usando la violencia. La participación de los ciudadanos en el gobierno, en cualquiera de sus formas, es necesaria para la libertad sólo porque el gobierno, puesto que necesariamente es quien dispone de medios para ejercer la violencia, debe ser controlado en dicho ejercicio por los gobernados. Se comprende pues que con el establecimiento de una esfera —como siempre limitada— de acción política aparece un poder que debe ser vigilado constantemente para proteger la libertad. Lo que hoy día entendemos por gobierno constitucional, sea monárquico

o republicano, es esencialmente un gobierno limitado y controlado en cuanto a sus poderes y al uso que haga de la violencia por sus gobernados.⁹¹

En aquellos casos en que sea necesario utilizar la violencia para garantizar la seguridad en la ciudad, el gobernante no actúa por encima de los ciudadanos, sino que le debe a ellos una justificación de la violencia como el único medio al que se puede recurrir. El medio puede parecer a primera vista malo y hasta éticamente reprobable, no obstante, queda justificado al evitar, con este caso único de violencia, un mal mayor que se hace patente como perjuicio de los intereses de la mayoría de los miembros de la sociedad.

La posición de una ética política de esta naturaleza la podemos identificar con más especificidad a partir de dos representantes; a saber, Nicolás Maquiavelo y Max Weber. La regla, en ambos, ya no es sólo pretender deducir consecuencias políticas moralmente buenas de actos individuales iguales, sino que atienden a la política en lo que ella tiene de especial y de contingente, de bondadosa y de maligna. Prueba de ello es la definición misma de política que nos proporciona Weber. “Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado”.⁹² Dicho Estado, en la perspectiva weberiana, sólo puede ser definido en referencia a un medio que toda asociación política posee, a saber, la violencia. Este elemento, no obstante, es uno de los medios de que se sirve el Estado para garantizar la gobernabilidad de los ciudadanos, para asegurar y preservar el orden de la ciudad. “Objetivamente esto es cierto. Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia habría desaparecido el concepto de ‘Estado’ y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos ‘anarquía’”.⁹³ Así pues, es un hecho presente para Weber que la violencia no es ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es, dice, su medio específico. “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un

⁹¹ Hannah Arendt, *¿Qué es política?*, op. cit., p. 90.

⁹² Max Weber, *La política como vocación*, op. cit., p. 3.

⁹³ *Idem*.

determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima”.⁹⁴

Por su parte, encontramos también en Maquiavelo una forma nueva de concebir el comportamiento político donde se pregunta qué es obrar bien en política. Sin embargo, la originalidad de Maquiavelo no consiste en hacerse esta pregunta, sino en la respuesta “paradójica” que propone, que consiste principalmente, en el no rechazo del mal, en la justificación de éste como un medio más para conseguir el fin de la política. El obrar bien en política contempla o incluye la posibilidad de tener que hacer el mal, aunque claro, esto sólo en casos límite y siempre que esté al servicio de salvar el bien de la comunidad política y no el del gobernante, ni mucho menos sus intereses particulares. Así, el elemento distintivo de la ética maquiavélica es que en ella el mal queda justificado, y repitamos, sólo en determinadas circunstancias. Lo decisivo aquí es saber qué es lo que justifica un uso del mal entre los rasgos de la ética política de Maquiavelo. Por qué usar el mal en determinadas circunstancias y no sólo el bien en todos los casos.

El rasgo clave y más importante aquí es, pues, la clara idea de que *el bien puede surgir del mal y que el mal puede surgir del bien*. Este detalle fue acertadamente identificado años más tarde por Max Weber, a esta situación él la llamó la “irracionalidad ética del mundo” en oposición a la idea defendida por muchos de una ética de la convicción, racionalista e inamovible en sus principios.

Mi colega F. W. Forster [...] cree poder salvar esta dificultad en su conocido libro recurriendo a la simple tesis de que de lo bueno sólo puede resultar el bien y de lo malo, sólo el mal. Si esto fuera así, naturalmente, no se presentaría el problema, pero es asombroso que tal tesis pueda aún ver la luz en el día de hoy [...] No solamente el curso todo de la historia universal, sino también el examen imparcial de la experiencia cotidiana, nos está mostrando lo contrario [...] El mundo está regido por los demonios y quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y

⁹⁴ *Idem.*

lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando.⁹⁵

En la política un mal menor puede llevar a un bien superior general, y quien no ve esto en política es, como dice Weber, un niño. Esta noción contradice la ética clásica que ya antes mencionábamos, según la cual el bien siempre produce el bien, y el mal no puede sino generar otro mal. Maquiavelo, tal como vemos lo hizo Weber más tarde, es perfectamente consciente de esta irracionalidad del mundo, y para demostrarlo, constantemente pone ejemplos de donde surge de una acción individual éticamente mala, un bien político, esto es, un beneficio para un amplio sector de la sociedad. Maquiavelo llega a la conclusión de que la estructura ética del mundo es irracional leyendo historia y observando el presente político que le tocó vivir.

Maquiavelo constata esta relación paradójica entre bien y mal en varios ejemplos históricos. Según la leyenda de la fundación de Roma, Rómulo mata a su hermano para poder organizar la ciudad y contribuir al bien común. Condena su alma (perjuicio personal) pero salva y da sustento a la ciudad (bien general).

[...] tal vez muchos consideren un mal ejemplo que el instaurador de un orden civil, como fue Rómulo, hubiese antes matado a su hermano [...] Por eso, un organizador prudente, que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe de sus herederos, sino de la patria común [...] Sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados, y cuando éstos sean buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán, porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer.⁹⁶

Quien busque la salvación de su alma, que no la busque por medio de la política, pues pretenderlo sería un exceso de optimismo. Maquiavelo, al igual que este, da varios ejemplos de cómo, a través de la historia, acciones malas trajeron resultados buenos. En este mundo que es irracional desde el punto de vista ético

⁹⁵ Max Weber, *La política como vocación*, op. cit., pp. 34, 35.

⁹⁶ Maquiavelo, *Discursos...*, op. cit., pp. 56, 57.

hay muchas actividades y situaciones vitales en las que los individuos se ven involucrados. Una de ellas es la política. Lo característico de la política para Maquiavelo es que pone en juego el bien colectivo en este mundo, no la integridad moral individual en este mundo ni la salvación del alma en un mundo supraterrrenal. Lo importante en esta instancia es entender por qué la política es un asunto de ética colectiva y no solo ni principalmente de ética personal. Para Maquiavelo se debe sobre todo a que la política se encarga del bien común, lo cual significa bien de la comunidad política, del colectivo, aunque esto, claro está, no siempre implica que sea el bien de todos los miembros de la comunidad, ni que todos quede satisfechos.

La primacía del bien común genera una tensión con el fin de la integridad moral individual, a la que lleva a un segundo plano si se presenta el caso de tener que elegir entre ambas. Ahí radica su diferencia con la ética clásica que, como hemos dicho, no ve contradicción entre la consecución del bien individual y la del bien común. En la medida en que ambos –bien individual y bien común– son buenos, no pueden ser contradictorios. Para la ética clásica, la contradicción solo cabe entre el bien y el mal. Para Maquiavelo, en cambio, sí hay contradicción posible entre el bien y el bien, precisamente porque entiende que el mundo es éticamente irracional. E igualmente lo entiende Max Weber, y por esto es acertado al ver el espacio político no como un espacio más, sino uno especial que requiere ser visto desde una ética distinta a la clásica.

Así entonces, a la ética que hemos venido llamando clásica, y que tiene gran injerencia en el comportamiento individual, debemos oponer una nueva ética propia de la política; la ética de la responsabilidad. Este tipo de ética fue ampliamente defendida por Max Weber, ya que, a su consideración, en política es más importante obrar teniendo presente las consecuencias que obrar sólo por convicción, que significa obrar, en la perspectiva weberiana, apegado sólo a principios éticos inamovibles.

Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente

opuestas: puede orientarse mediante la “ética de la convicción” o conforme a la “ética de la responsabilidad”. No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero **hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”, o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción.**⁹⁷

Quien actúa en política, necesariamente debe pactar con sus ideales a cuestas, aunque ello no implique abandonar la realización de los mismos. El político por vocación es consciente de ambas actitudes éticas y sopesa sus acciones según las circunstancias. No está obligado a seguir el dictado de su virtud, sino que debe actuar en un mundo que sabe que es cambiante y conflictivo; así pues, renunciar a la posibilidad de la violencia sería renunciar a la política. La acción política exige cautela, inteligencia, habilidad y prudencia. “Weber no contrapone las dos éticas sino que las aúna en un nuevo todo que se encarna en la acción política. Política no implica renuncia ética, pero sí elección. El actor político debe sopesar las circunstancias y actuar en consecuencia”.⁹⁸

A decir de Weber, cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres, al destino o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre y la imprevisibilidad de las consecuencias, y se hace responsable de los efectos que de sus decisiones provengan, sean estas buenas o malas.

La política es una actividad humana, un ámbito de toma de decisiones y, por ende, de cálculo y previsión de las consecuencias. De la combinación de estos elementos, que define a la política como actividad, *se desprende que el carácter*

⁹⁷ Max Weber, *La política como vocación*, op. cit., p. 33.

⁹⁸ Gustavo de la Vega, *Política y ética: Weber, Lukacs y la ética de la convicción*, p. 14, en: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/tesinas/delavegag.pdf> (consultado 15 de mayo de 2012).

ético de la conducta política se encuentra en las consecuencias de los actos para la sociedad y no solo en el carácter bueno o malo del hecho en sí mismo y su impacto en la integridad moral individual. El sentido de la acción no está al comienzo, en la decisión política, sino en toda la situación que desencadena la acción y especialmente al final, en las consecuencias que esa decisión trae consigo. La previsión de estas consecuencias es lo que, en el terreno político, constituye el sentido ético superior, y esto, a decir de Weber, debe ser una de las cualidades primordiales de todo buen político. Que no tengan como finalidad de sus acciones otra cosa más que procurar el bien de la comunidad, con altos principios éticos individuales sí, pero en caso de que estos entren en conflicto con su finalidad, que no duden en emplear medios “éticamente reprobables”. “Los funcionarios con un alto sentido ético, tales como los que desgraciadamente han ocupado entre nosotros una y otra vez cargos directivos, son precisamente malos políticos, irresponsables en sentido político y por tanto, desde este punto de vista, éticamente detestables”.⁹⁹

El que toma una decisión política está obligado éticamente a pensar no solo qué valor está relacionado con la decisión que toma, sino que también debe optar entre actuar de acuerdo a dicho valor –en caso de que sea posible– o hacerlo en contra de él, así también se debe estar consciente de cómo esta decisión repercute en su propia integridad moral. A fin de cuentas, cuando se actúa en política, la integridad moral queda relegada a segundo plano, y la acción se orienta únicamente en vista de qué valor saldrá favorecido en la sociedad y si ésta decisión repercute o no en el bien de la sociedad.

El actuar político tiene este primer principio, anteponer el bien social al bien individual, y segundo, actuar en base a la ética de la responsabilidad. Todo esto, claro está, sin olvidar que se actúa en un terreno bastante contingente como es la política, y por ello mismo, cada situación es particular y no se debe pasar por alto que el resultado de la acción depende de la combinación única de la decisión con los diversos elementos actuantes en el contexto en el cual se da. En la medida en que las consecuencias pueden ser paradójicas respecto de la intención inicial, no

⁹⁹ Max Weber, *La política como vocación*, op. cit., p. 15.

toda acción buena redundaría en el bien. Esto lleva a no absolutizar sino a relativizar, porque lo bueno no lo es siempre en todo tiempo y lugar, sino relativo a las circunstancias y a las consecuencias que en cada contexto produzca. Así, puede verse obligado a tener que hacer un mal para conseguir un bien aunque eso suponga pagar un precio en términos de integridad moral individual, aunque lo contrario en una perspectiva social.

La ética de la convicción, en oposición, reconoce principios morales que, como un imperativo categórico, al tener principios universalmente válidos, carece de excepciones.

Para designar la “ética de la convicción”, Max Weber usaba la palabra *Gesinnungsethik*. Esta palabra, en relación con la problemática ética, procede de Kant, que tiene un lema fundamental, el imperativo categórico, según el cual nuestras acciones tienen que ser universalizables: actúa de tal modo que la máxima subjetiva de tu acción individual pueda ser elevada a ley universal, moral, por todas las personas, los sujetos racionales.¹⁰⁰

La conducta de los hombres ha de atenerse estrictamente a esos principios, por negativas que puedan ser las consecuencias de este modo de proceder. Para Kant existen acciones que son intrínsecamente malas, lo que quiere decir que no se pueden llevar a cabo bajo ninguna circunstancia, independientemente de las consecuencias, independientemente del número de personas a las que con esas acciones hagamos felices, o independientemente de cuántas vidas salvemos con este modo de proceder. La conciencia se debe adecuar, en este sentido, a un juicio racional donde la acción esté regida no en base a un bien ulterior, sino en base a la buena acción racional en sí misma. Es este un tipo de actitud que se podría tomar en un ámbito personal, pero que constituiría, en política, una gran irresponsabilidad.

¹⁰⁰ F. Inciarte, “Reflexiones sobre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción” en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 2001, p. 163.

Entonces, en Kant –que habla mucho de *Gesinnung*– todo se cifra en la conciencia: nosotros no podemos hacer en conciencia cosas que sean intrínsecamente malas. Por lo tanto, al actuar moralmente y al hacer juicios morales, tenemos que prescindir del resultado o de las consecuencias. Tal vez una palabra más adecuada para la ética de la convicción sería la "ética de la conciencia" (*Gewissen*). *Gewissheit*, en alemán, se traduce como convicción, certitud subjetiva, certeza, estar seguro de algo.¹⁰¹

Parece que lo bueno y lo malo, para Kant, es más importante, moralmente hablando, que lo correcto o lo incorrecto. Esto último vendría a depender más bien de la inteligencia de la persona, que ha vislumbrado bien las circunstancias y puede prever las consecuencias que su acción o decisión llegará a tener. En el fondo, aunque parezca que es sobrecargar la conciencia de la persona humana, es aligerarla hasta el extremo máximo de justificar por este camino todas las acciones que nosotros realicemos de acuerdo con nuestra conciencia, prescindiendo de si esa conciencia es errónea o no lo es, o, por decirlo de otra manera, si esa conciencia está bien formada o no. En suma, es una subjetivización absoluta de la moralidad con ese doble resultado: uno el de sobrecargar la conciencia de manera absoluta, y el otro el de aligerarla al máximo, porque la conciencia es algo manipulable. Se trata, según Weber, de una conciencia o ética para santos.

Este tipo de pensamiento es comprensible fácilmente de acuerdo a una perspectiva kantiana que concibe el mundo de una forma racional, sin embargo, no así en la perspectiva de Weber y mucho menos en una perspectiva maquiavélica que conciben el mundo de una forma irracional, de contratiempos y contingencias humanas. Así pues, se hace cierto que una buena intención muchas veces puede desembocar en catástrofes, y que la pureza de los motivos, aun probada, jamás ha bastado para impedir lo peor.

Por su parte, la ética de la responsabilidad sostiene que la deliberación moral no consiste en la aplicación de una serie de normas abstractas, sino que ha de basarse en el cálculo de las consecuencias previsibles de nuestras acciones.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 164.

La persona responsable queda eximida del deber de cumplir las normas morales habituales en aquellos casos en que la observancia de esas normas tenga consecuencias muy negativas. Ésta es, según Weber, la ética del político, el cual, cuando las circunstancias lo exijan, ha de estar dispuesto a sacrificar, en aras del bien público, sus principios morales más elementales.

A una ética de la responsabilidad hay que agregar, pues, un elemento de suma importancia: la prudencia, esa habilidad que elige los medios más convenientes y que hace posible conducirnos de la mejor manera en nuestra vida práctica. ¿Pues qué valdría lo absoluto de los principios si ello implica ir en detrimento de la comunidad y no supiera distinguir entre lo racional y lo razonable?

La ética de la responsabilidad exige que respondamos no sólo de nuestras intenciones o principios, pero también, por poco que podamos preverlas, de las consecuencias de nuestros actos. Es una ética de la prudencia, y la única que vale. Más vale mentir a la Gestapo que abandonarle un judío o un miembro de la Resistencia. ¿En nombre de qué? En nombre de la prudencia, que es la justa determinación (para el hombre, por el hombre) de este *más vale*. Es moral aplicada, ¿y qué sería una moral que no se aplica? Las otras virtudes, sin la prudencia, sólo podrían pavimentar el infierno con sus buenas intenciones.¹⁰²

La prudencia, en este sentido, es la disposición que permite discernir correctamente lo que es bueno o malo para el hombre en una situación dada, es actuar de una forma razonada más que de una forma racional. El actor político es un ser que se sabe siempre actuante en un mundo irracional, y lo entiende así, tal cual este es, es un tener a la vista un fin, elegir los medios conducentes a él y, en consecuencia, actuar como conviene y cuando conviene: prudencia política. “La prudencia tiene algo de modestia o de instrumental; se pone al servicio de fines que no son los suyos y sólo se ocupa, por sí misma, de la elección de medios.

¹⁰² André Comte-Sponville, “La prudencia”, en *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Buenos Aires, Editorial Andrés Bello, 1996, p. 38.

Pero esto la torna irremplazable, ninguna acción, ninguna virtud –en todo caso ninguna virtud *en acto*– podría prescindir de ella”.¹⁰³

A estas alturas nos encontramos ya con dos caminos, elegir entre el bien personal, y con esto una ética de la convicción o de la conciencia, a la manera de Kant, o actuar en base a una ética de la responsabilidad, o de la prudencia. Bien personal o bien social. Estas dos búsquedas del bien suelen ser vistas como iguales, al punto de que habitualmente no son distinguidas entre sí, porque en ambas aparece una persona tomando decisiones. En un caso, el individuo privado. En otro, el político o el ciudadano. Pero aunque ambos sean, en efecto, individuos, los roles que desempeñan en ambas situaciones no son equivalentes, sino más bien todo lo contrario.

En la decisión individual privada, la decisión sobre el obrar recae sobre la propia persona y sólo indirectamente sobre los demás. El individuo se representa a sí mismo. En el caso del político o ciudadano, la decisión sobre el obrar recae directamente sobre terceros, pues el político e incluso el ciudadano representan antes a la comunidad que a su ética como individuos. Esta se pone en juego, pero no es lo central. O mejor dicho, se pone en juego de otro modo que en la decisión individual, porque la valía ética individual se medirá según la capacidad de realizar acciones que representen el bien colectivo. La moralidad de la decisión política o ciudadana consiste en su capacidad de pagar un precio individual en pos del bien colectivo. La decisión personal es una acción individual; la del político o ciudadano, una acción social.

Para entender esto la pregunta que hay que hacer es qué está en juego en cada caso. A este respecto podemos establecer entre dos tipos de actuar posible, uno es el actuar individual y otro es el actuar político; en el primero lo que está en juego es la integridad moral de un individuo, así, en este tipo de actuar, el individuo actuante puede rechazar el mal en todas las circunstancias que se le presenten, aun cuando sabe que el empleo de éste le puede llevar a un bien o en todo caso a evitar un mal futuro, pero prefiere aceptar el mal de las consecuencias que hacer el mal como tal. Pero en el campo de la política, en cambio, un

¹⁰³ *Ibid.*, p. 39.

gobernante no podría evitar en todos los casos el mal, porque su fin ya no es el bienestar personal, sino que se antepone el bien de terceros. Es esta, en la interpretación de K. O. Appel, una ética universalizable donde se deben dejar de lado las idiosincrasias personales.

Para Apel la distinción weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad ha de entenderse de la siguiente manera: la acción racional conforme a valores —y con ella la ética de la convicción— sólo es válida para una ética subjetiva no universalizable, la acción racional conforme a fines —y con ella la ética de la responsabilidad— es válida para una acción política ética en que cada agente ha de estar dispuesto a seguir dentro del juego (especialmente juego democrático) a costa de renunciar a opciones valorativas personales. La necesidad de universalidad de la ética política obliga a que no pueda depender la viabilidad política de mi simple idiosincrasia o mis costumbres o hábitos culturales adquiridos.¹⁰⁴

No actuamos solos, no estamos solos en el mundo, sino que cada sujeto ha de tener en cuenta a los otros sujetos, junto a los cuales actúa. Este tipo de comportamiento político, debe ser, no obstante, evaluado con mucho cuidado, puesto que puede ser un arma de doble filo si no se establecen las debidas restricciones desde el principio. Para ello es necesario hacer unas aclaraciones que servirán no sólo para desmitificar esta propuesta, sino también para marcar los límites necesarios a ella. Primero, al anteponer una ética de la responsabilidad a una ética clásica de la convicción se debe establecer que la primacía de la primera sólo se establece en vista de un fin que involucra un bien colectivo, y no simplemente individual, por lo que es, preferentemente, una ética política. Segundo, que es siempre preferible obrar de acuerdo a principios moralmente buenos que lo contrario, pero que, tercero, en caso de que esto no sea posible, no dudar en emplear medios que salvaguarden el bienestar social, el progreso y la seguridad de la comunidad, principios últimos de la actividad política.

¹⁰⁴ Citado por, Miguel A. Belmonte, *Prudencia...*, op. cit., p. 428.

Sé que no habría nadie que no opinase que sería cosa muy loable que un príncipe poseyese todas las cualidades que son consideradas buenas, pero como no es posible poseerlas todas, ni observarlas siempre, porque la naturaleza humana no lo consiente, le es preciso ser tan cuerdo que sepa evitar la vergüenza de aquellas que le significarían la pérdida del Estado, y, si se puede, aun de las que no se lo harían perder; pero, si no puede, no debe preocuparse gran cosa, y mucho menos de incurrir en la infamia de vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el Estado; porque, si consideramos estos con frialdad, hallaremos que, a veces, lo que parece virtud es causa de ruina, y lo que parece vicio sólo acaba por traer el bienestar y la seguridad.¹⁰⁵

Maquiavelo no pide que se gobierne sobre los vicios, ni sobre la mentira, o el terror, el engaño o la astucia, sino que trata sólo de definir una “virtud” política, virtud que consiste en sopesar los diferentes intereses de una amplia colectividad que se mueve en un mundo azaroso e irracional, y unificar tan variados intereses de modo que se asegure la estabilidad y el acuerdo. El príncipe, recordemos, debe moverse entre la voluntad de gustar y el desafío, entre la bondad y la crueldad. Esta virtud encierra un contacto permanente con los demás, esta es la que toma Maquiavelo como signo de valor en política.

3.2 Elección de medios: males mayores y menores para llegar a un fin

Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines “buenos” hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan “santificados” por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos.¹⁰⁶

La vida comunitaria, el bienestar de ésta es un fin en sí mismo, el auténtico fin de la política. Pero ello no implica que la libertad individual no lo sea. La diferencia

¹⁰⁵ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, op. cit., p. 69, (cap. XV).

¹⁰⁶ Max Weber, *La política como vocación*, op. cit., p. 33.

entre lo público y lo privado es que el primero es un fin en sí y el segundo es un medio, no porque uno valga más que el otro, sino porque uno es el requisito lógico del otro. Esto determina que el criterio con que Maquiavelo evalúa la ética de los actos políticos no es que el fin justifica los medios, tal como dice la interpretación de Maquiavelo como maquiavélico, sino que los males menores evitan los males mayores. El mal mayor es la desestabilidad, la destrucción de la comunidad política. Y lo es porque con ese acto no solo cae la comunidad en cuanto tal, sino con ella todos y cada uno de los individuos privados, todos sus fines y metas, todas sus felicidades, todos los proyectos de vida propia que caben en una comunidad política, porque solo esta los hace posibles. “Si perece la sociedad, naufraga el hombre entero. El bien propio no puede subsistir sin el bien común, ni la prudencia personal sin la prudencia política. En este punto es inútil que el romántico, por muy inadaptado que se encuentre a las condiciones de la vida actual, se haga ilusiones de salvación individualista”.¹⁰⁷

Uno de los aspectos más importante del prudencialismo consiste en considerar que la política es una acción concreta por la que el hombre trata de satisfacer sus necesidades apremiantes en el bien común, sin el que no puede realizar su vida ni perfeccionarse; y, por consiguiente, en afirmar que la norma y dirección de esta acción política no puede confiarse a la razón especulativa, que sólo concibe un hombre universal y abstracto de naturaleza inmutable, sino a la razón práctica, una de cuyas cualidades es la prudencia política, y cuya vara está vuelta al hombre concreto y real, situado en medio de unas circunstancias punzantes y perentorias que no pueden pasarse por alto.

Esto determina que el gobernante o el buen político, que está consciente de estas circunstancias, debe saber hacer el mal cuando la situación lo requiera. Y lo requiere cuando haciendo el mal se evita un mal mayor. Ese mal que se realiza es siempre un mal menor frente a otro que –mediante un cálculo de probabilidades acerca de las consecuencias- sobrevendrá con peores consecuencias en caso de no actuar de otro modo. Ética de la responsabilidad. Maquiavelo no llama al bien mal, o al mal bien. Lo que hace es aceptar, como dato ineludible de la experiencia,

¹⁰⁷ Miguel A. Belmonte, *La prudencia política, op. cit.*, p. 7.

que un mal puede evitar una catástrofe mayor, y en ese sentido, un mal puede traer un bien y viceversa. Lo importante aquí es que Maquiavelo lamenta o condena ese acto malo que evita un mal mayor. No lo celebra, no lo atribuye a una inteligencia sagaz, que lo sería precisamente por estar desprendida de todo reparo moral. Lo que ocurre es que lo condena pero no absolutamente. Si así no lo hiciera, no podría recomendar su realización. La ética de Maquiavelo, y aquí se vuelve a separar de la tradición occidental, no es absoluta, ni de convicciones de conciencia, como diría Weber, sino que está basada en la responsabilidad.

Recuérdese: “es inevitable que un hombre que quiera hacer en todas partes profesión de bueno se hunda entre tantos que no lo son”. Saber elegir entre los medios apropiados para procurar o evitar una pena a la comunidad es la mayor virtud del gobernante.

El hombre bueno es justo, compasivo, liberal, fiel a la palabra dada. Pero el fundador y conservador de un nuevo Estado no puede permitirse el lujo de ser siempre bueno [...] El príncipe ha de aprender a ser bueno unas veces y malo otras, según lo aconsejen las circunstancias. En esta capacidad para elegir prudentemente entre el bien y el mal estriba la verdadera virtud del gobernante.¹⁰⁸

El criterio según el cual el fin justifica los medios difiere del antes expuesto en lo central: no condena el medio malo, sino que este queda legitimado en virtud del valor del fin. La bondad del fin se traslada al medio. El que se guía por este criterio es, cuando menos, indiferente respecto de los medios y, en el peor de los casos, los celebra. Es un modo de restituir la racionalidad ética al mundo, pues al convertir el medio malo en bueno, resulta que el bien lleva al bien. Es, mejor dicho, una racionalización del mundo.

En conclusión, lo que Maquiavelo comprueba es que la ética clásica es buena y loable para ser un buen individuo privado, pero que no sirve para ser un buen gobernante o un buen político. Lo que vale en el ámbito privado individual puede ser un antivalor en el ámbito público. Por lo tanto, hay que elegir entre

¹⁰⁸ Leonardo Rodríguez, *Maquiavelo y el maquiavelismo*, op. cit., p. 28.

ambas formas de vida buena. O se salva el alma o se salva la ciudad. La incompatibilidad entre estas dos éticas no es solo practica, sino lógica, porque o uno se dedica a seguir unos valores o a seguir otros que son incompatibles con los primeros (humildad o fuerza; humanitarismo o defensa de la propia comunidad). O se es un buen individuo privado o se es un buen ciudadano. Para Maquiavelo una elección honesta, consecuente, se inclina por salvar la ciudad, porque solo en una ciudad salvada puede alguien pensar en salvar su alma.

La posición de la ética política de Maquiavelo está siempre guiada por el criterio de hacer el bien mientras se pueda, pero si no, de ser capaz de hacer el mal siempre y cuando este sea un mal menor que sirva para evitar otro mayor. He ahí, entonces, el fin y el comportamiento de la acción política. Bien social y prudencia política siempre entrelazadas.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE SÁNCHEZ, Eduardo, *Teoría general del Estado*, México, Oxford University Press, 2000.
- ARENDT, Hannah, *¿Qué es política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- ARNÁIZ, Aurora, "La política en sus fines específicos", en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, núm. 95-96, México D. F., UNAM, 1974, disponible en: www.juridicas.unam.mx (consultado 2 de marzo de 2012).
- ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- , *Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- BELMONTE, Miguel Ángel, *Prudencia, orden y vida política: de Aristóteles a Weber (y vuelta)*, Cataluña, Universitat Internacional de Catalunya, 2006.
- COMTE-SPONVILLE, André, "La prudencia", en *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Buenos Aires, Editorial Andrés Bello, 1996.
- DE LA VEGA, Gustavo, *Política y ética: Weber, Lukacs y la ética de la convicción*, en: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/tesinas/delavegag.pdf> (consultado 15 de mayo de 2012).
- FRANZÉ, Javier, "El problema del buen obrar en la ética política de Maquiavelo. A propósito de algunos pasajes de rescatando al soldado Ryan", en *Revista Pléyade de ciencia política*, No. 3, Centro de análisis e investigación política, 2009.
- GADAMER, Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- GÓMEZ R. Antonio, *Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 1995, p. 7.
- INCIARTE, F., "Reflexiones sobre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción" en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- JARA, Salvador, *El ocaso de la certeza: diálogo entre las ciencias y las humanidades*, México, U.M.S.N.H., 2010.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1996.

-----, *El príncipe*, México, Ediciones Leyenda, 2000.

MOSCA, Gaetano, *La clase política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

PALACIOS, Leopoldo E., *La prudencia política*, en:

<http://www.salvador.edu.ar/juri/apuntes/Uncal->

[%20Filosofia%20del%20D/Prudencia.pdf](http://www.salvador.edu.ar/juri/apuntes/Uncal-%20Filosofia%20del%20D/Prudencia.pdf) (consultado: 2 de mayo de 2012).

PLATÓN, “La república o de lo justo” en *Diálogos*, México, Porrúa, 2000.

RITZER, George, *Teoría sociológica clásica*, Madrid, Ed. McGraw-Hill, 2001.

RODRÍGUEZ, Leonardo, *Maquiavelo y el maquiavelismo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

SARTORI, Giovanni, *La política: lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 2000.

WEBER, Max, *La política como vocación*, en: <http://ebookbrowse.com/16456923-weber-max-la-politica-como-vocacion-1919-pdf-d246925627> (consultado: 20 de febrero de 2012).