

MIGUEL ÁNGEL BELMONTE

**PRUDENCIA, ORDEN Y VIDA POLÍTICA
DE ARISTÓTELES A WEBER (Y VUELTA)**

**MEMORIA DE TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR
DR. JOSEP MARIA ALSINA ROCA**

**UNIVERSITAT INTERNACIONAL DE CATALUNYA
FACULTAT D'HUMANITATS
DEPARTAMENT D'HUMANITATS**

ANY 2006

4.5. La acción política y las cualidades del político	p. 375
5. Intentos de recuperación de la prudencia política: más allá de Weber ¿vuelta a Aristóteles?	
5.1. Strauss	p. 391
5.2. Gadamer	p. 403
5.3. MacIntyre	p. 412
5.4. Apel	p. 426
6. Conclusiones: implicaciones del 'olvido' moderno de la prudencia política	
6.1. Racionalidad frente a irracionalismo	p. 433
6.2. Realismo frente a nihilismo	p. 438
6.3. Orden frente a violencia	p. 443
6.4. El sentido originario de la vida política	p. 450
7. Bibliografía	p. 456

Introducción

La noción de prudencia política se enmarca dentro de toda una constelación de cuestiones pertenecientes a la filosofía política.

¿Qué cuestiones entran dentro de tal constelación? Desde luego la cuestión acerca del estatuto epistemológico de todas aquellas disciplinas que desde diferentes ángulos estudian la naturaleza humana en su dimensión *política*. Indirectamente esta cuestión se relaciona con el sentido del saber científico en general, y en especial los diferentes modos de estudio de lo político que puedan tener cabida en dicho sentido. O bien, *a contrario*, entra en tal constelación la afirmación de un carácter autónomo de los estudios de lo político, o al menos de una parte de ellos; carácter que devendría independiente de aquellas coordenadas “científicas”. Afirmación que, frente a la sensación de quedar relegados a saberes de segunda fila, puede incluso rodearse de un halo de superioridad o autocomplacencia de quien sabe que trata de aquello que es *realmente* importante para el ser humano porque forma parte del auténtico *mundo* en que nos movemos.

En segundo lugar, dentro de esta constelación de cuestiones hay que incluir la preocupación por el *bien*. Sin descartar, por cierto, que se incluya también el bien en el sentido más alto posible. Siempre se estará a tiempo de ‘descender’, aunque de modo predilecto la preocupación de la filosofía política es 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. Dentro de esta preocupación por el bien se encuadra la búsqueda del mejor régimen en general, del mejor régimen posible dadas unas circunstancias...; en definitiva se trata de la *ordenación* de lo político hacia el modo de realización más acabado. No cabe duda de que se trata de un tipo de cuestiones

directamente relacionadas con la prudencia política, en tanto que instancia ordenadora de lo político.

Y aquí enlazamos con el tercer grupo de cuestiones que forma parte de aquella constelación de problemas que señalábamos: la naturaleza de la realidad política, su carácter profundo. Es cuestión central en la filosofía política, o debería serlo si quiere ser realmente tal, la determinación de aquello que constituye precisamente su objeto de estudio, la comunidad política, el régimen, la ciudad o como queramos llamarlo. Sólo si reconvertimos la filosofía política en mera ciencia social podremos pasar por alto la cuestión. Como es bien sabido, las ciencias sociales a menudo han sorteado o eludido la cuestión de la definición de su propio objeto de estudio cayendo en una petición de principio alarmante desde una perspectiva filosófica aunque justificada en aras de una mayor utilidad o eficacia de la investigación social. Pues bien, las posiciones de la modernidad filosófica al respecto, precedentes de las contemporáneas ciencias sociales, reducen lo político a mecanismo de modo análogo a como reducen la filosofía política a ciencia política. Por eso la filosofía política no tiene más remedio que proponerse una recuperación del sentido primigenio de la *vida* política, entendida en todo su esplendor, con todos sus matices, sí, pero al fin y al cabo afirmada desde el principio como tal auténtica vida política. Y es en tal vida política donde la prudencia política emerge como arquitectónica y directriz, como el alma mueve al animal vivo.

Por todas estas razones no es de extrañar que los intentos de recuperación de la filosofía política vayan aparejados con la recuperación de la prudencia política. Leo Strauss y Eric Voegelin destacaron indudablemente en lo que se consideró un retorno a la filosofía política en su sentido clásico. Por su parte, Alasdair MacIntyre protagonizó la vuelta a la centralidad en la filosofía práctica del tema de

la virtud, anteriormente relegado al olvido y la distorsión. Pierre Aubenque y Hans George Gadamer reforzaron desde diferentes perspectivas pero con aportaciones complementarias la idea de que la *phronesis* griega, y especialmente la *phronesis* aristotélica, sería de gran ayuda en la comprensión de lo político en sí, de la fenomenología política contemporánea y en la autocomprensión del propio hombre moderno.

Uno de los peligros de esta así llamada 'rehabilitación' de la filosofía práctica¹ es convertir la *phronesis* aristotélica simplemente en un instrumento conceptual que, una vez desgajado de su matriz filosófico-política, pueda ponerse al servicio de una determinada concepción filosófica contemporánea. Así ocurre especialmente cuando tal rehabilitación se ha querido hacer en una cierta clave escéptica o relativista. De esta manera quedaría reducida, por ejemplo, a una intuición genial precedente de la hermenéutica; o a una mera crítica existencialista a cualquier forma de esencialismo; etc. Por eso a menudo el interés por el planteamiento aristotélico no ha pasado de una utilización filológica y, por tanto, meramente circunstancial, que difícilmente capta su profundidad, sus conexiones y en definitiva su auténtico espíritu.

El otro peligro del redescubrimiento de la *phronesis*, en cierto modo antitético al anteriormente señalado, consiste precisamente en reducir la cuestión a una mera reedición de la así llamada querrela entre antiguos y modernos. En tal caso no percibiríamos lo que de absolutamente peculiar e irreductible tiene la filosofía política aristotélica frente a Platón o los estoicos. Tampoco percibiríamos la dosis real de

¹ Cf BERTI, E.; La philosophie pratique d'Aristote et sa «réhabilitation» récente, *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCV (1990), 249-266.

autoevaluación negativa que las ciencias sociales han sido capaces de hacer respecto al proyecto de la modernidad.

Aristóteles y Max Weber representan, por diferentes motivos, una síntesis de lo antiguo y lo moderno. Aristóteles significa el auténtico comienzo de la filosofía política y es el que fija las principales líneas a seguir por todo aquel que se disponga a hacer filosofía política. Weber recoge toda la tradición filosófico-política de la modernidad llevándola hasta sus últimas consecuencias. Aristóteles formula de modo preciso la articulación entre *saber* y *obrar* políticos, aunque con esa articulación estaba separándose nítidamente de su maestro Platón y enfrentándose, críticamente, a la misma vida política real en que él, como meteco, no podía participar directamente. Aunque a menudo se haya querido minimizar este enfrentamiento, la reflexión aristotélica, en la medida en que está enraizada en una búsqueda permanente de la verdad sobre lo político, supone una grave interpelación a las realidades políticas de su tiempo. Weber, por su parte, aun pretendiendo integrar en su obra las tendencias positivistas resultantes de la evolución del proyecto ilustrado, estuvo profundamente transido de una resistencia visceral hacia la orientación adoptada por el mundo contemporáneo, y no solamente en su dimensión más exclusivamente política. De ahí que su obra sea, sin dejar de ser plena expresión de la modernidad, una cierta llamada de socorro desde la que se entrevé que *algo* ha sido olvidado irremediablemente a lo largo del camino.

La tesis aquí defendida se condensa en la siguiente afirmación: Aristóteles desarrolló un concepto de prudencia política plenamente armónico con las nociones de vida política y de orden político cuyo olvido por parte de la modernidad daña irreparablemente al pensamiento político tal como queda reflejado en la reflexión weberiana.

Para demostrar tal tesis hemos seguido el siguiente camino. En primer lugar, hemos analizado a fondo el papel que desempeña la prudencia política en el conjunto de la filosofía política aristotélica. Esto nos ha obligado a situar adecuadamente la prudencia política en el esquema aristotélico de los saberes, así como a mostrar la relación con los conceptos de vida política y de acción política. Dentro del análisis de la relación entre prudencia y vida política, hemos incluido los temas de la amistad, el bien común, la naturaleza, la ley, el orden y la cuestión de la unidad y la pluralidad. Por otra parte, dentro del análisis de la prudencia política en su relación con la acción, hemos incluido la cuestión de las cualidades del político y la relación entre la prudencia política y la *scholé*. Todo este apartado dedicado al estudio de la prudencia política en Aristóteles viene precedido de unas consideraciones terminológicas imprescindibles para tener presente desde el principio la complejidad de los principales conceptos desplegados.

En segundo lugar, hemos rastreado el concepto de prudencia política a lo largo de la historia del pensamiento antiguo, medieval, moderno y contemporáneo teniendo en cuenta desde el principio la imposibilidad de ser exhaustivos. Sin embargo, aun no siendo exhaustivos, sí hemos procurado no dejar por el camino ningún autor ni pasaje que fuera relevante para la evolución histórica del concepto de prudencia política. Como se trataba de realzar el contraste entre Aristóteles y la modernidad política hemos puesto especial énfasis en el estudio de cuatro autores modernos: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Kant. En el caso de Maquiavelo y Kant su inclusión está plenamente justificada en la medida en que el concepto de prudencia es desarrollado en ellos de manera genuinamente novedosa, de modo que sus aportaciones resultan decisivas para comprender las alteraciones

sufridas por la noción de prudencia política. Respecto a Hobbes y Spinoza, el motivo de su inclusión es precisamente la constatación de cómo el concepto de prudencia política es incompatible con el pensamiento político de dos de los más significativos representantes de la filosofía política moderna. Es por ello hasta cierto punto arbitrario, y somos conscientes, haber dejado fuera de la investigación a autores como Locke y Rousseau por un lado o a Gracián y Vico por otro.

En tercer lugar, hemos desplegado todos aquellos aspectos de la obra de Max Weber relacionados con la cuestión de qué es la vida política, qué se espera del líder político, cuál es la misión y alcance del conocimiento político práctico. No encontramos en la obra de Max Weber una atención específica a los términos mismos de 'prudencia' o de 'prudencia política' pero sí encontramos un doble motivo para elevarlo a la categoría de término moderno de comparación con la prudencia política aristotélica. El primer motivo es la confluencia *sui generis* en la obra de Weber de muchos de los principales elementos de la filosofía política moderna. El segundo motivo es la capacidad de Weber para penetrar la realidad política concreta, más allá de presupuestos ideológicos, cosa que le lleva en ocasiones a coincidir sin saberlo con parte de la caracterización clásica de la prudencia política. De ahí el contraste acentuado entre un pensamiento político moderno esencialista y una realidad política contingente respecto de la cual resultan, como veremos, mucho más cercanos los análisis aristotélicos que cualquier aplicación de los presupuestos modernos.

En cuarto y último lugar, hemos analizado autores contemporáneos que han sido señalados, en cada caso con más o menos exactitud, como revitalizadores de la prudencia política desde postulados aristotélicos. Por una parte, dos autores como Strauss y MacIntyre, aunque en gran medida opuestos entre sí, constituyen sin

duda dos de los intentos más sólidos de actualizar la filosofía política clásica superando la estrechez de miras de los dogmas de la filosofía política moderna y racionalista. Por otra parte, Gadamer y Apel representan intentos diversos, más conocido el del primero, de reivindicar la actualidad y conveniencia de la *phronesis* aristotélica.

Al final del recorrido, quedan manifiestas las implicaciones del moderno olvido de la prudencia política. La racionalidad de la *phronesis* queda sustituida por una dialéctica insalvable entre racionalismo e irracionalismo. La atención a la realidad de las cosas queda mermada por el nihilismo en que desemboca la modernidad. La noción misma de orden político queda imposibilitada por la negación de un bien común objetivo, cosa que convierte la acción política en voluntad de poder y desvirtúa irremediabilmente el sentido originario de la vida política.

* * *

Mi interés por la filosofía práctica y, en especial, por Aristóteles se inició y se fue consolidando a principios de los 90 durante mis estudios universitarios en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Mi tesis de licenciatura, que llevó por título *Evolución histórica del concepto de prudencia*, me introdujo en la metodología propia de este tipo de investigaciones. En este sentido quiero agradecerle aquí a la profesora Margarita Mauri la paciencia que tuvo al dirigirla, pues fue un prelude de esta tesis doctoral. También por el modo en que supo transmitirme el interés por el *phrónimos* aristotélico y el amor a la *areté* tanto mediante la lectura de la *Ética a Nicómaco* como por una manera ejemplar de ejercer la docencia universitaria.

La lectura de la tesis doctoral de mi maestro y amigo Javier Barrycoa en 1993 inclinó mi interés hacia el pensamiento político.

Hacia él también mi gratitud por hacerme partícipe de unos mismos itinerarios intelectuales.

He de expresar mi agradecimiento especialmente a José María Alsina Roca, como director de esta tesis doctoral, de quien partió el impulso inicial y de cuyo aliento he recibido siempre el apoyo para seguir adelante en la investigación en todo momento. De la participación en diversos seminarios organizados por él está sostenida esta tesis doctoral pues de ellos salía uno con ansia renovada de estudiar y de profundizar en las fuentes de la auténtica sabiduría política. Precisamente fue en una asignatura suya del curso de doctorado *Modernidad: Ciencia y libertad* (1995-1997) donde se gestó el proyecto inicial de esta tesis. He de agradecerle especialmente su paciencia y su comprensión a lo largo de todos estos años. Él estimuló continuamente mi interés por el pensamiento político aristotélico y también me animó a profundizar en el pensamiento político moderno y en la obra de Max Weber.

A medida que la tesis doctoral iba tomando forma, fueron también de inestimable valor los consejos de Sergi Grau y Amor Ayala especialmente en mi batalla con el griego. Los consejos lingüísticos de mi hermano Juan Carlos han sido de gran ayuda aun cuando no siempre suficientemente atendidos por mi parte.

Mi agradecimiento se dirige también a aquellas instituciones que me han ayudado a lo largo de estos años, en especial a la Fundación Universitaria San Pablo-CEU sin cuya beca de investigación desde los años 1999 a 2002 hubiera sido materialmente imposible la realización de esta tesis. Al Colegio San Miguel, al CDES Abat Oliba, a la Universitat Abat Oliba CEU y al Colegio Cardenal Spínola, por las facilidades dadas para la realización y finalización de la tesis.

También quiero expresar mi agradecimiento a la Universidad de Barcelona, en especial al personal de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía, por su asistencia amable y constante, y a los profesores, en especial a quien fuera Jefe del Departamento de Filosofía Teórica y Práctica durante los primeros años de mi investigación, José María Petit Sullà.

A mi esposa, M^a Ángeles, por su continuo apoyo; a mis hijos, que han ido creciendo a la vez que la tesis; a mis padres, por su amor y sus ayudas logísticas.

Y, por último, a la única que con todo merecimiento ha de llamarse *prudētissima* y bajo cuya protección y amparo esta tesis doctoral llega a su término.

1. Consideraciones terminológicas preliminares

καὶ τὴν εἰθυλίαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοῦσει.

Tucidides, HGP, III, 82, 4

“Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, *política*”².

La prudencia política, es obvio, tiene que ver con la *polis*, hasta el punto de que, como hace Aristóteles en el texto citado, podemos usar el término ‘política’ como sinónimo de la expresión ‘prudencia política’. Y es que la política es, sobre todo, obrar prudencial, obrar en un ‘aquí’ y un ‘ahora’. Pero ¿qué es la *polis*? No bastará con señalar que es el ámbito donde se pone en juego de modo predilecto la prudencia, aunque lo es. Caeríamos entonces en una circularidad o petición de principio.

Originalmente la *polis* es un ámbito especialmente privilegiado separado del exterior por algún tipo de fortaleza o de murallas que defienden de las amenazas y peligros a la comunidad, más concretamente a la comunidad religiosa. Se trata por tanto de la idea de que existe algo valioso —un lugar, unas personas, pero también una actitud...— que hay que defender con todos los medios al alcance ‘aquí’ y ‘ahora’. La *polis* nace y se forma, pues, desde el presupuesto de que

² τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ’ ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford University Press, Amen House, London, 1962 / *Ética a Nicómaco*, introducción y notas de J. Marías y traducción de M. Araujo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985 (en adelante, *EN*), 1141 b 24-26.

hay algo absolutamente sagrado que no puede ser descuidado en el momento de organizar la vida en común, sino que debe ser tenido en cuenta de modo principal. Por eso en la distribución física de los espacios, donde tanta importancia tienen las circunstancias particulares, hay que reservar “en el corazón y en lo alto de la villa”³ el lugar para el santuario:

“...los habitantes del Ática vivieron siempre repartidos en pequeñas ciudades, cada una con sus pritaneos y sus magistrados, y cuando no tenían nada que temer, no se reunían con el rey para deliberar, sino que gobernaban y decidían por separado (...) Pero cuando subió al trono Teseo y unió el poder a la inteligencia, entre otras medidas que tomó para organizar el país, suprimió los consejos y las magistraturas de las otras ciudades y unificó a todo el mundo en la ciudad actual (...) Hasta entonces la ciudad —polis— era lo que actualmente es la acrópolis más la parte que, al pie de la misma, mira principalmente hacia el sur. Y he aquí la prueba: los templos de Atenea y de los otros dioses están en la misma acrópolis, y los que están fuera de ella están contruidos preferentemente por aquella parte de la ciudad (...) A la acrópolis, en fin, por el hecho de estar allí el antiguo asentamiento, los atenienses, todavía en nuestros días, le siguen llamando Polis”⁴.

Ese lugar privilegiado ha de ser notoriamente tal para que quede clara su distancia en dignidad respecto a la mera ‘asty’ o aldea. La *polis*

³ P. CHANTRAINE; *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Editions Klincksieck, París, 1980, vol. II, p.926.

⁴ ἡ Ἀττικὴ ... αἴτι κατὰ πόλεις ᾠκεῖτο πρυτανεῖά τε ἔχούσας καὶ ἄρχοντας, καὶ ὅποτε μὴ τι δεῖσειαν, οὐ ξυνῆσαν βουλευσόμενοι ὡς τὸν βασιλέα, ἀλλ’ αὐτοὶ ἕκαστοι ἐπολίτευον καὶ ἐβουλευόντο... ἐπειδὴ δὲ Θησεὺς ἐβασίλευσε, γενόμενος μετὰ τοῦ ξυνετοῦ καὶ δυνατὸς τὰ τε ἄλλα διεκόσμησε τὴν χώραν καὶ καταλύσας τῶν ἄλλων πόλεων τὰ τε βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχὰς ἐς τὴν νῦν πόλιν οὔσαν, ... τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἡ ἀκρόπολις ἢ νῦν οὔσα πόλις ἦν, καὶ τὸ ὑπ’ αὐτὴν πρὸς νότον μάλιστα τετραμμένον. τεκμήριον δέ· τὰ γὰρ ἱερὰ ἐν αὐτῇ τῇ ἀκροπόλει καὶ ἄλλων θεῶν ἐστὶ καὶ τὰ ἔξω πρὸς τοῦτο τὸ μέρος τῆς πόλεως μᾶλλον ἴδρυται ... καλεῖται δὲ διὰ τὴν παλαιὰν ταύτη κατοίκησιν καὶ ἡ ἀκρόπολις μέχρι τοῦδε ἔτι ὑπ’ Ἀθηναίων πόλις. THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian war* in four volumes with an english translation by C. F. Smith, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969 / *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tr. J. J. Torres, Madrid, Gredos, 2000, en adelante HGP, libro II, capítulo 15.

es el recinto amurallado, el anillo circular rodeado de protección y lo que queda dentro de tal anillo es la comunidad, el “círculo” no necesariamente en sentido literal sino más bien en sentido figurado, pudiéndose relacionar el término *polis* con los términos griegos *telos* y *polos*, que también apuntan esta idea de circularidad, de comunidad protegida y rodeada de una ‘circunvalación’. Algo semejante se apunta en los términos latinos *urbs* y *orbis* así como en el inglés *town* y en el alemán *Zaun*. Incluso Herodoto compara con el ‘círculo de los atenienses’ la fortaleza que se hace construir Deyoces, rey de los medos, a base de círculos concéntricos⁵. De ahí que el arte de asediar se denomine ‘poliorcética’ (de *polis* y *erkos*, cercado) y que, en la misma familia de términos, hallemos ‘poliorchós’ o ‘polioujós’ (defensor de la ciudad).

E insistiendo aún más en la vinculación de *polis* con las estrategias militares o, cuando menos, defensivas, se ha señalado también la afinidad entre *polis* y *polemos* dado que en ambos casos parece haberse dado originalmente un *pt*— inicial que acabó desapareciendo⁶.

Sin embargo, una de las cosas que permite la defensa de un lugar en que la comunidad quede protegida es precisamente la posibilidad de la reflexión también en común sobre las necesidades comunes. Por eso a veces se ha señalado que, si en algún sentido

⁵ Cf ONIANS, R. B.; *The Origins of European Thought*, Arno Press Inc., Princeton, 1973, p. 444.

⁶ CHANTRAINE, loc. cit. Aun así parece ser que la etimología indoeuropea *ptolemos-polemos* es incierta y *polemos* podría remitir más bien a *pelemidso* (agitarse, temblar...) aunque Chantraine acepta que tal relación también puede ser criticada. De cualquier modo, siempre deriva en formas que significan ‘guerra’ o similares y enfrentándose a lo significado en *philikos*, etc. Lo mismo ocurre con *polemidso*. Así pues con *polis* la única familiaridad de *polemos* es el misterioso *pt*- inicial.

fueron los griegos los que ‘inventaron’ la *política*, fue precisamente en el sentido que el Protágoras del diálogo platónico señala cuando, dirigiéndose a Sócrates, dice:

“Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades”⁷.

Fue especialmente Aristóteles quien destacó la oposición entre un gobierno político (*politiké arché*) y un gobierno despótico (*despotiké arché*) identificando aquel con el propio de hombres libres dotados de racionalidad, participantes de la vida cívica o *ciudadano* (*polités*) y este con el propio de amos y esclavos⁸. A partir de esta realidad de la *polis* y el *polités* hay que destacar también términos como *politeuma* (que se podría traducir como *gobierno, república, derecho cívico, cuerpo de ciudadanía* o incluso *comunidad*) y, por supuesto, *politeia* (que se

⁷ οὕτω δὴ, ὦ Σώκρατες, καὶ διὰ ταῦτα οἱ τε ἄλλοι καὶ Ἀθηναῖοι, ὅταν μὲν περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς ἢ λόγος ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς, ὀλίγοις οἴονται μετεῖναι συμβουλῆς, καὶ ἐάν τις ἐκτὸς ὦν τῶν ὀλίγων συμβουλευῆ, οὐκ ἀνέχονται, ὡς σὺ φῆς εἰκότως, ὡς ἐγὼ φημι ὅταν δὲ εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις. PLATÓN, *Protágoras*, 322 d – 323 a [trad. C. García Gual, Gredos, Madrid, 2000]. Todos los pasajes citados de Platón proceden de PLATONIS Opera recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Burnet, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 5 vols., Oxford, 1967 (first published 1900). Cf. Claude MOSSE, La invención de la política, en *El saber griego*, ed. J. Brunschwig y G. Lloyd, Akal, Madrid, 2000, p. 139.

⁸ Cf. CHANTRAINE, loc. cit. Cf. ARISTOTELIS *Politica* recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1964 / *Política*, edición bilingüe y traducción por J. Marías y M. Araujo, introducción y notas de J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970 (en adelante, *Pol*), 1254b.

podría traducir como *constitución, república, conjunto de ciudadanos* o incluso *situación del ciudadano o vida del ciudadano*); este término es utilizado tanto para designar el régimen en que alguna clase de excelencia caracteriza a la mayoría que gobierna como para designar en general al régimen político⁹.

Pero esta asociación de lo político y el ciudadano no se entendía de ningún modo en el sentido del individualismo moderno, todo lo contrario. La *polis* y lo político, tal y como hemos señalado antes, representan sobre todo un modo especialmente digno de vida en comunidad en el sentido de *koinonia* mientras que el individualismo vendría representado por el concepto de *idios* (particular, privado). Así pues, *koinos* designa lo público, el interés común, incluso la federación o el tesoro público. Algunos de sus derivados apuntan hacia la idea de *compañero* o *asociado*, o también hacia la idea de *comunicación* o *participación*¹⁰.

Newman¹¹, al comentar el contundente comienzo¹² de la *Política* de Aristóteles, destaca que Aristóteles parece haber sido el primero en fijar el concepto de *koinonia* y en definir su significado, aunque tal idea ya estuviera implícitamente en la *República* de Platón, bien por ensalzar el principio de unidad de la comunidad política¹³, bien por usar los

⁹ BODÉÛS, R.; *El saber griego*, p. 123.

¹⁰ Cf CHANTRAINE, p. 552.

¹¹ Cf ARISTOTLE, *Politics*, with an Introduction, two prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory by W. L. Newman, M.A., 4 vols., Oxford, Clarendon Press, 1950; vol. II, p. 97.

¹² Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν “Vemos que toda ciudad es una comunidad” *Pol* 1252 a1.

¹³ Ἐχομεν οὖν τι μείζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιῆ πολλὰς ἀντὶ μίας; ἢ μείζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν; “¿Tenemos mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne?” *Rep* 462 b. En todo caso será

términos *koinonia* y *polis* como equivalentes¹⁴. Apelando Aristóteles a la clásica comparación entre el orden político y la navegación, destaca que, a pesar de las desigualdades entre los ciudadanos, todos comparten la tarea común de fomentar la seguridad de la nave política, ya que “la comunidad es el régimen”, la *koinonia* es la *politeia*¹⁵.

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*¹⁶ enmarcándose dentro del cuadro general de las virtudes. En su uso contemporáneo, y no solo en castellano, este término perdió gran parte de su profundidad y degeneró en sentidos mucho más prosaicos hasta incluso alterarse por completo:

“para el pensamiento vulgar y el uso común del lenguaje de hoy lo prudente, mucho más que un supuesto del bien, parece una manera de eludirlo. La aseveración de que lo bueno es lo prudente no puede menos de sonarnos como algo que no dista gran cosa del absurdo, y ello siempre que nos liberemos del malentendido que la interpreta como fórmula de una ética utilitarista bien poco recatada”¹⁷.

después Aristóteles quien criticará el presunto sentido monista de la idea platónica de comunidad.

¹⁴ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει πῶς ἀλλήλοις μεταδώσουσιν ὧν ἂν ἕκαστοι ἐργάζωνται; ὧν δὲ ἕνεκα καὶ κοινωνίαν ποιησάμενοι πόλιν ᾠκίσαμεν. “En el interior de la ciudad, ¿cómo cambiarán entre sí los géneros que cada cual produzca? Pues éste ha sido precisamente el fin con el que hemos establecido una comunidad y un Estado.” *Rep* 371 b.

¹⁵ *Pol* 1276 b 28-29.

¹⁶ Cf. COROMINAS, J. y PASCUAL, J. A.; *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*; Madrid, Gredos, 1989, vol. IV, p. 665, donde se explica que el término *prudente* aparece en la literatura castellana entre 1220 y 1250 proviniendo del latín *prudens*, *-tis*; que tenía propiamente dicho significado de *previsor* y *competente*, mientras que hacia 1440 se hallan también otros vocablos de la misma familia tales como *prudencia*, *prudencial*, *imprudente* o *imprudencia*.

¹⁷ PIEPER, J.; *La prudencia*, Rialp, Madrid, 1957, pp. 59-60. Hay que tener en cuenta que esta antítesis se da más marcadamente fuera del ámbito de las lenguas latinas y que Pieper está pensando especialmente, aunque no únicamente, en la lengua

Por su parte el término latino *prudētia* procede de la contracción del término *providētia*, 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 *prudētia*, 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 *providētia* a la *prudētia* 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 *phronēsis* de los estoicos griegos con la *prudētia*¹⁸.

Aunque encontramos *phronēsis* usado como término filosófico por primera vez, según indica Aubenque, en los fragmentos de Heráclito, confundándose con la sabiduría del *logos* divino, tal

alemana. Por otra parte algún autor ha señalado la gran variedad de modos en que se pueden designar parcelas semejantes a la prudencia en lengua española en comparación con otras lenguas, aunque quizás no se trate de una observación con demasiado rigor filológico: "...en español el número de palabras para connotar la prudencia es mayor que en alemán, que en francés, que en inglés y que en italiano. He aquí algunos ejemplos: sensatez, cordura, discreción, circunspección, caletre, tino, solución de pro, juicio de buen varón, ingenio, ponderación, templanza, sesudez, providencia, juciosidad, moderación, sindéresis, medida, discernimiento, sagacidad, cautela, precaución; y, en catalán, *seny*" RECASENS SICHES, L.; Algunas contribuciones españolas al estudio de la prudencia; *Dianoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, 17 (1971), p. 190.

¹⁸ Aunque es digna de ser tenida en cuenta aquella observación de Castoriadis según la cual en el tránsito de *phronein* a *prudētis* "la traducción latina debilita el término de manera intolerable" sin embargo se puede aducir que la forma latina nos puede parecer más débil simplemente por los trasiegos semánticos producidos con posterioridad, no por una debilidad inherente al término latino mismo. Cf CASTORIADIS, C.; *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1998, p.128.

confusión fracasará por la influencia del mismo uso común del término en que se significaba un saber más o menos empírico y cercano a la experiencia, en ningún caso especialmente divino. Durante un tiempo diversos términos como *phronesis*, *noesis*, *nous* o *aisthesis* convivieron sin acabar de delimitar sus campos semánticos favoreciendo la multiplicidad de sentidos que un mismo autor, y el propio Heráclito muy especialmente, daban a tales términos. En todo caso *phronesis* y sus familiares hicieron siempre referencia a algún tipo de saber o de actividad intelectual o, por lo menos, a partes del cuerpo que estaban tradicionalmente vinculadas a la inteligencia en un tiempo en que todavía no se distinguía claramente lo espiritual y lo material. Especialmente notables son las referencias al diafragma, los pulmones o la cabeza no sólo como representaciones de lo prudencial sino como sedes de tal saber o habilidad. En Homero, si bien no encontramos el término *phronesis*, sí se da el muy cercano *phronis* y otros como *phrenes* o *phronein*, que apuntan parcial pero decididamente a cierta actividad de la inteligencia¹⁹. Y es que aunque en el griego tardío *phronein* tiene primariamente un sentido intelectual, significando algo así como *pensar* o *tener entendimiento*, en Homero todavía tiene el sentido de una actividad psíquica más o menos indiferenciada, de tal modo que la acción de *phrenes* incluye también, como señala Onians, la *emoción* y la *intención*²⁰.

¹⁹ Cf P. AUBENQUE; *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p.177.

²⁰ ONIANS, p. 14. Pero no se puede tampoco llevar este contraste demasiado lejos. A veces ese sentido amplio está en griego tardío y a veces está el sentido plenamente intelectualista en Homero. Igual ocurre con *oída* (*saber*): “los griegos identificaron, o casi, el saber con la percepción sensible y, particularmente, con la percepción visual. Su vocabulario cognitivo presenta huellas incontestables de esta situación: uno de los verbos más comunes para decir *sé*, por ejemplo, es *oída*, que se relaciona con la misma raíz indoeuropea que el latín *videre*, *ver*. Destaquemos sin embargo que *oída* es gramaticalmente un perfecto que no significa *veo* sino precisamente *estoy*

Al hacer mención de las transformaciones semánticas del término *prudencia* hemos señalado la notable inversión patentizada especialmente en la lengua alemana, de ahí que convenga también hacer un último apunte sobre el término *Klugheit*, que resulta fundamental en la evolución histórica del concepto de prudencia. Pieper destaca cómo en la lengua alemana hay ciertos vocablos que invitan a suponer que en lo hondo del pensamiento alemán subyace siempre la idea de que la prudencia tiene algo de astucia o de engaño:

“...el idioma alemán parece tener conciencia de ese vínculo secreto que liga la avaricia con la falsa prudencia, si bien a través de reminiscencias que no poseen ya la total claridad de su significado. En el bajo alemán se designa por una y la misma palabra (*wies*) tanto al prudente como al avaro; y la expresión del medio alto alemán *karg* (*karc*), denotativa de la habilidad y la astucia inherentes al egoísmo, puede considerarse adscrita a la esfera significativa y al ‘campo verbal’ de la prudencia”²¹.

Finalmente, Aubenque ha destacado la vinculación entre el empleo de *Klugheit* por parte de Kant a la hora de referirse a la *prudencia* y la obra de Thomasius, quien en 1687, al parecer tras conocer la obra de Baltasar Gracián *Oráculo manual y arte de prudencia* a partir de la traducción francesa, tradujo *prudencia* por *Klugheit*. Así pues, fue a partir de Gracián (en el que la *prudencia* todavía recordaba en parte a la *phronesis* aristotélica pero en el que se introducía ya una cierta influencia moderna que fue incluso caracterizada de maquiavélica) como Thomasius y más tarde Wolff influyeron en Kant hasta el punto de que este optara finalmente por reservar el término *Klugheit* a una especie de saber técnico o

actualmente en la situación de alguien que ha visto”. Cf Brunschwig, J. (ed), *El saber griego*, pp. 87-88.

²¹ PIEPER, J.; *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980, p. 55.

pragmático que meramente faculta para adaptar con éxito unos medios a unos fines²².

Con toda seguridad, estas consideraciones de tipo meramente terminológico no sirven más que como intento de aproximación al problema de la prudencia política. No pretenden en absoluto sustituir la reflexión propiamente conceptual ni el aquilatamiento de las principales posturas que se dan en general en el ámbito de la filosofía política y, en concreto, en el tratamiento de la noción misma de prudencia política. Pero sí pueden ayudar a entender cómo una de las principales dificultades de la filosofía política moderna va a ser precisamente el deslizamiento semántico lento pero inexorable que se ha ido produciendo en los términos aquí en juego. Y esto no es de importancia menor: ya Tucídides, escandalizado por los desórdenes morales producidos por la guerra civil, señala como uno de los más graves trastornos el hecho de que algunos habían llegado hasta el extremo de cambiar “incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos” y pone precisamente ejemplos bastante conectados con la prudencia política:

“la audacia irreflexiva pasó a ser considerada valor fundado en la lealtad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para encubrir la falta de hombría, y la inteligencia capaz de entenderlo todo, incapacidad total para la acción; la precipitación alocada se asoció a la condición viril, y el tomar precauciones con vistas a la seguridad se tuvo por un bonito pretexto para eludir el peligro”²³.

²² Cf AUBENQUE, p. 223.

²³ καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοῦσει. τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθῆς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, καὶ τὸ πρὸς ἅπαν ξυνετόν ἐπὶ πάν ἀργόν τὸ δ' ἐμπλήκτως ὄξυ ἀνδρὸς μοῖρα προσετέθη, ἀσφαλεία δὲ τὸ ἐπιβουλεύεσθαι ἀποτροπῆς πρόφασις εὐλογος. TUCÍDIDES, *HGP*, III, 82.

Aunque estas ideas parezcan de plena actualidad a principios del siglo XXI, también se pueden extender a toda la modernidad que transformó el concepto de prudencia política hasta dejarlo en un olvido del que la misma confusión semántica impide a menudo rescatar.

Phronein y *phronesis* se encontrarían entre aquellas grandes palabras, *megaloi logoi*, de las que habla el coro en el pasaje final de la *Antígona* de Sófocles, palabras cuya grandeza precisamente las convierte en especialmente peligrosas cuando son manejadas de modo inconveniente o aplicadas erróneamente aunque aquello que expresan es tan sublime que de alguna manera aquello en ellas significado acaba imponiendo su majestad: “Pero las grandes palabras, contrarrestando (o devolviendo) los grandes golpes del demasiado orgulloso, enseñan entendimiento a la vejez”,²⁴ donde el demasiado orgulloso habrá sido un Creonte convencido de actuar como político auténticamente prudente —y convencido por tanto de estar siendo respetuoso hacia las leyes divinas— de tal manera que, aunque aparentemente sólo habría sido prudente de palabra, el paso del tiempo, es decir, la vejez, la experiencia, le habría mostrado al propio Creonte dos cosas. Primero, la necesidad de que toda la ciudad, incluida Antígona, esté siempre subordinada a las leyes, circunstancia esta también de obligado cumplimiento para el gobernante piadoso y prudente. Segundo, la oportunidad de dejar en suspenso una norma de carácter llamémosle ‘positivo’ frente a la ley más alta e imperecedera del honor debido a los muertos. La ‘vejez’, la experiencia, muestra el auténtico carácter de la

²⁴ μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεράυχων ἀποτείσαντες γῆρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν Para la justificación de esta traducción del pasaje final de *Antígona* véase el comentario al respecto de H. ARENDT en *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 84-85. Cf C. CASTORIADIS, loc. cit.; N. TENZER, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1998.

acción político-prudencial superando la antinomia entre un pragmatismo oportunista y un legalismo universalista o esencialista. Aunque, mientras tal saber experiencial se proyecte sólo en su juicio hacia lo pasado no generará auténtica prudencia política: es estrictamente necesario que tal saber se extienda en su juicio hasta llegar al imperio de una acción singular que exprese auténticamente el ideal 'fronético'.

2. El lugar de la prudencia política en la filosofía de Aristóteles

λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι.

EN 1181 b 23

Es necesario, antes de pasar al análisis pormenorizado de la prudencia política en Aristóteles, situar adecuadamente la cuestión dentro del contexto más amplio de la filosofía en general y de la filosofía práctica en particular.

Los textos clave a los que acudiremos para centrar esta cuestión son el principio y el final de la *Ética a Nicómaco* y el *Proemio* de Santo Tomás a su *Comentario a la Política de Aristóteles*. De ellos se extrae una idea común básica: la política es, de entre los saberes prácticos, el de rango superior, el máximamente 'arquitectónico' ya que de ella depende el resto de los saberes prácticos. Pero, a la vez, es sólo verdadero saber práctico el que entra en contacto con lo singular. Luego, en la política, el aspecto prudencial es decisivo y orienta siempre el modo de enfocar todo tipo de cuestiones más o menos universales, más o menos alejadas aparentemente de las circunstancias singulares.

Así pues, lo político en última instancia no tiene carácter absolutamente autónomo sino derivado, dado que por encima de los saberes prácticos están los saberes especulativos: "sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el

hombre no es lo mejor del cosmos”²⁵ dice Aristóteles dando por supuesto que, efectivamente, el hombre no es lo mejor del cosmos. Por encima del hombre hay aquello que es precisamente objeto de estudio de la Sabiduría, saber especulativo acerca de las realidades más elevadas.

Por su parte, Santo Tomás de Aquino señala que la política, al tratarse de un saber y un obrar humanos que se aplican por el hombre y sobre el hombre, toma como modelo el obrar divino y el modo de ser de la obra divina, la naturaleza, de donde toma su materia la política. Simultáneamente, la misma naturaleza, que hace a los hombres sociales y hace de la vida política la máxima expresión terrena de la vida social del hombre, coloca a la política en la situación que Aristóteles²⁶ y Santo Tomás²⁷ califican de *arquitectónica*; se trata de la afirmación de la primacía de la política en el orden de las cosas humanas en cuanto tales.

Esta primacía de la política se olvida a menudo o se tergiversa en la recuperación contemporánea del estudio de las virtudes en la filosofía neoaristotelico-tomista, dado que se suele aislar en exceso el estudio de la Ética y la Política²⁸, olvidando el final tan sorprendente de la *Ética a Nicómaco* (“comencemos, pues, a hablar de esto”²⁹) en que se justifica el tránsito intelectual de la Ética a la Política como modo de

²⁵ ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιωτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρωπός ἐστιν. *EN*, VI, 7; 1141 a 20.

²⁶ Cf *EN*, I, 1; 1094 a 1 – 1094 b 1.

²⁷ *In Pol*, proemio.

²⁸ “Contemporary proponents of virtue draw freely on Aristotle and Aquinas, but they tend to isolate ethics from politics and thus to separate what Aquinas and Aristotle link.” Thomas S. HIBBS, *Virtue's Splendor. Wisdom, Prudence, and the Human Good*, Fordham University Press, New York, 2001, p. 86.

²⁹ λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι. *EN*, 1181 b 23-24.

avanzar y completar “la filosofía de las cosas humanas”³⁰. Y, del mismo modo, en el comienzo de la *Ética a Nicómaco* se señala que la ciencia más principal y eminentemente directiva, y por tanto aquella que estudia el fin principal al que tendemos, es manifiestamente la política, siendo “el objeto de nuestra investigación una cierta disciplina política”³¹. No hay que entender, por tanto, esta especie de tránsito, como si al hablar de cuestiones éticas no estuviéramos ya desde el principio tratando de lo político.

Y es que, dado que el fin de toda filosofía práctica es, en última instancia, la acción, también la reflexión ética tiene como objetivo la acción y esta se da siempre en el ámbito de lo particular y lo contingente a la vez que dentro de lo que hoy llamaríamos una estructura social determinada. Por eso lo más deseable es que el *nomoteta* o legislador sea el que más responsabilidad tenga a la hora de encaminar a los ciudadanos hacia la virtud. Solo en caso de que no se dé tal situación deseable, cabrá esperar que todo el peso y la responsabilidad de la *paideia* recaigan sobre cada uno y sobre su círculo inmediato:

*“lo mejor es, sin duda, que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; pero si públicamente se descuidan, parece que debe corresponder a cada uno encaminar a sus hijos y a sus amigos a la virtud, y el poder hacerlo, o al menos proponérselo”*³².

‘Estas cosas’ a las que se refiere este pasaje no son otras que las relativas a la educación, punto de contacto entre la labor política, la

³⁰ ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία *EN*, 1181 b 15-16.

³¹ ἢ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὖσα. *EN*, 1094 b 11.

³² κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθὴν· κοινῇ δ’ ἐξαμελουμένων ἐκάστῳ δόξειεν ἂν προσήκειν τοῖς σφετέροις τέκνοις καὶ φίλοις εἰς ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι ἢ προαιρεῖσθαι γε. *EN*, 1180 a 29-33.

ley y la virtud. Y es que “el llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción”³³ dice Aristóteles al final de la *Ética a Nicómaco*, añadiendo inmediatamente, junto a la instrucción, el razonamiento o *logos*, mientras que en un pasaje análogo de la *Política* señala la misma idea aunque sustituyendo *didaché* por *logos* en primer lugar e incorporando después la idea de *instrucción*: “los hombres resultan buenos y cabales por tres cosas, que son: la naturaleza, el hábito y la razón”³⁴.

En ambos pasajes se está poniendo el acento en el papel de la educación de cara a la consecución de la vida virtuosa, educación que ha de ser no solo transmisión de meros saberes o *technai* sino que ha de ser, sobre todo, persuasión racional que permita al ciudadano elegir libremente el bien correspondiente para cada momento y para el conjunto de su vida. Y en ambos pasajes se subraya también notablemente en qué alto grado tal educación se realiza por medio de las leyes y, por tanto, cómo el legislador y el político tienen la tarea de apelar a la razón y exhortar a la realización del bien. Sin que ello signifique, claro está, negar la legitimidad para usar proporcionadamente de la violencia o la coacción suficientes para conducir al numeroso grupo formado por quienes nunca podrán ser, debido a la deficiencia precisamente de su naturaleza, aptos para ser dominados solo con la racionalidad³⁵.

³³ γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασχῆ. *EN*, 1179 b 20-21.

³⁴ ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. *Pol*, 1332 a 38-40.

³⁵ Algunos intérpretes ponen especial énfasis en la fuerza de la racionalidad en la educación: « De plus, l'accent du passage *Pol*, VII, 13, 1332 b 4-5, porte sur l'éducation; il se conclut par: 'on apprend certaines choses par l'habitude, et d'autres en écoutant' (*akouontes*, b 11). Or l'importance du *logos* et de la persuasion dans l'éducation ressort très vivement d'un passage parallèle à la fin de l'*Ethique à Nicomaque*, X, 10, 1179 b 20 – 1180 a 14; les trois facteurs évoqués sont cette fois

2.1. Distinciones conceptuales

καὶ γὰρ ἔχει τινὰς ἀπορίας, τῷ δὲ περὶ ἐκάστην μέθοδον φιλοσοφοῦντι καὶ μὴ μόνον ἀποβλέποντι πρὸς τὸ πράττειν οἰκεῖόν ἐστι τὸ μὴ παρορᾶν μηδὲ τι καταλείπειν, ἀλλὰ δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν.

Pol 1279 b 12-15

Una vez vistas algunas consideraciones sobre cuestiones de terminología y localización se hace imprescindible también ampliar las orientaciones introductorias yendo ya al plano estrictamente conceptual, haciendo caso del propio consejo aristotélico “es propio del que estudia desde todos los puntos de vista y no mira únicamente a la práctica el no pasar por alto ni dejar de lado ningún aspecto, sino poner en claro la verdad”³⁶, consejo con el que encabezamos este apartado.

Al comienzo del libro IV de la *Política*, después de recorrer toda una serie de ‘ocupaciones’ del ‘político’, Aristóteles las hace derivar o depender de *aquella misma prudencia*³⁷ que permite, simultáneamente,

physis, ethos et didaché, l’enseignement (b 21), comme traduit Tricot; mais l’ensemble du vocabulaire induit à nouveau très nettement le caractère persuasif du *logos* en question : il s’agit de l’âme de ‘l’auditeur’ (*ten tou akroatou psychen*, b 25), de l’opposition *logos/bia*, discours/contrainte (b 29), de ceux que la nécessité plutôt que le *logos* ‘persuade d’obéir’ (*peitharchousi*, 1180 a 5), enfin de la tâche des législateurs, qui devient ‘appeler’ à la vertu et ‘exhorter’ au bien (*parakalein... kai protrepesthai*, a 6-7). La rationalité est ainsi un véritable appel de, et à, la raison : elle fonctionne nécessairement aussi dans le registre de la discursivité rhétorique. » B. CASSIN, ‘Logos’ et politique, en Aubenque (ed)..., p. 376. Aun así, a pesar de la indudable importancia de la racionalidad en la educación, resulta insuficiente si consideramos al hombre en su integridad, de ahí el siempre indispensable recurso del político prudente a la efectividad de unas leyes que generen los hábitos que la mera persuasión racional por sí sola no lograría nunca engendrar.

³⁶ *Pol*, 1279 b 12-15.

³⁷ Cf *Pol* 1289 a 12ss.

saber cuál es el mejor régimen en términos absolutos; cuál es el mejor régimen dadas las circunstancias; cuál es el mejor régimen bajo cierta condición; ser práctico; corregir los regímenes existentes; conocer las mejores leyes y las más adecuadas a cada régimen. Tricot³⁸ identifica esta *phronesis* con la *episteme* o *gnosis* consistente en una cierta sabiduría práctica. Se trataría de una prudencia en su sentido más amplio entendida de modo idéntico al uso que Aristóteles hace de *phronesis* en, por ejemplo, un pasaje dedicado a la música en que afirma que ésta contribuye al cultivo de la inteligencia³⁹. El sentido más inmediato, sin embargo, invita a aplicar esa interpretación en el segundo pasaje citado, pero no en el primero. En este se trata específicamente de la prudencia política, aquella virtud peculiar del gobernante de la que habla Aristóteles en el capítulo 4 del libro III como algo exclusivo y fuera del alcance del simple ciudadano: “las demás (virtudes) parecen necesariamente comunes a gobernantes y a gobernados; pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera...”⁴⁰. Y, curiosamente, establece un paralelismo con una actividad musical: el gobernante prudente es como el que toca la flauta mientras que el ciudadano es como el que la construye. Prolongando este paralelismo aristotélico con el antes citado pasaje dedicado a la música se puede advertir que aquel en quien la música contribuye al cultivo de la inteligencia es en el que toca el instrumento y

³⁸ TRICOT, p. 261, nota.

³⁹ ἢ πρὸς διαγωγὴν τι συμβάλλεται καὶ πρὸς φρόνησιν “(La música) contribuye algo al recreo y al cultivo de la inteligencia” *Pol*, 1339 a 26.

⁴⁰ τὰς γὰρ ἄλλας ἕοικεν ἀναγκαῖον εἶναι κοινὰς καὶ τῶν ἀρχομένων καὶ τῶν ἀρχόντων, ἀρχομένου δὲ γε οὐκ ἔστιν ἀρετὴ φρόνησις, ἀλλὰ δόξα ἀληθείας· *Pol*, 1277 b 25.

no precisamente en el que lo construye⁴¹. Es admirable cómo recoge Santo Tomás de Aquino esta tesis aristotélica distinguiendo en el gobernado una cierta posesión de la prudencia política en la medida en que sea el auténtico *sujeto* de la acción política, en cuanto en él se dé un juicio racional; y no meramente reaccione a unos estímulos exteriores, es decir, en cuanto gobernado propiamente dicho⁴².

Todas aquellas capacidades y saberes pertenecientes a la prudencia del gobernante se han de enmarcar conjuntamente dentro de lo que son las funciones deliberativas, si seguimos la división más básica que fija Aristóteles respecto a las funciones dentro de la *polis*, esto es, la división entre el guerrear y el deliberar. Por supuesto que hay muchas otras funciones que Aristóteles especificará en pasajes como el capítulo octavo del libro V, pero en todo caso estarán siempre subordinadas a aquellas dos básicas. Esas funciones deliberativas necesitan de la virtud de la prudencia y por ello es conveniente en general asignarlas a los ancianos mientras el guerrear se deja a los jóvenes⁴³. Ello es debido a que la prudencia indispensable para la vida política requiere experiencia y ésta es más bien propia de los ancianos que de los jóvenes:

⁴¹ Es, en todo caso, un ejemplo puesto sin darle más importancia que la meramente aclaratoria. De hecho Aristóteles hace una diatriba contra la flauta en el capítulo 6 del libro VIII como indigna de ser usada como instrumento de educación en la virtud.

⁴² II-II, 47, a.12, c: “La prudencia radica en la razón cuya función propia es regir y gobernar. Por lo tanto, en la medida en que cada cual participa del gobierno y dirección necesita de la razón y de la prudencia. Por otra parte, es evidente que al súbdito y al siervo, *en cuanto tales*, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito *en cuanto tales*. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia”. Ver también *In Politicorum*, 375. También en la definición de ciudadano de III, 2 se dice que es ciudadano quien puede participar del gobierno sin que esto se circunscriba a la democracia.

⁴³ Cf *Pol* 1329 a 15.

“Por esta razón, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos se apoyan en ellas y sobre ellas versa; además, por dejarse llevar por sus sentimientos, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento sino la acción; y es indiferente que sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión”⁴⁴.

Los jóvenes, en cuanto son fácilmente arrastrados por las pasiones, participan menos de ese juicio de la razón que es propio de la prudencia. Esos que no son jóvenes en edad ni en carácter han llegado a tal situación aventajada por el camino de la virtud: de hecho todos *tienen* una serie de capacidades naturales pero no todos las utilizan de la misma manera. Precisamente, hablando de la naturaleza social del hombre, Aristóteles recuerda que el hombre está dotado de “armas” para servir a la prudencia y a la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas⁴⁵.

Algunos intérpretes de Aristóteles como R. Gauthier han visto en la *phronesis* una sabiduría práctica identificable con la filosofía práctica, dándole así un sentido muy amplio en el que se incluiría la ciencia política de la que se habla al comienzo de la *Ética a Nicómaco* al afirmar que la ciencia más principal y más directiva es la política⁴⁶. Pero esto parece difícil de conciliar con el pasaje en que el Estagirita afirma que “la política y la prudencia coinciden en cuanto a la disposición,

⁴⁴ διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις ἀλλὰ πράξις. διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἡ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. *EN* 1095 a 2-9.

⁴⁵ Cf *Pol*, 1253 a 34ss. Julián Marías (ed. cit.) señala que en Aristóteles el ‘tener’ no determina el ‘hacer’: las “armas” que tiene son unas determinadas pero el uso que de ellas haga, no.

⁴⁶ Cf *EN*, 1094 a 26-28.

pero, sin embargo, su esencia no es la misma”⁴⁷. Según Berti, que reclama con razón que se han de hacer una serie de distinciones para comprender las diferencias entre varios conceptos fundamentales, la política de que habla el comienzo de la *Ética a Nicómaco* es la ciencia política en el sentido de la parte más importante de la filosofía práctica, la cual incluiría a su vez la ciencia ética y la ciencia económica. Todas ellas se encuadran dentro de la *episteme* donde también se encuadran la física y la matemática, por debajo incluso de la Sabiduría en el sentido de la Filosofía Primera. Por debajo de la *episteme*, en el plano de la *phronesis*, Berti realiza una serie de distinciones aún más aclaratoria: en primer lugar la que marca la diferencia entre prudencia individual, prudencia económica y prudencia nomotética. Pero falta añadir aún una esfera propia de la prudencia política propiamente dicha. Porque la prudencia nomotética no es toda la prudencia política sino sólo la parte de la prudencia relativa a las cosas tomadas universalmente, como hace la ley; mientras que de las cosas tomadas en particular hace falta un dominio especial que es la prudencia política propiamente dicha, la que se ocupa de los decretos sobre lo singular, la que se ocupa de deliberar sobre la situación concreta y juzgar el caso concreto; tal prudencia política es también llamada por Aristóteles simplemente ‘política’ —y es a ella a la que hace referencia el comienzo del capítulo octavo del libro VI que recordábamos de la *Ética a Nicómaco*⁴⁸— o también ‘síntesis política’⁴⁹.

⁴⁷ Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτὸν αὐταῖς. *EN*, 1141 b 22-24.

⁴⁸ Cf BERTI, E.; “*Phronesis*” et science politique, en *Aristote Politique...*, pp. 437-459.

⁴⁹ Hay una serie de tareas como τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς, πρὸς δὲ τούτοις τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον. “...la que desempeña la administración de justicia y la deliberativa, que son obra de la prudencia política...”. *Pol*, 1291 a 28. También Newman y Tricot traducen aquí ‘prudencia’, suponiendo que

Por otra parte, en un pasaje del libro VII, tras dar varios ejemplos de cómo y dónde se ha de construir y defender una ciudad, llama la atención el uso del participio *phronousais*, *prudentes*, para referirse a las ciudades que tengan en cuenta consideraciones semejantes a las que previamente ha ido haciendo⁵⁰. Se trata también de la prudencia política explicada a base de ejemplos muy gráficos y sobre aspectos muy concretos de la organización de la ciudad (la distribución de las empalizadas, el modo de acceder a corrientes de agua, etc.) pero se han de leer con cierta distancia, puesto que el pasaje acaba afirmando que no vale la pena seguir hablando de tales cosas ya que lo difícil no es plantearlas sino llevarlas a cabo “porque podemos hablar a nuestro arbitrio, pero su realización depende de la suerte”⁵¹, aunque luego matiza “...pero que la ciudad sea buena no es obra de la suerte, sino de ciencia y decisión”⁵², significando aquí ‘ciencia’ lo mismo que el ‘método filosófico’ o ‘filosofía práctica’ a que hacía mención el pasaje citado del comienzo del libro IV y ‘decisión’ todo lo relativo a la prudencia política entendida ampliamente como conocimiento práctico que opera sobre la situación singular. Al fin y al cabo es la ciudad, la *polis*, el objeto de la ciencia política (*episteme* o *philosophia politike*) y no directamente el régimen (*politeia*), hasta el punto de que la ciencia política recibe tal

la *sínesis* de la que aquí se está hablando no es la misma de *EN*, VI, 10 donde Aristóteles señala las diferencias entre la prudencia como virtud individual y la *sínesis* como capacidad de entender la situación concreta, siendo la prudencia gubernativa (*epitaktiké*) y la *sínesis* solamente judicial (kritiké), aunque se dan simultáneamente en los mismos sujetos. En el pasaje citado de la *Política* se sobreentiende el uso de *sínesis* en un sentido más amplio que permite que se identifique con la prudencia política. Cf *infra nota* 75.

⁵⁰ διόπερ ἐν ταῖς εὖ φρονούσαις... πόλεσιν... “Por eso en las ciudades prudentes...” *EN*, 1330 b 14-15.

⁵¹ τὸ μὲν γὰρ λέγειν εὐχῆς ἔργον ἐστὶ, τὸ δὲ συμβῆναι τύχης *Pol*, 1331 b 21-22.

⁵² τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ’ ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως. *Pol*, 1332 a 31-32.

nombre por referencia principalmente a la *polis* y solo derivadamente por referencia al régimen⁵³. Por eso es con toda coherencia que Aristóteles puede hablar de ciudades prudentes en el sentido de que están gobernadas efectivamente por la prudencia política o de que en ellas se da realmente un régimen prudente. Pero no es la ciudad, la *polis*, algo supeditado al régimen, *politeia*, sino el régimen, se sobreentiende el régimen más conveniente, lo subordinado al bien de la ciudad⁵⁴.

Como señala Newman, Aristóteles da tres razones para investigar la naturaleza de la *polis* antes de pasar al estudio del concepto de *politeia*. En primer lugar, la naturaleza de la *polis* es una cuestión polémica⁵⁵. En segundo lugar, el político y el legislador se preocupan de la *polis*, de donde una investigación sobre su naturaleza es no solo necesaria sino que pertenece por entero al ámbito de la ciencia política (*episteme politike*)⁵⁶. Y en tercer lugar, el régimen es una ordenación de aquellos elementos que entran en liza en la *polis*⁵⁷.

⁵³ Cf LESZL, pp. 110-111.

⁵⁴ Τῶ περι πολιτείας ἐπισκοποῦντι, καὶ τίς ἐκάστη καὶ ποία τις, σχεδὸν πρώτη σκέψις περι πόλεως "δεῖν, τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις. "Para quien examina los regímenes políticos, qué es cada uno y cómo son sus cualidades, la primera cuestión a examinar, en general, sobre la ciudad es: ¿qué es la ciudad?" *Pol*, 1274 b 32-33. Se trata en definitiva de una cuestión de orden y fundamentación tratada indirectamente desde el inicio y a lo largo de todo el libro III. Siendo el hombre un animal social por naturaleza y asimismo la ciudad algo natural, es lógico que la reflexión sobre los regímenes en general y bajo determinadas hipótesis sea posterior a la aclaración sobre la esencia de la ciudad.

⁵⁵ νῦν γὰρ ἀμφισβητοῦσιν "pues actualmente están divididas las opiniones" *Pol*, 1274 b 34. Y según Newman no se trata de un desacuerdo temporal sino que es propio del asunto, entendiendo νῦν como 'de hecho'.

⁵⁶ τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὀρώμεν τὴν πραγματείαν οὕσαν περι πόλιν "vemos que toda la actividad del político y del legislador se refiere a la ciudad" *Pol*, 1274 b 36-37.

⁵⁷ ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. "Y el régimen político es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad" *EN*, 1274b38. Cf Newman, III, 130.

A raíz precisamente de este último motivo, destaca Newman que la indagación aristotélica sobre la naturaleza de la *polis* y del ciudadano, *polités*, le permite responder a la larga a la pregunta en torno a la naturaleza del régimen a partir de la noción de 'orden', para ver el régimen como una ordenación, por una parte, de los que participan de la vida comunitaria en general y, por otra parte, en un sentido más reducido, como ordenación de las magistraturas y los modos de establecerse el acceso a ellas⁵⁸. De modo análogo señala Leszl estos dos sentidos de *polis* como 'orden de los habitantes de la ciudad' o bien como 'orden de los cargos' y defiende que el segundo sentido es menos amplio y solo prevalece en el momento de la discusión técnica sobre el modo de acceso a los cargos⁵⁹.

⁵⁸ Ibid., 130-131.

⁵⁹ Cf LESZL, p. 112.

2.2. La prudencia política en la clasificación del saber y las virtudes

δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.

EN 1144 b 30-32

Frente a lo que pudieran hacer pensar ciertos reduccionismos interpretativos, encontramos en Aristóteles diversos sentidos de *phronesis* a lo largo de su obra⁶⁰. Aun así, el núcleo fundamental acerca

⁶⁰ Por ejemplo en algunos pasajes de la *Metafísica* y de la *Física* aparece una *phronesis* exclusivamente contemplativa: εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρα δὲ τινὰ φύσει εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν βεβημένων ἐπιστήμη. “...si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de las sensibles, otras naturalezas estables; pues de las cosas que fluyen no hay ciencia...” *Metafísica*, 1078 b 15-17; τῷ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμον τι γίγνεται καὶ ἐπιστήμον. “...sólo por la distensión del alma después de la inquietud que le es connatural se puede llegar a saber y conocer...” *Física*, 247 b 18. Y en la *Ética Eudemia* llama la atención la idea de una *phronesis* indigna de la auténtica vida superior o divina, la vida de los afortunados en que inhabita la divinidad: εὐτυχεῖς καλοῦνται οἱ ἂν ὀρμήσωσι, κατορθοῦσιν ἄλλοι ὄντες, καὶ βουλευέσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς, ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλεύσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον· τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύναται. “...se llama afortunados los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Y a estos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir el entusiasmo, pero no pueden deliberar...” 1248 a 30-34. Comentando este pasaje ‘místico’ de la *Ética Eudemia*, señala Aubenque: “La prudencia estaría aquí tan poco ligada al azar como a su condición, que no sería requerida como remedio último más que en los hombres ciegos para el Destino que los conduce. La prudencia no es aún la facultad de prever, ‘el ojo del alma’, sino, al contrario, la marca de su ausencia y como su sustituto, la agitación irrisoria de los hombres que tratan de suplir por sus propias fuerzas la inspiración ausente del dios, y que no siempre lo consiguen.” (AUBENQUE, p. 88). Sin embargo en general se acepta la primacía indiscutible de la *Ética a Nicómaco* a la hora de entender los principales conceptos morales del pensamiento aristotélico. Por ello, es imprescindible recorrer más ampliamente dicha parte de su obra para comprender el papel de la prudencia en el conjunto de los saberes y las virtudes, tanto si nos proponemos el estudio de la prudencia en general como si queremos centrarnos en la cuestión de la prudencia política.

de la *phronesis* —cuya omisión imposibilitaría una correcta comprensión de la prudencia política aristotélica— se encuentra, sin duda, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. En dicho lugar 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.

La prudencia en Aristóteles es la clave de bóveda de toda arquitectónica ética y política, 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, 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 a Nicómaco* a raíz de la necesidad de determinar con mayor exactitud qué es el término medio. Para ello, Aristóteles emplea el clásico método de distinguir las ‘partes’ o aspectos del alma racional: el “científico”, correspondiente a lo que podríamos llamar entendimiento especulativo y el “calculativo” o entendimiento práctico. 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”⁶¹, materia que corresponde a otras virtudes intelectuales como la ciencia y la sabiduría.

La localización de la prudencia en el esquema aristotélico de facultades y virtudes es, al menos aparentemente, más clara que, por ejemplo, el lugar que ocupan la ‘voluntad’ o la ‘justicia’, cuyas relaciones

⁶¹ περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως εἶχειν. *EN*, 1139 a 13-14.

respectivas ofrecen habitualmente dificultades para los intérpretes; la prudencia parece nítidamente localizada por Aristóteles como virtud del entendimiento práctico distinta de las puramente especulativas y diferente, a su vez, de las virtudes morales.

La prudencia se distingue, así, de las virtudes dianoéticas puras (sabiduría, ciencia y entendimiento) y de la virtud dianoética práctico-poiética que denominamos 'arte' o 'tecné'. Visto tal planteamiento, el desarrollo aristotélico parece recordar el célebre método platónico de 'división' o 'diairesis': se trataría simplemente de ir oponiendo la prudencia al resto de los hábitos hasta tenerla suficientemente definida o delimitada. Pero este es el aspecto meramente deductivo de un proceso en que realmente también interviene, de manera decisiva, el método inductivo, entendiéndolo por este último la aproximación a lo que es la esencia de la prudencia partiendo de la consideración de aquellos hombres a quienes llamamos 'prudentes'. De esta manera, la importancia del estudio de los caracteres morales es tanta que se puede considerar a Aristóteles un precedente de toda fenomenología de la acción humana y, a la vez, es signo claro de la herencia popular y trágica que Aristóteles hace renacer en su tratamiento de la virtud de la prudencia⁶².

⁶² La influencia trágica y popular en Aristóteles a la hora de desplegar su noción de 'phronesis' es el descubrimiento fundamental y el hilo que conduce toda la interpretación de Aubenque en *La prudencia en Aristóteles*. Respecto a la combinación de inducción y deducción en una especie de fenomenología de la acción humana durante el proceso descriptivo de la prudencia como signo de dicha herencia popular, cfr. especialmente pp. 43-52 de dicha obra.

Virtudes intelectuales y prudencia

La prudencia no es lo mismo que la ciencia ya que “la ciencia versa sobre lo necesario”⁶³. El ansia de certeza que nos reclama el saber científico ha de ser suspendido y substituido por otro tipo de certeza que no es teórica sino práctica, relativa a la acción práctica, singular y contingente; donde la 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 efectiva⁶⁴. La prudencia no se identifica tampoco con el arte, puesto que, aunque “lo productivo y lo práctico versan sobre lo que puede ser de otra manera”⁶⁵, el arte tiene como fin una obra que trasciende la propia actividad mientras que la “buena actuación es ella misma un fin”⁶⁶. Es en este contexto de diferenciación entre una virtud y otra donde Aristóteles refiere aquella notabilísima comparación entre el enseñante artístico, cuyos errores voluntarios para que el discípulo aprenda son loables, y el prudente, cuyas acciones no pueden ser

⁶³ ἔξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. *EN*, 1139 b 23-24.

⁶⁴ “...el juicio práctico es capaz de otro tipo de verdad, de una verdad práctica, de una verdad que llega a ser propiamente tal como juicio práctico, de una verdad que no consiste en la conformidad con un estado real de las cosas sino en la conformidad con la inclinación del deseo recto...” SIMON, Y. R., Introduction to the Study of Practical Wisdom; *The New Scholasticism*, 35 (1961) 1, p. 15. En este sentido es importante recalcar la posición contraria de Aristóteles a un reduccionismo racionalista de la moralidad; especialmente en comparación con otras corrientes modernas y contemporáneas: “Cuando uno compara la teoría ética de un kantiano o de un utilitarista de la regla con la de Aristóteles, el tratamiento de este último se muestra primitivo. Aristóteles no ofrece nada parecido a un sistema de reglas conforme al cual la acción constituiría un comportamiento racional. Él rechaza explícitamente la posibilidad de un tratamiento sistemático en Ética. Lo máximo que diría Aristóteles es que hay una cierta estabilidad universal en asuntos morales...” HIBBS, Th. S.; Principles and Prudence: The Aristotelianism of Thomas’s Account of Moral Knowledge; *The New Scholasticism*, 61 (1987) 3, p. 271.

⁶⁵ Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητόν καὶ πρακτόν. *EN*, 1140 a 1.

⁶⁶ ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. *EN*, 1140 b 7.

voluntariamente desacertadas ni siquiera para servir de ejemplo de lo que no hay que hacer. Esto es de especial aplicación al legislador, quien en ningún momento debe errar voluntariamente, puesto que su misión educadora no se reduce a perfeccionar meramente aptitudes técnicas en los ciudadanos, sino que se extiende a la consecución de una concordia para la que es indispensable la virtud.

Se podría objetar que en Aristóteles hay diversos niveles, planos o sentidos de la 'techné' ya que, a pesar de la claridad de la distinción que encontramos en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, a la hora de poner ejemplos de 'techné' a menudo habla Aristóteles de tocar la cítara o ejercitarse en gimnasia. En tales actividades propiamente no queda un producto hecho sino que en cierto modo también se podría aplicar el criterio de que la actividad misma es un fin. Por otra parte, en situación similar se encontrarían la estrategia militar, la navegación o la medicina, técnicas en las que también entraría en juego una cierta inmanencia como en la actividad práctica y en que también sería fundamental el lugar que ocupa la contingencia en forma, en este caso, de indeterminación o azar. Así se puede interpretar un sentido 'oficial' de 'techné' en Aristóteles conviviendo con un sentido menos restringido en el que se incluirían ciertas actividades técnicas que no están absolutamente desprovistas de características que en rigor pertenecen a la esfera de la *praxis*. Según esta interpretación⁶⁷, Aristóteles no habría delineado completamente el concepto de 'techné' y sus subclases pero dejaría entrever que el grado de vinculación entre 'techné' – 'poiesis' – 'episteme' es proporcional a la presencia en cada 'techné' de un mayor o menor grado de contingencia en el sentido de

⁶⁷ Esta es la interpretación que propone J. DUNNE en *Back to the Rough Ground. Practical Judgment and the Lure of Technique*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2001, pp. 249-261.

'tyche', como cuando afirma Aristóteles que "entre las ocupaciones, las más técnicas son aquellas en que hay un mínimo de azar"⁶⁸. Desde esta perspectiva la *phronesis* es diferente a la *techne* en la medida en que el objeto de esta no participa, o participa muy levemente, del azar, mientras que la *phronesis* se enfrenta a un ámbito en que predomina lo azaroso. Se puede aceptar este criterio adicional para distinguir la *phronesis* de la *techne* siempre que se tengan en cuenta dos consideraciones. La primera es que el elemento diferenciador esencial entre *phronesis* y *techne* sea el objeto de cada una de ellas: lo contrario sería confundir los diferentes aspectos (teórico, práctico y técnico) de la actividad vital humana⁶⁹. La segunda consideración es la siguiente: sólo se puede afirmar que el ámbito de la *phronesis* aristotélica es el ámbito de la contingencia, incluso del azar o *tyche*, si simultáneamente se afirma que el agente moral está, sean cuales sean las circunstancias azarosas, en condiciones de obrar moralmente⁷⁰, mientras que no siempre estará en disposición de obrar técnicamente. Del mismo modo, no puede reducirse la capacidad política para llevar realmente a la vida política la búsqueda del bien y de lo mejor a una simple coincidencia de circunstancias favorables; de lo contrario no podrían existir buenos políticos sino sólo buenas circunstancias políticas y no quedaría más salida que una resignación estoica ante la imposibilidad de alterar deliberadamente un régimen. Por supuesto que el político prudente será

⁶⁸ εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τύχης *Pol*, 1258 b 35.

⁶⁹ Cf Francisco CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, pp. 618-623.

⁷⁰ "No puede ser verdad que alguien, según la perspectiva aristotélica, esté obligado por un requerimiento sobre él de algún bien para hacer una determinada cosa y por el requerimiento sobre él de algún otro bien igual o incomensurable para dejar de hacer esa cosa determinada". A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, trad. A. J. G. Sison, Eiunsa, Madrid, 2001², p. 146.

aquel capaz de integrar el factor azar en sus consideraciones y en su ejercicio, pero sin atribuirle una condición superior a la real.

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.

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 esta sobre aquella. 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, acerca de lo que al legislador o al que ha de ejecutar lo legislado, tanto sobre los demás como sobre sí mismo, pertoca para el bien de la comunidad. La primacía corresponde a la sabiduría, ya que su objeto de contemplación es el más elevado: no tiene sentido concebir la prudencia como la virtud superior puesto que lo humano no es lo más perfecto del universo⁷¹.

Estos son los rasgos fundamentales de la diferenciación que establece Aristóteles entre la prudencia y el resto de las virtudes intelectuales. La orientación a la acción, en contraste con las funciones puramente especulativas, hace que los intérpretes que siguen la larga tradición exegética de identificar a Platón con el intelectualismo vean en

⁷¹ Cf *EN*, 1141 a 20-22.

el planteamiento aristotélico algo realmente nuevo⁷². El hombre de experiencia sabe sobre todo en la práctica qué es lo que hay que hacer en cada momento a la vez que posee una cierta 'theoria' de lo contingente: al menos *sabe* lo que es bueno para él⁷³ o para la ciudad que está a su cargo, *sabe* lo que le conviene a la ciudad para 'vivir bien'

⁷² Así, por ejemplo: "...en conexión con todo esto, la prudencia deja ya de concebirse como algo relacionado estricta y exclusivamente con el entendimiento; algo que desempeña su función rectora al contacto de las realidades hiperuránicas, conduciendo a un espíritu desencarnado hasta la perfección meramente intelectual por la que el hombre alcanza su plenitud. Al contrario, aunque establecida de modo prioritario en el entendimiento, la 'phronesis' aristotélica penetra con su virtud la totalidad de funciones y operaciones de ese ser complejo que es el hombre, y dirige la praxis humana atendiendo no sólo a las ideas y principios universales, sino a las realidades concretas, singulares, que configuran el quehacer cotidiano de los individuos y determinan de manera inmediata el sentido de su andadura..." T. MELENDO; El ayer y el hoy de la prudencia; *Revista de Filosofía (L. Vives)*, 8 (1985), p. 376.

⁷³ ζητοῦσι γὰρ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν, καὶ οἴονται τοῦτο δεῖν πράττειν. ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε τὸ τοῦτους φρονίμους εἶναι· "Buscan, pues, (los prudentes) su propio bien, y creen que es eso lo que deben hacer. De esta opinión ha venido el que se considere prudentes a esos precisamente..." *EN*, 1142 a 8-10. Algunos intérpretes han insistido demasiado en el aspecto de consideración del bien propio que tiene la prudencia aristotélica olvidando que, en todo caso, el pasaje mencionado se refiere probablemente a un 'endoxa' y, además, matizado inmediatamente con lo siguiente: καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εἶ ἀνευ οἰκονομίας οὐδ' ἀνευ πολιτείας. "...sin embargo, quizá no sea posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político." *EN*, 1142 a 10-11. El bien propio, por tanto, no se da plenamente si no es dentro del bien de la *polis*. Véase, sin embargo: "Aristóteles reconoce que 'phronesis' (wisdom) se toma usualmente para referirse primariamente a la consideración del bien propio, excluyendo el bien de los otros." T. H. IRWIN, *Prudence and Morality in Greek Ethics; Ethics*, 105 (1995), p. 288. Aunque en el pasaje referido precisamente Aristóteles tiende a rebatir tal 'endoxa' por reduccionista. Contrastan las afirmaciones al respecto de otros intérpretes: "De ahí que la prudencia, certeramente definida en cuanto a sus caracteres fundamentales en virtud de la penetrante capacidad de observación psicológica y del agudo instinto metafísico de Aristóteles, se ponga al servicio de un hombre de alguna manera dependiente, para la consecución de su felicidad personal, de los destinos de la sociedad en la que habita." T. MELENDO, op. cit. p. 377. "Es una grave equivocación pensar que el hombre prudente es aquel que no se ocupa más que de sí mismo y de sus propios asuntos, porque la búsqueda del bien propio para cada persona singular no puede acometerse con fruto si la razón prudencial relativa a ese bien particular no ha sido previamente rectificadada con relación al bien común." M. DE CORTE, *De la prudencia. La plus humaine des vertus*; Jarzé, D.M.M., 1974, p. 43. "Nadie puede aprender a perseguir su propio bien en general, a no ser en el contexto de una casa y de la *polis*." A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 135.

en sentido íntegro. Como es bien conocido, un ejemplo de 'phronimos' que pone Aristóteles es el de Pericles, quien por supuesto se caracteriza más por el conocimiento de las situaciones particulares que por el dominio de ciencia alguna. Pericles simboliza al prudente experimentado que tiene familiaridad con los asuntos contingentes de lo humano.

Euboulia y prudencia

Una característica propia de los prudentes es la *buena deliberación (euboulia)* que 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. Por ello no es tampoco reducible a otras características del prudente como el buen tino (*eustochia*) o la precisión (*anchinoia*) pues éstos exigen sobre todo tal rapidez que impiden la presencia de auténtica deliberación. La percepción prudencial 'kairológica' pone en marcha una u otras habilidades en función de la situación concreta. Aristóteles distingue también la buena deliberación de la mera habilidad (*panourgia*) que nos capacita para alcanzar un fin propuesto, ya que si tal fin propuesto es malo, automáticamente la deliberación llevada a cabo carece de rectitud y de bondad transformándose en mala deliberación considerada no en

el hecho de haber alcanzado el fin propuesto sino en el sentido de no haber contribuido a realizar una acción moralmente buena. Aristóteles sintetiza en pocas palabras la relación entre buena deliberación y prudencia: “si el deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia”⁷⁴.

Síntesis y prudencia

A la capacidad de analizar y comprender las situaciones humanas concretas que nos afectan directamente y que, a la vez, encierran especiales dificultades que hay que tener en cuenta a la hora

⁷⁴ εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἢ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν. *EN*, 1142 b 30-33. Esta definición de buena deliberación que da Aristóteles al final del capítulo 9 del libro VI de la *Ética a Nicómaco* ha sido motivo de polémica incluso sobre la traducción adecuada: “Esta ambigüedad y esta dificultad son no tanto destacadas cuanto reafirmadas por la definición que Aristóteles da *in fine* de la ‘euboulia’: ‘una rectitud relativa a lo que es útil para la realización de un fin, utilidad de la cual la prudencia es la apercepción verdadera’. Esta frase ha hecho correr mucha tinta. Digamos sólo que no nos parece necesario corregir ‘ti telos’, ‘un fin determinado’ (que está atestiguado por la mayoría de los manuscritos) por ‘to telos’; en segundo lugar, nos parece que el antecedente de ‘ou’ es ‘to sympheron’, y no ‘telos’: la prudencia es la apercepción verdadera, no del fin, sino de lo que es útil para el fin, lo cual no es en absoluto contrario (a pesar de Gauthier, p. 518) a la doctrina constante de Aristóteles (que está claramente expresada en VI, 13, 1144 a 7-9: la virtud moral asegura la rectitud del fin, y la prudencia la de los medios, incluso si la prudencia, en tanto que *unida* a la virtud moral, no puede ser extraña a la cualidad del fin).” P. AUBENQUE, p. 136-137. Aubenque hace referencia aquí a la controvertida interpretación de R. Gauthier según la cual la ‘phronesis’ aristotélica no se ha de traducir como prudencia sino como sabiduría y tiene por objeto también los fines y no sólo los medios como en el caso de la ‘prudentia’ de la *Secunda Secundae*. La traducción de M. Araujo y J. Marías cae en el error que señala Aubenque. Tampoco la traducción de J. Pallí es suficientemente esclarecedora, aunque permite las dos interpretaciones: “si el deliberar es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio” (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introducción por E. Lledó y traducción y notas por J. Pallí, Gredos, Madrid, 1995, p. 175).

de actuar, la denomina Aristóteles ‘sínesis’ (entendimiento, inteligencia). Esta virtud es necesaria también para caracterizar el horizonte vital de la prudencia. No hay que confundir la sínesis con el hábito de los primeros principios especulativos (‘nous’) ni con la prudencia misma, aunque en un sentido amplio Aristóteles use la expresión ‘sínesis política’ como sinónimo de ‘prudencia política’⁷⁵, debido, quizás, a que normalmente las cuestiones políticas encierran especiales dificultades.

Aristóteles distingue en el capítulo décimo de la *Ética a Nicómaco* la sínesis de todos los hábitos intelectuales que tengan por objeto lo inmutable. Más concretamente, señala que la sínesis se aplica, dentro del conjunto de objetos propios de la deliberación, a aquellas materias que ofrezcan especiales dificultades⁷⁶; por ello no es identificable en absoluto con la virtud intelectual denominada ‘nous’ cuyo objeto es lo inmutable, que en ningún caso es objeto de deliberación, aunque a veces se empleen términos semejantes para referirse a tales hábitos. Y respecto a su relación con la prudencia misma, ambas tienen el mismo objeto pero la sínesis no es más que judicial (‘kritike’), no normativa (‘epitaktiké’); es decir, la prudencia establece qué hay que hacer, la sínesis juzga si tal acción, en tal situación compleja, es o no es la adecuada⁷⁷. Por supuesto que la sínesis es una ayuda imprescindible para la prudencia puesto que, para ordenar lo correcto, previamente es necesario entender bien la situación y las circunstancias en las que se está desarrollando la acción en

⁷⁵ Cf *EN*, 1291 a 24-28. Véase *supra nota* 49.

⁷⁶ οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἢ σύνεσις ἐστὶν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὄτουσιν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευέσαιο. “porque el entendimiento no se aplica a lo que es siempre e inmóvil, ni lo que de un modo u otro llega a ser, sino a lo que puede presentar dificultades y ser objeto de deliberación” *EN*, 1143 a 4-6.

⁷⁷ Cf *EN*, 1143 a 8-10.

cuestión. Por eso se puede considerar una virtud intelectual menor conexas con la prudencia.

Gnome y prudencia

Aristóteles denomina 'comprensión' ('gnome') "al discernimiento recto de lo equitativo en virtud del cual decimos de alguien que es comprensivo y que tiene comprensión"⁷⁸ y considera esta virtud imprescindible también para la correcta constitución de la prudencia, ya que no existen las leyes universales para ser aplicadas ciegamente sino que el verdaderamente inteligente en cuestiones humanas sabe que hay momentos en que lo realmente bueno es hacer algo que no está previsto por la ley debido a su universalidad. La *epieikeia*, por tanto, sólo sabrán aplicarla los que posean 'gnome'. En este sentido Aristóteles se desmarca rotundamente de cualquier intento de reducir la praxis a determinaciones matematizantes, ya que el objeto propio de la prudencia posee una inteligibilidad distinta de la meramente cuantitativa o numérica. Es, en este sentido, muy destacable que esa comprensión que muestra el que posee 'gnome' es también sinónimo de indulgencia o clemencia, propias del hombre realmente justo y recto. Con esta manera de ver las cosas Aristóteles se muestra más cercano al

⁷⁸ Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φημὲν γνώμην, ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. *EN*, 1143 a 19-20. La traducción de J. Pallí es más clara: "El llamado juicio, en virtud del cual decimos de alguien que tiene buen juicio y que es comprensivo, es el discernimiento recto de lo equitativo" (p. 176) y viene acompañada de una nota aclaratoria de por qué Aristóteles se enzarza en este pasaje en una aparente repetición innecesaria de ideas; en relación con ello señala que se trata de un "juego de palabras en el original, de difícil traducción. Aristóteles emplea los términos *gnome*, *eugnomon*, *sygnome*, es decir, partiendo de una misma raíz, logra, mediante ciertos prefijos, ampliar su semántica." (p. 176, nota).

pensamiento griego tradicional-popular y muy distante de las éticas racionalistas de cualquier época⁷⁹.

Sabiduría, prudencia y política

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 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: “la prudencia tiene por objeto lo que es justo, honroso y bueno para el hombre”⁸⁰. Por eso sugiere Aristóteles que quizás sea más útil la prudencia que la sabiduría puesto que ésta parece que no proporciona

⁷⁹ Esta es la interpretación con que Aubenque concluye su estudio sobre los aspectos antropológicos de la prudencia aristotélica: “El hombre del juicio sabe que la ciencia puede volverse inhumana cuando, queriendo ser rigurosa, pretende imponer sus determinaciones a un mundo que quizá no está hecho para acogerlas. Al rigor de la ciencia, que puede ser violencia, el equitativo opone la indulgencia del juicio. Intelectualismo todavía, pues que hace falta ‘inteligencia’ para comprender y juzgar; pero intelectualismo que escapa a la presunción del saber: la ‘gnome’ no es lo que más tarde se entenderá por ‘gnosis’, y la prudencia *gnómica* es todo lo contrario de una sabiduría *gnóstica*, cuyo vértigo ella rechaza de antemano. A este ‘saber’ humano, humano por sus límites, pero humano también por su atención al hombre, el pensamiento griego tradicional le había reconocido siempre un valor moral (...) al devolverle su sentido arcaico, Aristóteles hace revivir, quizá involuntariamente, el viejo fondo de sabiduría gnómica y trágica que lo habita: en ‘phronesis’ continúa resonando la llamada a un ‘pensamiento humano’, ‘anthropina phronein’, en que se resume la vieja sabiduría griega de los límites.” AUBENQUE, p. 174.

⁸⁰ εἴπερ ἡ μὲν φρόνησις ἐστὶν ἡ περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπων EN, 1143 b 20-21.

la felicidad, ya que no trata de lo humano y quizás aquella sí, pues sí que se refiere a lo que atañe al hombre. 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 ('chresimoi') que pueden reportar una y otra. El problema está en que, si ambas virtudes son simplemente conocimientos de diferentes parcelas de la realidad, serán innecesarias al que de hecho ya es virtuoso e insuficientes al que no ha llegado a serlo: "si por otra parte no debe decirse que el hombre prudente lo es para eso [para conocer esas cosas], sino para llegar a ser bueno [para que se generen tales cosas], la prudencia no servirá de nada a los que ya son buenos, pero tampoco a los que no la tienen"⁸¹. 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 con elegancia: primeramente la sabiduría y la prudencia serían deseables por sí mismas aun en el caso de que no

⁸¹ εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν φρόνιμον ρητέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὖσι σπουδαίοις οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος· ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν *EN*, 1143 b 26-29.

aportaran ningún beneficio o ninguna utilidad al que las poseyera, ya que significarían una perfección de un 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. 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:

“...lo mismo que de algunos que hacen lo que es justo decimos que no por eso son justos, por ejemplo, de los que hacen lo que la ley ordena involuntariamente, o por alguna otra causa, y no por eso mismo (aunque hacen lo que se debe hacer y lo que haría el hombre bueno), así también es posible, al parecer, hacer todas las cosas en virtud de una disposición tal que sea bueno, quiero decir, por ejemplo, por elección y por causa de lo que se hace”⁸².

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 buscara el bien de la *polis* pero, sin quererlo, produjera beneficios con su acción de gobierno.

⁸² ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὐπω δικαίους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιῶντας ἢ ἄκοντάς ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτά (καίτοι πράττουσί γε ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἔστι τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων. *EN*, 1144 a 13-20.

Sabiduría práctica, destreza y prudencia

Pero ser prudente no consiste sólo en saber lo justo, honroso y bueno para el hombre sino evidentemente en saber ponerlo por obra. Y para ello se necesita la destreza ('deinoteta'), la capacidad que "hace posible realizar los actos enderezados al blanco propuesto y alcanzarlo"⁸³. Ahora bien, la destreza 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 destreza es mera habilidad ('panourgia'). El prudente ha de ser diestro y habilidoso pero no hay que confundir la prudencia con dicha aptitud: "la prudencia no es esa aptitud, pero no existe sin esa aptitud"⁸⁴. Sólo a los ojos del virtuoso aparecerá claramente el fin bueno que nos hemos de proponer⁸⁵. Existe, por tanto, una clara relación mutua entre vida moral y conocimiento moral; cuando la maldad nos pervierte entonces podemos fallar en la consideración de los fines de nuestra acción⁸⁶. Es

⁸³ τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. *EN*, 1144 a 23-25.

⁸⁴ ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. *EN*, 1144 a 28-29.

⁸⁵ Cf Liliانا Beatriz IRÍZAR, *Virtud moral y conocimiento de la verdad en la filosofía aristotélico-tomista*, Tesis doctoral, Servei de Publicacions de la Universitat de Barcelona, microficha número 3834, Barcelona, 2001.

⁸⁶ Algunos autores no parecen tener en cuenta esta posición de Aristóteles y sugieren una interpretación más 'actualizada': "Desde la perspectiva de Aristóteles, la sabiduría práctica es uno de los componentes obligados del desarrollo de la personalidad humana, lo que significa que se trata de un componente esencial de la actividad sana y autosuficiente en consonancia con la capacidad netamente humana de razonar. De hecho, no se trata de otra cosa que de la capacidad de desarrollar una actividad constante de acuerdo con las convicciones, planes, ideales y compromisos asumidos por la persona. En tal sentido, no es equiparable al conocimiento de lo que es moralmente bueno. No está claro que, en el sentir de Aristóteles, la sabiduría práctica haya de incluir necesariamente el conocimiento de lo que es bueno para la persona humana, si bien afirma explícitamente que la sabiduría práctica y la contemplación son

entonces cuando la destreza no se pone al servicio del bien y desaparece todo atisbo de verdadera prudencia: "...este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que evidentemente es imposible ser prudente no siendo bueno..."⁸⁷. Para remarcar la diferencia entre destreza y prudencia, Aristóteles distingue entre virtudes naturales ('*physike arete*') y virtudes por excelencia ('*kyria arete*'): 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 destreza 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 prudencia⁸⁸. No significa esto, sin embargo, que todas las virtudes sean formas de la prudencia. Esto era precisamente lo que según Aristóteles

dos fines distintos de la existencia humana" J. PORTER; Virtudes perennes y virtudes contingentes: sabiduría práctica, fortaleza, templanza; *Concilium*, 211 (1987), pp. 435-436. La autora se apresura a aclarar una tesis personal que permite entender su modo de interpretar a Aristóteles: "Doy por supuesto que la sabiduría práctica, la fortaleza y la templanza son buenas en sí mismas, independientemente de los fines a los que sirvan en cada caso concreto, y por ello rechazo la tesis tradicional de que la virtud genuina lo es únicamente cuando se orienta hacia unos fines moralmente buenos" *Ibid.* Por el contrario, otros autores se apoyan en Aristóteles para defender justo lo contrario: "No se puede hacer un mal uso de la virtud, no se puede emplear la prudencia para obrar mal (...) la prudencia debe ser ante todo atraída hacia el fin bueno, so pena de no ser más que astucia." M. DE CORTE, op. cit., p. 17. Esta posición es mucho menos forzada que la anterior y plenamente compatible con *Retórica* 1355 b 4: τοῦτό γε κοινόν ἐστι κατὰ πάντων τῶν ἀγαθῶν πλὴν ἀρετῆς "ello es propio en común de todos los bienes, excepto la virtud". Con esto no queremos decir que quede zanjada la cuestión de la unidad de la virtud, pero sí que la lectura que damos de la *phronesis* aristotélica, en especial de su dimensión política, es mucho más compatible con una explicación en que se intente salvaguardar, incluso con todos los matices necesarios, la unidad fundamental de la virtud y de la vida moral y política.

⁸⁷ [τὸ τέλος] τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. *EN*, 1144 a 34 – 1144 b 1.

⁸⁸ *EN*, VI, 13, 1144 b 2-17.

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, efectivamente, que las virtudes eran razones (pues todas consistían para él en conocimiento); nosotros pensamos que van acompañadas de razón”⁸⁹.

La prudencia, entre la sabiduría y la virtud moral

Como síntesis 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 bóveda 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 ‘phronimos’. La vida del hombre no puede ser buena si no alcanzamos el fin para el cual existe (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”⁹⁰. 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

⁸⁹ Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾗετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. *EN*, 1144 b 28-30.

⁹⁰ οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. *EN*, 1144 b 31-32.

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 máximamente importante.

Y esto nos lleva a plantear la compleja cuestión acerca del género de vida preferible según Aristóteles, la controversia entre el ideal de la vida filosófica y el ideal de la vida práctica. Para ello es necesario delimitar previamente el alcance de lo que en Aristóteles significa el concepto mismo de vida política.

2.3. Prudencia política y vida política

ὁ δὲ βίος πρῶξις, οὐ ποίησις, ἐστὶν
Pol, 1254 a 7

Vida y vida política

Debido a la crítica que realizó Aristóteles a los regímenes ensayados por Platón tanto en *La República* como en *Las Leyes*, especialmente en el libro II de la *Política*, podría ser una tentación en la interpretación comparativa de Platón y Aristóteles dar por sentado que en éste se abandona cierto ‘monismo’ de su maestro para defender una concepción menos homogeneizadora de la *polis*; de tal manera que la aplicación del término ‘vida’ en la virtualidad política platónica sería simplemente un caso más de participación paradigmática mientras que en la teoría política aristotélica tal término sería poco menos que una figura retórica empleada por cierta inercia o apego a la utilidad de las metáforas platónicas⁹¹. Así, la visión platónica del cuerpo político como un único ser vivo, con la identificación entre cada carácter moral individual y cada tipo de régimen político, permitiría hablar de ‘vida’, para referirse a la actividad política, como una participación de la idea de vida o una imitación de la vida del demiurgo. Sin embargo, desde dicha perspectiva, el empirismo aristotélico reduciría la aplicación de los términos vida o viviente a los seres animados, a los seres dotados de *psyche*. De ese modo, Aristóteles sólo habría utilizado esos términos en un sentido meramente metafórico, sin que realmente se pudiera hablar

⁹¹ Sin embargo todo lo contrario apunta el comienzo del capítulo 11 del libro IV de la *Política*, en plena consideración del régimen mejor no según nuestros deseos sino al alcance de la mayoría de las ciudades, donde utiliza Aristóteles cinco veces el término “bios” en quince líneas, 1295 a 25-40.

con rigor, de *vida política*. Es un problema abierto qué tenga esta visión de oscurecedora o iluminadora para entender el pensamiento político de Platón; del mismo modo queda la cuestión relativa a en qué medida se apartó Aristóteles de aquel o desvió su atención parcialmente hacia el problema de la comunidad de bienes⁹². Pero sí hay que destacar que una perspectiva básica que adopta el Estagirita para rebatir “la falacia de Sócrates” (así se refiere a la utopía planteada en la *República* platónica) es que esa *vida* es imposible:

“Además, es justo no hablar sólo de los grandes males de que se librarán los hombres en un régimen comunista, sino también de los bienes de que se verán privados. *Esa vida es a todas luces imposible*. Y hay que pensar que la causa de esta falacia de Sócrates es que el supuesto de que parte no es recto: la casa y la ciudad, en efecto, deben ser unitarias en cierto sentido, pero no en absoluto.”⁹³

⁹² Cf al respecto Linda M. NAPOLITANO VALDITARA, *Le trattazione aristotelica della 'Politeia' di Platone* (a proposito di *Pol.* II 1-5) en Berti, E. (ed) *Etica...* pp. 135-159.

⁹³ ἔτι δὲ δίκαιοι μὴ μόνον λέγειν ὅσων στερήσονται κακῶν κοινωθήσαντες, ἀλλὰ καὶ ὅσων ἀγαθῶν φαίνεται δ' εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος. αἴτιον δὲ τῷ Σωκράτει τῆς παρακρούσεως χρῆ νομίζειν τὴν ὑπόθεσιν οὐκ οὖσαν ὀρθήν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναι πῶς μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως. *Pol.*, 1263 b 27-32. Esta tesis aristotélica según la cual una excesiva insistencia unilateral en un aspecto determinado acaba por eliminar la posibilidad misma de la vida política, aparece también en la discusión acerca de los regímenes desviados y las virtudes que en ellos ha de demostrar el político prudente: παρὰ πάντα δὲ ταῦτα δεῖ μὴ λανθάνειν, ὃ νῦν λανθάνει τὰς παρεκβεβηκυίας πολιτείας, τὸ μέσον· πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας καὶ τῶν ὀλιγαρχικῶν τὰς ὀλιγαρχίας... καὶ γὰρ ὀλιγαρχίαν καὶ δημοκρατίαν ἔστιν ὅστ' ἔχειν ἰκανῶς, καίπερ ἐξεστηκυίας τῆς βελτίστης τάξεως· ἐὰν δὲ τις ἐπιτείνῃ μᾶλλον ἑκατέραν αὐτῶν, πρῶτον μὲν χεῖρῳ ποιήσει τὴν πολιτείαν, τέλος δ' οὐδὲ πολιτείαν. “no hay que olvidar una cosa que ahora se olvida en los regímenes desviados: el término medio; pues mucho de lo que parece democrático destruye las democracias, y mucho de lo que parece oligárquico destruye las oligarquías... De hecho, una oligarquía y una democracia pueden ser suficientes, aunque sean desviaciones de la ordenación mejor; pero si se acentúa una de estas dos tendencias, primero hará peor al régimen y *al final ni habrá régimen*.” *Pol.*, 1309 b 18-35. (trad. de M. García Valdés). Véase infra, *nota 103*.

No es que la 'vida política' sea imposible sino que es realmente vida y, por tanto, implica una serie de características propias de lo vivo, como son, en este pasaje, la armonización entre lo igual y lo diverso.

En lo vivo siempre hay algún tipo de operación interna o inmanente en la que intervienen diferentes partes; frente a la mera homogeneidad de la materia inerte, en el ser vivo encontramos cierta heterogeneidad o diferencia funcional entre las partes del organismo: "...la vida requiere muchos instrumentos..."⁹⁴. La igualdad absoluta entre las partes del organismo vivo lo liquidarían automáticamente; es necesaria la distinción y subordinación de unos elementos a otros. Lo contrario, es decir, la postura socrático-platónica, supondría la desaparición del viviente en cuanto tal⁹⁵.

⁹⁴ πολλῶν γὰρ ὀργάνων δεῖται τὸ ζῆν *Pol*, 1328 b 6. Aunque aquí se está refiriendo Aristóteles a instrumentos externos al viviente mismo como en 1256 b 16-20: τὰ τε φυτὰ τῶν ζῴων ἔνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῴα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἡμεῖρα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τὰ γε πλείστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἔνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθῆς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. "las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y a otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos".

⁹⁵ γίνονται δὲ καὶ δι' αὐξήσιν τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον μεταβολαὶ τῶν πολιτειῶν. ὥσπερ γὰρ σῶμα ἐκ μερῶν σύγκειται καὶ δεῖ αὐξάνεσθαι ἀνάλογον ἵνα μένη ἢ συμμετρία, εἰ δὲ μὴ, φθείρεται... οὕτω καὶ πόλις σύγκειται ἐκ μερῶν, ὧν πολλάκις λανθάνει τι αὐξανόμενον "las revoluciones políticas se producen también a causa de un crecimiento desproporcionado, pues lo mismo que un cuerpo se compone de miembros y debe crecer proporcionalmente para que la simetría permanezca, y si no ésta se destruye (...) así también la ciudad está compuesta de partes, y muchas veces pasa inadvertido el crecimiento de alguna de ellas..." 1302 b 33 – 1303 a 1. Véase también un argumento similar en *Reproducción de los animales*, 768 b 30-33: διὰ πλῆθος γὰρ τροφῆς οὐ δυναμένης τῆς φύσεως κρατεῖν ὥστ' ἀνάλογον αὐξεῖν καὶ διαμένειν ὁμοίαν τὴν μορφήν, ἄλλοῖα γίγνεται τὰ μέρη καὶ σχεδὸν ἐνίοθ' οὕτως ὥστε μῆθ' ἐοικέναι τῷ πρότερον "pues cuando por un exceso de alimento, la naturaleza no puede dominar para que el crecimiento sea proporcional y el alimento se distribuya por igual, entonces, las partes se vuelven diferentes, y algunas veces incluso tanto que en nada se parecen a lo anterior". Desde el comienzo de la *Política* encontramos analogías entre la vida animal y la vida política, véase p. ej. 1254 b 15: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων "Lo mismo tiene que ocurrir

Pero la combinación de diferentes partes y operaciones no puede consistir únicamente en una especie de orden interno o relación estable entre dichas diferentes partes sino que la heterogeneidad apunta necesariamente a una relación extrínseca o un orden hacia algo exterior. Es precisamente este algo exterior lo que mueve a modo de causa final al organismo vivo⁹⁶. En la teleología aristotélica es sin duda insuficiente describir el modo de operación de un organismo para dar razón de su ser: justificar las operaciones de un ser vivo cualquiera implica apelar a los motivos particulares, al ‘para qué’ de dichas operaciones⁹⁷. Hay que destacar, pues, tanto la heterogeneidad como la presencia de una causa final en el dinamismo del ser vivo.

Es necesario también un principio ordenador (como puede ser el alma) que dote de unidad a la multiplicidad de operaciones del ser vivo y que impere en cierto modo sobre dichas operaciones. La ausencia de

necesariamente entre todos los hombres” al defender que unos están más preparados que otros para regir o para ser regidos de la misma manera que unos animales son más aptos para el uso doméstico y otros son salvajes.

⁹⁶ εἰ μὴθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις. ἔνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἔνεκά του. “...la naturaleza no hace nada en vano. Todos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin.” *Sobre el alma*, 434 a 30-32, trad. T. Calvo, Ed. Gredos, Madrid, 1978. Y análogamente ocurre en el orden político, como recuerda Aristóteles al desarrollar el célebre argumento sobre la sociabilidad natural del hombre basado en el lenguaje, en la palabra de que está dotado por naturaleza en *Política* 1253 a 9, o al justificar la utilización de los animales al servicio del hombre así como la existencia de una jerarquía en el orden político mismo en 1256 b 21.

⁹⁷ Cf Newman, vol. I, p. 62: “In reality, however, his view of the end of the State stands in close connexion with his general conception of the end of organic life. Good life is the end of man in a higher degree than of animals and plants, and as the State is a collection of human beings, it must be the end of the State...” Aunque más adelante matiza: “It is thus evident that the teleological method is not applied by Aristotle’s in its purity” (p. 64).

tal imperio es perjudicial para el conjunto del organismo: sería absurdo que el cuerpo, por ejemplo, mandase sobre el alma⁹⁸.

El organismo vivo muestra cierta espontaneidad en sus reacciones de tal manera que cuanto mayor es el grado de tal espontaneidad más propiamente se puede hablar de vida, como indica la diferencia entre los tipos de movimiento de los vivientes vegetativos y los vivientes animados; en este sentido hay que destacar que frente a una noción ‘platonizante’ de ‘vida’ como algo abstracto, el ser vivo es para Aristóteles substancia primera y la noción de vida no se predica unívocamente puesto que también Dios es vida⁹⁹. En las operaciones

⁹⁸ ἔστι δ' οὖν, ὡσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῳῷ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικὴν· ἢ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικὴν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερόν πᾶσιν “Decimos, pues, que el imperio despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia un imperio político o regio sobre el apetito; en ellos resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afeciva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas.” *Pol*, 1254 b 2-9. Según Newman, las palabras con que introduce Aristóteles esta última afirmación son signo del tránsito de una mera opinión a una aseveración segura, la consistente en que el cuerpo es instrumento y propiedad del alma, aunque se pueden señalar algunas diferencias con el modo en que esta comparación es establecida en la *Ética a Nicómaco*, p. ej. en 1138 b 5ss, donde se afirma que puede haber justicia entre las partes de uno mismo si se relacionan entre sí de una determinada manera. Todo ello sin olvidar la primacía del alma sobre el cuerpo: καὶ δῆλον ὅτι οὐχ οἷόν τ' εἶναι σῶμα τὴν οὐσίαν αὐτῆς [ψυχῆς], ... ὅσα δὲ ζῳα λέγεται καὶ ζῆν, ἐν μὲν τοῖς ἀμφοτέρων τούτων τετυχηκόσι (λέγω δ' ἀμφοτέρων τοῦ τε ζῳον εἶναι καὶ τοῦ ζῆν) ἀνάγκη ταυτὸν εἶναι καὶ ἐν μόριον καθ' ὃ τε ζῆ καὶ καθ' ὃ προσαγορεύομεν αὐτὸ ζῳον “Es manifiestamente imposible que la entidad del alma sea el cuerpo (...) Ahora bien, con respecto a cuantos seres se dice que son animales y viven, es forzoso que, en aquellos en que concurren ambas circunstancias -me refiero con ‘ambas circunstancias’ al ser animal y al vivir-, sea una y la misma la parte en virtud de la cual los llamamos *animales*” *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración*, 467 b 14-23; en *Tratados breves de historia natural*, trad. A. Bernabé, Ed. Gredos, Madrid, 1987.

⁹⁹ ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη. “...todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta...” *Sobre el alma*, 412 a 16. Y, por otra parte: εἰ οὖν οὕτως εἶ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ

de la naturaleza hay más espontaneidad que en el arte, puesto que la obra técnica no está viva y nunca el arte llega a la seguridad, precisión y rapidez con que la naturaleza ejecuta sus operaciones. En el caso de la vida intelectual la espontaneidad forma parte de la intencionalidad prohairética.

Cierta inmanencia en el orden operativo, heterogeneidad en las partes, finalidad externa, principio rector y espontaneidad; son, en definitiva, los aspectos centrales en la rica noción analógica aristotélica de 'vida'.

Vida política y conocimiento teórico y práctico

La contundente afirmación del primer libro de la *Política* "la vida es acción, no meramente producción"¹⁰⁰ nos introduce en la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*. Tal distinción encuentra un lugar privilegiado en la comprensión de lo que auténticamente es la política. 'Política' no es esencialmente el adjetivo correspondiente a 'técnica' o 'producción' sino a 'vida'; y esto aun teniendo en cuenta que también ha de haber una técnica política, puesto que, como denuncia Aristóteles, "la mayoría de los que han tratado de política, aunque discurren

ὄδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδίου ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. "Sí, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto de por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto." *Metafísica*, 1072 b 24-30, trad. García Yebra, Ed. Gredos.

¹⁰⁰ ὁ δὲ βίος πρῶξις, οὐ ποιήσις, ἐστὶν *Pol*, 1254 a 7.

acertadamente las cosas, fallan en lo práctico”¹⁰¹, significando la necesidad de que también se atienda en la consideración de los diferentes regímenes políticos a su viabilidad:

“... tenemos que presuponer muchas condiciones de acuerdo con nuestros deseos, ninguna de las cuales, sin embargo, debe ser imposible. Me refiero, por ejemplo, al número de ciudadanos y a la extensión del territorio. En efecto, a semejanza de los demás artesanos, como el tejedor y el constructor de naves, que tienen que disponer de la materia necesaria para su trabajo (y cuanto mejor preparada esté, más bello resultará el producto de su arte), así también el político y el legislador tienen que disponer de la materia que les es propia y ésta tiene que hallarse en las debidas condiciones”¹⁰².

¹⁰¹ οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν. *Pol* 1288 b 35-37. Los que han teorizado sobre cuestiones políticas han fallado en su concreción práctica, aun en el caso de aquellos que hayan discurrido especulativamente de modo correcto. En general han olvidado que el objetivo último de la ciencia política es la aplicación concreta (*to chresimon*, como dice en este pasaje) en la misma medida en que el fin de la ciencia política es el recto obrar, que siempre es sobre lo concreto.

¹⁰² διὸ δεῖ πολλὰ προὔποτεθεῖσθαι καθάπερ εὐχομένους, εἶναι μέντοι μὴ τούτων ἀδύνατον· λέγω δὲ οἷον περὶ τε πλήθους πολιτῶν καὶ χώρας. ὥσπερ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς, οἷον ὑφάντη καὶ ναυπηγῶ, δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖαν οὔσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν (ὅσα γὰρ ἂν αὐτὴ τυγχάνη παρεσκευασμένη βέλτιον, ἀνάγκη καὶ τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τῆς τέχνης εἶναι κάλλιον), οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖως ἔχουσαν. *Pol*, 1325 b 38 – 1326 a 5. La misma insistencia en la necesidad de no pretender imposibles políticos vemos en la crítica a Platón en 1265 a 17: δεῖ μὲν οὖν ὑποτίθεσθαι κατ' εὐχὴν, μὴδὲν μέντοι ἀδύνατον. “Las hipótesis deben ser a voluntad, pero no deben ser nada imposible” y de hecho forma parte del acervo atribuido a los Siete Sabios en la forma del aforismo *eujou dinata*, que invita a desear sólo lo posible y que aparece en la colección que Estobeo recoge de Sosíades, cf ESTOBEO, *Anthologium*, libro 3, cap. 1, secc. 173, línea 17. La comparación entre el político y el tejedor, que ha de saber tramar hilos de diferente naturaleza, es tema recurrente del *Político* de Platón; por ejemplo en el pasaje 305e-308b, el gobernante ha de saber ‘tejer’ combinando los diferentes ‘hilos’ de los espíritus animosos y los moderados. También Aristóteles señala: φανερόν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγῶγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετήν. “Es evidente, pues, que los que están destinados a ser conducidos por el legislador hacia la virtud tienen que ser a la vez de natural inteligentes y briosos” *Pol*, 1327 b 36-38. Al respecto Newman señala que “Plato had claimed (*Rep.* 376 a ss) that the mildness of the dog to those whom he knows is due to the philosophic element in his nature, and had concluded (376 b) Οὐκοῦν θαρροῦντες τιθώμεν καὶ ἐν ἀνθρώπῳ, εἰ μέλλει πρὸς τοὺς οἰκείους καὶ γνωρίμους πρῶός τις ἔσεσθαι, φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι; [¿Admitiremos confiadamente, entonces, que, también en el caso del hombre, si queremos que

En este sentido es significativo que, seguramente con la mirada puesta en la comparación de la política con el arte del tejedor, santo Tomás vertebró el Proemio de su *Comentario a la Política de Aristóteles* en torno a aquello tan aristotélico de que ‘el arte imita a la naturaleza’. Puede resultar de entrada sorprendente puesto que la política *ni* es arte *ni* es naturaleza y, sin embargo, hay que tener inmediatamente en cuenta dos consideraciones. Primero, que la política no se entiende sin cierto sustrato suyo que es una determinada naturaleza (a saber, la naturaleza social del viviente humano). Segundo, que la política implica cierto ‘hacer’ o ‘efectividad’.

Una heterogeneidad similar se da en las partes de un ser vivo y en las partes de la *polis*, también en ésta encontramos que, si sus elementos no se distinguen cualitativamente, no existirá la *polis* como tal. Si, por un imposible, la mano entendiera o el pie viera, ya no habría cuerpo ni viviente organizado; si todas las partes del animal fueran homogéneas no habría diferencia entre una mano de un animal vivo y una mano de madera o de mármol. De modo análogo, la vida política implica multiplicidad: “de individuos semejantes no resulta una ciudad”¹⁰³.

alguien sea manso frente a los familiares y conocidos debe ser por naturaleza filósofo y amante de aprender?]; Aristotle claims, on the contrary, that what Plato ascribes to the philosophic element is really due to thymos (38 ss), inasmuch as it is thymos that makes men loving. Few ruling races have possessed in perfection the combination of qualities which Aristotle demands in the citizens of his best State. In most perhaps there has been more thymos than dianoia.” (vol. III, pp. 366-367)

¹⁰³ οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. *Pol*, 1261 a 24, tal afirmación, que, curiosamente, fue empleada por DURKHEIM como encabezamiento de su *División del trabajo social* tergiversando en gran medida el planteamiento aristotélico, viene precedida de esta crítica al ‘comunismo’ platónico: καίτοι φανερόν ἐστίν ὡς προϊούσα καὶ γινομένη μία μάλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλήθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστίν ἢ πόλις, γινομένη τε μία μάλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται· μάλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν

Vida política y técnicas gubernativas

Siguiendo con la caracterización aristotélica de la vida política, hay que señalar que no sólo establece el Estagirita comparaciones con la vida animal, sino, tal como hemos visto, con algún tipo de arte como el arte del tejedor. También la vida política es comparada por Aristóteles con la vida en una nave¹⁰⁴ y, por tanto, indirectamente, con otro tipo de arte de nuevo. Se trata de una analogía que encuentra su precedente en Platón¹⁰⁵ e incluso antes, hasta llegar a convertirse en una idea

τῆς πόλεως φαίημεν ἄν, καὶ τὸν ἓνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον· ἀναρήσει γὰρ τὴν πόλιν. "es evidente que si avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad." *Pol*, 1261 a 16-22. Nuevamente encontramos esta idea de que cierto abuso contrario a la pluralidad inherente a la vida política destruiría la posibilidad de la vida política misma. Véase supra *nota 93*.

¹⁰⁴ ὥσπερ οὖν ὁ πλωτὴρ εἰς τις τῶν κοινωνῶν ἐστίν, οὕτω καὶ τὸν πολίτην φαμέν. τῶν δὲ πλωτῆρων καίπερ ἀνομοίων ὄντων τὴν δύναμιν (ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐρέτης, ὁ δὲ κυβερνήτης, ὁ δὲ πρῶφεύς, ὁ δ' ἄλλην τιν' ἔχων τοιαύτην ἐπωνυμίαν) δῆλον ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἐκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς, ὁμοίως δὲ καὶ κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσιν. ἡ γὰρ σωτηρία τῆς ναυτιλίας ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων· τούτου γὰρ ἕκαστος ὀρέγεται τῶν πλωτῆρων. ὁμοίως τοίνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστὶ, κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία "Así como el marino es un miembro de una comunidad, lo decimos también del ciudadano. Pues bien, aunque los marinos tengan distintas funciones (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otros tienen otras denominaciones semejantes), es evidente que la noción más exacta de cada uno será su propia facultad, pero al mismo tiempo cierta noción común convendrá a todos. La seguridad de la navegación es obra de todos ellos, pues cada uno de los diversos marinos la desea. Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen" *Pol*, 1276 b 20-29.

¹⁰⁵ Cf PLATÓN, *República*, 488a y *Político* 297b y 302a. La comparación en Platón hace siempre más hincapié en el destino fatal de aquella nave en que los amotinados decidan coger el timón sin conocer la técnica correspondiente mientras que en Aristóteles simplemente se quiere insistir en el carácter dinámico, jerárquico, unitario y comunitario del orden político.

recurrente en el imaginario griego¹⁰⁶ y para cuya mejor comprensión hay que tener en cuenta que el piloto griego no es simplemente el timonel sino también el capitán de la nave y, en consecuencia, quien la gobierna¹⁰⁷. Además, hay diferentes individuos que cumplen diferentes tareas y eso es precisamente lo que da garantías a la búsqueda de un objetivo común. Y de manera parecida a como la finalidad de todos los marineros de una nave es la misma —la seguridad de la nave— aunque cumplan diversas funciones, también la finalidad de los ciudadanos de una *polis* es la misma aunque haya diferencias notables entre ellos respecto a propiedades, mando, dignidad, etc. Tal finalidad no es la mera convivencia, sino las ‘buenas acciones’; esto es, el ‘vivir bien’ en el sentido de la *eudaimonia*¹⁰⁸.

Vida política auténtica y felicidad

Del mismo modo que en la naturaleza hay presencia de fines —un ‘para qué’ concreto— sin los cuales no se entenderían las operaciones del viviente, así en la vida política hay también búsqueda de un cierto

¹⁰⁶ Ταῦτ' ὄρρωδῶν διέτριβεν ἀεὶ, καὶ πρὸς τούτοισιν ἔφασκεν
ἐρέτην χρῆναι πρῶτα γενέσθαι πρὶν πηδαλίους ἐπιχειρεῖν,
καὶ ἐντεῦθεν πρῶρατεῦσαι καὶ τοὺς ἀνέμους διαθρῆσαι,
καὶ κυβερνᾶν αὐτὸν ἑαυτῷ. ...

“Temeroso de esto, nuestro maestro se demoraba siempre y a estas razones añadía que, antes que el timón, hay que manejar el remo; que luego hay que ser oficial de proa y observar los vientos, para saber después dirigir con el timón el propio rumbo” ARISTÓFANES, *Los Caballeros*, v. 541, trad. L. Gil, Ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 202.

¹⁰⁷ Cf LESZL, pp. 122-123.

¹⁰⁸ τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. “Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia.” *Pol*, 1281 a 2-4.

bien común, siendo éste cierta finalidad superior a la de la mera naturaleza —por entrar en juego la intencionalidad prohairética— y, por consiguiente, dotando a la vida política de una dignidad superior. Ese bien común no consiste simplemente en lo que necesariamente comparten los ciudadanos de una misma ciudad; como pueda ser el territorio, los intercambios de mercancías, la división del trabajo; sino que consiste especialmente en una vida “feliz y buena”, vida común suficiente y perfecta. Vida suficiente, porque en la ‘polis’ se dan las circunstancias que hacen posible lo que el individuo o la familia aislada no pueden conseguir¹⁰⁹. Vida perfecta, porque la vida política permite el desarrollo pleno de las potencialidades humanas y significa la culminación de sus aspiraciones: el bien común ha de ser alcanzado para que también pueda afirmarse con razón que los ciudadanos alcanzan su perfección, de la misma manera que no diríamos de un remero que ha alcanzado su fin si, habiendo remado hasta la extenuación, su nave se hubiera hundido. La vida política es algo más que una mera alianza para garantizar la supervivencia o una alianza bélica¹¹⁰, su desarrollo pleno implica “virtud” y “amistad”; en definitiva, concordia:

¹⁰⁹ δεῖ ἄρα γεωργῶν τ' εἶναι πλῆθος, οἱ παρασκευάσουσι τὴν τροφήν, καὶ τεχνίτας, καὶ τὸ μάχιμον, καὶ τὸ εὐπορον, καὶ ἱερεῖς, καὶ κριτὰς τῶν ἀναγκαίων καὶ συμφερόντων. “Tiene que haber, pues, cierto número de labradores que suministren el alimento, y artesanos, y soldados, y recursos, y sacerdotes y jueces de lo que es necesario y conveniente” *Pol*, 1328 b 20-23. Todo el pasaje *Pol*, 1328 b 6-23 lo dedica Aristóteles a justificar estas seis funciones básicas, que garanticen la autarquía de la *polis*: alimentos, división del trabajo, armas, materias primas, culto religioso, y, lo más necesario, autoridad.

¹¹⁰ εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν), μήτε συμμαχίας ἔνεκεν, ὅπως ὑπὸ μηδενὸς ἀδικῶνται, μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους —καὶ γὰρ ἂν Τυρρηνοὶ καὶ Καρχηδόνιοι, καὶ πάντες οἷς ἔστι σύμβολα πρὸς ἀλλήλους, ὡς μίας ἂν πολίται πόλεως ἦσαν “no se han asociado solamente para vivir sino para vivir bien (en caso contrario, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay

“Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y (facilitar) el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, (de conseguir) una vida perfecta y suficiente. Esta no podría realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son obra de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, como decimos, la vida feliz y buena.”¹¹¹

Por otra parte, el tener una naturaleza social no es algo que elija el hombre, pero el conducir la vida política de un modo u otro sí que se elige, de la misma manera que tanto el filósofo como el sofista disputan sobre el ser, pero uno y otro eligen vidas distintas¹¹². Por eso,

porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida). Tampoco se han asociado para formar una alianza bélica con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia, ni para el cambio y la ayuda mutua, ya que entonces los tirrenos y los cartagineses y todos los que tienen contratos entre sí serían como ciudadanos de una sola ciudad.” *Pol*, 1280 a 31-38.

¹¹¹ φανερόν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καί τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καί τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εἶ ζῆν κοινωνία καί ταῖς οἰκίαις καί τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καί αὐτάρκους. οὐκ ἔσται μέντοι τοῦτο μὴ τὸν αὐτὸν καί ἓνα κατοικούντων τόπον καί χρωμένων ἐπιγαμίαις. διὸ κηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καί φατρίαι καί θυσαίαι καί διαγωγαί τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εἶ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν καί κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καί αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἔστιν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καί καλῶς. *Pol*, 1280 b 29 – 1281 a 2.

¹¹² οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καί σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ ἢ γὰρ σοφιστικῆ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ, καί οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἀπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεία. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικῆ καὶ ἡ διαλεκτικῆ τῆ φιλοσοφία, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῆ προαίρεσει “los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo; pues la Sofística es sabiduría sólo aparente, y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todos es común el Ente; pero evidentemente, disputan acerca

aparentemente puede haber dos modos diferentes de enfocar la vida política: uno consistiría en la búsqueda del bien común como obra (*ergon*) de la amistad; el otro en la búsqueda del bien del gobernante, en cuyo caso se trataría de una desviación del régimen recto. Pero realmente en este segundo caso ¿habría vida política como tal? Lo que habría propiamente es imperio despótico pero no imperio político. Por eso, en realidad, no hay dos modos de enfocar la vida política, uno recto y otro desviado, sino que sólo hay en rigor vida política —en el sentido de una vida superior en dignidad a la meramente animal por estar vinculada al orden prohairético— si el imperio que se da en ella es sobre ‘una comunidad de hombres libres’¹¹³. La vida política exige cierto

de estas cosas porque son propias de la Filosofía; la Sofística y la Dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo género que la Filosofía; pero ésta difiere de la Dialéctica por el modo de la fuerza, y de la Sofística por la previa elección de la vida...” *Metafísica*, 1004 b 17-26.

¹¹³ φανερόν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὕσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ γάρ, ἢ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν. “Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.” *Pol*, 1279 a 17-21. Cf *supra* notas 96, *infra* 134. Se halla cierto paralelismo entre la relación alma-cuerpo, sofista-ser y tirano-individuo (dominios despóticos) y la relación inteligencia-apetito, filósofo-ser y gobernante-ciudadano (dominios políticos). En 1254 b 15 señala cómo los esclavos no son útiles para la vida política y los libres sí, apuntando así la misma idea, la vinculación de la vida política al orden superior de la libertad. Por otra parte, al iniciar Aristóteles la clasificación de los distintos regímenes, sigue el criterio de cómo están distribuidas las magistraturas entre las partes, viendo previamente de qué partes consta la ciudad, imitando un modo hipotético con que podríamos clasificar a los animales, en cuyo caso: ὡσπερ οὖν εἰ ζῶου προηρούμεθα λαβεῖν εἶδη, πρῶτον ἂν ἀποδιωρίζομεν ἅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῶον (οἷον ἔνια τε τῶν αἰσθητηρίων καὶ τὸ τῆς τροφῆς ἐργαστικὸν καὶ δεκτικόν, οἷον στόμα καὶ κοιλίαν, πρὸς δὲ τοῦτοις, οἷς κινεῖται μορίοις ἕκαστον αὐτῶν)· εἰ δὴ τοσαῦτα εἶη μόνον, τούτων δ' εἶεν διαφοραὶ (λέγω δ' οἷον στόματός τινα πλείω γένη καὶ κοιλίας καὶ τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ καὶ τῶν κινητικῶν μορίων), ὃ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζῶων (οὐ γὰρ οἷον τε ταῦτὸν ζῶον ἔχειν πλείους στόματος διαφοράς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὤτων), ὥσθ' ὅταν ληθῶσι τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοί, ποιήσουσιν εἶδη ζῶου, καὶ τοσαῦτ' εἶδη τοῦ ζῶου ὅσαι περ αἱ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων

tipo de imperio o principio rector no meramente despótico sino ‘político’; no es posible que todos gobiernen a la vez, pero dicho gobierno —si quiere ser verdaderamente político— es de libres e iguales. Es imprescindible señalar como componente esencial de esa vida realmente *política* la presencia directiva del *phronimos*. Éste es capaz de orientar la ciudad hacia su fin teniendo en cuenta la ‘materia’ de la que parte, sabiendo ‘hilar’ el tejido social de manera que haya realmente vida política y no meramente ‘vida despótica’. La diferencia entre ésta y aquélla es proporcional a la que se da entre el *phronimos* y el tirano.

La presunta polémica entre vida política y vida filosófica

Como es bien sabido, Aristóteles se plantea si es preferible la vida política o la vida filosófica, dejando margen a diferentes interpretaciones; incluso sin tener que entender forzosamente que pertenecen a especies opuestas o incompatibles, puesto que encuentra

εἰσὶν—τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν. “definiríamos primero las partes que necesariamente ha de tener todo animal, por ejemplo, algunos órganos de sensación, otros para recibir y digerir el alimento, como la boca y el vientre, y además las partes con que cada uno de ellos se mueve; dando por sentado que sólo fueran estas, existirían diferencias dentro de cada una de ellas, por ejemplo, habría varias clases de boca, de vientre y de órganos de sensación, así como de partes motoras, y el número de posibles combinaciones daría lugar necesariamente a varias clases de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varias bocas diferentes, ni orejas), de suerte que una vez recogidas todas las combinaciones posibles, constituirían las diversas clases de animales, y tantas clases de animales como combinaciones de las partes necesarias existieran. Lo mismo ocurre con los regímenes mencionados” *Pol*, 1290 b 25-39. Un poco más adelante, en 1291 a 24ss, establece un doble paralelismo: por un lado, el alma es al cuerpo lo que la clase guerrera y gobernante a los campesinos, mercaderes, obreros y braceros; por otro, el alma es al animal lo que la clase guerrera y gobernante al régimen. De donde se deduce la superioridad de las partes que son “pros politikon bion” sobre las que son “pros anankaion xresin”.

que tienen parte de razón tanto los que afirman que la vida feliz es simplemente la del hombre libre —y la filosofía (primera) es el saber más libre— como los que afirman que la vida feliz ha de ser la del político —puesto que el que no actúa no puede obtener prosperidad—¹¹⁴. Atendiendo especialmente al capítulo tercero del libro VII de la *Política*, podemos extraer tres observaciones nucleares: en primer lugar, tanto la vida individual como la vida colectiva se ordenan hacia una “vida mejor”¹¹⁵; segundo, la mera voluntad de dominio no puede ser lo preferible aunque algunos así lo crean¹¹⁶; tercero, si lo principal es la prosperidad, el éxito, entonces la vida práctica es superior¹¹⁷. Pero

¹¹⁴ πρὸς δὲ τοὺς ὁμολογοῦντας μὲν τὸν μετ' ἀρετῆς εἶναι βίον αἰρετώτατον, διαφορομένους δὲ περὶ τῆς χρήσεως αὐτοῦ, λεκτέον ἡμῖν πρὸς ἀμφοτέρους αὐτούς (οἱ μὲν γὰρ ἀποδοκιμάζουσι τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, νομίζοντες τὸν τε τοῦ ἐλευθέρου βίον ἕτερόν τινα εἶναι τοῦ πολιτικοῦ καὶ πάντων αἰρετώτατον, οἱ δὲ τοῦτον ἄριστον· ἀδύνατον γὰρ τὸν μὴθὲν πράττοντα πράττειν εὖ, τὴν δ' εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταῦτόν) ὅτι τὰ μὲν ἀμφοτέροι λέγουσιν ὀρθῶς τὰ δὲ οὐκ ὀρθῶς “Pasemos ahora a responder a los que, de acuerdo en que la vida con virtud es la preferible, discrepan en cuanto al uso que debe hacerse de ella, pues unos rechazan los cargos políticos por creer que la vida del hombre libre es distinta a la del político y preferible a todas, y otros que esta última es la mejor, ya que es imposible que al que nada actúa le vaya bien, y la prosperidad y la felicidad son lo mismo. A unos y otros hemos de decir que tienen razón en parte y en parte no” *Pol*, 1325 a 16-23.

¹¹⁵ ὅτι μὲν οὖν τὸν αὐτὸν βίον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἄριστον ἐκάστῳ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις, φανερόν ἐστιν. “Es manifiesto, pues, que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres todos.” *Pol*, 1325 b 30-32.

¹¹⁶ καίτοι τάχ' ἂν ὑπολάβοι τις τούτων οὕτω διορισμένων ὅτι τὸ κύριον εἶναι πάντων ἄριστον· οὕτω γὰρ ἂν πλείστων καὶ καλλίστων κύριος εἶη πράξεων. ὥστε οὐ δεῖ τὸν δυνάμενον ἄρχειν παριέναι τῷ πλησίον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀφαιρεῖσθαι, ... τοῦτο μὲν οὖν ἀληθῶς ἴσως λέγουσιν, εἴπερ ὑπάρξει τοῖς ἀποστεροῦσι καὶ βιαζομένοις τὸ τῶν ὄντων αἰρετώτατον· ἀλλ' ἴσως οὐχ οἷόν τε ὑπάρχειν, ἀλλ' ὑποτίθενται τοῦτο ψεῦδος. “Pero quizá alguien, en vista de estas definiciones, podría pensar que el poder supremo es lo mejor de todo, puesto que tiene a su alcance más numerosas y más nobles actividades, y que, por tanto, el que es capaz de mandar no debe ceder al vecino, sino más bien arrebatarle el poder. (...) Tendrían quizá razón al hablar así si admitiéramos que los ladrones y salteadores están en posesión de lo preferible entre todas las cosas; pero esto es imposible y así la hipótesis de aquellos es falsa” *Pol*, 1325 a 34-1325 b 2.

¹¹⁷ ἀλλ' εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἶη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός. “Si lo que acabamos

estas tres observaciones reciben una nueva dimensión a la luz de esta sorprendente propuesta aristotélica: mucho más práctico que la acción destinada a la obtención de resultados es la propia contemplación; es decir, la *theoria* es más fructífera que la propia *praxis*, o, en otras palabras, la *theoria* es la forma más elevada de *praxis*¹¹⁸. Resultaría así que la vida filosófica es un grado superior de vida política y no un modo de vida incompatible con ella. Esta vida filosófica o teórica es en cierta manera el modo superior de vida política, ya que aquella no se ha de entender necesariamente como algo incompatible con la vida política, sino sólo en la medida en que ésta deje de ser propiamente tal y pase a confundirse con la búsqueda de los honores o de la fama:

“no parecería sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer, y por eso aman la vida voluptuosa —pues son tres los principales modos de vida: la que acabamos de decir, la política y en tercer lugar la teórica (...) los hombres refinados y activos ponen el bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la vida política. Pero parece ser más trivial que lo que buscamos...”¹¹⁹.

de decir es verdad y hemos de afirmar que la felicidad consiste en la prosperidad, la vida práctica será la mejor, tanto en común para la ciudad como para el individuo.” *Pol*, 1325 b 14-16.

¹¹⁸ ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονται τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις “Pero la vida práctica no se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados que se obtienen de la actuación, sino que lo son mucho más la contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas.” *Pol*, 1325 b 16-21.

¹¹⁹ τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εὐόκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικός καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός ... οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμῆν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δ' ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου *EN*, 1095 b 14-24.

La correcta comprensión y localización de la vida política implica el reconocimiento de su supeditación a la vida teórica. Lo contrario sería, tal como Aristóteles expresa en el ya citado pasaje de la *Ética a Nicómaco* VI, 7 (cf nota 25), suponer que el hombre es el ser supremo del Universo y que no hay una sabiduría superior a la prudencia política.

Al final del capítulo tercero del libro VII, Aristóteles resuelve con maestría la presunta polémica entre si es preferible una vida filosófica o una vida política, apuntando sucesivamente tres vías de solución compatibles además entre sí: por un lado, la síntesis es posible¹²⁰; por otro, ha dejado establecido poco antes, en el capítulo segundo, que se trata de reflexiones de ámbitos distintos¹²¹; por último, ha destacado previamente que al excepcionalmente virtuoso hay que seguirle mientras sea también práctico¹²².

¹²⁰ ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις. μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. “En efecto, el éxito es un fin, luego también es una actividad, y decimos que actúan de modo supremo, aun en el caso de las actividades exteriores, *los maestros que las dirigen con su inteligencia*.” *Pol*, 1325 b 19-23.

¹²¹ ἀλλὰ ταῦτ' ἤδη δύο ἐστὶν ἃ δεῖται σκέψεως, ἓν μὲν πότερος αἰρετώτερος βίος, ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως ἢ μᾶλλον ὁ ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος, ἔτι δὲ τίνα πολιτείαν θετέον καὶ ποίαν διάθεσιν πόλεως ἀρίστην, εἴτε πᾶσιν ὄντος αἰρετοῦ <τοῦ> κοινωνεῖν πόλεως εἴτε καὶ τισὶ μὲν μὴ τοῖς δὲ πλείστοις. ἐπεὶ δὲ τῆς πολιτικῆς διανοίας καὶ θεωρίας τοῦτ' ἐστὶν ἔργον, ἀλλ' οὐ τὸ περὶ ἕκαστον αἰρετόν, ἡμεῖς δὲ ταύτην προηρήμεθα νῦν τὴν σκέψιν, ἐκεῖνο μὲν πάρεργον ἂν εἴη, τοῦτο δὲ ἔργον τῆς μεθόδου ταύτης. “Dos cuestiones hay que considerar, sin embargo: una, si es preferible la vida de participación en la política y en la comunidad civil o la extraña y desligada de la comunidad política; y otra, qué régimen y qué organización de la ciudad deben considerarse mejores, sea preferible para todos participar de la ciudad o no lo sea para algunos, aunque sí para la mayoría. Esta segunda cuestión es propia de la meditación y consideración política, a la que no interesa, en cambio, lo que es preferible para cada uno, por lo cual nosotros nos hemos propuesto considerar esa cuestión, propia de nuestra investigación actual, y dejar la otra, que es accesoria.” *Pol*, 1324 a 13-23.

¹²² Cf 1288 a 15-29. ‘Previamente’ si tenemos en cuenta el ordenamiento de los libros preferido por Newman y otros. Véase la relación con el concepto de *scholē* en el apartado 2.3.2.

El dinamismo del ser humano, verdaderamente social por naturaleza, un “viviente político”, sería incomprensible sin la constatación de que la vida política auténtica recoge todas las perfecciones propias de los vivientes irracionales y dispone al hombre hacia el desarrollo de las funciones específicamente racionales y en especial al descubrimiento de una auténtica vocación al perfeccionamiento de las más altas funciones de que es capaz, incluyendo en lo más alto de la jerarquía la propia vida teorética.

Dentro de este desarrollo armónico de las diferentes potencialidades de este *viviente político* su naturaleza social se manifiesta de un modo esencialmente distinto al de otros animales “sociales”. La amistad, en cuanto fenómeno específicamente humano, adquiere en la vida política un lugar central. Por ello en el siguiente capítulo analizaremos el papel de la amistad en la vida política y su relación con la prudencia política.

2.3.1. Amistad y concordia en la vida política

ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ
λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα

EN 1155 a 5-6

Uno de los ámbitos donde más claramente se advierte que la vida política y la comunidad política no se reducen en Aristóteles a artificios racionales donde todo se pueda calcular fríamente es la cuestión de la amistad y su papel en la configuración del orden político. La amistad política o concordia¹²³ es presentada como el mayor bien de las ciudades, como criterio prudencial en la organización de la ciudad, como freno de las revoluciones, como elemento, en definitiva, necesariamente presente en la vida política si ésta ha de ser auténticamente tal. También es significativo que la lucha contra la amistad sea el objetivo principal de la tiranía, de manera que a finales del libro V Aristóteles hace una descripción del ‘terror’ propio de la tiranía caracterizándolo especialmente por el intento de disolución de los vínculos de amistad entre los ciudadanos¹²⁴; mientras que en la

¹²³ ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίον τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἐχθρὰν οἴσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν “Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad.” EN 1155 a 22-26. Y más adelante: πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἢ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται· περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἐστὶ καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἦκοντα. “Así pues, la concordia parece ser la amistad civil, como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida” EN 1167 b 2-3.

¹²⁴ καὶ τὸ διαβάλλειν ἀλλήλους καὶ συγκροῦειν καὶ φίλους φίλοις καὶ τὸν δῆμον τοῖς γνωρίμοις καὶ τοὺς πλουσίους ἑαυτοῖς. ... καὶ ἡ μὲν βασιλεία σφάζεται διὰ τῶν φίλων, τυραννικὸν δὲ τὸ μάλιστα ἀπιστεῖν τοῖς φίλοις, ὡς βουλομένων μὲν πάντων, δυναμένων δὲ μάλιστα τούτων. ... καὶ τὸ χρῆσθαι συσσίτοις καὶ συνημερευταῖς ξενικοῖς μᾶλλον ἢ πολιτικοῖς τυραννικόν, ὡς τοὺς μὲν πολεμίους τοὺς δ' οὐκ ἀντιποιουμένους “(el tirano debe procurar que) los ciudadanos se calumnien unos a otros, que los amigos

descripción de los elementos de la ciudad y en la consideración del mejor régimen posible continuamente destaca el trasfondo de la amistad, de la que Aristóteles ha tratado ampliamente en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*. Allí, además de elaborar un cuadro célebre sobre la amistad perfecta definida como benevolencia recíproca consciente y sus respectivas clases según la igualdad o según la

choquen con los amigos, el pueblo con los distinguidos, y los ricos entre sí (...) Y la realeza se conserva por sus amigos, pero es propio del tirano desconfiar en especial de los amigos, al pensar que todos quieren derribarlo, pero éstos principalmente pueden hacerlo. (...) También es propio del tirano sentar a su mesa y tener como compañeros preferentemente a extranjeros que a ciudadanos, pensando que éstos son enemigos y que aquéllos no rivalizan con él.” *Pol*, 1313 b 16 – 1314 a 12. En todo este pasaje, Aristóteles defiende la idea de que el tirano desconfía de todos aquellos que le puedan hacer sombra y especialmente de aquellos que tengan verdaderas posibilidades de sucederle; de ahí que prefiera la compañía de personas de poca talla en lo humano y de talante servil mientras que desconfía de los magnánimos por lo que pueden aportar de disminución a su propia (falsa) grandeza teniéndolos siempre por presuntos conspiradores. Esto le lleva a preferir la compañía también de quienes ‘legalmente’ menos pueden hacer contra él y más tienen que agradecerle sus favores: los esclavos, las mujeres y los extranjeros. El propio Aristóteles explica en la *Retórica* el mecanismo psicológico por el que se desatan estos miedos y sus correspondientes extrañas confianzas en los tiranos, así como los sentimientos inversos del monarca, que ni tiene motivos para temer él ni para causar temor en los gobernados: εἰ δὴ ἐστὶν ὁ φόβος μετὰ προσδοκίας τινὸς τοῦ πείσεσθαι τι φθαρτικὸν πάθος, φανερόν ὅτι οὐδεὶς φοβεῖται τῶν οἰομένων μηδὲν ἂν παθεῖν, οὐδὲ ταῦτα ἃ μὴ οἴονται <ἀν> παθεῖν οὐδὲ τοῦτους ὑφ’ ὧν μὴ οἴονται, οὐδὲ τότε ὅτε μὴ οἴονται. “Si el temor es con cierta espera de sufrir algún daño que aniquile, es evidente que nadie teme entre los que creen que no les puede pasar nada, ni se teme lo que uno cree que no le va a pasar, ni a quienes no se cree que causen daño, ni cuando no se cree que va a ocurrir.” (*Retórica*, 1382b 30-34) Por otra parte, la idea según la cual al monarca le salvan los amigos la encontramos, tal como señala Newman, en boca del Ciro de Jenofonte: οἴσθα μὲν οὖν καὶ σύ, ὦ Καμβύση, ὅτι οὐ τότε τὸ χρυσοῦν σκῆπτρον τὸ τὴν βασιλείαν διασφῆζόν ἐστιν, ἀλλ’ οἱ πιστοὶ φίλοι σκῆπτρον βασιλευσὶν ἀληθέστατον καὶ ἀσφαλέςτατον. “también tú, Cambises, sabes que este cetro de oro no es la salvaguarda del trono, sino que para los reyes el cetro más auténtico y seguro son los amigos fieles” XENOPHON, *Cyropaedia*, II, vol. VI, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968; *Ciropedia*, 8, 7, 13, trad. A. Vegas, Ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 428, y en palabras del rey Micipsa a Jugurta: “non exercitus neque thesauri praesidia regni sunt, verum amici, quos neque armis cogere neque auro parare queas: officio et fide pariuntur” “ni ejércitos ni tesoros son la salvaguarda del reino, sino los amigos, que no puedes ni forzar por las armas ni ganarte con el oro: se logran con el cumplimiento y la lealtad” SALUSTIUS, *Bellum Iugurthinum*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1964, 10, 4; *Guerra de Jugurta*, trad. B. Segura, Gredos, Madrid, 2000, p. 75. Cf Newman, vol. IV, p. 460.

superioridad, frente a los tipos desviados de amistad —según el placer y según la utilidad—, establece una analogía entre los tipos de amistad que se dan en las relaciones familiares y los tipos de regímenes políticos¹²⁵. Pero más allá del uso propedéutico o analógico que haga Aristóteles de la amistad como vehículo de comprensión de lo político, y a pesar de que no le dedica especialmente ningún libro de la *Política*, la idea de amistad atraviesa de principio a fin la obra.

La amistad es algo naturalmente buscado por el hombre en la misma medida en que es social por naturaleza; el insocial por naturaleza es “como una pieza aislada en los juegos”¹²⁶ a quien le gusta enemistarse. Sobre la base de la discordia es imposible fundar una ciudad, “porque la comunidad implica la amistad: los enemigos no quieren compartir ni siquiera un camino”¹²⁷, y, describiendo en un

¹²⁵ ὁμοιώματα δ' αὐτῶν καὶ οἷον παραδείγματα λάβοι τις ἂν καὶ ἐν ταῖς οἰκίαις. ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα ... ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικὴ φαίνεται ... τιμοκρατικὴ δ' εἰσκειν ἢ τῶν ἀδελφῶν “Podríamos encontrar símiles, y, por así decirlo, modelos de los regímenes políticos en las casas. Así la comunidad del padre con relación al hijo tiene forma de realeza (...) El gobierno del marido sobre la mujer es manifiestamente aristocrático (...) A la timocracia se parece el gobierno de los hermanos” *EN* 1160 b 22 - 1161 a 4.

¹²⁶ ἄτε περ ἄζυξ ὦν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. *Pol*, 1253 a 7.

¹²⁷ ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν· οὐδὲ γὰρ ὁδοῦ βούλονται κοινωνεῖν τοῖς ἐχθροῖς. *Pol*, 1295 b 24. Como principio general de estabilidad, y teniendo en cuenta la superioridad del término medio, Aristóteles afirma que las clases medias permiten con mayor facilidad una ‘politeia’ ya que no caen en los extremos; los ricos, por dedicarse al lujo, no establecen lazos de amistad y dificultan la vida política; los pobres, en cuanto tales, se ven obligados a ser esclavos y tampoco pueden aportar los lazos sociales necesarios a la vida política: πρὸς δὲ τούτοις οἱ μὲν ἐν ὑπεροχαῖς εὐτυχημάτων ὄντες, ἴσχυος καὶ πλοῦτος καὶ φίλων καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, ἄρχεσθαι οὔτε βούλονται οὔτε ἐπίστανται (καὶ τοῦτ' εὐθὺς οἴκοθεν ὑπάρχει παισὶν οὔσιν· διὰ γὰρ τὴν τρυφήν οὐδ' ἐν τοῖς διδασκαλείοις ἄρχεσθαι σύνηθες αὐτοῖς), οἱ δὲ καθ' ὑπερβολὴν ἐν ἐνδείᾳ τούτων ταπεινοὶ λίαν. ὥσθ' οἱ μὲν ἄρχειν οὐκ ἐπίστανται, ἀλλ' ἄρχεσθαι δουλικὴν ἀρχήν, οἱ δ' ἄρχεσθαι μὲν οὐδεμίαν ἀρχήν, ἄρχειν δὲ δεσποτικὴν ἀρχήν. γίνεται οὖν δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων τῶν δὲ καταφρονούντων· ἃ πλείστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς “...los que tienen exceso de bienes de fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes ni quieren ni saben obedecer (y esto les ocurre ya en el seno de la familia, siendo niños; a causa del lujo ni siquiera en la escuela tienen costumbre de obedecer); en cambio, los que tienen una necesidad

pasaje fundamentalísimo, el capítulo noveno del libro III, el verdadero fin y la verdadera naturaleza de la ciudad, señala que “la elección de la vida en común supone la amistad”¹²⁸. Pero no simplemente aparece la amistad como un presupuesto ontológico de la ciudad, sino incluso como su mayor bien: rebatiendo el comunismo platónico, destaca

excesiva de estas cosas son demasiado serviles. De modo que los unos no saben mandar, sino obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna autoridad, sino ejercer el mando con una autoridad despótica. Por consiguiente, se forma una ciudad de esclavos y amos, y no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y la comunidad política” *Pol*, 1295 b13-24. Hay que recordar (cf 1279 a 21) que para Aristóteles una ciudad auténtica donde se da lo que en toda su intensidad llamamos ‘vida política’ es incompatible con el mero gobierno despótico de amos y esclavos. La idea de que un exceso de bienes impide la concordia política y su escasez restringe la libertad real no es nueva sino que ya la encontramos en Platón: ὡς δ' αὐτως ἢ τῶν χρημάτων καὶ κτημάτων κτήσις, καὶ τιμήσεως κατὰ τὸν αὐτὸν ῥυθμὸν ἔχει· τὰ μὲν ὑπέρογκα γὰρ ἐκάστων τούτων ἔχθρας καὶ στάσεις ἀπεργάζεται ταῖς πόλεσιν καὶ ὄϊα, τὰ δ' ἐλλείποντα δουλείας ὡς τὸ πολὺ. “Y lo mismo sucede en la adquisición de dinero y otros bienes, donde existe una idéntica proporción para las evaluaciones: el exceso de cada una de estas cosas produce enemistades y disensiones en público y en privado, pero el defecto, por regla general, trae consigo servidumbre”. *Leyes* 728d-729a. Admirablemente, por otra parte, describe Aristóteles en estas líneas unos rasgos permanentes de la naturaleza humana que, sin duda, fácilmente extrapolarían al mundo de hoy quienes se muevan en el ámbito de lo educativo y que también tiene su precedente en Platón: ἢ μὲν τρυφή δύσκολα καὶ ἀκράχολα καὶ σφοδρὰ ἀπὸ μικρῶν κινούμενα τὰ τῶν νέων ἦθη ἀπεργάζεται, τὸ δὲ τούτων ἐναντίον, ἢ τε σφοδρὰ καὶ ἀγρία δούλωσις, ταπεινοῦς καὶ ἀνελευθέρους καὶ μισανθρώπους ποιοῦσα, ἀνεπιτηδεῖους συνοίκους ἀποτελεῖ. “la molicie convierte los caracteres de los jóvenes en díscolos, coléricos e inclinados a excitarse por cosas muy pequeñas, mientras que lo contrario a ella, la servidumbre pesada y cruel, al hacerlos abyectos, serviles y misántropos, los transforma en vecinos incómodos.” *Leyes* 791d. Por otra parte, llama la atención que Aristóteles incluya los amigos en la categoría de bienes cuyo exceso impide la vida política. Sirve de contrapeso a aquello de que ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἄν ζῆν “sin amigos nadie querría vivir”. Se pueden conciliar las dos afirmaciones si tenemos en cuenta que amigos de verdad no pueden ser más que unos pocos.

¹²⁸ ἢ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία *Pol*, 1280 b 39. Ya en la *Ética a Nicómaco* afirma Aristóteles que οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν “nada hay tan propio de los amigos como la convivencia” *EN*, 1157 b 18-19 y no sólo por el interés o la conveniencia sino como lo propio de quien es feliz y no necesita nada, en la medida en que la naturaleza social del hombre no deja nunca de estar presente en él, ni siquiera cuando ha alcanzado su máximo bien. Más bien es entonces cuando más claramente se pone de manifiesto el nexo entre felicidad individual, bien común y amistad.

Aristóteles que en tal régimen desaparecería la amistad, “el mayor bien de las ciudades”¹²⁹, puesto que con la comunidad de mujeres e hijos se disolvería del mismo modo como se disuelve algo dulce si lo mezclamos con mucha agua¹³⁰. Aristóteles entiende que la *pertenencia* (*idion*), motivo de interés y de afección, desaparece en el régimen propuesto por Platón y consiguientemente no se daría la concurrencia de impulsos necesarios para sostener la vida común.

Unas líneas antes replica Aristóteles el sistema político propuesto por Platón respecto a su pretensión de ‘que todos digan lo mismo’, puesto que, si bien *parece* deseable en cuanto a la amistad política, sin embargo es algo imposible y que, de hecho, no conduce a ella: “el que todos digan lo mismo está bien, pero no es posible, y, por otra parte, no conduce en absoluto a la concordia”¹³¹:

“La unanimidad o concordia parece también un sentimiento amistoso, y por eso no es mera igualdad de opinión. Esta, en efecto, puede darse incluso entre quienes se desconocen los unos a los otros. Tampoco se dice de los que piensan lo mismo sobre cualquier cosa que son unánimes, por ejemplo, de los que piensan lo mismo sobre los fenómenos celestes (porque no implica amistad el pensar lo mismo sobre estas cosas); en cambio, se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado.”¹³²

¹²⁹ φιλικὸν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν *Pol*, 1262 b 7-8. Y de modo similar Jenofonte afirma en sus *Recuerdos de Sócrates*: ἀλλὰ μὴν καὶ ὁμόνοιά γε μέγιστόν τε ἀγαθὸν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν εἶναι “la concordia se considera como el mayor bien de las ciudades” XENOPHON, *Memorabilia*, vol. IV, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979; *Recuerdos de Sócrates*, trad. J. Zaragoza, Gredos, Madrid, 2000, IV, 4, 16.

¹³⁰ Cf 1262 b 14-22.

¹³¹ διό ἐστι τὸ πάντας τὸ αὐτὸ λέγειν ὧδὶ μὲν καλὸν ἀλλ' οὐ δυνατόν, ὧδὶ δ' οὐδὲν ὁμοιοητικόν *Pol*, 1261 b 30-32.

¹³² Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἄν· οὐδὲ τοὺς περὶ ὅτουσιν ὁμογνωμονοῦντας ὁμονοεῖν φασίν, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων (οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμονοεῖν), ἀλλὰ

Siendo el amigo “otro yo”¹³³, y aunque el proverbio diga que “lo de los amigos es común”¹³⁴, no significa esto que al ser la amistad presupuesto de la vida política se tenga que caer en el uniformismo platónico; también entre amo y esclavo hay intereses comunes e incluso amistad, a no ser que su relación esté fundada sólo en la violencia, y sin embargo es evidente en ellos un tipo de desigualdad que les invalida como tipos de la vida política. Pero, si puede haber amistad en la esclavitud, mucho más la habrá en la ciudad, que es gobierno de libres e iguales, a diferencia de la relación amo-esclavo¹³⁵.

La preocupación por la amistad cívica es tarea esencial de la *prudencia política*. No basta con organizar la vida política de modo meramente racional, con inteligencia y técnica, sino que hay que tener en cuenta que la comunidad política es algo humano y, en

τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτα προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα. *EN* 1167 a 22-28. Se trata de uno de esos momentos en que Aristóteles arroja luz sobre el bien común y el sentido de la vida comunitaria y que habría que enlazar con el célebre argumento en favor de la natural sociabilidad humana, al comienzo de la *Política*, en que se destaca la misión del lenguaje de servir de escenario en el que se ponen en común las ideas acerca de lo justo y de lo conveniente; en definitiva, se trata del nexo entre *logos*, bien común y amistad.

¹³³ ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός *EN* 1166 a 30-31.

¹³⁴ κοινὰ τὰ φίλων *EN* 1159 b 30.

¹³⁵ διὸ καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότη πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις, τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τὸναντίον. Φανερόν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταῦτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἰ ἀρχαί, ὥσπερ τινὲς φασιν. ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή. “...el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario. Estas razones ponen de manifiesto que no es lo mismo el gobierno del amo que el de la ciudad, ni todos los poderes entre sí, como dicen algunos, pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza y otro sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es de libres e iguales” *Pol*, 1255 b 12-20.

consecuencia, llena de factores relacionados con el corazón, el coraje, en una palabra, el brío (*thymos*) y la afectividad (*philotes*)¹³⁶. Aristóteles considera el brío y la afectividad como complementos indispensables de la 'dianoia' y la 'tecné', que por sí solas son incapaces de impulsar la vida política. Tal brío y tal afectividad (*thymos* y *philotes*) están directamente vinculados a la amistad y a la vida política en la medida en que no es la misma la relación entre conciudadanos que entre desconocidos. La falta o desaparición de la amistad es más grave cuanto más cercanos son los protagonistas y todo ello lo ha de tener en cuenta el gobernante prudente, recordando lo que señala Aristóteles, tomándolo de algún poeta trágico desconocido: "los que aman en exceso, también con exceso odian"¹³⁷.

No basta con administrar bien la ciudad, puesto que ello se podría hacer sin concordia durante cierto tiempo, sino que necesariamente, si ha de ser prudente, el político ha de ver de antemano dónde pueden surgir enemistades para evitar que surjan o, en caso de que ya existan, para evitar que se contagien de la discordia los que todavía son ajenos a ella¹³⁸. Este tipo de prevención es específico del político¹³⁹, de la prudencia política; sólo con ella se salva

¹³⁶ ὅπερ γὰρ φασί τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι, ... ὁ θυμός ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἢ φιλοῦμεν. "Lo que, según afirman algunos, debe caracterizar a los guardianes... es el corazón que produce la amabilidad, pues él es la facultad del alma por la que amamos" *Pol* 1327 b 38 - 1328 a 1.

¹³⁷ οἱ τοὶ πέρα στέρξαντες, οἶδε καὶ πέρα μισοῦσιν *Pol*, 1328 a 16.

¹³⁸ ἔτι τὰς τῶν γνωρίμων φιλονεικίας καὶ στάσεις καὶ διὰ τῶν νόμων πειρᾶσθαι δεῖ φυλάττειν, καὶ τοὺς ἔξω τῆς φιλονεικίας ὄντας πρὶν παρεληφέναι καὶ αὐτούς "Es preciso también prevenir mediante las leyes las rivalidades y discordias entre los ciudadanos de las clases superiores, y vigilar a los que están fuera de la contienda antes de que se contagien..." *Pol*, 1308 a 31-33.

¹³⁹ ὡς τὸ ἐν ἀρχῇ γινόμενον κακὸν γινῶναι οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλὰ πολιτικοῦ ἀνδρός. "...discernir el mal en sus comienzos no está al alcance de cualquiera, sino del que es político." *Pol*, 1308 a 33-35.

el régimen de desaparecer, puesto que la discordia acarrea la debilidad de la ciudad. Y aunque sea vital para tal prevención la correcta legislación y el empleo adecuado de las leyes ya existentes ('*dia ton nomon*'), también el político prudente echará mano de la presión a los magistrados o de la intervención de los amigos en orden siempre a desterrar de la vida política las enemistades o, al menos, a tornarlas inofensivas a base de aislarlas¹⁴⁰.

Estabilidad, revolución y amistad política

Un caso claro en que se pone en juego la capacidad política es la teoría aristotélica sobre las revoluciones desarrollada en el libro V; toda ella gira en torno a la idea de amistad y discordia. Para designar la revolución, además de la palabra 'metabolé', Aristóteles usa continuamente diversas formas del verbo 'stasiados', que tiene el sentido habitual de 'entrar en discordia' y es usado como antónimo de amistad en varios pasajes de la *Ética a Nicómaco*¹⁴¹. Donde hay discordia, no hay régimen: ocurrió en Cnido, donde a pesar de la buena administración hubo una sedición aprovechando enfrentamientos internos que debilitaron a los oligarcas, ya que la falta de concordia genera debilidad y favorece la revolución; o en el caso de los Basilidas de Eritras, quienes ejercían el poder con acierto pero no supieron prever que el pueblo envidiaría el gobierno de unos pocos¹⁴², mientras

¹⁴⁰ Tal interpretación de '*dia ton nomon*' (1308 a 31, 'mediante las leyes') hace Newman (p. 388) y le sigue Aubonnet (p. 193).

¹⁴¹ Cf *EN* 1166 b 19, 1167 a 34.

¹⁴² μετέβαλε δὲ καὶ ἐν Κνίδῳ ἡ ὀλιγαρχία στασιασάντων τῶν γνωρίμων αὐτῶν πρὸς αὐτοὺς διὰ τὸ ὀλίγους μετέχειν ... ἐπιλαβόμενος γὰρ στασιαζόντων ὁ δῆμος, καὶ λαβὼν

que en Farsalo, añade Aristóteles, la oligarquía tiene consistencia gracias a la concordia¹⁴³. Se trata de ejemplos históricos (Cnido y Eritrea) en que el error del gobernante no ha estado en promulgar malas leyes ni en precaverse mal contra los enemigos exteriores, sino simplemente en no valorar adecuadamente las expectativas de una parte de la ciudadanía que esperaba ser tratada de otra manera y ha reaccionado retirando la amistad a los gobernantes, con la consiguiente quiebra del régimen en cuestión. Y en el caso de Farsalo, Aristóteles quiere destacar que un régimen presuntamente oligárquico, si sabe mantener un sistema de relaciones sociales fluidas y amistosas, puede superar las dificultades propias de su naturaleza desviada.

También el monarca prudente tendrá en cuenta el elegir para cargos de responsabilidad a amigos en un sentido amplio, incluyendo los que simplemente tienen afición al régimen, porque lo contrario equivaldría a sembrar la inestabilidad y el peligro¹⁴⁴. Sería absurdo

προστάτην ἐκ τῶν γνωρίμων, ἐπιθέμενος ἐκράτησεν, ἀσθενὲς γὰρ τὸ στασιάζον· καὶ ἐν Ἐρυθραῖς δὲ ἐπὶ τῆς τῶν Βασιλιδῶν ὀλιγαρχίας ἐν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις, καίπερ καλῶς ἐπιμελομένων τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ, ὅμως διὰ τὸ ὑπ' ὀλίγων ἄρχεσθαι ἀγανακτῶν ὁ δῆμος μετέβαλε τὴν πολιτείαν. “En Cnido se hundió también la oligarquía a consecuencia de una sedición producida dentro de la misma clase privilegiada, porque eran pocos los que tenían parte en las magistraturas (...) El pueblo se aprovechó de la sedición y, tomando un caudillo de la clase alta, atacó a los oligarcas y los venció, porque donde hay discordia hay debilidad. En Eritrea ocurrió lo mismo en los tiempos antiguos con la oligarquía de los Basíidas, aunque los que estaban en el poder lo ejercían con acierto, el pueblo llevó a mal que gobernarán unos pocos y derribó el régimen.” *Pol*, 1305 b 12-22.

¹⁴³ ὁμονοῦσα δὲ ὀλιγαρχία οὐκ εὐδιάφορος ἐξ αὐτῆς. σημεῖον δὲ ἢ ἐν Φαρσάλῳ πολιτείᾳ· ἐκεῖνοι γὰρ ὀλίγοι ὄντες πολλῶν κύριοί εἰσι διὰ τὸ χρῆσθαι σφίσιν αὐτοῖς καλῶς. “Pero una oligarquía donde haya unanimidad (concordia) no se destruye fácilmente por sí misma; prueba de ello la de Farsalo, donde, a pesar de ser pocos los que tienen el poder, dominan sobre muchos por la armonía que reina entre ellos.” *Pol*, 1306 a 9-12.

¹⁴⁴ μὴ φίλοι μὲν οὖν ὄντες οὐ ποιήσουσι κατὰ τὴν τοῦ μονάρχου προαίρεσιν· εἰ δὲ φίλοι κάκεινου καὶ τῆς ἀρχῆς, ὃ γε φίλος ἴσος καὶ ὅμοιος “...el monarca no elegirá para esto a los no amigos, sino solo a los amigos tanto personales como de su gobierno, y el amigo es un igual y semejante...” *Pol*, 1287 b 31-33. Esta caracterización de la

contar para puestos de responsabilidad en el régimen con quien de antemano ya se sabe que es contrario a él y germen en el futuro de discordias y disputas.

Tan importante es la concordia en la vida política, que los gobernantes la buscan más incluso que la justicia, porque saben que si alcanzan aquella, ésta vendrá con facilidad y junto a ella la estabilidad y la armonía; en este sentido, Aristóteles llega a defender la superioridad de la amistad sobre la justicia, no como algo que nos permita prescindir de ser justos, sino como lo que lleva a su plenitud a la justicia misma:

“Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad. Pero la amistad no es sólo algo necesario, sino algo hermoso...”¹⁴⁵

La amistad comparte con la justicia el sentido de la alteridad, la referencia a otro, pero se distingue de ella en que en la amistad no

monarquía se enmarca dentro de un contexto de afirmación de la superioridad general de la ley sobre el monarca, únicamente excluida en caso de excepcionalidad del gobernante. De manera que la clave está en contar con quien sea amigo ‘de la ley’; sería algo así como, parafraseando el dicho, ‘amicus Plato sed magis lex’. También se ha de interpretar en el sentido de que la monarquía habitualmente no será más que una aristocracia encubierta (puesto que si el monarca elige a sus amigos para diversas responsabilidades y el amigo es otro yo, no cabe la posibilidad de que tales colaboradores del monarca perviertan el régimen), en la medida en que difícilmente un hombre podrá gobernar realmente solo. Es otro caso en que la teoría aristotélica sobre la amistad muestra sus consecuencias en el orden político.

¹⁴⁵ ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἐχθραν οὖσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν· καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ’ ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. οὐ μόνον δ’ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν EN 1155 a 21-31.

existe la sumisión a un deber legal, aunque se pueda afirmar que es un deber de justicia no negarle la amistad al otro —además de ser algo propio de la honestidad y magnanimidad del virtuoso— dado que la justicia obliga a darle al otro lo que le pertenece, y al otro le pertenecen indefectiblemente las condiciones necesarias para el vivir, entre las cuales se encuentra de modo destacado el tener amigos: la vida se volvería cosa indeseable sin amigos. El amigo obrará justamente con mayor facilidad, puesto que hacer el bien al otro, siendo el otro amigo, es como hacerse el bien a uno mismo, de donde se deduce que la ciudad que posee la concordia hallará con facilidad los caminos para construir la vida en común; será, por tanto, una ciudad justa.

Una vez visto el papel de la amistad en la vida política y el modo en que la prudencia política debe ocuparse de poner los medios necesarios para que fructifique una concordia política auténtica, hace falta continuar analizando aquellos aspectos de la vida política que, como la propia amistad, tienen en ella razón de fin y se encuadran dentro del concepto genérico de bien común.

2.3.2. Prudencia política y bien común

τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἄλλ' οὐ τοῦ συζῆν.

Pol 1281 a 2-4

Al plantear el concepto de vida política en Aristóteles aparece como una cuestión abierta la concreción de ese bien común al que se hacía referencia. No son demasiado explícitos los pasajes en que Aristóteles utiliza expresiones que pudiéramos identificar con lo que se vino a denominar, con el transcurrir de los siglos, ‘bien común’. Aunque la expresión goce de una larga tradición escolástica y haya llegado prácticamente hasta nuestros días —por supuesto que con muy diversos significados—, ha de ser mediante analogías y aproximaciones como podemos entender que, en determinados contextos, Aristóteles se está refiriendo a una idea muy cercana a lo que, posteriormente, cierta tradición consideró con la expresión ‘bien común’¹⁴⁶. De modo idéntico, la idea misma de ‘comunidad’ (‘koinonia’), por muy presente que esté de continuo en la obra aristotélica, carece de una definición más o menos sistemática y no por ello se negará el papel fundamental que desempeña en la concepción aristotélica de la vida política.

Newman señala tres rasgos distintivos de toda ‘comunidad’, no sólo de la comunidad política, que pueden servirnos para hacernos una idea más clara de qué es el bien común en el que Aristóteles piensa al referirse a la *polis* en la *Política*: en *primer* lugar, una comunidad debe constar de al menos dos seres humanos entre los cuales se dé una

¹⁴⁶ Aun así, incluso en la *Política* se halla en una ocasión la expresión ‘to koinon agathon’, 1284 b 6 y en numerosísimas ocasiones ‘to koine sympheron’, 1276 a 13, 1278 b 21, 1282 b 14, etc. El régimen será recto en tanto que busque el bien común (‘to koinon agathon’) y así se contrapondrá al régimen desviado que meramente busca el particular (‘to idion’).

relación de mayor *igualdad* que la mera relación instrumental. Esto tiene enormes consecuencias a la hora de expulsar Aristóteles de la categoría de vida política la mera dominación del amo sobre el esclavo. En *segundo* lugar, tales seres comunitarios deben estar en situación de *intercambiar* entre ellos ciertos bienes de los cuales estén necesitados unos y otros. Esto trae como consecuencia la inaplicabilidad de la noción de comunidad a la concepción aristotélica de la divinidad, en tanto que su autosuficiencia le hace carecer de necesidades que satisfacer. Los hombres, sin embargo, incapaces —si están aislados— de obtener aquello que ansían, deben esperar unos de otros lo necesario para alcanzar lo que pretenden, posibilitándose tal logro únicamente en el seno de la vida comunitaria. En *tercer* lugar, las diferentes partes de la comunidad comparten un mismo *obrar*, una acción común. En el caso de la comunidad política buena, tal acción común es precisamente el ejercicio perfecto de la virtud. Tal es lo ‘común’ (‘koinon’) que viene implicado en el concepto de ‘comunidad’ (‘koinonia’), tal es la intención común y la acción común¹⁴⁷. Así, el bien común no es meramente un bien material externo a la vida política, sino que es el ejercicio perfecto, en el orden de la virtud, de dicha vida política, de modo tal que los miembros de dicha comunidad y la comunidad en cuanto síntesis armoniosa de sus miembros, actúen del modo más perfecto posible.

Para Aristóteles es evidente que hablar de comunidad, y especialmente de *polis*, exige afirmar la existencia de algún bien perseguido por sus miembros. Esto forma parte central de la teleología aristotélica y Aristóteles lo afirma al comienzo mismo de la *Política*¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Cf Newman, vol. I, pp. 41-44.

¹⁴⁸ Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι

Pero es evidente que si todos persiguen un mismo bien es porque en cierta manera lo comparten y, por tanto, coinciden en un auténtico bien común.

De hecho, es inconcebible la ciudad sin nada en común. Esta evidencia la constata Aristóteles precisamente al censurar el pseudocomunismo platónico¹⁴⁹: y es que tan inconcebible es una ciudad sin nada en común que una ciudad con *todo* en común. Si la ciudad quiere realmente administrarse bien, insiste Aristóteles, no pondrá todo en común¹⁵⁰. El mencionado pasaje deja bien a las claras

πάντες), δῆλον ὡς πάσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ. “Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.” *Pol*, 1252 a 1-7. Newman señala tres aspectos centrales implicados en la noción aristotélica del fin de la ‘polis’: en primer lugar, la ‘polis’ es, o más bien puede y debe ser, no solo la condición negativa sino la fuente positiva de la acción virtuosa en los individuos. En segundo lugar, la ‘polis’ es una fuente suficiente por completo para que los ciudadanos lleven a cabo tal vida buena. En tercer lugar, la acción virtuosa es, ella misma, un fin. (Newman, vol. I, p. 69). Podemos advertir la analogía con los tres aspectos destacados anteriormente del concepto de comunidad.

¹⁴⁹ Más allá de la posible parcialidad de Aristóteles en la exposición del sistema político platónico, sigue teniendo validez lo que afirma Newman: “Nevertheless there was a real difference of opinion between Aristotle and Plato on this subject. The State is less of a ‘symphysis’ to Aristotle than to Plato; the individual counts for more with him, and in less lost and swallowed up in the State.” (vol. II, p. 230) Se trata de una diferencia de raíz metafísica: no se puede negar la substancialización, por muchas matizaciones que hagamos, de que es objeto la entidad política en Platón, mientras que Aristóteles se resiste siempre a caer en dicha trampa y se esfuerza por atribuirle a la realidad política su auténtica naturaleza relacional no substancial.

¹⁵⁰ ἀνάγκη γὰρ ἦτοι πάντας πάντων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας, ἢ μηδενός, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δὲ μή. τὸ μὲν οὖν μηδενός κοινωνεῖν φανερόν ὡς ἀδύνατον (ἢ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστι, καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν· ὁ μὲν γὰρ τόπος εἷς ὁ τῆς μιᾶς πόλεως, οἱ δὲ πολῖται κοινωνοὶ τῆς μιᾶς πόλεως)· ἀλλὰ πότερον ὄσων ἐνδέχεται κοινωνῆσαι, πάντων βέλτιον κοινωνεῖν τὴν μέλλουσαν οἰκῆσεσθαι πόλιν καλῶς, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δ' οὐ βέλτιον; ἐνδέχεται γὰρ καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν καὶ κτημάτων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας ἀλλήλοις, ὥσπερ ἐν τῇ Πολιτεία τῇ Πλάτωνος· ἐκεῖ γὰρ ὁ Σωκράτης φησὶ δεῖν κοινὰ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας εἶναι καὶ τὰς κτήσεις. τοῦτο δὲ πότερον ὡς νῦν οὕτω βέλτιον ἔχειν, ἢ κατὰ τὸν ἐν τῇ Πολιτεία γεγραμμένον νόμον; ἔχει

que el aumento desproporcionado de lo ‘común’ no es garantía de obtención del ‘bien’ sino que más bien sucede al contrario, tal crecimiento pone en peligro la misma vida de la ciudad. Esto no significa en absoluto que Aristóteles sea enemigo de que los bienes sean comunes; a lo que se opone es a que esta puesta en común sea forzada artificialmente sin tener el sustrato necesario de virtud. Por encima del resto de los bienes para compartir está el mayor de los

δη δυσχερείας ἄλλας τε πολλὰς τὸ πάντων εἶναι τὰς γυναῖκας κοινὰς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν φησὶ δεῖν νενομοθετῆσθαι τὸν τρόπον τοῦτον ὁ Σωκράτης, οὐ φαίνεται συμβαῖνον ἐκ τῶν λόγων. ἔτι δὲ πρὸς, τὸ τέλος ὃ φησὶ τῇ πόλει δεῖν ὑπάρχειν, ὡς μὲν εἴρηται νῦν, ἀδύνατον, πῶς δὲ δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώρισταί. λέγω δὲ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὃν ὅτι μάλιστα πᾶσαν· λαμβάνει γὰρ ταύτην <τὴν> ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης. καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προιοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλῆθος γὰρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἢ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται· μᾶλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίημεν ἄν, καὶ τὸν ἓνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον· ἀναίρησει γὰρ τὴν πόλιν. “Necesariamente, o todos los ciudadanos lo tienen todo en común, o nada, o unas cosas sí y otras no. *No tener nada en común es evidentemente imposible*, ya que la ciudad es una comunidad y, por lo pronto, los ciudadanos tienen necesariamente en común el lugar; cada ciudad, en efecto, tiene su lugar propio y los ciudadanos tienen en común una misma ciudad. Pero *en la ciudad que se propone administrarse bien*, ¿es mejor que los ciudadanos tengan en común todo lo que es susceptible de ello, o que sólo tengan en común unas cosas y otras no? Porque los ciudadanos pueden tener en común los hijos, las mujeres y la propiedad, como en la *República* de Platón: allí dice Sócrates que los hijos, las mujeres y las posesiones deben ser comunes. ¿Es mejor en este punto la situación actual o la que traería consigo la legislación propuesta en la *República*? Aparte de muchas otras dificultades que tiene la comunidad de mujeres, no parece desprenderse de sus razones la causa por la que Sócrates afirma la necesidad de establecer esta legislación. Además para el fin que según él debe tener la ciudad, la comunidad de mujeres es imposible, y por otra parte no se precisa cómo debe interpretarse. Me refiero a *la idea de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible*; tal es, en efecto, el supuesto de que parte Sócrates. Sin embargo, *es evidente que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad*, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad.” *Pol*, 1260 b 37 – 1261 a 22. Las frases en cursiva señalan decididamente ese matiz que rodea a la idea aristotélica de comunidad como un conjunto de relaciones imposible de reducir a una sola substancia; en una sola substancia no podría haber amistad ni justicia, necesariamente fundamentales tanto en la ciudad como en cualquier otra comunidad como tal.

bienes en la ciudad: la amistad¹⁵¹. Y la amistad perfecta y verdadera es la que se da entre aquellos que poseen la virtud, la cual les hará poner en común los bienes¹⁵² para así cumplir precisamente con aquella característica de la vida comunitaria consistente en la posibilidad de compartir e intercambiar bienes de los que cada uno está realmente necesitado. Y lo importante no es meramente compartir o tener en común algo material, sino compartir aquello que es más específicamente humano; la amistad en el orden de la palabra y el pensamiento: “...en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar”¹⁵³.

El bien común, criterio clasificador de los regímenes

Al entrar en juego la noción de virtud es indispensable discernir hasta qué punto la mera búsqueda del bien común es forzosamente parte integral de la virtud, puesto que podría ocurrir que en un

¹⁵¹ φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν “Creemos, en efecto, que la amistad es el mayor bien de las ciudades...” *Pol*, 1262 b 7-8. Cf supra nota 128.

¹⁵² δεῖ γὰρ πῶς μὲν εἶναι κοινάς, ὅλως δ' ὀδίας. αἱ μὲν γὰρ ἐπιμέλεια διηρημένα τὰ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐ ποιήσουσιν, μάλλον δ' ἐπιδώσουσιν ὡς πρὸς ἴδιον ἐκάστου προσεδρεύοντος· δι' ἀρετὴν δ' ἔσται πρὸς τὸ χρῆσθαι, κατὰ τὴν παροιμίαν, κοινὰ τὰ φίλων “La propiedad, en efecto, debe ser en cierto modo común, pero en general privada; así los intereses, al estar divididos, no darán lugar a reclamaciones de unos contra otros y producirán más beneficio si cada uno se dedica a lo suyo propio, pero la virtud hará que, para su utilización, los bienes de los amigos sean comunes, como dice el proverbio.” *Pol*, 1263 a 26-30.

¹⁵³ ... ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι. *EN*, 1170 b 11-13.

determinado régimen *su* bien común no fuera compatible con la virtud. Este problema se lo plantea Aristóteles en aquella conocida y ya comentada comparación del ciudadano con un marino y del régimen con una nave: siendo el bien común de un régimen comparable a la seguridad o salvación de un barco y habiendo diversos tipos de régimen, parece evidente que hay diversos tipos de buen ciudadano; pero hablando en términos absolutos sólo es bueno el que es buen ciudadano dentro de un régimen justo: “es claro, pues, que un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre”¹⁵⁴. De la misma manera que hay unos regímenes justos y otros desviados, también hay una virtud por la que es bueno el hombre en cuanto tal y otra secundaria por la que sólo es bueno en relación con un determinado régimen. Es aquí donde ha de entrar en juego la prudencia política, puesto que ella es capaz de discernir hasta qué punto nos encontramos delante de la verdadera virtud y, por tanto, del verdadero buen ciudadano: santo Tomás destaca en su comentario cómo la virtud no puede ser perfecta simplemente por el hecho de integrarse en un esquema político u otro, sólo se puede llamar virtuoso en sentido absoluto a aquel en el que las virtudes morales se sujetan a la prudencia.¹⁵⁵ Y Aristóteles, aunque con otros términos, insiste en esa distinción que podemos catalogar como supraempírica o absoluta, puesto que el buen ciudadano en términos absolutos será un mal ciudadano para el régimen corrupto o desviado; el régimen recto busca

¹⁵⁴ ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτήσθαι τὴν ἀρετὴν καθ’ ἣν σπουδαῖος ἀνὴρ, φανερόν *Pol*, 1276 b 34-35.

¹⁵⁵ “Alio modo conservatur status popularis, et alio modo potentia paucorum, aut tyrannis. Unde manifestum est quod non est virtus perfecta secundum quam civis possit simpliciter dici bonus; sed aliquis dicitur virtuosus secundum unam virtutem perfectam, scilicet secundum prudentiam, ex qua omnes virtutes morales dependent” *In Pol.* 366. También A. MacIntyre da una gran importancia a esta idea al ofrecer su interpretación de Aristóteles (cf *infra*).

el bien común en sentido absoluto, mientras que el desviado sólo parcialmente limitándose al bien de los gobernantes¹⁵⁶; se trata de una diferencia que tiene un marcado carácter moral y no meramente un carácter técnico:

“en las desviaciones, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, especialmente, en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad. En efecto, en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo; pues, en cada uno de estos casos, uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad ni justicia respecto de las cosas inanimadas”¹⁵⁷.

De modo que, si no existe bien común, casi desaparece el régimen mismo: podríamos creer que ni siquiera hay régimen. Para Aristóteles, y en esto difiere de otros clásicos como Cicerón¹⁵⁸ y coincide con san Agustín¹⁵⁹, el régimen desviado sigue siendo un

¹⁵⁶ φανερόν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὕσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν “Es evidente que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos.” *Pol*, 1279 a 17-20.

¹⁵⁷ ἐν δὲ ταῖς παρεκβάσεσιν, ὥσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἐπὶ μικρὸν ἐστίν, οὕτω καὶ ἡ φιλία, καὶ ἥκιστα ἐν τῇ χειρίστη· ἐν τυραννίδι γὰρ οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἀρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία· οὐδὲ γὰρ δίκαιον· οἷον τεχνίτη πρὸς ὄργανον καὶ ψυχῇ πρὸς σῶμα καὶ δεσπότη πρὸς δοῦλον· ὠφελεῖται μὲν γὰρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων, φιλία δ’ οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον *EN* 1161 a 30 - 1161 b 3.

¹⁵⁸ Si tomamos al pie de la letra la definición de ‘república’ en boca de Escipión el Africano, “lo que pertenece al pueblo, pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual” (*Sobre la república*, I, 25, 39), entonces quedarían fuera de esta definición los regímenes desviados, aunque el mismo Cicerón sigue en otros momentos la clásica distinción entre regímenes rectos y desviados.

¹⁵⁹ “En una discusión de la *De Re Publica* de Cicerón, Agustín aceptó la definición de una república de boca de Escipión en ese diálogo, según la cual una república sólo existe allí donde los ciudadanos se ponen de acuerdo en reconocer un criterio de lo recto, la aplicación del cual en los asuntos de la comunidad política resulta en la

régimen, aunque políticamente deficitario, incompleto; de modo análogo a como el vicio es sólo un hábito imperfecto en la medida en que, coincidiendo de nuevo con san Agustín, el mal no tiene entidad propia. Las formas desviadas de gobierno atentan contra la intención con que se formó originalmente el régimen, del cual aquel es una desviación, siendo tal intención original precisamente el bien, la ventaja o utilidad común. El tipo de dominación que en tales desviaciones se establece se aproxima al gobierno despótico o meramente instrumental y, en la misma medida en que a tal género de dominación se aproxima, tanto se diluye su ser de auténtico régimen político y muestra su falta de entidad, su carácter deficitario¹⁶⁰.

justicia. No obstante, puesto que no había justicia en la Roma pagana -defendía Agustín- *nunca hubo una república Romana (De Civitate Dei, XIX, 21).*" A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*; Tr. A. J. G. Sison, Madrid, Eiuinsa, 2001, [en adelante, JyR], p. 160.

¹⁶⁰ También en las *Leyes* de Platón encontramos, en boca del ateniense y como perteneciendo al acervo cultural griego, la idea de que hay una diferencia real entre los regímenes propiamente tales o regímenes rectos por un lado, y, por otro, los regímenes impropriamente tales o desviados: Ἀρχῶν περιμαχίτων γενομένων, οἱ νικήσαντες τὰ τε πράγματα κατὰ τὴν πόλιν οὕτως ἐσφετέρισαν σφόδρα, ὥστε ἀρχῆς μὴδ' ὅτιοῦν μεταδίδοναι τοῖς ἡττηθείσιν, μήτε αὐτοῖς μήτε ἐγγόνις, παραφυλάττοντες δὲ ἀλλήλους ζῶσιν, ὅπως μὴ ποτέ τις εἰς ἀρχὴν ἀφικόμενος ἐπαναστῆ μεμνημένος τῶν ἔμπροσθεν γεγονότων κακῶν. ταύτας δὴπου φαμὲν ἡμεῖς νῦν οὐτ' εἶναι πολιτείας, οὐτ' ὀρθοὺς νόμους ὅσοι μὴ συμπάσης τῆς πόλεως ἕνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν "Después de producirse una lucha por el mando, los vencedores se apropiaron con tal fuerza de la cosa pública que no dejaron a los vencidos la más mínima parte de poder, ni tampoco a sus descendientes; y viven vigilándose unos a otros a fin de que nadie se revuelva alzándose con el mando por el rencor de los pasados males. De estos decimos nosotros, sin duda alguna, que no son tales regímenes, como también que no son rectas leyes las que no se establecen en razón de la comunidad total de la ciudad." (715 a - b).

El bien común y su determinación prudencial

Ese bien común será necesariamente el fin u objetivo de la comunidad política, puesto que, como explica Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, el bien y el fin se identifican. Dado este presupuesto, hay que tomar muy en serio aquella afirmación antes referida según la cual “el fin de la comunidad política son las buenas acciones”¹⁶¹; esto no está dicho como de casualidad, sino al final de toda una larga explicación sobre qué es la *polis* para la cual ha necesitado especificar su auténtico fin y distinguirlo de presuntos fines de la *polis* tales como la mera convivencia o el comercio. “Buenas acciones” son aquellas de las que se compone y a las que se dirige una vida “feliz y buena”; es decir, una vida “perfecta y suficiente”, siguiendo la terminología aristotélica, que se alcanza no sólo mediante la justicia sino especialmente por la amistad, presupuesto necesario de la vida en común. La determinación del contenido de esa vida perfecta de la comunidad, no simplemente la vida perfecta de un individuo sino la vida más conveniente posible para toda la comunidad, implica averiguar de qué cosas debe haber igualdad y de cuáles desigualdad. Esta averiguación es una de las tareas políticas más excelentes pero no es sencilla y exige un tipo de reflexión que bien podemos atribuir *al político mismo*, bien al que realiza una *investigación teórica sobre la política*.¹⁶²

¹⁶¹ τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν *Pol*, 1281 a 2-3.

¹⁶² Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῆ συμφέρον, ... ποίων δὴ ὁσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν “En todas las ciencias y artes el fin es un bien; por tanto, el mayor y más excelente será el de la suprema entre todas, y esta es la disciplina política; y el bien político es la

La igualdad y la desigualdad no han de ser más que las convenientes: demasiada igualdad destruiría la ciudad, como ya se ha visto; mientras que la excesiva desigualdad impide un régimen apetecible: la ciudad es una alianza en que se busca vivir lo mejor posible, pero es una alianza, como enfatiza Aristóteles, *de hombres semejantes*¹⁶³. Al fin y al cabo, lo que constituye la ciudad es la

justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad... De qué cosas hay igualdad y de cuáles desigualdad es cuestión que no debe echarse en olvido, pues encierra alguna dificultad e implica una filosofía política.” *Pol*, 1282 b 14-23. Mientras que el comentador medieval que redactó la continuación del comentario de Santo Tomás parece decantarse por otorgar esa ocupación al propio político, Newman y Tricot prefieren destinarla al investigador teórico, dejando aquel la excelencia de tal tarea a algo que atañe en cierto modo a la *prudencia* y éstos más bien identificándola con una sección de la *episteme*. Por otra parte, L. A. Alexander ofrece una visión sintética según la cual Aristóteles en el pasaje señalado (libro III) estaría en realidad hablando implícitamente del mejor régimen en sentido absoluto y, por tanto, de un régimen en que coincidiría la figura del gobernante con la del filósofo: “In Chapter 12 of Book III Aristotle says that the political capacity or art is the most authoritative of the sciences and arts. He adds that the political good is justice, which is the common advantage. Justice involves examining questions of equality and inequality, something which has been done in ‘the discourses based on philosophy in which ethics has been discussed’, and which requires political philosophy (1282 b 15-25). Expertise in the political capacity or art, then, requires expertise in philosophy and political philosophy. The best who are preeminent in virtue, then, are experts in philosophy and political philosophy. This means that the simply best regime, which is presented as kingship and defined by the rule of the best, is the regime ruled by philosopher-kings.” Liz Anne ALEXANDER, *The best regimes of Aristotle’s Politics, History of Political Thought*, vol. XXI, 2, 2000, p. 203.

¹⁶³ ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστὶ τῶν ὁμοίων, ἔνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. “la ciudad es una comunidad de individuos *semejantes* para vivir lo mejor posible” *Pol*, 1328 a 35-37. De tal manera que, como ya hemos visto, si las desigualdades son excesivas también se destruye la ciudad. Aristóteles lo aclara en aquel pasaje donde explica que los muy ricos y los muy pobres no saben mandar ni ser mandados, por eso se impide con tales extremos un régimen apetecible, un régimen político propiamente tal, sólo se alcanzará un régimen despótico con envidias y desprecios. Cf *supra* nota 127. Justo después de ese pasaje, añade, para corroborar más tajantemente el asunto: βούλεται δὲ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα “la ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible” *Pol*, 1295 b 25-26. En el *Banquete de los siete sabios*, Plutarco hace decir a Tales que la mejor democracia es τὴν μῆτε πλουσίους ἄγαν μῆτε πένητας ἔχουσαν πολίτας “la que no tiene ciudadanos ni demasiado ricos ni demasiado pobres” PLUTARCH’S *Moralia*, vol. II, with an english translation by F. C. Babbit, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, 154e; *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. II, trad. C. Morales y J. García, Gredos, Madrid, 2001, p. 245.

comunidad respecto al bien y al mal, lo justo y lo injusto, etc¹⁶⁴. Tal comunidad es la concordia en lo fundamental, indispensable para que exista el régimen mismo. Pero, además, el político prudente habrá de saber equilibrar el régimen para que realmente los ciudadanos sean partícipes de la ciudad como algo común; así, como acabamos de ver, defiende Aristóteles que ni los muy ricos ni los muy pobres saben mandar ni ser mandados, de modo que con ellos no se alcanzará más que un régimen despótico con envidias y desprecios, pero no una verdadera comunidad. Tal tipo de regímenes se mantienen más o menos consolidados por la mera fuerza bruta, pero no por buscar el bien común¹⁶⁵. En general, los regímenes desviados se definen, como hemos visto, precisamente por no buscar el bien común sino el bien particular del que gobierna, de modo especialmente llamativo y claro en el caso de la tiranía, en que, de hecho, ni siquiera se busca el bien principal real sino solo el aparente y secundario como es el placer¹⁶⁶, mientras que en los regímenes rectos los ciudadanos están unidos por la búsqueda en común de la vida buena, que incluye no sólo la convivencia sino la virtud y las buenas acciones; el fin principal o bien común de la comunidad política en cuanto tal no es meramente el sobrevivir, sino la vida buena, aunque de hecho los hombres se reúnan

¹⁶⁴ Cf 1253 a 18.

¹⁶⁵ ὡς ἐνίας τῶν πολιτειῶν τῷ κρατεῖν οὐσας, ἀλλὰ οὐ διὰ τὸ κοινῇ συμφέρον “algunos regímenes existen por la fuerza y no por ser convenientes a la comunidad” *Pol*, 1276 a 13.

¹⁶⁶ ἢ δὲ τυραννίς, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, πρὸς οὐδὲν ἀποβλέπει κοινόν, εἰ μὴ τῆς ὀφείας ὠφελείας χάριν. ἔστι δὲ σκοπὸς τυραννικὸς μὲν τὸ ἡδύ, βασιλικὸς δὲ τὸ καλόν “...la tiranía, como hemos dicho muchas veces, no pone sus miras en ningún bien común, sino en su provecho particular. El fin del tirano es el placer, el del rey el bien...” *Pol*, 1311 a 2-5.

para vivir¹⁶⁷. En ocasiones, la desviación se produce por una desproporción entre los medios y los fines, como en el caso de Esparta en que se fomenta la virtud pero se ensalzan como resultado de ella las riquezas y otros bienes secundarios¹⁶⁸.

Precisamente en la cuestión del bien común se contribuye a esclarecer la ya comentada polémica en torno a la superioridad de la vida política o de la vida filosófica, cuestión que ya hemos avanzado al tratar la noción de vida política (capítulo 2.3.) y que completaremos al relacionarla con la *scholē* (capítulo 2.4.1.). En el libro VII, y desde su comienzo, considerando las características del régimen mejor, Aristóteles se dedica insistentemente a identificar la felicidad del hombre y la de la 'polis'. Plantearse cuáles han de ser las metas que se proponga la ciudad que se gobierne del mejor modo posible, equivale a plantearse en qué consiste la felicidad de sus partes, los ciudadanos. Porque si las partes son del mejor modo posible, también el todo podrá serlo. Por analogía, si la felicidad del hombre mejor consiste en un fin determinado, también el fin de la comunidad política consistirá de algún modo en ese fin, puesto que siendo el hombre social por naturaleza

¹⁶⁷ οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἐκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς. μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρὶς· συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ καὶ συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν "los une la utilidad común, en la medida que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Este es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente; pero también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política" *Pol*, 1278 b 21-25.

¹⁶⁸ νομίζουσι μὲν γὰρ γίνεσθαι τὰγαθὰ τὰ περιμάχητα δι' ἀρετῆς μᾶλλον ἢ κακίας, καὶ τοῦτο μὲν καλῶς, ὅτι μέντοι ταῦτα κρείττω τῆς ἀρετῆς ὑπολαμβάνουσιν, οὐ καλῶς "(otro error de los lacedemonios) es que creen, y en esto no se equivocan, que los bienes por los que hay que luchar se obtienen más por la virtud que por la maldad; pero suponen que esos bienes son más excelentes que la virtud, y en esto se equivocan." *Pol*, 1271 b 7. Esos bienes 'por los que hay que luchar' a que se refiere el pasaje son las riquezas, los honores, los placeres físicos, etc., de donde se deduce que la virtud es realmente un fin político, siendo la prueba indirecta de ello que en regímenes desviados se excluye la virtud y se promueven sus sucedáneos.

sería absurdo que alcanzar su finalidad fuera compatible con la vida en una comunidad que, por su parte, no alcanzase su fin. El remero no puede considerarse feliz dentro de la nave, por muy bien que le vaya a él individualmente, si la nave no resiste y se hunde¹⁶⁹. Aristóteles da por supuesto que la felicidad del hombre mejor es aquella que posee en el más alto grado la contemplación, lo que es lo mismo que decir que ejerce máximamente su capacidad racional, pero además se ve acompañado en su actividad de una serie de condiciones como la amistad y la tranquilidad material. De la misma manera, el régimen mejor será aquel que tenga, en cuanto régimen, las virtudes propias del hombre mejor elevadas a la condición de políticas y, por tanto, favorezca la búsqueda del bien verdadero y no del meramente aparente, discernimiento sólo posible si se da la *scholē*, el ocio, entendido como ámbito en el que se realiza y cumple el ejercicio de la auténtica racionalidad política:

“Puesto que es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo es el mismo y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen, es manifiesto que éste debe poseer las virtudes que conducen al ocio”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Y a la inversa también, no tendría sentido hablar de la felicidad del todo sin la felicidad de las partes: καὶ γὰρ εἰ πάντα ἐνδέχεται σπουδαίους εἶναι, μὴ καθ' ἕκαστον δὲ τῶν πολιτῶν, οὕτως αἰρετώτερον· ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντα. “Pues aun en el caso de que sea posible que todos los ciudadanos en conjunto sean buenos sin serlo cada uno individualmente, siempre será preferible, ya que la bondad de todos sigue a la de cada uno.” *Pol* 1332 a 36-38. Es más deseable que el todo político sea bueno (porque será signo indudable de que sus ciudadanos son buenos) a que sean buenos los ciudadanos y no lo sea la ciudad (sí, por imposible, así fuera, no hallarían tampoco su perfección los individuos en cuanto pertenecientes a una comunidad imperfecta).

¹⁷⁰ Ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ ὅτι τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ, φανερόν ὅτι δεῖ τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς ὑπάρχειν *Pol*, 1334 a 11-14.

De manera que un objetivo esencial del político prudente será educar a los ciudadanos más bien para la paz que para la guerra, más para el ocio que para su ausencia, y todo ello ordenando las virtudes de la valentía, la templanza y la justicia hacia la filosofía entendida como ejercicio racional del alma para las actividades que tienen su fin en ellas mismas. Así la *scholē* se convierte en el escenario o clima político que permite sintetizar las ‘felicidades’ aparentemente opuestas del hombre de acción y del contemplativo¹⁷¹.

Hemos visto qué es en Aristóteles el bien común y cómo sirve para calificar un régimen como recto o desviado en función de si busca o no dicho bien común. De ahí que el político prudente, apuntábamos, ejerce su virtud especialmente discerniendo qué realidades concretas han de considerarse dignas de ser subsumidas bajo el concepto general de bien común.

La determinación prudente de lo igual y lo desigual, así como el tratamiento adecuado del problema de la unidad y la pluralidad han de considerarse a la luz de la noción aristotélica de *orden* –y en especial de la noción de *orden político*— que siempre tiene que ver con una cierta armonía de lo uno y lo múltiple. A ello dedicaremos los capítulos 2.3.3. y 2.3.3.1.

En el capítulo anterior, acerca de la amistad o concordia política, acabábamos subrayando la razón de fin de la amistad y su vinculación, precisamente por ello, con la noción de bien común. Es necesario, a continuación, analizar aquellos aspectos de la filosofía política aristotélica que no tienen directamente razón de fin, como son las leyes, sino de medios. Especialmente importante para la noción de prudencia

¹⁷¹ Cf Paul DEMONT, *Le loisir dans la Politique d'Aristote*, en Aubenque-Tordesillas (ed), pp.220-221.

política es el papel de las leyes y de su aplicación en el conjunto de la vida política (capítulo 2.3.2.2.). Pero antes de ello es conveniente desarrollar más a fondo algo que hasta ahora sólo ha sido comentado tangencialmente: nos referimos a la noción de *physis* y sus implicaciones para la vida política y la prudencia política.

2.3.2.1. Prudencia política y naturaleza

καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτική, ἀλλὰ
λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς

Pol, 1258 a 21-23

Como acabamos de ver (2.3.2.), el modo en que una comunidad política busca el bien común puede variar según diversas circunstancias y así obtenemos diferentes modos según las diferentes orientaciones, según su carácter sea mixto o no, etc. La determinación del régimen más conveniente para cada situación forma parte de la prudencia política. Y una vez determinado el régimen, las leyes deberán establecerse en conformidad con él (cf 2.3.2.2.). Pero la determinación del régimen idóneo, además de otras determinaciones más o menos conexas, no consiste en una actividad meramente especulativa, sino que se forma a partir de la *physis*, de donde toma tanto su fundamento ontológico como su guía práctica. En este apartado vamos a mostrar ese doble papel que representa la *physis* en la prudencia política aristotélica.

La physis como fundamento ontológico

Aquella triple vía de la *paideia* aristotélica —*physis*, *ethos*, *logos*— se revela entrelazada¹⁷². No se puede prescindir de ninguno de estos tres elementos (naturaleza, hábito y razonamiento) en la formación del carácter virtuoso en general ni de la prudencia política en particular. Y resulta fundamental para captar el planteamiento aristotélico insistir en que dicha *physis* no es algo que esté en manos del hombre ordenar de antemano o elaborar por iniciativa propia. Aristóteles insiste en cómo no está en nuestra mano cambiar la naturaleza¹⁷³ y nos recuerda que si la obviamos no alcanzaremos nuestros fines, puesto que “llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa”¹⁷⁴.

En la medida en que esta *physis* tiene razón de fin (*telos*) denota también el aspecto universal no sólo de la prudencia política sino de la filosofía política y de toda la filosofía práctica. La indispensable

¹⁷² ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος “Buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón” *Pol*, 1332 a 38-40. Como apuntábamos ya al final del apartado 2, en este pasaje se presenta la *physis* como don recibido sin mediación de la voluntad humana, en contraste con el hábito, donde media la voluntad humana (ajena en caso de la educación de los niños) y del razonamiento o instrucción (donde interviene también la propia voluntad). Ninguno de esos tres factores por sí solo es capaz de generar la virtud pero todos ellos son necesarios.

¹⁷³ γίνεσθαι δ' ἀγαθοῦς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει “Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina” *EN* 1179 b 20-25.

¹⁷⁴ οἶον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φημὲν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας *Pol*, 1252 b 32-34.

referencia de la acción política a la realidad de las cosas, y muy especialmente a la naturaleza humana, permite a la prudencia política aristotélica alejarse de la amenaza del subjetivismo y del relativismo. Para Aristóteles la *physis* sirve siempre como fundamento ontológico, como signo permanente de lo que es esencial en la política.

También en algunos tratados cuya temática se aleja del orden práctico, Aristóteles percibe la *physis* como algo recibido y algo a lo que tendemos, esencial para comprender el orden de las cosas. La *physis* nos revela cómo estudiarlo todo, desde la cantidad hasta la substancia, desde el orden moral hasta el orden político; siempre que sigamos lo que la naturaleza nos enseña estaremos en el camino de la correcta comprensión de la realidad: “habiendo recibido de la naturaleza, como si dijéramos sus leyes..., seguimos estas (pautas) porque la propia naturaleza así lo indica”¹⁷⁵.

Se trata de una primacía de la naturaleza que no se reduce al estudio que propiamente podemos denominar filosofía de la naturaleza ni a la astronomía, etc., sino que compete a cualquier región de la realidad, desde la política misma hasta la lingüística. Así, por ejemplo, comentando el género épico señala Aristóteles que “la naturaleza misma enseña a discernir lo que se adapta a ella”¹⁷⁶. Este sentido primordial de la naturaleza como finalidad es también fundamental en el orden político. La teleología aristotélica no se limita al análisis de los seres vivos sino que ilumina toda su concepción de la vida práctica y,

¹⁷⁵ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ... διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν οὕτως ἐπάγειν ἀκολουθοῦμεν *De Caelo*, I, 1, 268 a 14-20, trad. M. Candel, Ed. Gredos, Madrid, 1996, pp. 42-43.

¹⁷⁶ αὐτὴ ἡ φύσις διδάσκει τὸ ἀρμόττον αὐτῇ αἰρεῖσθαι *Poética*, 1460 a 3-5, trad V. García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1992, p. 221.

en concreto, de la vida política¹⁷⁷.

La physis como guía práctica

La naturaleza en Aristóteles sirve también de guía práctica orientándonos en la consideración de aspectos circunstanciales de la vida política. La *physis* nos educa en el camino más racional posible, el más adecuado a la realidad de cada situación. Así por ejemplo, un pueblo que ‘de natural’ produce una casta gobernante está claramente en un camino erróneo si se empeña en perseguir una comunidad groseramente igualitaria. Aristóteles menciona tres ejemplos, uno para cada régimen recto, de cómo la naturaleza nos enseña el camino de la prudencia:

“es adecuado para el gobierno monárquico el pueblo que de un modo natural produce una familia que descuella por su aptitud para la dirección política; es apto para el gobierno aristocrático el pueblo que de un modo natural suministra una multitud que puede ser gobernada con gobierno de hombres libres por aquellos a quienes su virtud capacita para la dirección en el gobierno político; y es un pueblo republicano aquel en que de un modo natural se da una masa guerrera, que puede ser gobernada y gobernar según la ley y que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos”¹⁷⁸.

¹⁷⁷ “...aunque algunos intérpretes contemporáneos [p. ej. M. C. Nussbaum] creen que para Aristóteles el finalismo se reduce al reino de los vivientes. Se puede demostrar que esta restricción es errónea (...) Las fórmulas aristotélicas donde se expresa el finalismo son generales y no llevan tal restricción, como tendrían que llevar si fuese verdad que él restringía el finalismo a los seres vivos...” (Antoni PREVOSTI, *La física d’Aristòtil. Una ciencia filosòfica de la natura*, PPU, Barcelona, 1984, p. 279) Análogamente se puede afirmar que la tesis aristotélica según la cual la naturaleza es el fin de cada cosa es vinculante para la acción política, sea cual sea su nivel de concreción.

¹⁷⁸ βασιλευτὸν μὲν οὖν τὸ τοιοῦτόν ἐστι πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ὑπερέχον κατ’ ἀρετὴν πρὸς ἡγεμονίαν πολιτικὴν, ἀριστοκρατικὸν δὲ πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ἄρχεσθαι δυνάμενον τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ὑπὸ τῶν κατ’ ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς

Lo natural en las cosas políticas no tiene por qué ser meramente aquello que de hecho se presenta o se da en una situación determinada, pero esto hay que tenerlo en cuenta: “la política no hace a los hombres, sino que los toma de la naturaleza”¹⁷⁹. Lo ‘natural’

πολιτικὴν ἀρχὴν, πολιτικὸν δὲ πλῆθος ἐν ᾧ πέφυκε ἐγγίνεσθαι γένος πολιτικὸν δυνάμενον ἀρχεσθαι καὶ ἀρχεῖν κατὰ νόμον τὸν κατ’ ἀξίαν διανεμόντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς *Pol*, 1288 a 8-15. Se trata de un pasaje controvertido respecto al lugar preciso que ocupa realmente en la obra, ya que Aristóteles está explicando las características de la monarquía y, de repente, hace una reflexión válida para todos los regímenes rectos. Sin embargo, es indiscutible la coherencia con todo su discurso desde un punto de vista de concepción política general. Vergnières destaca el uso del término ‘plethos’ en contraste con el término ‘ethnos’, por tener aquel una mayor connotación estrictamente política: “l’*ethnos* ne prévaut donc que pour dissocier les hommes aptes à vivre en cités de ceux qui ne le sont pas. L’influence déterminante de la géographie s’arrête à l’orée de l’histoire politique. Il existe en revanche une autre réalité matérielle qui conditionne de manière très précise la constitution appropriée à un peuple, c’est la réalité sociale de la multitude (*plêthos*). Selon la nature du *plêthos* (et non de l’*ethnos*) considéré, le gouvernement, en effet, doit être exercé monarchiquement, aristocratiquement, ou enfin ‘politiquement’. La réflexion politique doit donc s’intéresser à la composition qualitative et quantitative de la multitude et à ses variations.” Solange VERGNIÈRES, *Éthique et Politique chez Aristote. Physis, Éthos, Nomos*; PUF, Paris, 1995, pp. 227-228. Aristóteles emplea la expresión ‘péphyke’ (emparentada con ‘physis’) en estos tres casos. Según la tesis de algunos intérpretes (cf Alfonso GÓMEZ-LOBO, *Aristotle’s Right Reason*, en Aristotle, Virtue and the Mean, Apeiron, 28, 1995, pp. 15-34. En la misma línea están autores como J. FINNIS y G. GRISEZ) la ética aristotélica, y con ella toda la filosofía práctica, no está fundamentada en lo que se suele denominar ‘la naturaleza humana’. De ese modo tampoco la búsqueda del mejor régimen posible tendría como fundamento una supuesta ‘naturaleza política básica’ ni el político tendría que tener en cuenta qué es lo natural en una sociedad. Sin embargo, aunque la discusión sobre el derecho natural corresponde estrictamente a otro contexto histórico, ya en Aristóteles se da el reconocimiento de *algo* que está más allá del mero orden fáctico y ha de orientar la acción, tanto individual como colectiva. Todo el comienzo de la *Política* hasta llegar a la afirmación de que el hombre es un viviente político por naturaleza puede leerse como un discurso sobre la fundamentación de lo político en la naturaleza. Véase al respecto Leo STRAUSS, *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, pp. 169-220. Véase el tratamiento de toda esta polémica, desde una perspectiva tomista, en A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.

¹⁷⁹ ὥσπερ γὰρ καὶ ἄνθρωπος οὐ ποιεῖ ἢ πολιτικὴ, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς *Pol*, 1258 a 21-22. Frente a esta afirmación aristotélica de marcado realismo político chocan claramente cualesquiera intentos modernos de construir una *nueva naturaleza* humana mediante la acción política (jacobinismo, marxismo, etc). Al afirmar que la política no crea al hombre ni le dota de una determinada naturaleza sino que lo toma de la naturaleza (para intentar, eso sí, llevarlo a una plenitud que en

puede ser en ocasiones aquello que, si bien parece poco factible, sin embargo es posible alcanzarlo ayudando a desarrollarse ciertos principios reales incipientes en esa situación política. Tomando por ejemplo el tercero de los casos que propone Aristóteles en el texto precedente, respecto a la naturalidad de gobernarse democráticamente un pueblo que produce una masa guerrera que se deja gobernar por la ley, obtendríamos que, aunque en ciertos momentos puede parecer natural en ese mismo pueblo tender, por ejemplo, hacia la oligarquía, será tarea del político prudente promover aquellos actos públicos a los que ya esté predispuesta la población y favorezcan la recuperación del espíritu republicano. Sería en cierto modo la misma operación que el médico efectúa sobre un paciente cuando, presentándose este con aspecto enfermizo pero habiendo tenido sin embargo aficiones muy saludables, le hace recuperar el gusto natural que tenía por dichas aficiones. Así se convierte lo natural en algo que está a veces solapado, a veces bien patente, pero que en todo caso ha de ser vislumbrado por el político prudente que quiere realmente conducir a la *polis* hacia una vida perfecta y suficiente.

De esta manera, el político prudente ha de tener especial cuidado en no desviar el régimen ni hacia una oligarquía ni hacia una democracia, cosa que sucedería si lo que es igual y lo que es desigual no se tratasen como tales; es decir, si no se respeta la naturaleza de las cosas. En el caso de un pueblo que de suyo sea suficientemente *inteligente y brioso*¹⁸⁰ para dejarse conducir por el legislador hacia la

Aristóteles está en el logro y acabamiento de todo lo que está potencialmente en su naturaleza) está ya adelantando la respuesta y la solución a lo más nuclear del problema político-ontológico de la modernidad.

¹⁸⁰ φανερόν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετὴν “Es evidente, pues, que para dejarse conducir dócilmente por el legislador hacia la virtud los hombres tienen

virtud, caer en esos dos regímenes desviados equivale a no haber sabido tratar las cosas como realmente son, equivale a ir contra la naturaleza y, por ende, contra el bien¹⁸¹.

Otro asunto sería el de cómo un político prudente debería afrontar una situación en que el pueblo es naturalmente poco dado a dejarse conducir hacia la vida virtuosa. Según las circunstancias podría darse el caso de que un régimen mixto entre oligarquía y democracia fuera la mejor solución posible para un pueblo así. De hecho, la caracterización de los griegos como inteligentes y briosos por naturaleza está emparentada con la enseñanza platónica recogida al final del diálogo del *Político* según la cual el gobernante ha de saber ‘tejer’ combinando el carácter ‘animoso’ y el ‘moderado’ de los ciudadanos. Pero Aristóteles va más lejos, dedicando gran parte del libro VII a establecer cuál ha de ser la naturaleza de la ciudad y de los ciudadanos. Incluso en los capítulos del 4 al 12 marca una serie de accidentalidades de la ‘polis’ no para diseñar un régimen ideal

que ser a la vez de natural inteligentes y briosos” *Pol*, 1327 b 36-38. Aristóteles considera de esta naturaleza a los griegos, en contraste con los europeos -que son briosos pero no inteligentes- y con los asiáticos -que son inteligentes pero carecen de brío-, lo que les hace aptos para regímenes auténticamente políticos y no meramente despóticos. Así, las monarquías bárbaras y asiáticas son en cierto modo tiránicas, ya que en ellas los súbditos διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει ... ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες “por ser de condición más servil... soportan el gobierno despótico sin el menor desagrado” *Pol*, 1285 a 19-22. Aristóteles parece sostener una posición que huya del intelectualismo platónico en que el ‘thymos’ es reducido a ‘dianoia’ y a la vez evite caer en un cierto irracionalismo. Consigue su objetivo destacando el carácter central de dicho ‘thymos’ en la afectividad humana, tan importante en la vida política, donde nada positivo se puede hacer sin alguna dosis de apasionamiento por parte del político ni nada práctico se puede llevar a cabo sin tener en cuenta las pasiones de los gobernados.

¹⁸¹ τοῖς γὰρ ὁμοίοις τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον ἐν τῷ <ἐν> μέρει, τοῦτο γὰρ ἴσον καὶ ὅμοιον· τὸ δὲ μὴ ἴσον τοῖς ἴσοις καὶ τὸ μὴ ὅμοιον τοῖς ὁμοίοις παρὰ φύσιν, οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν “Cuando se trata de iguales, lo bueno y lo justo es que tengan partes iguales y semejantes; pero que los iguales no las tengan iguales ni los semejantes semejantes es contrario a la naturaleza, y nada antinatural es bueno” *Pol*, 1325 b 7-10.

imaginario¹⁸² sino precisamente para destacar que el político prudente ha de encontrar en la naturaleza continuamente una realidad orientadora de la acción. Así, por ejemplo, es preferible que los jóvenes participen en las misiones cívicas que exigen más fuerza física y que los mayores sean los encargados de dirigir las deliberaciones sobre los asuntos principales de la ciudad¹⁸³. De la misma manera, si surgiera de

¹⁸² Por ejemplo, al criticar las cifras que Platón propone como población armada, cf *supra* nota 100.

¹⁸³ De la misma manera que ἀλλ' ὡσπερ πέφυκεν ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι “la naturaleza ha dado la fuerza a los más jóvenes y la prudencia a los más viejos” *Pol*, 1329 a 14-16, también conviene y es justo que se repartan esas dos funciones -deliberar y guerrear-. Más adelante añade otro motivo muy conforme a la naturaleza humana: todos aceptan esta división con gusto porque recibirán tributo a edad conveniente (Cf 1332 b 36 - b 41). Incluso en la *Iliada* encontramos a Néstor o a Agamenón apelando a su edad frente a la juventud de Aquiles para reforzar la autoridad natural sobre él (Cf I, 259; IX, 160). También el ateniense de *Las Leyes* había apuntado este criterio como título para gobernar unos sobre otros pero sólo después del de los progenitores sobre los descendientes y el de los nobles sobre los que no lo son: ἀξιώματα δὲ δὴ τοῦ τε ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ποῖά ἐστι καὶ πόσα, ἐν τε πόλεσιν μεγάλαις καὶ μικραῖς ἐν τε οἰκίαις ὡσαύτως; ἀρ' οὐχὶ ἐν μὲν τό τε πατρὸς καὶ μητρὸς; καὶ ὅλως γονέας ἐκγόνων ἄρχειν ἀξίωμα ὀρθὸν πανταχοῦ ἂν εἴη; ... Τοῦτ' ὁ δὲ γε ἐπόμενον γενναίους ἀγεννῶν ἄρχειν· καὶ τρίτον ἔτι τούτοις συνέπεται τὸ πρεσβυτέρους μὲν ἄρχειν δεῖν, νεωτέρους δὲ ἄρχεσθαι “¿y cuáles y cuántos son los títulos para mandar y obedecer en las ciudades grandes y pequeñas y asimismo en las familias? ¿Acaso no será uno de ellos el de padre y madre? ¿Y en general no será en todas partes un recto título para mandar el de los progenitores sobre sus descendientes?... A este título sigue el de los nobles para mandar sobre los que no los son; y aún les sigue a ambos como tercero aquel por el que corresponde gobernar a los ancianos y obedecer a los jóvenes...” *Leyes*, 690 a. Después enumera el ateniense otros tres títulos: el cuarto, Τέταρτον δ' αὖ δούλους μὲν ἄρχεσθαι, δεσπότης δὲ ἄρχειν “que los siervos obedezcan y sus dueños manden”; el quinto, Πέμπτον γε οἶμαι τὸ κρείττονα μὲν ἄρχειν, τὸν ἥττω δὲ ἄρχεσθαι “que el fuerte mande y el débil obedezca”, título que para Píndaro es el que sigue siempre la naturaleza, y el sexto, corrigiendo a Píndaro: μέγιστον, ὡς ἔοικεν, ἀξίωμα ἕκτον ἂν γίγνοιτο, ἔπεσθαι μὲν τὸν ἀνεπιστήμονα κελεῖον, τὸν δὲ φρονοῦντα ἡγεῖσθαι τε καὶ ἄρχειν “el mayor de todos los títulos será a lo que parece el sexto, que ordena al ignorante ir detrás y al prudente guiar y mandar”, cosa que, frente a Píndaro, a Platón le parece que no es contra naturaleza sino más bien de plena conformidad con ella; se trata precisamente de: τὴν τοῦ νόμου ἐκόντων ἀρχὴν ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν “el mando de la ley sobre los que la aceptan, mando de por sí exento de violencia” (*Las Leyes* 690 b-c). Se trata de un claro precedente de la idea aristotélica y antimachiavélica, o incluso antimoderna y antinietzscheana, según la cual el hombre no es malo por naturaleza por el hecho de que con notable frecuencia obre el mal, sino que lo propio de su

entre los ciudadanos alguien excepcionalmente virtuoso en todos los sentidos, que destacase claramente por sus dotes de mando, sería antinatural no dejar que mandara¹⁸⁴.

La naturaleza como maestra permanente en la adquisición de la prudencia política

Lo natural es a menudo en Aristóteles la clave de sus argumentos en cuestiones que parecen dudosas. Por ejemplo, desarrollando cuestiones tan dispares como la esclavitud¹⁸⁵, la crematística¹⁸⁶, la monarquía¹⁸⁷ y su carácter hereditario¹⁸⁸, la

naturaleza ordenada es buscar el bien, aunque habitualmente su naturaleza se encuentre desordenada.

¹⁸⁴ Tras dedicar un admirable pasaje (la segunda mitad del capítulo 13 del libro III) a describir las cualidades y circunstancias de este personaje excepcionalmente virtuoso, llega a la conclusión siguiente: λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιοῦτῳ πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιοῦτους αἰδίου ἐν ταῖς πόλεσιν “no queda más solución que la que parece natural: que todos obedezcan de buen grado a un hombre tal, y que él y sus semejantes sean reyes perpetuos en sus ciudades” *Pol*, 1284 b 32. En la *Ciropedia* de Jenofonte un alto mando le dice a Ciro: Ἄλλ' ἐγὼ μὲν, ἔφη, ὦ βασιλεῦ· βασιλεὺς γὰρ ἔμοιγε δοκεῖς σὺ φύσει πεφυκέναι οὐδὲν ἦττον ἢ ὁ ἐν τῷ σμήνῃι φυόμενος τῶν μελιττῶν ἡγεμών· ἐκείνῳ τε γὰρ αἱ μέλιτται ἐκοῦσαι μὲν πείθονται, ὅπου δ' ἂν μένη, οὐδεμία ἐντεῦθεν ἀπέρχεται· ἐὰν δέ ποί ἐξίη, οὐδεμία αὐτοῦ ἀπολείπεται· οὕτω δεινός τις ἔρωσ αὐταῖς τοῦ ἄρχεσθαι ὑπ' ἐκείνου ἐγγίγνεται. καὶ πρὸς σὲ δέ μοι δοκοῦσι παραπλησίως πως οἱ ἄνθρωποι οὕτω διακεῖσθαι “A mí, mi rey, me parece que eres por naturaleza no menos rey que el individuo que en la colmena ha nacido para caudillo de las abejas, -las abejas siempre le obedecen de buen grado, del lugar donde se queda ninguna de ellas se aparta, y si sale en alguna dirección, ninguna se queda rezagada, tan tremendo es el deseo que tienen ellas de ser gobernadas por él-, a mí, decía, me parece que los hombres tienen una disposición de ánimo semejante hacia tu persona...” (op. cit., V, I, 24-25, p. 223)

¹⁸⁵ καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν ἦν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν “...uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar...” *Pol*, 1255 b 7-9.

¹⁸⁶ ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, δῆλον “resulta, pues, que hay un arte adquisitivo natural propio de los que administran la casa y la ciudad, y (resulta evidente también) por qué es así” *Pol*, 1256

democracia¹⁸⁹. De hecho, los regímenes desviados se distinguen de los

b 37-39. La evidencia respecto a la causa de la naturalidad del arte adquisitivo consiste en que la adquisición de aquellas cosas que han sido asignadas -en cierta manera- por la naturaleza al servicio del hombre es una necesidad de la vida humana. Lo natural es el criterio para fijar límites a la crematística y distinguirla del arte adquisitivo. Éste es natural mientras que aquella es fruto de una cierta experiencia y técnica.

¹⁸⁷ δοκεῖ [δέ] τισιν οὐδὲ κατὰ φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἓνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν, ὅπου συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἢ πόλις· τοῖς γὰρ ὁμοίοις φύσει τὸ αὐτὸ δίκαιον ἀναγκαῖον καὶ τὴν αὐτὴν ἀξίαν κατὰ φύσιν εἶναι “opinan algunos que no es natural que uno solo tenga soberanía sobre todos los ciudadanos cuando los que constituyen la ciudad son iguales; pues los que son iguales por naturaleza tienen necesariamente los mismos derechos y los mismos méritos fundados en la naturaleza” *Pol*, 1287 a 10-14.

¹⁸⁸ Que el monarca renuncie a transmitir el reino a sus hijos χαλεπὸν γάρ, καὶ μείζονος ἀρετῆς ἢ κατ’ ἀνθρωπίνην φύσιν “está por encima de la virtud y de la naturaleza humana.” *Pol*, 1286 b 26-27. Aunque hay excepciones famosas como el intento de Marco Aurelio de desheredar a su infame hijo Comodo. Aristóteles consideraba que era posible en cierto modo la herencia de la virtud, cuando menos de una cierta virtud natural que predispone a la virtud perfecta, y por eso era posible que una familia entera, y no meramente individuos, destacase en virtud tanto como para merecer el gobierno: ὅταν οὖν ἡ γένος ὅλον ἢ ... συμβῆ διαφέροντα γενέσθαι κατ’ ἀρετὴν τοσοῦτον ὥσθ’ ὑπερέχειν τὴν ἐκείνου τῆς τῶν ἄλλων πάντων, τότε δίκαιον τὸ γένος εἶναι τοῦτο βασιλικὸν καὶ κύριον πάντων “cuando se dé el caso de que toda una familia... descuelle tanto por su virtud que la suya esté por encima de todo el resto, entonces será justo que esa familia sea regia y ejerza soberanía sobre todos” *Pol*, 1288 a 15-19.

¹⁸⁹ ὅπου μὲν οὖν ὑπερέχει τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος τὴν εἰρημένην ἀναλογίαν, ἐνταῦθα πέφυκον εἶναι δημοκρατίαν “Donde los pobres tienen superioridad numérica según la proporción mencionada, es natural que haya democracia...” *Pol*, 1296 b 24-26. Según Newman, “though Aristotle uses the word ‘pephyken’ here, he does not probably intend to imply that democracy or oligarchy exist by nature under any circumstances” (vol. IV, p. 223), pero el hecho de que oligarquía y democracia sean, de suyo, regímenes desviados, no quita que alguna comunidad política en ciertas circunstancias tienda por naturaleza a formas oligárquicas o democráticas, produciendo un mal mayor el gobernante que quisiera eliminar o destruir de un plumazo tal tendencia natural. Eso no es óbice para que el político prudente intente regenerar un régimen de tal tipo para que finalmente sea susceptible de redirigir su tendencia natural bien hacia la *politeia* en el caso de la democracia, bien hacia la aristocracia en el caso de la oligarquía (cf nota siguiente). Este consejo, aplicado aquí a la democracia, se encuentra dentro de una serie de consejos propios de la prudencia política anunciados al principio del capítulo 12 del libro IV y siguiendo el principio general de que δεῖ γὰρ κρεῖττον εἶναι τὸ βουλούμενον μέρος τῆς πόλεως τοῦ μὴ βουλομένου μένειν τὴν πολιτείαν “la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen debe ser más fuerte que la que no la quiere” *Pol*, 1296 b 15. Tal es criterio inicial para establecer qué régimen es el que conviene a cada *polis*. Aun así, y teniendo en cuenta que por naturaleza hay ricos y pobres, es prudente que las clases medias participen del régimen de modo predominante: ὥστ’ ἀναγκαῖον ἄριστα πολιτεύεσθαι ταύτην τὴν πόλιν <ἢ> ἐστὶν ἐξ ὧν φασιν φύσει τὴν σύστασιν εἶναι τῆς πόλεως “una ciudad así es necesariamente la

rectos no sólo porque sus gobernantes busquen el interés particular en vez del bien común, como ya hemos visto, sino por ser antinaturales, en el sentido de que la naturaleza es fin y en los regímenes desviados no se conduce la *polis* a su fin, yendo así contra la naturaleza¹⁹⁰. Aunque abunden las tiranías, las oligarquías o las democracias; es decir, aunque “siempre o en la mayoría de los casos” nos encontrásemos con este tipo de regímenes, no por eso pasarían a ser naturales puesto que la ‘*physis*’ no es única ni principalmente lo que ocurre siempre o en la mayoría de los casos, sino especialmente el fin hacia el que tienden las cosas que aparecen y desaparecen, que en el ámbito de la biología coinciden pero en el caso de lo político no necesariamente porque “el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y a la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas”¹⁹¹. Lloyd destaca que, aunque los términos

mejor gobernada, formada de los elementos que decimos que es la composición natural de la ciudad...” *Pol*, 1295 b 27-28.

¹⁹⁰ τυραννικὸν δ' οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, οὐδὲ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ὅσαι παρεκβάσεις εἰσὶ· ταῦτα γὰρ γίνεται παρὰ φύσιν “En cuanto al gobierno tiránico, no es conforme a la naturaleza, así como ningún otro de los regímenes pervertidos, que se producen de un modo antinatural.” *Pol*, 1287 b 39-41.

¹⁹¹ ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα *Pol*, 1253 a 34. No es que de la virtud o la prudencia se pueda hacer un mal uso, puesto que dejarían de ser tales, sino que algunas de aquellas capacidades que el hombre pone en juego cuando alcanza la virtud o la prudencia, por ejemplo la fuerza física, los bienes materiales, las palabras, etc., pueden ser utilizadas para el mal: πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον εἰ τῷ σώματι μὲν αἰσχρὸν μὴ δύνασθαι βοηθεῖν ἑαυτῷ, λόγῳ δ' οὐκ αἰσχρὸν· ὃ μᾶλλον ἰδίον ἔστιν ἀνθρώπου τῆς τοῦ σώματος χρείας. εἰ δ' ὅτι μεγάλα βλάπτειεν ἂν ὁ χρώμενος ἀδίκως τῇ τοιαύτῃ δυνάμει τῶν λόγων, τοῦτό γε κοινόν ἔστι κατὰ πάντων τῶν ἀγαθῶν πλὴν ἀρετῆς, καὶ μάλιστα κατὰ τῶν χρησιμωτάτων, οἷον ἴσχυος ὑγιείας πλούτου στρατηγίας· τούτοις γὰρ ἂν τις ὠφελήσειεν τὰ μέγιστα χρώμενος δικαίως καὶ βλάπτειεν ἀδίκως “Además, sería absurdo que fuera deshonoroso no poder ayudarse uno mismo con el cuerpo, y que no valerse con la razón no lo fuera, pues esto es más específico del hombre que el servirse del cuerpo. Si se objetara que podría hacer gran daño el que se sirviera con injusticia de la tal potencia de los discursos, ello es propio en común de todos los bienes, excepto la virtud, y sobre todo de lo más útil, como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento militar, pues con tales cosas cualquiera puede ser utilísimo

usados por Aristóteles para referirse a los regímenes desviados no están relacionados con términos de la física o de la biología, la intención general de Aristóteles es claramente la de catalogarlos como antinaturales¹⁹².

El libro VI de la *Política* merece ser destacado como muestra de cómo hay que tener en cuenta la naturaleza de las cosas a la hora de organizar la vida en común; hace falta ver en cada situación qué clase domina, qué tipo de territorio está a nuestra disposición, etc., a la hora de establecer y de mantener un cierto tipo de régimen u otro, especialmente qué tipo de oligarquía y qué tipo de democracia. Enumerando la última de la serie de causas de las revoluciones, las disparidades, encontramos que un condicionamiento natural está a menudo en la raíz de las desavenencias y, a la larga, de las revoluciones. Tal condicionamiento natural puede ser, por ejemplo, el emplazamiento de la ciudad, factor muy a tener en cuenta desde el punto de vista de la decisión prudencial especialmente en el caso de colonias¹⁹³. Esta cuestión enlaza también con la posición

serviéndose de ellas con justicia, y hacer gran daño sirviéndose con injusticia.” *Retórica*, 1355 a 38 - 1355 b 7.

¹⁹² “Les termes mêmes de *parékbasis*, *parekbaíno* ne suggèrent pas un modèle zoologique: l’image concrète sous-jacent est celle de s’écarter, de dévier, de digresser, de transgresser. Cependant, ils sont explicitement dits contraires à la nature (*parà phúsin*) –ainsi en *Pol.*, III, 17, 1287 b 41. La norme dont ils devient est clairement conçue comme *katà phúsin*, et des comparaisons spécifiques –par exemple, avec les différents degrés de déviation d’un nez (*Pol.*, V, 9, 1309 b 23-24) –renforcent cette impression générale.” Geoffrey E. R. LLOYD, *L’idée de nature dans la Politique d’Aristote*, in *Aristote Politique...*, p. 150. Este autor muestra que las acusaciones de falacia naturalista contra la política de Aristóteles no tienen fundamento, por más que algunas extrapolaciones aristotélicas del ámbito de lo zoológico a lo político tengan algo de meramente ‘dialécticas’: “sa compréhension de ce que ces deux domaines ont en commun vaut mieux que ne voudraient le laisser croire des condamnations simplistas qu’on justifie en invoquant Hume” (p. 159).

¹⁹³ στασιάζουσι δὲ ἐνίοτε αἱ πόλεις καὶ διὰ τοὺς τόπους, ὅταν μὴ εὐφυῶς ἔχη ἡ χώρα πρὸς τὸ μίαν εἶναι πόλιν “También se producen a veces disensiones en las ciudades a causa de su emplazamiento, cuando el terreno no tiene una configuración natural

antiplatónica¹⁹⁴ de la conveniencia de la existencia de murallas defensivas en la ciudad; sin ellas, se perdería la garantía de no quedar la ciudad sometida a esclavitud al ser fácilmente conquistada por los enemigos. Así que es necesario tanto levantar barreras protectoras como poseer una clase dedicada a la defensa, de lo contrario se pone en peligro la existencia misma de la ciudad en cuanto tal: “¿no sería imposible que mereciera llamarse ciudad la que fuera por naturaleza esclava?”¹⁹⁵.

Es evidente por todo lo señalado en este apartado que Aristóteles recurre continuamente al concepto de naturaleza o a la categoría de lo natural no sólo para aclarar los problemas teóricos que puedan plantear las cuestiones políticas, sino como fuente continua de enseñanza en la adquisición y el ejercicio de la prudencia política. La *physis* es simultáneamente fundamento remoto y próximo de la acción política. Fundamento remoto en el sentido de que existe una naturaleza humana esencial que marca el fin último de nuestra acción. Y fundamento próximo en el sentido de la necesidad de actuar con un sano realismo político que tenga en cuenta la existencia real y concreta de las circunstancias en que se desarrolla la acción política.

propicia para asegurar la unidad de la ciudad.” *Pol*, 1303 b 7-9. Señala Newman (IV, pp. 316-317) que algunas ciudades, griegas o no, acostumbraban a dividirse entre una parte en tierra firme y otra parte en una isla frente a tierra firme. Esto generaba con facilidad la división de la ciudad en dos partes enfrentadas hasta tal punto que la isla se aliase normalmente con potencias marítimas como Atenas y la parte de tierra firme se aliase por ejemplo con los persas.

¹⁹⁴ Véase al respecto Gilbert ROMEYER DHERBEY, *Aristote et la poliorcétique*, en *Aristote Politique*, pp. 119-132.

¹⁹⁵ μή γὰρ ἔν τῶν ἀδυνάτων ἢ πόλιν ἄξιον εἶναι καλεῖν τὴν φύσει δούλην· *Pol*, 1291 a 9. Otro caso sería si por haberse enfrentado a un enemigo imbatible la ciudad estuviera provisionamente esclavizada, como accidentalmente ('tyche' en vez de 'physei').

2.3.2.2. Prudencia política y ley

ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος
ὦν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.

EN, 1180 a 21-22

Hemos visto en qué sentido el político ha de tener en cuenta la *physis* (cf 2.3.2.1.): especialmente para determinar el tipo de régimen más apropiado a una realidad concreta; secundariamente para todo lo relativo a aspectos no directamente relacionados con la identidad del régimen mismo. La política aristotélica no es, sin embargo, una política meramente ‘naturalista’ ya que, como hemos visto, se tratará a menudo de ir más allá de lo que es ‘siempre o la mayoría de veces’ de una determinada manera, para llevar a su cumplimiento, con la intervención de nuestra capacidad racional, lo que en la *physis* está sólo oculto¹⁹⁶. Tal intervención racional es, de modo muy destacado, la que se realiza al legislar. Esta tarea de legislar, siendo, como es, eminentemente política, requiere una gran dosis de prudencia política. No sólo es necesaria la prudencia política para aplicar bien las leyes en cada circunstancia, sino especialmente al elaborar las leyes mismas, no siendo el legislador un prometeico creador desde la nada sino un auténtico *politikos aner*¹⁹⁷, partiendo del reconocimiento y discernimiento de la realidad sobre la que intenta legislar.

¹⁹⁶ Como dice Heráclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ “la naturaleza gusta de ocultarse” (fragm. 123).

¹⁹⁷ Cf *Pol*, 1308 a 34.

Importancia de la consideración del entorno al legislar

Diversas realidades multiformes y variadas ha de tener en cuenta el legislador, no le basta con un plan perfecto preconcebido, tampoco le basta con observar el territorio y los hombres sobre los que va a legislar directamente. Aristóteles critica a Platón, por ejemplo, por descuidar excesivamente, a la hora de establecer los criterios para el buen legislador, la importancia que hay que dar a las entidades políticas colindantes o cercanas a la propia. Incluso llega a afirmar Aristóteles que un plan legislativo en el que no se tenga en cuenta a los vecinos es una ilusión y no es algo realmente político. Para que efectivamente haya vida política, hay que parar mientes en los vecinos y en los posibles conflictos con ellos. Por eso, refiriéndose a *Las Leyes* de Platón, señala Aristóteles:

“Se dice que el legislador debe establecer las leyes teniendo en cuenta dos cosas: la comarca y los hombres. Pero conviene añadir además los lugares vecinos, si la ciudad ha de vivir una vida política; pues en la guerra no sólo tendrá que servirse de las armas que sean útiles en su propio territorio, sino en el exterior”¹⁹⁸.

Como señala Newman en su comentario, Aristóteles le reprocha a Platón el tener en cuenta la realidad política colindante para establecer el número de habitantes y, sin embargo, no tenerlo en cuenta para fijar el

¹⁹⁸ λέγεται δ' ὡς δεῖ τὸν νομοθέτην πρὸς δύο βλέποντα τιθέναι τοὺς νόμους, πρὸς τε τὴν χώραν καὶ τοὺς ἀνθρώπους. ἔτι δὲ καλῶς ἔχει προσθεῖναι καὶ πρὸς τοὺς γειτνιώντας τόπους, πρῶτον μὲν εἰ δεῖ τὴν πόλιν ζῆν βίον πολιτικόν, μὴ μονωτικόν (οὐ γὰρ μόνον ἀναγκαῖόν ἐστιν αὐτὴν τοιοῦτοις χρήσθαι πρὸς τὸν πόλεμον ὅπλοις ἃ χρήσιμα κατὰ τὴν οἰκείαν χώραν ἐστίν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἔξω τόπους) *Pol*, 1265 a 18-24. En este pasaje nos encontramos con que una interpretación literal -pero creemos que negligente con el conjunto de la obra aristotélica- podría dar a entender que lo esencial en la vida política es la dialéctica amigo-enemigo en un sentido cercano al propuesto por Carl Schmitt en el siglo XX.

objetivo de la ley¹⁹⁹. En otro contexto, hablando del papel de la fuerza naval en una ciudad, apunta Aristóteles que “el número y magnitud de la fuerza naval deberán considerarse de acuerdo con la vida de la ciudad, pues si lleva una vida de hegemonía y de actividad política, su fuerza naval tendrá que ser proporcionada a sus empresas”²⁰⁰. Pero Aristóteles no está invocando como característica esencial de la vida política el aspecto bélico o cuando menos beligerante de una comunidad sino que simplemente constata que una ciudad ideada, nunca mejor dicho, en la simple soledad, es como construir castillos en el aire. También recurre a este aspecto para criticar el régimen de Faleas de Calcedonia:

“...por lo general sólo le interesan las medidas que tienen por fin el buen gobierno del interior, y es menester considerar también las relaciones con los vecinos y con todos los extranjeros. Es necesario, por tanto, organizar el régimen con vistas a la potencia bélica, de la que Faleas nada dice...”²⁰¹.

Y al hablar de lo que caracteriza a la ‘politeia’ señala que “en esta clase de régimen el poder supremo reside en el elemento defensor, y participan de él los que llevan las armas”²⁰². Pero en definitiva lo bélico siempre tiene en Aristóteles carácter de medio, no de fin, así que, por ejemplo, habrá que hacer leyes precisamente para evitar y prevenir la discordia, y no sólo la discordia con los vecinos sino en el interior de la

¹⁹⁹ Newman, vol. II, p. 290.

²⁰⁰ περὶ δὲ πλήθους ἤδη καὶ μεγέθους τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν βίον ἀποσκεπτέον τῆς πόλεως. εἰ μὲν γὰρ ἡγεμονικὸν καὶ πολιτικὸν ζήσεται βίον, ἀναγκαῖον καὶ ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν πρὸς τὰς πράξεις σύμμετρον *Pol*, 1327 b 3-6.

²⁰¹ ἔτι τὰ πολλὰ βούλεται κατασκευάζειν ἐξ ὧν τὰ πρὸς αὐτοὺς πολιτεύονται καλῶς, δεῖ δὲ καὶ πρὸς τοὺς γειτνιώντας καὶ τοὺς ἔξωθεν πάντας. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν πολιτείαν συντετάχθαι πρὸς τὴν πολεμικὴν ἰσχύν, περὶ ἧς ἐκεῖνος οὐδὲν εἶρηκεν *Pol*, 1267 a 17-21.

²⁰² διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὄπλα *Pol*, 1279 b 2-4

ciudad misma, mejor método para garantizar su seguridad²⁰³. Y es que el objetivo principal de las críticas de Aristóteles a regímenes como el ideado por Faleas es doble: negar que la sola fuerza material sea suficiente para consolidar una ciudad y afirmar la necesidad de la educación para convertir en realmente útiles las fuerzas materiales. En definitiva, el legislador ha de tener en cuenta la *potencia* militar propia y ajena, sin que eso quiera decir en absoluto que la vida política consista en convertir al régimen en una *potencia*²⁰⁴.

Leyes, costumbres y educación

El político prudente, y aunque “en general los hombres no buscan lo tradicional sino lo bueno”²⁰⁵, no ha de legislar buscando simplemente elaborar las mejores leyes, sino que entre otras cosas ha de asegurarse de que tales leyes se podrán cumplir. De lo contrario, podría verse en la tesitura de tener que modificarlas, con el consiguiente debilitamiento de las mismas, o incluso anularlas y generar una situación mucho peor que la inicial. Es evidente que el cambio frecuente en las leyes debilita la fuerza misma de la ley y su capacidad para imponerse, dado que en gran medida su efectividad se basa en la costumbre, que la refuerza o consolida: “la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso”²⁰⁶. Una ley que sufre modificaciones periódicas pierde credibilidad y produce el efecto contrario al buscado; si una comunidad cambia

²⁰³ Cf 1308 a 31 y *supra* 2.3.1., notas 137 y 138.

²⁰⁴ Es comprensible en el mundo moderno el uso del término *potencia* para referirse a los diferentes países, dada la conversión de la política en pura lucha de *poder* (cf 4.3.).

²⁰⁵ ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πατριον ἀλλὰ τὰγαθὸν πάντες *Pol*, 1269 a 3-4.

²⁰⁶ ὁ γὰρ νόμος ἴσχυρὸν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος *Pol*, 1269 a 20-21.

constantemente de leyes, esto equivale a la ausencia de ley en ella. Si no es estrictamente necesario, no se debe cambiar la ley, “pues el cambio no será tan útil como dañino el introducir la costumbre de desobedecer a los gobernantes”²⁰⁷. Por tanto, la prudencia política no sólo ha de tener en cuenta cuáles son las mejores leyes sino también si tendrán fuerza suficiente para ser obedecidas, todo lo cual requerirá “mucho precaución”²⁰⁸. Y no con una obediencia puramente externa o fruto exclusivamente de la coacción sino una obediencia fruto de la

²⁰⁷ οὐ γὰρ τοσοῦτον ὠφελήσεται κινήσας ὅσον βλαβήσεται τοῖς ἄρχουσιν ἀπειθεῖν ἔθισθεις *Pol*, 1269 a 17-19. Aristóteles, amplísimo conocedor de las constituciones de su época, nos pone ejemplos del error de querer mejorar una ley y provocar una degradación real: συνέβη δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς Θουρίων πολιτείας. νόμου γὰρ ὄντος διὰ πέντε ἐτῶν στρατηγεῖν, γενόμενοι τινες πολεμικοὶ τῶν νεωτέρων καὶ παρὰ τῷ πλήθει τῶν φρουρῶν εὐδοκιμοῦντες, καταφρονήσαντες τῶν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ νομίζοντες ῥαδίως κατασχῆσιν, τοῦτον τὸν νόμον λύειν ἐπεχείρησαν πρῶτον, ὥστ' ἐξεῖναι τοὺς αὐτοὺς συνεχῶς στρατηγεῖν, ὁρῶντες τὸν δῆμον αὐτοὺς χειροτονήσοντα προθύμως. οἱ δ' ἐπὶ τούτῳ τεταγμένοι τῶν ἀρχόντων, οἱ καλούμενοι σύμβουλοι, ὁρμήσαντες τὸ πρῶτον ἐναντιοῦσθαι συνεπίσθησαν, ὑπολαμβάνοντες τοῦτον κινήσαντας τὸν νόμον ἐάσειν τὴν ἄλλην πολιτείαν, ὕστερον δὲ βουλόμενοι κωλύειν ἄλλων κινουμένων οὐκέτι πλέον ἐποίουν οὐθέν, ἀλλὰ μετέβαλεν ἡ τάξις πᾶσα τῆς πολιτείας εἰς δυναστείαν τῶν ἐπιχειρησάντων νεωτερίζειν. “Así ocurrió, por ejemplo, en el régimen de Turios. La ley ordenaba que el mando de los estrategos durara cinco años, pero ciertos jóvenes belicosos y que contaban con las simpatías de los soldados de las guarniciones, despreciando a los que ejercían el poder y pensando que conseguirían fácilmente su deseo, intentaron primero anular esa ley, de suerte que los mismos individuos pudieran ser estrategos permanentes, en vista de que el pueblo estaba muy dispuesto a elegirlos a ellos. Los magistrados a quienes concernía esta cuestión, los llamados consejeros, empezaron por oponerse, pero se dejaron convencer después por creer que una vez modificada esta ley, dejarían tranquilo el resto de la constitución; y más tarde, cuando quisieron impedir otros cambios, no pudieron ya hacer nada y la ordenación entera del régimen se transformó en una dinastía de los revolucionarios.” *Pol*, 1307 b 6-19. También es llamativo cómo arremete contra el régimen propuesto por Hipódamo no tanto por las leyes que proponía sino porque pretendía cambiar las que había en Atenas, que, por decirlo así, no eran tan malas aunque no fueran perfectas; y al final del capítulo octavo del libro II sugiere que no cualquiera puede cambiar las leyes (cf infra 2.4.1). Como señala Tricot, tal pasaje (1269 b 28) parece remitir a una continuación en algún lugar que no nos ha llegado. Cf Leo STRAUSS, *La ciutat i l'home*, Barcelonesa d'edicions, Barcelona, 2000, p. 44ss.

²⁰⁸ ἐὺλαβείας πολλῆς *Pol*, 1269 a 14. Aristóteles está pensando no en un caso en el que existan leyes anticuadas y absurdas sino en el caso de que el cambio proporcione solo una pequeña mejoría por una parte pero por otra fomenta el debilitamiento de la tendencia preexistente a obedecer la ley por parte de los ciudadanos.

costumbre, que es como realmente acaba triunfando una ley, y tal costumbre sólo se generará como fruto de la *paideia*:

“Pero entre todas las medidas mencionadas para asegurar la permanencia de los regímenes políticos es de la máxima importancia la educación de acuerdo con el régimen, que ahora todos descuidan. Porque de nada sirven las leyes más útiles, aun ratificadas unánimemente por todo el cuerpo civil, si los ciudadanos no son entrenados y educados en el régimen...”²⁰⁹.

Esto lo dice Aristóteles refiriéndose especialmente a la conservación de la democracia y de la oligarquía, regímenes de suyo desviados; más aun se aplicará esto a los regímenes rectos. Por otra parte, difícilmente se puede atribuir a Aristóteles un sentido maquiavélico por dar indicaciones de cómo conservar la oligarquía o la democracia, ya que precisamente aquellas prácticas que preservan estos regímenes son las mismas que las hacen bien menos oligárquicos, bien menos democráticos. Por ejemplo, lo que da más continuidad a una oligarquía es una educación que combata el que “los hijos de los gobernantes” vivan “en la molicie”²¹⁰ o el que haya un excesivo afán de gloria, ya que “las sediciones no solo se producen por la desigualdad en la propiedad, sino también por la de los honores”²¹¹ o que procure generar un clima adecuado en el trato hacia los no privilegiados. De modo análogo, una democracia que quiera perdurar necesitará una educación que fomente el respeto a la ley y el desprecio del desorden, que promueva un trato justo hacia los ricos, etc:

²⁰⁹ μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγοροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐθὲν τῶν ὀφελιμοτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ *Pol*, 1310 a 12-17.

²¹⁰ οἱ τῶν ἀρχόντων υἱοὶ τρυφῶσιν *Pol*, 1310 a 23.

²¹¹ ἔτι στασιάζουσιν οὐ μόνον διὰ τὴν ἀνισότητά τῆς κτήσεως, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν τῶν τιμῶν *Pol*, 1266 b 38-39.

“el desprecio es también causa de sublevaciones y de ataques, por ejemplo, en las oligarquías, cuando son más los que no participan del gobierno y se creen más fuertes; y en las democracias cuando los ricos desprecian el desorden y la anarquía”²¹².

Como vemos, se trata de medidas que, de ser tomadas sistemáticamente e ir siendo asumidas por la ciudad, conducirían a cada uno de estos regímenes desviados a reconvertirse en su régimen recto pertinente ¿cómo es esto posible? Porque la democracia y la oligarquía, cuando más desviados son, más se acercan a la tiranía, que es el régimen menos estable de todos, y por tanto menos estabilidad tienen ellos mismos. Por el contrario, cuanto más se estabilizan, más cercanos están de recuperar la rectitud o de reencontrarse el régimen en cuestión con su verdadera naturaleza²¹³.

Si el modo como se impone una ley es meramente extrínseco, el resultado tarde o temprano se vuelve contra el propio legislador, que no habrá conseguido el fin que se proponía; pero si la ley se convierte en una segunda naturaleza para los ciudadanos, entonces la primacía de la ley adquiere una dimensión plena.

Aristóteles defiende esa primacía auténtica de la ley como medio primordial para defenderse de la caída en el peor de los regímenes, la tiranía. El imperio de la ley es justo lo contrario de la mera arbitrariedad

²¹² διὰ καταφρόνησιν δὲ καὶ στασιάζουσι καὶ ἐπιτίθενται, οἷον ἐν τε ταῖς ὀλιγαρχίαις, ὅταν πλείους ᾧσιν οἱ μὴ μετέχοντες τῆς πολιτείας (κρείττους γὰρ οἴονται εἶναι), καὶ ἐν ταῖς δημοκρατίαις οἱ εὐποροὶ καταφρονήσαντες τῆς ἀταξίας καὶ ἀναρχίας *Pol*, 1302 b 25-29.

²¹³ Algo parecido tenemos en el *Hierón* de Jenofonte, en el cual el poeta Simónides, amigo del tirano Hierón, le da una serie de consejos para conservar el poder que, en realidad, conducirían, de ser aplicados, al fin de la tiranía y establecimiento de una auténtica monarquía, tal como ha destacado Leo Strauss en su comentario al diálogo en cuestión (STRAUSS, L.; *De la tyrannie*, Gallimard, Paris, 1954).

del tirano: “las leyes bien establecidas deben tener la soberanía...”²¹⁴. La cuestión es, por supuesto, cuáles son las leyes bien establecidas. Y Aristóteles no ignora que esta es la cuestión principal. Tanto es así que se puede afirmar que la *Política* es, en gran medida, un intento por responder precisamente a tal cuestión. Lo que Aristóteles tiene muy claro es que el legislador no puede, ni debe, ser meramente neutral ante las diferentes posibles leyes; del mismo modo que no se puede ser neutral frente a los regímenes rectos y sus correspondientes desviaciones. Quizás no haya un método positivo para establecer de antemano cuáles sean las leyes justas, pero podemos partir del hecho de que a los regímenes desviados les corresponden leyes injustas y a los regímenes rectos leyes justas. De ahí a afirmar que aquellas leyes que difieran más de la tiranía, el peor de los regímenes, serán las más justas, sólo hay un paso²¹⁵.

²¹⁴ δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίουσ κειμένους ὀρθῶσ *Pol*, 1282 b 2-3. Así, por ejemplo, hablando de los éforos, señala: διόπερ οὐκ αὐτογνώμονασ βέλτιον κρίνειν ἀλλὰ κατὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους “sería mejor que no juzgaran únicamente por su propio criterio, sino de acuerdo a disposiciones escritas y con las leyes” *Pol*, 1270 b 29-31. Se trata del ejemplo de Lacedemonia, donde los éforos, en principio elemento aristocrático, provocan que se pase de aristocracia a democracia por la importancia creciente de los sobornos, el desenfreno, etc. Mientras que con las ‘phiditia’ pasa al revés: las comidas en común que se establecen con intención democrática acaban convirtiéndose en motivo de vuelta a la aristocracia. Aristóteles intenta con estos ejemplos destacar la superioridad manifiesta de la soberanía de la ley sobre la soberanía de los individuos. Lo mismo se puede indicar respecto a los ancianos que gobiernan en Creta (cf capítulo décimo del libro II, especialmente 1272 a 37 y 1272 b 6), cuyo carácter vitalicio comporta riesgo de arbitrariedad.

²¹⁵ ὁποῖουσ μέντοι τινὰσ εἶναι δεῖ τοὺς ὀρθῶσ κειμένους νόμους, οὐδέν πω δῆλον, ἀλλ’ ἔτι μένει τὸ πάλαι διαπορηθέν. ἅμα γὰρ καὶ ὁμοίωσ ταῖσ πολιτείαισ ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλουσ ἢ σπουδαίουσ εἶναι, καὶ δικαίουσ ἢ ἀδίκουσ. πλὴν τοῦτο γε φανερόν, ὅτι δεῖ πρὸσ τὴν πολιτείαν κείσθαι τοὺς νόμους. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰσ ὀρθὰσ πολιτείασ ἀναγκαῖον εἶναι δικαίουσ τοὺς δὲ κατὰ τὰσ παρεκβεβηκυίασ οὐ δικαίουσ “...no obstante, qué leyes deben considerarse bien establecidas es cuestión que todavía no está clara, y la antigua dificultad subsiste. Pero las leyes, lo mismo que los regímenes, tienen que ser necesariamente malas o buenas, justas o injustas. Una cosa, al menos, es evidente: que las leyes deben establecerse en armonía con el régimen. Y si esto es así, es claro que las que concuerdan con los

En cualquier caso, el que realmente quiera saber cuál es la mejor legislación habrá de investigar qué significa ser virtuoso o excelente en la vida pública, así como qué significa la maldad en política. Porque el fin de la ley no es algo al margen de la bondad y justicia de los ciudadanos. Son buenas y justas aquellas leyes que hacen justos y buenos a los ciudadanos; lo contrario sería mero convencionalismo que nos incapacitaría para distinguir una comunidad política de una alianza bélica o una banda de ladrones:

“...todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos...”²¹⁶.

Hay que destacar que la expresión que usa Aristóteles en este importantísimo pasaje para referirse a los que están ‘interesados’ en la ley pertenece a la misma familia que la propia *phronesis*; esto indica también que dicha tarea la realizará en plenitud sólo aquel que posea efectivamente tal virtud. La prudencia política hace que nos ocupemos de todos los aspectos que sea necesario considerar en relación con la bondad y justicia de las leyes y de los ciudadanos; el que busca la virtud política busca también la ‘eunomia’, busca qué significa legislar bien.

regímenes rectos son justas, y las que concuerdan con sus desviaciones no son justas.” *Pol*, 1282 b 6-13.

²¹⁶ *περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας. ἢ καὶ φανερόν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ' ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένη πόλει, μὴ λόγου χάριν. γίγνεται γὰρ ἡ κοινωνία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπῳ διαφέρουσα μόνον, τῶν ἄπωθεν συμμαχιῶν, καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοῦς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας* *Pol*, 1280 b 5-12.

Esto requiere experiencia y, sobre todo, cierto ánimo capaz de no dejarse arrastrar por la pasión: como la ley es “razón sin apetito” el legislador debe ser también capaz de juzgar adecuadamente sobre aquella realidad a ordenar por la ley, de manera que no cualquiera poseerá esta virtud sino que sólo es posible en aquellos cuyo ánimo no sea juvenil, puesto que, como dice Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, el carácter juvenil impide no dejarse arrastrar por la pasión²¹⁷. El legislador prudente ha de ser capaz de descubrir cómo puede administrarse una ciudad, es decir, qué leyes son las más convenientes, de modo que ésta obtenga la felicidad que esté a su alcance²¹⁸ siendo conducidos sus habitantes a la virtud y la vida feliz²¹⁹ no por casualidad sino debido a la racionalidad, adecuación y oportunidad de unas leyes verdaderamente prudentes. De esta manera, “el político deberá legislar teniendo en cuenta todo esto”²²⁰: lo inferior existe siempre por causa de lo mejor²²¹, siempre es preferible para cada uno lo más alto que pueda alcanzar²²², la guerra existe en vistas de la paz, el trabajo en vistas del

²¹⁷ διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν *Pol*, 1287 a 32. Cf *EN* 1095 a 6-9. Véase *supra* nota 43.

²¹⁸ ἀλλὰ μὴν εἴη γ' ἂν καὶ καθ' ἑαυτὴν μία πόλις εὐδαιμόνων, ἢ πολιτεύεται δηλονότι καλῶς, εἴπερ ἐνδέχεται πόλιν οἰκεῖσθαι που καθ' ἑαυτὴν νόμοις χρωμένῃ σπουδαίῳ, ... τοῦ δὲ νομοθέτου τοῦ σπουδαίου ἐστὶ τὸ θεάσασθαι πόλιν καὶ γένος ἀνθρώπων καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν, ζωῆς ἀγαθῆς πῶς μεθέξουσι καὶ τῆς ἐνδεχομένης αὐτοῖς εὐδαιμονίας “Es evidente que una ciudad sola puede ser feliz por sí misma si está bien gobernada, siempre que sea posible que una ciudad se administre por sí misma sirviéndose de leyes buenas (...) y corresponde al buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y de la felicidad que esté a su alcance.” *Pol*, 1325 a 1-8.

²¹⁹ τοῦτ' ἂν εἴη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ γίνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων, καὶ τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς “...el legislador debe ocuparse de que los hombres sean buenos, de averiguar qué actividades conducen a este fin y cuál es el fin de la vida mejor.” *Pol*, 1333 a 14-16.

²²⁰ πρὸς πάντα μὲν τοίνυν τῷ πολιτικῷ βλέποντι νομοθετητέον *Pol*, 1333 a 37.

²²¹ αἰεὶ γὰρ τὸ χεῖρον τοῦ βελτιονός ἐστὶν ἔνεκεν *Pol*, 1333 a 21-22.

²²² αἰεὶ γὰρ ἐκάστῳ τοῦθ' αἰρετώτατον οὐδὲ τυχεῖν ἔστιν ἀκροτάτου *Pol*, 1333 a 29-30.

ocio²²³, las acciones necesarias y útiles en vistas de las honrosas²²⁴, no conviene que un particular tenga excesivo poder²²⁵, etc. Todo el capítulo octavo del libro V consiste en una serie de medidas legislativas de prevención a modo de criterios y aplicaciones de prudencia nomotética, hasta pasar a describir las cualidades de los que ocupen las magistraturas en el capítulo noveno, así como de la necesidad de la educación sin cuyo auxilio las leyes son inútiles.

Prudencia, ley y epieikeia

Ahora bien, la prudencia política no sólo consiste en una virtud que permite legislar adecuadamente sobre una comunidad política determinada en un tiempo y un lugar determinados, sino que especialmente es la virtud que permite a un gobernante que se encuentra con una ley ya formulada distinguir la solución para aquellos casos que la ley misma en su literalidad no prevea. Y esto no de un modo científico —en el sentido de matemático, geométrico o meramente lógico— sino desde la perspectiva de un saber *humano* y acerca de lo

²²³ Así como la 'scholé' está profundamente vinculada con la libertad (recuérdese el célebre pasaje de la *Metafísica* en que Aristóteles califica la filosofía de saber máximamente libre, inútil e indispensable, que pudo aparecer gracias a la *scholé*, cf *Met* 981 b 24ss), la 'ascholía', equivalente al 'negocio' en su sentido etimológico, si bien es imprescindible para la vida humana, no deja de ser un bien inferior, útil y subordinado. Cf *infra* 2.4.1.

²²⁴ τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἔνεκεν *Pol*, 1333 a 36. Acto seguido, Aristóteles critica acerbamente el régimen espartano porque acababan dándole más valor a las acciones guerreras que a aquellas acciones en vistas de las cuales adquieren valor las primeras.

²²⁵ καὶ μάλιστα μὲν πειρᾶσθαι τοῖς νόμοις οὕτω ῥυθμίζειν ὥστε μηδένα ἐγγίγνεσθαι πολὺ ὑπερέχοντα δυνάμει μήτε φίλων μήτε χρημάτων "Debe procurarse legislar de suerte que ningún ciudadano pueda llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, sea por sus amigos o por su dinero..." *Pol*, 1308 b 16-17.

humano; esto es, de lo contingente como tal. No dota la prudencia política a quien la posee de una sabiduría gnóstica capaz de resolver cualquier situación política aplicando un conocimiento reservado a unos elegidos, alcanzado por vía esotérica alguna, sino que convierte al político en alguien educado por la ley misma, alguien a quien su experiencia de la realidad de las cosas políticas le proporciona suficiente criterio para vislumbrar dónde está lo más justo cuando dicha realidad escape a la previsión del legislador.²²⁶

Aristóteles se plantea a sí mismo una objeción en los siguientes términos: cómo va a conocer y resolver un hombre singular, contingente y limitado por sus propias pasiones, aquello que la ley misma ha sido incapaz de prever siendo ésta universal, desapasionada y lentamente meditada y gestada. Parece que lo que la ley misma ha sido incapaz de decidir tampoco puede ser decidido por un hombre. Pero se resuelve la objeción observando que la ley misma es educativa y genera unos hábitos en el gobernante que en ella se inspira; esos hábitos mismos le permitirán cumplir con algo que la ley misma prevé y ordena a los gobernantes —juzgar y administrar con el criterio (γνώμη) más justo el resto de cosas en que haya lugar a la indeterminación—:

“Se dirá, sin duda, que las cuestiones que la ley parece no poder decidir tampoco podrá conocerlas un hombre. Pero la ley educa expresamente a los gobernantes y prescribe que éstos juzguen y administren con el criterio más justo lo que cae fuera de su alcance...”²²⁷.

Este pasaje se enmarca en la polémica entre monarca y ley al

²²⁶ Cf *supra* nota 78.

²²⁷ ἀλλὰ μὴν ὅσα γε μὴ δοκεῖ δύνασθαι διορίζειν ὁ νόμος, οὐδ' ἄνθρωπος ἂν δύναιτο γνωρίζειν. ἀλλ' ἐπίτηδες παιδεύσας ὁ νόμος ἐφίστησι τὰ λοιπὰ τῇ δικαιοτάτῃ γνώμῃ κρίνειν καὶ διοικεῖν τοὺς ἄρχοντας *Pol*, 1287 a 23-27.

final del libro III. Podría interpretarse erróneamente que se trata en última instancia de un posicionamiento favorable al monarca excepcional, por encima de la ley, pero es precisamente lo contrario: si el monarca experimentado y prudente puede llegar a ser capaz de gobernar y regir justamente en aquello que escapa a lo previsto en la ley, no es por un defecto de la ley y una sobreabundancia de virtud del monarca que cubriera la indigencia de la ley, sino que precisamente lo que ocurre es que la racionalidad, el orden y el realismo de la ley han preparado suficientemente al monarca prudente para extender aquella racionalidad y aquel orden allí donde la literalidad de la ley no alcanza.

Incluso llega a decir Aristóteles, parafraseando a Platón, que para hombres excepcionalmente virtuosos “no hay ley, pues ellos mismos son ley”²²⁸. Eso no significa que al gobernante le quede abierta la puerta de la arbitrariedad, sino todo lo contrario²²⁹. Queda así constatada la suma importancia de la prudencia política que permite al gobernante virtuoso

²²⁸ κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος *Pol*, 1284 a 13-14. En *Las Leyes* plantea Platón la necesidad de rendirse ante individuos tan excepcionales, pero a la vez, tan poco corrientes: ἐπεὶ ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμον οὐδὲν ἂν δεοίτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ· ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων “es claro que si hubiera en algún caso un hombre que naciese por decreto divino con capacidad suficiente para tal desempeño, no tendría para nada necesidad de leyes que le rigiesen; porque no hay ley ni ordenación alguna superior al conocimiento”. *Las Leyes*, 875 c.

²²⁹ Al final de esta argumentación, a favor de la primacía de la ley, basada en paralelismos con la profesión médica, señala ὥστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν· ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον “...al buscar [los médicos enfermos] lo justo [la salud] buscan lo imparcial [otro médico], pues la ley [del mismo modo] es lo imparcial...” y, por tanto, más justa que las determinaciones arbitrarias de un individuo. Y sigue con otro argumento a favor de la ley: ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἰσίν, ὥστ' εἰ τῶν κατὰ γράμματα ἀνθρώπος ἀρχῶν ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος “...además las leyes consuetudinarias son más importantes y versan sobre cosas más importantes que las escritas de modo que aun cuando el hombre que gobierna sea más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias...” y enseguida añade ἐπεὶ περὶ ὧν γε δυνατὸς, οὐδεὶς ἀμφισβητεῖ περὶ τούτων ὡς οὐκ ἂν ἄριστα ὁ νόμος ἄρξειε καὶ κρίνειεν “...si se trata de las [cuestiones] que puede [determinar], nadie duda de que la ley es la mejor autoridad y el mejor juez.” *Pol*, 1287 b 4-18.

ser fiel a la ley extendiendo su racionalidad allí donde por sí sola no llega. Y en los “excepcionalmente virtuosos” de los que habla el final del libro III esta capacidad se da en el máximo grado posible, quedando así subrayado el carácter necesario e indispensable de la prudencia en el ámbito de lo político.

Democracia, oligarquía y soberanía de la ley

Precisamente en la tipología de democracias y oligarquías que repasa Aristóteles lo más destacable respecto al papel de la ley es lo siguiente: aquella democracia que prescindida de la ley se convertirá en mera tiranía del pueblo-multitud; si se trata de una oligarquía la ausencia de ley dejará entrever una auténtica tiranía dinástica.²³⁰ Tanto en el caso de la democracia como en el caso de la oligarquía es la ausencia de ley,

²³⁰ ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ· ὅπου δ' οἱ νόμοι μὴ εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί ... ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὢν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶ γίνεται δεσποτικός ... καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι ... ἕτερον εἶδος ὀλιγαρχίας, ὅταν παῖς ἀντὶ πατρὸς εἰσῆ, τέταρτον δ', ὅταν ὑπάρχη τε τὸ νῦν λεχθὲν καὶ ἄρχῃ μὴ ὁ νόμος ἀλλ' οἱ ἄρχοντες. καὶ ἔστιν ἀντίστροφος αὕτη ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις ὥσπερ ἡ τυραννὶς ἐν ταῖς μοναρχίαις, καὶ περὶ ἧς τελευταίας εἵπαμεν δημοκρατίας ἐν ταῖς δημοκρατίαις· καὶ καλοῦσι δὴ τὴν τοιαύτην ὀλιγαρχίαν δυναστείαν “En las democracias de acuerdo con la ley no hay demagogos, sino que son los mejores ciudadanos los que tienen la preeminencia, pero donde las leyes no tienen la supremacía surgen los demagogos. (...) Un pueblo así, como monarca, trata de ejercer el poder monárquico no obedeciendo a la ley, y se convierte en un déspota (...) y esta clase de democracia es, respecto a las demás, lo que la tiranía entre las monarquías. (...) Otra forma de oligarquía es aquella en que el hijo sucede al padre en las magistraturas. Una cuarta cuando se da la condición últimamente mencionada y el poder no reside en la ley, sino en los gobernantes. Esta es el equivalente, entre las oligarquías, de la tiranía entre las monarquías, y de la última forma de democracia de que hemos hablado, entre las democracias. Tal género de oligarquía recibe el nombre de dinastía.” *Pol*, 1292 a 8 – 1292 b 10. Aunque en ocasiones Aristóteles usa el término ‘demagogo’ en un sentido neutral etimológico, simplemente en el sentido de alguien que acompaña el camino de un pueblo, en esta ocasión el sentido que le está dando Aristóteles es claramente peyorativo y en contraste con ‘los mejores de la ciudad’ (οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν).

y por tanto también la ausencia de una auténtica prudencia política a ella vinculada, lo que convierte a un régimen en tiránico.

Una democracia que prescindiera de la ley es una tiranía en que el adulador ha sido sustituido por el demagogo y el tirano por la multitud. Una oligarquía en que el poder arbitrario sea traspasado de padre a hijo, no es más que una tiranía hereditaria o dinástica, en la que la ley tampoco tiene soberanía.

En aquel tipo peor de democracia tiránica, todas las decisiones se ponen en manos de la multitud —elevando a cotidiana la promulgación de decretos— a la vez que la opinión popular es conducida por los demagogos que halagan los oídos de la masa. Un régimen así se ve afectado por la misma crítica que el régimen despótico: en realidad ni siquiera es un régimen auténticamente político, puesto que no hay leyes ni en consecuencia gobierno de hombres libres. Las consideraciones de Aristóteles sobre las relaciones estrechas entre la tiranía y cierto tipo de democracia fácilmente se podrían atribuir a Tocqueville o alguno de los sociólogos más eminentes del mundo contemporáneo:

“por eso el espíritu de ambos regímenes es el mismo, y ambos ejercen un poder despótico sobre los mejores, los decretos del pueblo son como los edictos del tirano, y el demagogo y el adulador son una y la misma cosa; unos y otros son los más poderosos en sus regímenes respectivos, los aduladores con los tiranos, y los demagogos con los pueblos de esa condición. Ellos son los responsables de que los decretos prevalezcan sobre las leyes, trayendo todos los asuntos al pueblo; pues deben su importancia al hecho de que todo está al arbitrio del pueblo y la opinión popular lo está al suyo, porque el pueblo los obedece. (...) Podría parecer justa la objeción del que dijera que tal régimen será una democracia, pero no una república, porque donde las leyes no tienen autoridad no hay república. La ley debe estar por encima de todo, y los magistrados y la república deben decidir únicamente de los casos particulares. De suerte que si la democracia es una de las formas de gobierno, una organización tal que en ella todo se

*hace por medio de decretos no es tampoco una verdadera democracia, pues ningún decreto puede ser universal*²³¹.

La ley es una materialización de lo universal; por eso, gobernar con decretos particulares que no se sujetan a ley alguna es renunciar a la universalidad y, en consecuencia, a la racionalidad y el orden. Por otra parte, a menudo sucede que muchos, por falta de holgura económica, aun pudiendo influir en el régimen dejan a la ley que reine, lo cual puede resultar en conjunto positivo accidentalmente²³². Un poco después del pasaje en que se descubre el carácter tiránico de cierta democracia, señalando las causas de las revoluciones en las democracias y las diferencias entre las democracias ‘antiguas’ y las ‘recientes’ apunta Aristóteles que en la actualidad “...los candidatos acaban por ensalzar la soberanía del pueblo hasta por encima de la ley...”²³³, de tal manera que la principal preocupación de Aristóteles no es meramente la revolución

²³¹ διὸ καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον. καὶ μάλιστα δ' ἐκάτεροι παρ' ἐκατέροις ἴσχύουσιν, οἱ μὲν κόλακες παρὰ τοῖς τυράννοις, οἱ δὲ δημαγωγοὶ παρὰ τοῖς δήμοις τοῖς τοιοῦτοις. αἴτιοι δὲ εἰσι τοῦ εἶναι τὰ ψηφίσματα κύρια ἀλλὰ μὴ τοὺς νόμους οὗτοι, πάντα ἀνάγοντες εἰς τὸν δῆμον· συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς γίνεσθαι μεγάλοις διὰ τὸ τὸν μὲν δῆμον πάντων εἶναι κύριον, τῆς δὲ τοῦ δήμου δόξης τούτους· πείθεται γὰρ τὸ πλῆθος τούτοις. ... εὐλόγως δὲ ἂν δόξειεν ἐπιτιμᾶν ὁ φάσκων τὴν τοιαύτην εἶναι δημοκρατίαν οὐ πολιτείαν. ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. δεῖ γὰρ τὸν μὲν νόμον ἄρχειν πάντων <τῶν καθόλου>, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτην πολιτείαν κρίνειν. ὥστ' εἴπερ ἐστὶ δημοκρατία μία τῶν πολιτειῶν, φανερόν ὡς ἡ τοιαύτη κατάστασις, ἐν ἣ ψηφίσμασι πάντα διοικεῖται, οὐδὲ δημοκρατία κυρίως· οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται ψήφισμα εἶναι καθόλου *Pol*, 1292 a 18-37. “Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, ya se ejerza en una monarquía o una república, digo: he ahí el germen de la tiranía, y procuro irme a vivir bajo otras leyes.” A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 2002, vol. 1, p. 365.

²³² Cf 1292 b 28-38.

²³³ δημαγωγῶντες οἱ σπουδαρχιῶντες εἰς τοῦτο καθιστᾶσιν ὥστε κύριον εἶναι τὸν δῆμον καὶ τῶν νόμων *Pol*, 1305 a 30-32.

sino el que hecho de que la ley pierda la soberanía²³⁴.

Una vez más, la prudencia política, atenta al papel de la ley, queda en el plano radicalmente contrario al despotismo, puesto que éste deja todo a la arbitrariedad del tirano, mientras que la prudencia política descubre en la ley el medio natural de ordenación de la vida política. Precisamente algo tan propio de la prudencia política como es la demarcación de quién pertenece a la comunidad y quién no (es decir, cómo de amplia ha de ser la comunidad política), está subordinado a una buena ordenación legal. Aquí se muestra una vez más la inseparabilidad de conceptos nucleares de la política aristotélica tales como ley, orden y prudencia. Cuando Aristóteles afirma que “la ley es,

²³⁴ También Polibio nos proporciona una penetrante visión de la vinculación entre un excesivo enriquecimiento, la adulación al pueblo por parte de los demagogos y la disolución del orden político en una oclocracia: ὅταν γὰρ πολλοὺς καὶ μεγάλους κινδύνους διωσαμένη πολιτεία μετὰ ταῦτα εἰς ὑπεροχὴν καὶ δυναστείαν ἀδήριτον ἀφίκηται, φανερόν ὡς εἰσοικιζομένης εἰς αὐτὴν ἐπὶ πολὺ τῆς εὐδαιμονίας συμβαίνει τοὺς μὲν βίους γίνεσθαι πολυτελεστέρους, τοὺς δ' ἄνδρας φιλονεικοτέρους τοῦ δέοντος περὶ τε τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἄλλας ἐπιβολάς. ὧν προβαινόντων ἐπὶ πλέον ἄρξει μὲν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς ἢ φιλαρχία καὶ τὸ τῆς ἀδοξίας ὄνειδος, πρὸς δὲ τούτοις ἢ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια, λήψεται δὲ τὴν ἐπιγραφὴν τῆς μεταβολῆς ὁ δῆμος, ὅταν ὑφ' ὧν μὲν ἀδικεῖσθαι δόξη διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὑφ' ὧν δὲ χαυνωθῆ κολακευόμενος διὰ τὴν φιλαρχίαν. τότε γὰρ ἐξοργισθεὶς καὶ θυμῷ πάντα βουλευόμενος οὐκέτι θελήσει πειθαρχεῖν οὐδ' ἴσον ἔχειν τοῖς προεστῶσιν, ἀλλὰ πᾶν καὶ τὸ πλεῖστον αὐτός. οὗ γενομένου τῶν μὲν ὀνομάτων τὸ κάλλιστον ἢ πολιτεία μεταλήψεται, τὴν ἐλευθερίαν καὶ δημοκρατίαν, τῶν δὲ πραγμάτων τὸ χεῖριστον, τὴν ὀχλοκρατίαν. “Siempre que una constitución ha superado muchos y grandes peligros y alcanza una supremacía y una pujanza incontestadas, es claro que se produce una gran prosperidad que convierte a los ciudadanos en enamorados del lujo y en pendencieros fuera de lo común, por su afán de desempeñar cargos y de otras ventajas. Estos defectos irán en auge y empezará la involución hacia un estado inferior, por la apetencia de magistraturas, por la vergüenza de no ser famoso y, además, por la soberbia y el despilfarro. Sin embargo, el que hará culminar la evolución será el pueblo, cuando opine que hay quien gana injustamente y le hinche la adulación de otros que aspiran a obtener sinecuras. Enfurecido, entonces, y en su rabia codicioso de todo, el pueblo creará que los gobernantes no están a su altura, se negará a obedecer, se tendrá a sí mismo por el todo, dueño del poder soberano. El estadio siguiente recibirá el nombre más bello de todos, libertad y democracia, pero la denominación de la realidad será lo peor, la demagogia (oclocracia).” POLIBIO, *Historias*, trad. M. Balasch, Ed. Gredos, Madrid, 1981, VI, 57, p. 219-220. Cf infra, capítulo 3.

en efecto, cierto orden²³⁵, principio general de lo político, es en concreto a raíz de la limitación necesaria del número de ciudadanos. Tal no puede ser excesivo porque haría falta entonces una fuerza divina como la que mantiene unido el universo; “la buena legislación tiene que ser una ordenación buena”²³⁶ concluye seguidamente Aristóteles, pero sin prudencia política no se pueden dar ni una ni otra, ya que no se puede fijar de antemano el número de habitantes de la *polis*; esto sólo lo permitirá el conocimiento prudencial de las circunstancias.

La buena legislación no consiste sólo en que haya leyes firmemente establecidas, hace falta también que se les obedezca. Pero tampoco esto solo basta, porque puede darse el caso de que haya unas leyes firmes y obedecidas pero que sean malas. Y entre las leyes buenas hay que distinguir las que son las mejores en términos absolutos y las que son las mejores posibles para tal régimen²³⁷. Sólo la prudencia política permite el conocimiento simultáneo de todos estos tipos de leyes y la elección de aquellas que sean coherentes con el régimen y, por tanto, tengan visos de ser obedecidas y efectivamente ordenadoras de la vida política²³⁸. Sería contrario a la prudencia elegir las mejores leyes en

²³⁵ ὅ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστὶ *Pol*, 1326 a 29-30.

²³⁶ καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι *Pol*, 1326 a 30-31.

²³⁷ οὐκ ἔστι δὲ εὐνομία τὸ εὖ κεῖσθαι τοὺς νόμους, μὴ πείθεσθαι δέ. διὸ μίαν μὲν εὐνομίαν ὑποληπτέον εἶναι τὸ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις νόμοις, ἑτέραν δὲ τὸ καλῶς κεῖσθαι τοὺς νόμους οἷς ἐμμένουσιν (ἔστι γὰρ πείθεσθαι καὶ κακῶς κειμένους). τοῦτο δὲ ἐνδέχεται διχῶς· ἢ γὰρ τοῖς ἀρίστοις τῶν ἐνδεχομένων αὐτοῖς, ἢ τοῖς ἀπλῶς ἀρίστοις “...una buena legislación no consiste en que las leyes estén bien establecidas y no se las obedezca. Por tanto, se ha de considerar que la buena legislación tiene dos aspectos: uno, la obediencia a las leyes establecidas, y otro, que las leyes a que se obedece sean buenas (pues puede darse el caso de que se obedezca a leyes malas). Y aquí hay dos posibilidades: las leyes pueden ser las mejores posibles para ellos o las mejores en absoluto.” *Pol*, 1294 a 3-9.

²³⁸ ἔστι δὲ τῆς αὐτῆς φρονήσεως ταύτης καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους “δεῖν καὶ τοὺς ἐκάστη τῶν πολιτειῶν ἀρμόττοντας. πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ’ οὐ τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους “Esta misma prudencia le

abstracto previendo su incapacidad para imponerse de modo efectivo: una ley que no fuera obedecida en absoluto, o que fuera ignorada en general por los ciudadanos, no sería verdadera expresión de prudencia política por carecer de eficacia coercitiva²³⁹; a la larga sólo se generaría la anarquía y el desorden. Por eso el régimen que quiere mantener una buena legislación ha de vigilar el cumplimiento de las leyes con minuciosidad²⁴⁰, no por un afán de control arbitrario, sino para confirmar a los ciudadanos en el ejercicio cotidiano la supremacía de la ley, convertida en la principal educadora. Al fin y al cabo, sin una educación persistente las leyes son por completo inútiles, del mismo modo que, sin las leyes adecuadas, la educación se tornaría inútil. Por eso, las leyes son, en realidad, lo más necesario para la educación²⁴¹.

hará ver también las mejores leyes y las más adecuadas a cada régimen, pues las leyes deben ordenarse, y todos las ordenan, a los regímenes, y no los regímenes a las leyes.” *Pol*, 1289 a 11-15. Cf infra, nota 254.

²³⁹ ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ “...la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia...” *EN* 1180 a 21-22.

²⁴⁰ ἐν μὲν οὖν ταῖς εἰ κεκραμέναις πολιτείαις ὥσπερ ἄλλο τι δεῖ τηρεῖν ὅπως μηθὲν παρανομῶσι, καὶ μάλιστα τὸ μικρὸν φυλάττειν· λανθάνει γὰρ παραδουμένη ἢ παρανομία, ὥσπερ τὰς οὐσίας τὸ μικρὸν δαπάνημα ἀναιρεῖ πολλάκις γινόμενον “...en los regímenes bien combinados nada debe vigilarse tanto como que los ciudadanos no quebranten en nada la ley, poniendo especial cuidado en las pequeñeces, porque la transgresión se insinúa sin ser advertida, lo mismo que un pequeño dispendio, repetido con frecuencia, acaba con una fortuna...” *Pol*, 1307 b 30-34. Esta minuciosidad es especialmente importante en los regímenes que, aun siendo rectos, no participan de una sola y clara forma de régimen sino que combinan, por ejemplo, monarquía y aristocracia. Es en estos regímenes ‘bien combinados’ (εἰ κεκραμέναις πολιτείαις), bien ‘atemperados’, donde peores consecuencias tendrían pequeñas violaciones continuadas de la ley.

²⁴¹ Refiriéndose, por ejemplo, a que la verdadera igualdad que el régimen ha de buscar no es simplemente la igualdad de la hacienda sino la igualdad en los propósitos o ambiciones, afirma Aristóteles τοῦτο δ’ οὐκ ἔστι μὴ παιδευομένοις ἰκανῶς ὑπὸ τῶν νόμων “eso no es posible sino gracias a una educación suficiente por medio de leyes” *Pol*, 1266 b 30-31. El carácter pedagógico de la ley viene desarrollado especialmente en VII, 17, donde Aristóteles establece una serie de criterios a tener en cuenta por parte del legislador en relación con la organización de la educación desde la infancia.

Habiendo visto, por tanto, la importancia que da Aristóteles a una primacía bien entendida de la ley y cómo esa primacía tiene que ver directamente con la garantía de un orden en la sociedad, hace falta ahora profundizar en el sentido aristotélico de orden político y en sus vínculos con la prudencia política.

2.3.3. Prudencia política y orden político

ὅ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν
ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι

Pol, 1326 a 29-31

En numerosas ocasiones señala Aristóteles que un régimen político ('politeia') consiste en una determinada ordenación u organización ('taxis') especialmente de las magistraturas ('archontai'). Según sea tal ordenación obtendremos un régimen u otro; es decir, según esté distribuido el poder se tratará de un régimen u otro. La mera ausencia de organización equivaldría a la desaparición del régimen en cuestión. Un ejemplo ilustrativo es el caso de los *kosmoi*: son una institución cretense cuya naturaleza, orígenes y funciones son criticadas por Aristóteles y, sin embargo, "lo peor de todo es la suspensión de los *kosmoi* ('akosmia') por los poderosos, que éstos ejecutan con frecuencia cuando no quieren someterse a la justicia"²⁴², dicha suspensión es un caso, y no sólo lingüísticamente, coincidente con la ausencia de orden. El régimen cretense es en cierto modo "legal" porque hay en él orden —aunque sea simplemente en la figura de los *kosmoi*— pero esporádicamente se impone la fuerza de unos pocos poderosos por encima de las leyes. Por eso no se trata más que de una tiranía encubierta; más concretamente una oligarquía tiránica o dinastía

²⁴² πάντων δὲ φαυλότατον τὸ τῆς ἀκοσμίας τῶν δυνατῶν, ἣν καθιστάσι πολλάκις ὅταν μὴ δίκας βούλωνται δοῦναι *Pol*, 1272 b 7-9. 'Akosmia' tiene un sentido muy cercano a 'anarchia'; Jenofonte explica en las *Helénicas* como los atenienses llamaban 'año sin arconte' (ἀναρχίαν τὸν ἐνιαυτὸν) al año en que era arconte *de facto* un tal Pitodoro al que, como había sido elegido durante la oligarquía, no lo consideraban tal. Tanto la 'akosmia' como la 'anarchia' consisten, por tanto, no en una ausencia del ejercicio real del poder, sino en una ausencia de un principio ordenador racional en la distribución y el ejercicio de dicho poder. Cf XENOPHON, *Hellenica*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, II, 3, 1; *Helénicas*, trad. O. Guntiñas, Ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 50.

y no un gobierno de hombres libres. Todo esto lleva como consecuencia la “disolución de la comunidad política”²⁴³. Esta curiosa institución cretense de los *kosmoi*, aunque no bien vista por el Estagirita, sin embargo da una idea del contraste aristotélico entre el “orden político” y la mera “coacción” o “violencia” política: el orden político aristotélico no consiste en la ausencia de disturbios o de altercados públicos. Tal sería meramente una coherencia interna dentro de un sistema. Pero el “sistema”, para que esté ordenado, ha de poseer también un dinamismo que le lleve a la consecución de ciertos fines. Sólo los fines dotan a la organización política de su auténtico sentido de “orden político”. Se trata de organizar las magistraturas²⁴⁴ pero no de organizarlas de cualquier manera sino atendiendo a los fines de la ciudad y de sus habitantes: “la constitución (‘politeia’) es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad”²⁴⁵.

²⁴³ λύεσθαι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν *Pol.*, 1272 b 14-15.

²⁴⁴ Cf 1278 b 8, 1289 a 15, 1290 a 7. En todos estos pasajes se dice que una constitución (πολιτεία) es una ordenación de las magistraturas (τάξεις τῶν ἀρχῶν) y especialmente de la autoridad suprema.

²⁴⁵ ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις *Pol.*, 1274 b 38. Las partes de la ciudad cuya organización requiere la vida política se puede interpretar que son los ciudadanos mismos o los grupos más o menos homogéneos que puedan formarse en ellas, clases sociales, profesionales, económicas, etc. Pero no basta con que se señale una división como por ejemplo la de artesanos y guerreros y añadir que de estos últimos saldrán los gobernantes. “Certes, il y a bien, selon Aristote, une *táxis* (‘ordre’, ‘disposition’) de la *politeía* dans la *République*, mais celle-ci reste schématique en ce qu’elle se limite a diviser le *pléthos* (le peuple) en deux parties (*Pol.*, II, 6, 1264 b 31-32) sans fonder cette division sur une distribution des pouvoirs et honneurs politiques, sans dire non plus qui gouverne et comment (*Pol.*, II, 6, 1265 b 18-19).” Monique CANTO-SPERBER, L’unité de l’État et les conditions du bonheur public, en Aubenque (ed.), *Aristote Politique...*, p.52. Sin embargo, en el capítulo catorce del libro VII ofrece un criterio amplio relacionado con la edad, según el cual los mismos que de jóvenes obedecerán, de mayores gobernarán. De manera que, aunque en alguna ocasión Aristóteles caracterice la ‘polis’ como un compuesto cuya división en partes nos permite hablar de un tipo u otro de ‘polis’, más esencial aun es cómo se repartirá el poder entre unos grupos y otros, tal como recoge Aristóteles cada vez que define la ‘polis’ como orden de las magistraturas.

Como hemos dicho, según sea esta ordenación obtenemos un régimen u otro; hay tantos regímenes como modos de ordenarse la ciudad. Cada régimen está basado en unos principios generales que le dan forma de manera más o menos explícita. Estos principios son una instancia diferente incluso a las propias leyes, sean consuetudinarias o escritas, y marcan “cuál es el elemento soberano y cuál el fin de la comunidad”²⁴⁶, esto es, las características del régimen, el orden político en que nos encontramos en cada caso: “es forzoso que existan tantos regímenes como ordenaciones”²⁴⁷, teniendo en cuenta que los regímenes desviados sólo se pueden considerar propiamente ordenación en la medida en que participan de alguna manera del carácter general de un régimen, pero en cuanto desviaciones sólo se han de considerar, propiamente, ‘desórdenes’²⁴⁸.

²⁴⁶ καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστὶν *Pol*, 1289 a 16-18.

²⁴⁷ ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαι περ τάξεις *Pol*, 1290 a 11-12. Habiendo diferentes clases sociales es también lógico que haya diferentes tipos de regímenes políticos pero no solo porque a cada clase, en caso de gobernar, corresponda un régimen, sino porque cada clase podrá gobernar con vistas a unos fines más o menos parciales. Cada régimen se distinguirá de otros en cuanto a las partes de la ‘polis’ así como en cuanto al modo en que se distribuye y organiza en ellas el poder, y por supuesto en función de cuáles sean los fines a que se orientan tales distribuciones y organizaciones.

²⁴⁸ Sobre la paradójica consideración de los regímenes desviados como verdaderos regímenes, cf Alain PETIT, L’analyse aristotélicienne de la tyrannie, en Aubenque (ed), *Aristote Politique...*, pp.73-75. Cf supra 2.3.2.

Los conceptos de ley (cf 2.3.2.2) y de justicia²⁴⁹ están en Aristóteles íntimamente ligados a la idea de orden político: del mismo modo se puede hablar de una justicia adecuada a un régimen o de la justicia en términos absolutos; de leyes adecuadas en correspondencia con un régimen o de leyes simplemente buenas; de un orden político determinado o de orden político en sentido pleno. En el primer caso se trata de un orden político únicamente interno y en el segundo caso se trata de un orden político externo que incluye además el interno. El orden político interno consiste únicamente en el hecho de que el régimen perdure, se conserve, sin que los elementos insurgentes o revolucionarios sean nunca más fuertes que el elemento que controla el poder. Pero puede darse sin que el fin perseguido por los gobernantes sea otro que su propio interés personal. Puede, incluso, suceder que los medios empleados para evitar el desorden sean la mera violencia, la coacción o la adulación de la masa. En tal caso seguiría siempre habiendo orden político interno pero sin que la ciudad buscara ni hallara más fin que la supervivencia y los ciudadanos nada más que la conservación de la vida o la satisfacción de las necesidades básicas. En el segundo caso, cuando se da un auténtico orden político externo, no sólo tenemos garantizada la estabilidad del régimen sino también la búsqueda y obtención en mayor o menor medida de un bien común

²⁴⁹ ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις “La justicia es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil y consiste en el discernimiento de lo que es justo.” *Pol*, 1253 a 37-38. Al afirmar Aristóteles que la justicia es el orden de la comunidad civil y el discernimiento de lo justo, está tratando ya de la justicia en una acepción aun superior a la que unas líneas antes el mismo Aristóteles invoca para establecer el sentido de lo justo como prerrequisito de la sociedad, cuando afirma τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν “es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto” *Pol*, 1253 a 15-18.

que, en sí mismo, es algo diferente a la ciudad y a los ciudadanos mismos. Es algo que actúa a modo de causa final que inspira como desde fuera los movimientos internos de la vida política. Tal bien común da razón de la vida política misma, que a la luz de su finalidad objetiva, cobra una dimensión inteligible sólo más allá de la mera voluntad de supervivencia instintiva (cf 2.3.2.). Por supuesto, el orden político externo implica la existencia de un orden político interno; sería absurdo pensar un régimen perfecto en cuanto a su finalidad o propósito pero que fuera imposible de ordenar internamente; tampoco alcanzaría, de hecho, dicha finalidad objetiva. Por eso la consideración prudencial de lo político nos obliga a discernir suficientemente de modo que distingamos nítidamente entre (a) lo que está correctamente ordenado dentro de un régimen determinado, con todos sus condicionamientos o “hipótesis”, y (b) lo que corresponde al “orden mejor”²⁵⁰. El primer aspecto corresponde a la consideración del orden político interno y el segundo entra en la consideración del orden político externo. Así, teniendo en cuenta que un régimen es una cierta ordenación de magistraturas, será necesario que haya magistraturas para que haya

²⁵⁰ περὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν, δύο εἰσὶν αἱ σκέψεις, μία μὲν εἴ τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς πρὸς τὴν ἀρίστην νενομοθέτηται τάξιν, ἑτέρα δ' εἴ τι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὸν τρόπον ὑπεναντίως τῆς προκειμένης αὐτοῖς πολιτείας “al tratar de todos los regímenes surgen dos cuestiones: la primera, si hay algo de lo legislado en ellos que esté bien o no esté bien desde el punto de vista del orden mejor; la segunda, si hay algo que resulte contrario a los supuestos del legislador y al carácter del régimen respectivo” *Pol*, 1269 a 29-34. Platón y otros que habían analizado, por ejemplo, la constitución lacedemonia, buscaban en sus análisis más bien la diferencia entre tal régimen y el propio régimen ideal que los autores tuvieran en mente. Aristóteles es más sutil en sus análisis de diferentes regímenes políticos históricos y no sólo pretende juzgar de la bondad o maldad de tal o cual régimen, sino especialmente destacar qué rasgos concretos del régimen coinciden y cuáles divergen respecto del proyecto supuesto de quienes fundaron o dirigieron tales regímenes históricos reales. No se trata ya, por tanto, de denunciar supuestos errores o desviaciones respecto a un régimen abstracto ideal, sino que se trata de advertir errores por carencia de suficiente prudencia política nomotética. Si, por ejemplo, la fundación de Esparta perseguía establecerse a modo de aristocracia, Aristóteles desvelará qué hizo positivamente tal régimen para erigirse en aristocracia y qué medidas contribuyeron a socavar tal proyecto.

régimen (orden interno que garantice la convivencia pacífica) pero será necesario que algunas magistraturas especialmente busquen una finalidad objetiva o bien común para que el régimen sea recto (orden político externo)²⁵¹.

La prudencia política permite, sin dejar de tener en perspectiva las cosas que están bien o no están bien desde el punto de vista del régimen mejor, ordenar adecuadamente un régimen equilibrando mediante contrapesos los elementos que puedan fomentar la desviación o excesiva influencia de una parte. Así, un régimen en el que el elemento popular sea por naturaleza dominante tiene que ser equilibrado, de manera que no haya sediciones o revoluciones ni demagogos que aprovechen esa situación para establecer una tiranía²⁵². Del mismo modo, un régimen en que se puede evitar un

²⁵¹ τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀρχῶν χωρὶς ἀδύνατον εἶναι πόλιν, τῶν δὲ πρὸς εὐταξίαν καὶ κόσμον ἀδύνατον οἰκεῖσθαι καλῶς “sin las magistraturas necesarias es imposible que haya ciudad, y sin las que se refieren al buen orden y a la armonía es imposible que se administren bien” *Pol*, 1321 b 6-9. Magistraturas las hay ‘necesarias’ (‘anankaiai’) y ‘más distinguidas’ (‘kirioterai’), como indica Aristóteles en 1320 b 24. Sin las magistraturas necesarias es imposible que haya ‘polis’, las otras ‘más distinguidas’ no son estrictamente necesarias y puede una ‘polis’ carecer de ellas.

²⁵² σημεῖον δὲ πολιτείας συντεταγμένης τὸ τὸν δῆμον διαμένειν ἐν τῇ τάξει τῆς πολιτείας, καὶ μήτε στάσιν, ὅ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, γεγενῆσθαι μήτε τύραννον “es señal de un régimen bien ordenado el que, teniendo un elemento popular, permanezca dentro del orden de la constitución y no haya padecido ni sediciones dignas de mención, ni tiranía” *Pol*, 1272 b 30-32. Aquí, Aristóteles está hablando de Cartago, que tenía una importante masa de pobres pero tal elemento popular estaba en situación de suficiente dignidad y el régimen en su conjunto es alabado por su orden. Sin embargo, el haber obtenido tal equilibrio no se debe a un acierto del legislador sino al azar. La mansedumbre de la masa de pobres no se debe a la buena previsión legislativa: ἄριστα <στάσιν> ἐκφεύγουσι τῷ πλουτεῖν αἰεὶ τι τοῦ δήμου μέρος, ἐκπέμποντες ἐπὶ τὰς πόλεις. τούτω γὰρ ὄνται καὶ ποιοῦσι μόνιμον τὴν πολιτείαν. ἀλλὰ τουτί ἐστι τύχης ἔργον, δεῖ δὲ ἀστασιάστους εἶναι διὰ τὸν νομοθέτην. νῦν δέ, ἂν ἀτυχία γένηται τις καὶ τὸ πλῆθος ἀποστή τῶν ἀρχομένων, οὐδὲν ἔστι φάρμακον διὰ τῶν νόμων τῆς ἡσυχίας “rehúyen muy bien sus peligros enriqueciendo sucesivamente a alguna parte del pueblo, que envían a las colonias. Con este remedio curan su régimen y le dan estabilidad. Esto, sin embargo, es obra de la suerte, y el legislador es el que debería haber hecho imposibles las sediciones. En la situación actual, si la fortuna es alguna vez adversa y la masa se rebela contra los gobernantes, las leyes no proporcionan ningún remedio para conservar la paz” *Pol*, 1273 b 18-24. Las leyes ‘sintetagmenoi’,

cambio aparentemente poco importante en alguna minucia consigue a la larga una estabilidad o un equilibrio mayor capaz de evitar el desorden²⁵³.

Por tanto, el político prudente, tanto a la hora de legislar como a la hora de ejecutar lo legislado, no intentará ni la imposición antinatural de unas normas teóricamente superiores²⁵⁴ ni se conformará con respetar el curso de los acontecimientos, sino que intentará, admitiendo la realidad del régimen y sus características dominantes, ordenarlas buscando un equilibrio que sea no sólo mero orden interno sino, en la medida de lo posible, ordenación de la ciudad hacia una meta superior a la mera convivencia, una meta identificable con el bien común.

Ya hemos visto en apartados anteriores el modo en que los conceptos de *physis* (2.3.2.1) y *nomos* (2.3.2.2) despliegan la noción de bien común (2.3.2.) y apuntan hacia la idea de orden político. Hemos

ordenadas, se oponen a las leyes ‘chyden keimenoí’, ‘desordenadamente establecidas’, caóticas, propias de las ‘polis’ desordenadas, que son las más habituales y que básicamente tienen como objetivo el poder: διὸ καὶ τῶν πλείστων νομίμων χυδὴν ὡς εἰπεῖν κειμένων παρὰ τοῖς πλείστοις, ὅμως εἴ ποῦ τι πρὸς ἓν οἱ νόμοι βλέπουσι, τοῦ κρατεῖν στοχάζονται πάντες “Por eso, aunque la legislación de la mayoría de las ciudades es, por decirlo así, caótica, con todo, si tienen un blanco, todas apuntan a la dominación” *Pol*, 1324 b 5-7.

²⁵³ ὅτι αἴτιον τῶν μεταβολῶν καὶ τὸ μικρὸν ἐστίν· ὅταν γάρ τι προῶνται τῶν πρὸς τὴν πολιτείαν, μετὰ τοῦτο καὶ ἄλλο μικρῶ μείζον εὐχερέστερον κινουῦσιν, ἕως ἂν πάντα κινήσωσι τὸν κόσμον “lo pequeño es una de las causas de los cambios, y cuando se renuncia a algún elemento del régimen se altera después más fácilmente algún otro un poco más importante, hasta que se remueve todo el orden” *Pol*, 1307 b 3-6. Todo el libro V es, en líneas generales, una apología del orden frente a la revolución. Cambiando algo aparentemente poco importante de una ley se acaba pervirtiendo todo el orden político, como pasó en el régimen de Turios, cf *supra* nota 205.

²⁵⁴ πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ’ οὐ τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους “...las leyes deben ordenarse, y todos las ordenan, a los regímenes, y no los regímenes a las leyes...” *Pol*, 1289 a 13-15. Tricot resume muy bien el fondo de esta idea al señalar que la ‘nomothesia’ depende de la ‘politeia’ (p.261, nota 8). La constitución o régimen (‘politeia’) incluye en su naturaleza un cierto fin, mientras que las leyes simplemente incluyen en sí unas reglas para ser seguidas por los magistrados y por los ciudadanos en orden a alcanzar aquel fin. Cf *supra*, nota 237.

visto también cómo todos esos conceptos, contemplados desde la perspectiva de la prudencia, conducen a una reflexión que intenta siempre conciliar la universalidad de los principios y la particularidad de lo singular. La misma noción de orden político es empleada por Aristóteles, tal como hemos visto, no sólo en su sentido más 'especulativo' sino también en un sentido más práctico, como por ejemplo en relación con la magnitud de las ciudades y de sus elementos. De ahí que, de modo natural, pasemos a considerar en el siguiente apartado una cuestión que sirve para ahondar en la cuestión del orden político a la vez que representa uno de los ámbitos especialmente favorables al ejercicio de la prudencia. Se trata de la cuestión de la unidad y la pluralidad en la vida política y la necesidad de una consideración prudencial al respecto.

2.3.3.1. La prudencia política y el problema de la unidad y la pluralidad

πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἢ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται· μᾶλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίημεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον· ἀναιρήσει γὰρ τὴν πόλιν.

Pol, 1261 a 18-22

Tal como señalamos al insistir en que la noción de vida política (2.3.) en Aristóteles implica necesariamente diversidad entre las diferentes partes de la *polis* —de lo contrario ésta quedaría disuelta—, también al afrontar el problema de la unidad y la pluralidad hemos de retomar la cuestión siguiente: hasta qué punto puede ser la misma unidad —indispensable para que haya *una polis*— fuente de dificultades para el establecimiento de un orden político y para el quehacer de la prudencia política. Estas dificultades no son de importancia menor. Baste señalar, por ejemplo, que el motivo esencial de las revoluciones es la consideración incorrecta acerca de lo igual y lo desigual.

El tratamiento aristotélico del problema de la unidad y la pluralidad gira alrededor de dos polos: por un lado, la insistencia en la necesidad de que la *polis* esté unida no sólo territorialmente sino en el sentido de que se compartan unos mismos intereses y afectos; por otro lado, la insistencia en que la unidad absoluta, física o espiritual, no sólo es imposible sino poco recomendable como criterio de decisión política. Pasajes como “...la ciudad debe estar constituida de elementos iguales y

semejantes en el mayor grado posible...”²⁵⁵, “...la ciudad es una comunidad de individuos semejantes...”²⁵⁶, “...la amistad cívica desea estar basada en la igualdad...”²⁵⁷ o “...el gobierno político es de libres e iguales...”²⁵⁸, pueden parecer a primera vista contradictorios con estos otros pasajes: “...los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente...”²⁵⁹, “...la ciudad consta de elementos distintos...”²⁶⁰, “...de individuos semejantes no resulta una ciudad”²⁶¹. La solución a esta paradoja se desvela plenamente desde la perspectiva de una prudencia política capaz de distinguir entre la diversidad necesaria para realizar las diferentes funciones y la igualdad entre ciudadanos. La diversidad permite que la *polis* sea autosuficiente. La igualdad permite que los ciudadanos participen, por su carácter racional, en mayor o menor medida del gobierno y de la vida política en general.

El concepto de unidad política ha de articularse, consecuentemente, con el concepto de autosuficiencia. No tiene sentido para Aristóteles pensar la unidad política en un marco inferior al de la propia *polis*. De manera que el individuo es más *uno* que la familia pero no es nada autosuficiente; la familia es más *una* que la *polis*, pero tampoco es autosuficiente. Por eso sería absurdo querer unificar al máximo la *polis* ya que la convertiríamos en casa o en individuo, desapareciendo entonces la nota de autosuficiencia y con ella la propia *polis*. Así que, en cierto sentido, es preferible lo menos unitario a lo más

²⁵⁵ βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα *Pol*, 1295 b 25-26.

²⁵⁶ ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων *Pol*, 1328 a 36.

²⁵⁷ κατ’ ὁμοίωσιν δὲ βούλεται εἶναι ἡ πολιτικὴ φιλία *EE*, 1242 b 30.

²⁵⁸ ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή *Pol*, 1255 b 20.

²⁵⁹ ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἔν γενέσθαι, εἶδει διαφέρει *Pol*, 1261 a 29.

²⁶⁰ ἔτι ἐπεὶ ἐξ ἀνομοίων ἡ πόλις *Pol*, 1277 a 5.

²⁶¹ οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων *Pol*, 1261 a 24.

unitario, si lo que buscamos es la vida auténticamente política. De todas maneras es ajeno al planteamiento aristotélico algo así como la búsqueda de una sociedad pluralista, ni mucho menos masificada, puesto que la diversidad que está defendiendo Aristóteles va siempre acompañada del contrapunto de la amistad, indispensable para la *polis*: “...la amistad es el mayor bien de las ciudades (...) dos cosas son sobre todo las que hacen que los hombres tengan interés y afección: la pertenencia y la estimación...”²⁶². La ‘pertenencia’ (‘to idion’) es lo propio, lo privado, lo particular que pertenece exclusivamente a uno, mientras que la ‘estimación’ (‘to agapeton’) es lo amado, lo digno de aprecio, etc. Si se puede decir de Aristóteles que hubiera rechazado algo así como un ‘pensamiento único’ no es, desde luego, sino en el sentido de que impediría una auténtica amistad entre hombres libres: “...el que todos digan lo mismo está bien, pero no es posible, y, por otra parte, no conduce en absoluto a la concordia...”²⁶³, precisamente el afán excesivo de unidad rompe la *con-cordia*.

Aristóteles se enfrenta a un problema crucial de la filosofía política, la armonización de la identidad y la diferencia en el marco de la comunidad. El gobierno político no es como cualquier otra forma de poder, sino que se da entre “libres e iguales”, en contraste con el ejercicio que realiza el amo para dominar a sus esclavos. El ejercicio del gobierno auténticamente político implica un determinado tipo de saber o requiere una cierta ciencia de naturaleza no servil, a diferencia del que emplea en el dominio de sus esclavos el amo, cuya única preocupación

²⁶² φιλίαν τε γὰρ οἴομεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν ... δύο γὰρ ἐστὶν ἃ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τὸ τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν *Pol*, 1262 b 7-24.

²⁶³ διό ἐστι τὸ πάντας τὸ αὐτὸ λέγειν ὡδὶ μὲν καλὸν ἀλλ’ οὐ δυνατόν, ὡδὶ δ’ οὐδὲν ὁμοιοητικόν *Pol*, 1261 b 30-32.

es utilizar adecuadamente el esclavo. El saber del amo es meramente técnico en el sentido de que el esclavo en cuanto tal es sólo un instrumento animado, mientras que el saber del gobernante político es sobre ciudadanos que, como tales, participan por el ejercicio de su inteligencia en la ordenación de la vida política. Dicha vida política, si es vivida virtuosamente, ha de ir acompañada de la prudencia política, que no se da exclusivamente en el gobernante, sino también en el súbdito en la medida en que participa de manera voluntaria y deliberada, haciendo uso de su racionalidad, en la ordenación de aquello inferior que a él en cuanto sujeto racional le está encomendado²⁶⁴.

Si absolutizáramos el carácter unitario de la vida política, no sólo dejaría de ser propiamente vida política por la imposibilidad de explicar la heterogeneidad de las partes de la comunidad, sino que el tipo de relación que se establecería sería como el que se da entre amos y esclavos, de manera que el saber requerido para gobernar perdería dignidad, se convertiría en un saber única y simplemente utilitario, técnico, desapareciendo la necesidad de la prudencia política. Si precisamente insiste Aristóteles en la virtud de la prudencia como propia del gobernante —hasta el punto de identificarla con la política— no es en

²⁶⁴ Aquí hay que destacar la precisión con que Santo Tomás concreta este aspecto en II-II 47, art. 12, c (véase *supra* nota 42 y capítulo 3), así como la manera que tiene Aristóteles de definir al ciudadano en III, 1-2, como aquel que tiene la posibilidad de participar en la tarea de gobierno y el correspondiente comentario del mismo Santo Tomás: “La virtud propia del que gobierna es la prudencia, que es la virtud para regir y gobernar. En cambio otras virtudes morales son comunes a los gobernantes y a los que están sujetos, cuya razón consiste en ser gobernado y obedecer. Sin embargo, los que están sujetos participan en algo de la virtud de la prudencia, teniendo una opinión verdadera de lo que deben hacer; porque podrían gobernarse a sí mismos en los actos propios según el gobierno del gobernante (...) (Aristóteles) se refiere a la virtud del gobernado no en cuanto es un varón bueno, porque de este modo necesita poseer la prudencia, sino habla del que está sujeto en cuanto es bueno como gobernado; para lo cual no se requiere sino que tenga una opinión verdadera de lo que se le manda.” (*In Pol*, 238).

absoluto para cerrar la posibilidad de la participación en esa virtud a los ciudadanos, sino, al contrario, para señalar el modo de evitar que la unidad política, siempre necesaria, se convierta en obstáculo para el cumplimiento de las funciones propias de la *polis* y de sus habitantes.

El tratamiento de esta cuestión se enmarca también dentro de una apología del orden político entendido en cierto sentido como equilibrio. Las clases medias, por ejemplo, constituyen un elemento fundamental de cohesión política. Si sólo predominan ricos y pobres se acabarán odiando y no habrá verdadera comunidad política²⁶⁵. Pero no basta la mera igualdad, puesto que una ciudad donde todos fueran igualmente esclavos o todos absolutamente pobres no sería auténticamente una ciudad. En este sentido, la primacía de estos elementos o clases medias, permite la necesaria unidad política, siempre que no se difundan envidias ni deseos desordenados de reconocimiento social o de éxito. De lo contrario, surgiría tarde o temprano la tentación revolucionaria, especialmente si la ley o los políticos en su ejercicio dieran a entender a la población que en general es fácil conseguir alcanzar una situación personal más favorable en cuanto a prestigio social y facilidades materiales²⁶⁶: “la mayoría de los delitos que los

²⁶⁵ βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις “...la ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media...” *Pol*, 1295 b 25-26. Como vimos al tratar la noción de bien común, una afirmación de esta misma índole atribuye Plutarco a Tales (véase *supra* nota 163).

²⁶⁶ ἐλάττους τε γὰρ ὄντες ὅπως ἴσοι ᾧσι στασιάζουσι, καὶ ἴσοι ὄντες ὅπως μείζους “...los inferiores se sublevarán para ser iguales, y los iguales para ser superiores...” *Pol*, 1302 a 29-31. “Creo que los pueblos democráticos tienden naturalmente a la libertad; entregados a sí mismos, la buscan, la aprecian, y les duele grandemente que se les aparte de ella. Pero, por la igualdad, sienten una pasión insaciable, ardiente, eterna, invencible; quieren igualdad en libertad, y si no pueden obtenerla así, la quieren incluso en esclavitud. Soportarán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no soportarán a la aristocracia.” A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1999, vol. 2, p. 88.

hombres cometen voluntariamente obedecen a la ambición y a la avaricia”²⁶⁷. Se encuentra así el político prudente con una cuestión que, aunque no sea la más importante de la tarea política, sin embargo no debe descuidar ya que en realidad para muchos es una cuestión prioritaria y por tanto puede poner en riesgo el conjunto del orden político. Se trata de la espinosa cuestión de la distribución de la hacienda: “...influye indudablemente en la comunidad política la igualdad de la hacienda, y algunos de los antiguos parecen haberse dado cuenta de ello...”²⁶⁸. Por eso a menudo la legislación busca abiertamente evitar que aumente la población sin aumentar la propiedad o que se repartan y dividan excesivamente las tierras, como ocurría en el caso de Esparta²⁶⁹. Aristóteles pone varios ejemplos que tienen en común las limitaciones legales que evitan la acumulación de propiedades en pocas manos:

“para constituir un pueblo campesino son útiles algunas leyes establecidas antiguamente en la mayoría de las ciudades: o no poder poseer en absoluto más que una determinada extensión de terreno, o sólo a una determinada distancia del núcleo urbano y de la ciudad entera. También estaba legislado antiguamente en muchas ciudades que los lotes primitivos no pudieran ni siquiera venderse: asimismo la ley llamada de Oxilo tiene un significado semejante: en ella se prohíbe hipotecar hasta cierta parte de la tierra que cada uno posee”²⁷⁰.

²⁶⁷ καίτοι τῶν γ' ἀδικημάτων τῶν ἐκουσίων τὰ πλεῖστα συμβαίνει σχεδὸν διὰ φιλοτιμίαν καὶ διὰ φιλοχρηματίαν τοῖς ἀνθρώποις *Pol*, 1271 a 16-18. También Tucídides señala, tras enumerar las negativísimas consecuencias morales de la guerra civil, πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν “la causa de todos estos males era el deseo de poder inspirado por la codicia y la ambición” *HGP*, III, 82, 8, p. 143.

²⁶⁸ διότι μὲν οὖν ἔχει τινὰ δύναμιν εἰς τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἢ τῆς οὐσίας ὁμαλότης, καὶ τῶν πάλαι τινὲς φαίνονται διεγνώκότες *Pol*, 1266 b 14-16

²⁶⁹ Cf 1270 a 11- 1270 b 6.

²⁷⁰ πρὸς δὲ τὸ κατασκευάζειν γεωργικὸν τὸν δῆμον τῶν τε νόμων τινὲς τῶν παρὰ τοῖς πολλοῖς κειμένων τὸ ἀρχαῖον χρήσιμοι πάντως, ἢ τὸ ὅλως μὴ ἐξεῖναι κεκτῆσθαι πλείω γῆν μέτρον τινὸς ἢ ἀπὸ τινος τόπου πρὸς τὸ ἄστυ καὶ τὴν πόλιν (ἦν δὲ τό γε ἀρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι νενομοθετημένον μηδὲ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πρώτους κλήρους· ἔστι δὲ

Está claro que la cuestión económica influye notablemente en el curso de la vida política hasta llegar incluso a provocar revoluciones²⁷¹. Pero Aristóteles niega que la misión principal del político sea igualar la situación material de los ciudadanos, puesto que esto por sí mismo no es garantía de que se alcance el fin de la *polis*. Reconoce que a menudo ha sido objeto de estudio teórico y que algunos gobernantes han centrado de hecho en esto su atención. Y tanto en un caso como en otro es de utilidad al que se preocupa de las cosas políticas como experiencias que pueden señalar el camino a seguir en el tratamiento de esta cuestión. Pero nunca hasta el punto de subordinar a la igualdad económica el resto de los criterios de decisión política. De nada sirven que todos tengan lo mismo si es demasiado o demasiado poco. Ni tampoco sirve de nada la igualdad económica si existen ambiciones desmesuradas o desproporcionadas²⁷².

καὶ ὃν λέγουσιν Ὀξύλου νόμον εἶναι τοιοῦτόν τι δυνάμενος, τὸ μὴ δανείζειν εἰς τι μέρος τῆς ὑπαρχούσης ἐκάστῳ γῆς) *Pol*, 1319 a 6-14.

²⁷¹ δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς· περὶ γὰρ τούτων ποιεῖσθαι φασι τὰς στάσεις πάντας “...algunos opinan que lo más importante es que la propiedad esté bien ordenada, ya que todas las revoluciones giran en torno a ella...” *Pol*, 1266 a 37-39.

²⁷² ἀλλ’ ἔστι τὴν ὁσότητα μὲν ὑπάρχειν τῆς οὐσίας, ταύτην δ’ ἢ λίαν εἶναι πολλήν, ὥστε τρυφᾶν, ἢ λίαν ὀλίγην, ὥστε ζῆν γλίσχρως. δῆλον οὖν ὡς οὐχ ἱκανὸν τὸ τὰς οὐσίας ἴσας ποιῆσαι τὸν νομοθέτην, ἀλλὰ τοῦ μέσου στοχαστέον. ἔτι δ’ εἴ τις καὶ τὴν μετρίαν τάξειεν οὐσίαν πᾶσιν, οὐδὲν ὄφελος· μάλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας “...por otra parte, puede existir la igualdad de bienes y ser éstos excesivos, de modo que se viva en la molicie, o bien demasiado escasos, de suerte que se viva en la miseria. Es evidente, por tanto, que no basta con que el legislador iguale la propiedad, sino que debe proponerse como meta un término medio. Pero además, aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello, porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad...” *Pol*, 1266 b 24-30. Ya Platón afirma πενίαν ἡγουμένους εἶναι μὴ τὸ τὴν οὐσίαν ἐλάττω ποιεῖν ἀλλὰ τὸ τὴν ἀπλησίαν πλείω “la pobreza no viene con la disminución del patrimonio, sino con el aumento de la codicia” *Las Leyes*, 736 e.

Como es bien propio de la filosofía aristotélica, lo importante también en cuestiones políticas no es el factor cuantitativo o mecánico, sino el ejercicio de la función propia. Así que lo importante de una ciudad no es el número de individuos o de familias que la formen sino el que pueda cumplir adecuadamente su finalidad. Eso no quita que haya ciertos requisitos materiales mínimos, así como impedimentos por exceso: es el caso de una ciudad en que se desbordara de tal manera el número de sus habitantes que se perdiera la posibilidad de conocimiento y amistad entre ellos. La ciudad no ha de ser lo más grande posible, sino del tamaño que más facilite a los ciudadanos en general y a la *polis* misma, realizar sus funciones. Un número excesivamente elevado no puede participar del orden:

“...los hechos ponen de manifiesto que es difícil y acaso imposible que la ciudad demasiado populosa se legisle bien (...) y la buena legislación tiene que ser una ordenación buena, y un número excesivamente elevado no puede participar del orden; esto requeriría sin duda una fuerza divina, como la que mantiene unido al universo”²⁷³.

La determinación concreta de qué número de ciudadanos conviene que tenga una *polis* no la establece de antemano Aristóteles, sino que forma parte del ejercicio de la prudencia política. De todas maneras, por muy variadas que puedan ser las circunstancias de diferentes comunidades políticas a lo largo del tiempo, los motivos por los que el excesivo tamaño impide el orden político sí que son idénticos: falta de comunicación entre sus miembros, dificultad del legislador para dar a conocer las leyes y decretos, imposibilidad del conocimiento

²⁷³ ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτό γε ἐκ τῶν ἔργων φανερόν, ὅτι χαλεπὸν, ἴσως δ' ἀδύνατον, εὐνομεῖσθαι τὴν λίαν πολυάνθρωπον... καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὃ δὲ λίαν ὑπερβάλλον ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τότε συνέχει τὸ πᾶν *Pol*, 1326 a 25-33.

recíproco necesario para la amistad, complicación excesiva del tráfico de personas y mercancías entre unas partes y otras de la ciudad, etc.

La magnitud de la ciudad, su emplazamiento geográfico, su comunicación marítima y otras accidentalidades han de ser consideradas desde el prisma de la prudencia política. Así, por ejemplo, hay que evitar una localización que dificulte las comunicaciones internas o el tránsito entre unas partes y otras de la ciudad; de lo contrario, ni siquiera se podrían dar a conocer con facilidad disposiciones legales secundarias o decretos ni habría suficiente cercanía entre los ciudadanos para permitir la concordia²⁷⁴. Las comunicaciones externas han de ser especialmente moderadas por la prudencia política: una entrada desproporcionada de extranjeros que se hubieran educado bajo otras leyes muy diferentes pondría en peligro la obediencia a las leyes y la pervivencia del régimen y la ciudad misma²⁷⁵. Dos son los motivos aducidos para criticar la apertura al mar: la entrada de extranjeros que provoquen una convulsión de las costumbres y el exceso en el número de habitantes. Aristóteles plantea tal cuestión como un 'endoxa' que es válido en sus principios, pero al que hay que matizar, de ahí que a continuación afirme:

²⁷⁴ στασιάζουσι δὲ ἐνίοτε αἱ πόλεις καὶ διὰ τοὺς τόπους, ὅταν μὴ εὐφυῶς ἔχη ἡ χώρα πρὸς τὸ μίαν εἶναι πόλιν "...se producen a veces disensiones en las ciudades a causa de su emplazamiento, cuando el terreno no tiene una configuración natural propicia para asegurar la unidad de la ciudad..." *Pol*, 1303 b 7-9.

²⁷⁵ Περὶ δὲ τῆς πρὸς τὴν θάλατταν κοινωνίας, πότερον ὠφέλιμος ταῖς εὐνομουμέναις πόλεσιν ἢ βλαβερὰ, πολλὰ τυγχάνουσιν ἀμφισβητοῦντες· τό τε γὰρ ἐπιξενουθῆναι τινὰς ἐν ἄλλοις τετραμμένους νόμοις ἀσύμφορον εἶναι φασι πρὸς τὴν εὐνομίαν, καὶ τὴν πολυανθρωπίαν· γίνεσθαι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ χρήσθαι τῇ θαλάττῃ διαπέμποντας καὶ δεχομένους ἐμπόρων πλῆθος, ὑπεναντίαν δ' εἶναι πρὸς τὸ πολιτεύεσθαι καλῶς "Se ha discutido muchas veces si la comunicación con el mar es útil o perjudicial para las ciudades [bien gobernadas], y se ha dicho que la admisión de extranjeros educados en otras leyes y el aumento de población no son convenientes para el buen orden: ambas cosas son consecuencia del uso del mar y de la salida y entrada de una multitud de comerciantes, y contrarias al buen gobierno" *Pol*, 1327 a 11-18.

“Por otra parte, es indudable que, aparte de eso, es mejor tanto para la seguridad como para el aprovisionamiento de la ciudad que ésta se comunique con el mar, ya que para resistir más fácilmente al enemigo es menester que se pueda acudir fácilmente por tierra y por mar en auxilio de aquellos a quien hay que salvar, y para infligir daños a los atacantes, si no es posible hacerlo por mar y tierra a la vez, será más fácil por uno de los dos si dispone de ambos”²⁷⁶

y más adelante lamenta que algunas ciudades por un afán desordenado de enriquecimiento abran completamente sus estructuras sin precaverse de los peligros y alaba las ciudades que sí saben precaverse, de modo que Aristóteles es favorable a que la ciudad esté abierta al mar pero sólo lo suficiente para garantizar la importación de productos necesarios de los que no disponga la propia *polis*.

“La ciudad es por naturaleza una multiplicidad”²⁷⁷ pero el crecimiento desproporcionado de una muchedumbre de pobres²⁷⁸, de los ricos²⁷⁹ o incluso la influencia desmedida de un ciudadano venido a

²⁷⁶ ὅτι μὲν οὖν, εἰ ταῦτα μὴ συμβαίνει, βέλτιον καὶ πρὸς ἀσφάλειαν καὶ πρὸς εὐπορίαν τῶν ἀναγκαίων μετέχειν τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν τῆς θαλάττης, οὐκ ἄδηλον. καὶ γὰρ πρὸς τὸ ῥᾶον φέρειν τοὺς πολέμους εὐβοηθήτους εἶναι δεῖ κατ’ ἀμφοτέρωθεν τοὺς σωθησομένους, καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν, καὶ [πρὸς] τὸ βλάψαι τοὺς ἐπιτιθεμένους, εἰ μὴ κατ’ ἀμφοῦν δυνατόν, ἀλλὰ κατὰ θάτερον ὑπάρξει μᾶλλον ἀμφοτέρων μετέχουσιν *Pol*, 1327 a 18-25.

²⁷⁷ πλήθος γὰρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις *Pol*, 1261 a 18.

²⁷⁸ Cf 1303 a 1.

²⁷⁹ Cf 1303 a 13. También en la *República de los atenienses* (Pseudo Jenofonte) se explica cómo conseguían los atenienses impedir el ascenso de líderes de otras ciudades que pusieran en peligro la propia democracia ateniense: Περὶ δὲ τῶν συμμάχων, ὅτι ἐκπλέοντες συκοφαντοῦσιν ὡς δοκοῦσι καὶ μισοῦσι τοὺς χρηστοὺς, γινώσκοντες ὅτι μισεῖσθαι μὲν ἀνάγκη τὸν ἄρχοντα ὑπὸ τοῦ ἀρχομένου, εἰ δὲ ἴσχυουσιν οἱ πλούσιοι καὶ οἱ χρηστοὶ ἐν ταῖς πόλεσιν, ὀλίγιστον χρόνον ἢ ἀρχὴ ἔσται τοῦ δήμου τοῦ Ἀθήνησι, διὰ ταῦτα οὖν τοὺς μὲν χρηστοὺς ἀτιμοῦσι καὶ χρήματα ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνονται καὶ ἀποκτείνουσι, τοὺς δὲ πονηροὺς αὖξουσιν “los atenienses, en sus viajes por mar, delatan y odian a las personas importantes, porque piensan que es inevitable que el gobernante sea odiado por el gobernado y que, si los ricos y las personas importantes son fuertes en las ciudades, muy poco durará el poder del pueblo de Atenas. Por eso, realmente, priven de los derechos políticos a las personas importantes, les arrebatan sus bienes, los destierran y les dan muerte,

más, pone en peligro el equilibrio y el orden político. En la *Constitución de los atenienses*, Pisístrato aparece como ejemplo de prudencia política, por haber tomado las medidas necesarias para evitar el crecimiento desmesurado de los pobres proporcionándoles una prosperidad moderada:

“...a los pobres les prestaba dinero para sus trabajos, de manera que pudiesen sostenerse cultivando la tierra. Hacía esto por dos motivos, para que no pasaran el tiempo en la ciudad, sino que permanecieran dispersos por el campo, y para que, en una prosperidad moderada y dedicados a sus cosas, no desearan ni tuvieran tiempo de ocuparse de las comunes...”²⁸⁰.

Respecto al desequilibrio producido por ‘nuevos ricos’ o por personajes que cobran repentinamente una influencia excesiva, los atenienses supieron afrontar el problema con el método democrático del ostracismo, legislado en Atenas por primera vez por Clístenes²⁸¹. Aristóteles lo defiende²⁸² para la democracia si sirve como medio de preservar una cierta primacía de la ley y evitar la democracia extrema o

mientras engrandecen a las personas de baja condición.” PSEUDO-XENOPHON, *Constitution of the Athenians*, vol. VII, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971; *República de los atenienses*, I, 14, trad. O. Guntiñas, Gredos, Madrid, pp. 301-302.

²⁸⁰ καὶ δὴ καὶ τοῖς ἀπόροις προεδάνειζε χρήματα πρὸς τὰς ἐργασίας, ὥστε διατρέφεσθαι γεωργοῦντας. τοῦτο δ’ ἐποίει δυοῖν χάριν, ἵνα μήτε ἐν τῷ ἄστει διατρίβωσιν, ἀλλὰ διεσπαρμένοι κατὰ τὴν χώραν, καὶ ὅπως εὐποροῦντες τῶν μετρίων καὶ πρὸς τοῖς ἴδιοις ὄντες, μήτ’ ἐπιθυμῶσι μήτε σχολάζωσιν ἐπιμελεῖσθαι τῶν κοινῶν. ARISTOTELIS *Atheniensium Respublica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit F. G. Kenyon, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1963 (first published 1920), 16, 2-3; *Constitución de los atenienses* trad. M. García Valdés, Ed. Gredos, Madrid, 1995, p. 85.

²⁸¹ Cf *ibidem* 22,1.

²⁸² καὶ μάλιστα μὲν πειρᾶσθαι τοῖς νόμοις οὕτω ῥυθμίζειν ὥστε μηδένα ἐγγίγνεσθαι πολὺ ὑπερέχοντα δυνάμει μήτε φίλων μήτε χρημάτων, εἰ δὲ μή, ἀποδημητικὰς ποιεῖσθαι τὰς παραστάσεις αὐτῶν “Debe procurarse, sobre todo, legislar de suerte que ningún ciudadano pueda llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, sea por sus amigos o por su dinero; o bien, en caso contrario, enviarlo al extranjero.” *Pol*, 1308 b 16-18.

demagogia, pero teniendo en cuenta que si el individuo fuera realmente excepcional no sería de aplicación este criterio sino que habría que recordar lo que al respecto establece en las consideraciones sobre la monarquía y la ley, especialmente al final del libro III.

En definitiva, el político prudente deberá conjugar diversas dimensiones en que la consideración prudencial desempeñará un papel fundamental. Por una parte ha de conocer la distribución real de las capacidades políticas repartidas en la *polis* más allá de las apariencias o de los convencionalismos. Por otra parte deberá controlar que el modo en que estén distribuidas las riquezas no impida la auténtica vida política. También deberá asegurarse de que el número de habitantes no imposibilite la existencia misma de la *polis*, sea por exceso o por defecto. Incluso deberá preocuparse de cómo se distribuyen las funciones en la *polis* y de cómo se armoniza el trabajo particular con la conveniente y responsable participación en la vida pública. En todos estos casos se trata de aspectos de la vida política en que es imposible fijar de antemano una determinada cantidad o un determinado número ya que la *polis* no es un mero mecanismo. Frente a un presunto *calculus* infalible, Aristóteles exige la *observación* propia del hombre político, del prudente experimentado, capaz de tener claridad respecto a la jerarquía de los bienes políticos deseables. Tal claridad implica la dedicación del tiempo de reflexión necesario así como convicción de que la actividad racional excelente es algo íntimamente relacionado con la felicidad del hombre social por naturaleza. De ahí que, en los apartados siguientes, analicemos las principales cualidades del político prudente (2.4.) dedicando además un apartado específicamente a la cuestión de la *scholē* (2.4.1.) puesto que en tal concepto convergen tanto la misma actividad que permite al político ser prudente como

aquella aspiración a una vida racional y feliz, bien común y finalidad de la política.

2.4. Prudencia y acción política. Las cualidades del político

ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι
τοσοῦτον κατ'ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν
δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν
τοιούτον.

Pol 1284 a 9-11

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 irreal²⁸³.

Encontramos en la *Política* diversos momentos en que Aristóteles parece estar dando consejos a futuros políticos o legisladores sobre qué tipo de habilidades especulativas y prácticas habían de desarrollar. La acción política implica una serie de exigencias previas de tipo especulativo: en primer lugar, un conocimiento profundo de la materia de que partimos; es decir, de la naturaleza de las cosas, de cómo está configurada la realidad política en un momento dado. 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

²⁸³ Cf Richard BODEÛS, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, ed. Belles Letres, Paris, 1982, p. 222.

circunstancias concretas.

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 capital 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.

Además, para la acción política es imprescindible un conocimiento de tipo práctico-técnico, que podríamos denominar 'competencia', sin el cual no se puede llevar a cabo 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 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 lo demás, fallan en lo práctico"²⁸⁴), aunque ella por sí sola no es la prudencia política. 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.

²⁸⁴ ὥσθ' οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν *Pol*, 1288 b 35-36. Aquí Aristóteles no está dando por supuesto que habitualmente hablen de modo correcto, sino solo que incluso aquellos que hayan podido hablar oportunamente sobre algunas cuestiones políticas han fallado en su ejecución práctica.

El legislador (y, por extensión, el hombre político) debe cumplir una tríada de condiciones básicas²⁸⁵. En primer lugar debe estar convencido de la conveniencia de su tarea y para ello es necesario lo que Aristóteles llama cierta afección al régimen y un cuidado especial con el fin de que los afectos al régimen sean más poderosos que los desafectos²⁸⁶. En segundo lugar debe poseer la mayor competencia para el cargo: de nada sirven las buenas intenciones si no vienen ratificadas por auténtica destreza en el manejo de la cosa pública²⁸⁷. Y en tercer lugar debe ser virtuoso; de lo contrario, su falta de virtud o incontinencia perjudicaría al régimen de la misma manera que individualmente cualquiera se ve perjudicado por su propia incontinencia. El político ejerce el término medio no sólo consigo mismo sino equilibrando las desviaciones del

²⁸⁵ Τρία δὲ τινα χρῆ ἔχειν τοὺς μέλλοντας ἄρξαι τὰς κυρίας ἀρχάς, πρῶτον μὲν φιλίαν πρὸς τὴν καθεστῶσαν πολιτείαν, ἔπειτα δύναμιν μεγίστην τῶν ἔργων τῆς ἀρχῆς, τρίτον δ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην ἐν ἐκάστη πολιτείᾳ τὴν πρὸς τὴν πολιτείαν “Tres condiciones deben tener los que hayan de ejercer las magistraturas supremas: en primer lugar, afección al régimen establecido; en segundo lugar, la mayor competencia en las tareas propias de la magistratura; y en tercer lugar, la virtud y la justicia adecuadas a cada régimen” *Pol*, 1309 a 33-37.

²⁸⁶ Un ejemplo sería el caso de Oreo, donde el régimen se subvirtió “por negligencia” (δι' ὀλιγαρχίας) debido a la falta de previsión: τῶν ἀρχόντων γενομένου Ἡρακλεοδώρου, ὃς ἐξ ὀλιγαρχίας πολιτείαν καὶ δημοκρατίαν κατεσκεύασεν “al llegar a desempeñar una de las magistraturas Heracleodoro, que transformó la oligarquía en república y democracia” *Pol*, 1303 a 16-20. Para evitar ese tipo de peligros advierte Aristóteles de la importancia de que quienes ocupen las magistraturas principales no puedan generar inseguridad para el régimen en cuestión. Entre tales magistraturas principales no se encuentran solo los legisladores o los gobernantes propiamente dichos sino también los estrategos o generales, los encargados de la administración del tesoro público ('tamias'), los magistrados civiles ('demiourgias') y religiosos ('theorias'), etc.

²⁸⁷ También cuando habla Aristóteles del caso de un político excepcional, en 1284 a, distingue sucesivamente entre la superioridad en virtud o excelencia moral y la superioridad en capacidad técnica-política ('politiké dynamis') y lo mismo al referirse al mejor régimen en el libro VII en *Pol*, 1325 b 10-14: διὸ κἄν ἄλλος τις ἢ κρείττων κατ' ἀρετὴν καὶ κατὰ δύναμιν τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρίστων, τοῦτω καλὸν ἀκολουθεῖν καὶ τοῦτω πείθεσθαι δίκαιον. δεῖ δ' οὐ μόνον ἀρετὴν ἀλλὰ καὶ δύναμιν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρακτικὸς “siempre que un individuo sea mejor en virtud y en capacidad para realizar las mejores acciones, será bueno seguirle y justo obedecerle; pero debe tener no sólo virtud, sino capacidad de ejecución”.

régimen de modo que éste no se diluya o desaparezca: “pues muchas medidas de las que parecen democráticas destruyen las democracias, y muchas de las que parecen oligárquicas, las oligarquías”²⁸⁸. En este sentido hay que destacar el talante moral de la acción política. El político no ha de emprender su tarea como si se tratase de un encargo meramente técnico ni como si se tratase simplemente de alcanzar unos fines cualesquiera. Aristóteles señala en pocas palabras cómo la misión del legislador tiene auténticamente carácter educativo²⁸⁹ y, por tanto, moral, en el contexto de una comunidad política entendida como gobierno político de hombres libres:

“puesto que afirmamos que es la misma la virtud del ciudadano, del gobernante y del hombre bueno, y decimos que el mismo individuo debe primero ser gobernado y luego gobernar, el legislador deberá ocuparse de que los hombres sean buenos, de averiguar qué actividades conducen a este fin y cuál es el fin de la vida mejor”²⁹⁰.

²⁸⁸ πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας καὶ τῶν ὀλιγαρχικῶν τὰς ὀλιγαρχίας *Pol*, 1309 b 19-21. También Platón en *Las Leyes*, 701 e, parece sugerir algo parecido por boca del ateniense, que los regímenes de suyo extremados cuanto menos alcanzan tales extremos mejor gobernados están: πολιτείας τὴν τε δεσποτικωτάτην προελόμενοι καὶ τὴν ἐλευθερικωτάτην, ἐπισκοποῦμεν νυνὶ ποτέρα τούτων ὀρθῶς πολιτεύεται· λαβόντες δὲ αὐτῶν ἑκατέρας μετριότητά τινα, τῶν μὲν τοῦ δεσπόζειν, τῶν δὲ τοῦ ἐλευθεριάσαι, κατείδομεν ὅτι τότε διαφερόντως ἐν αὐταῖς ἐγένετο εὐπραγία, ἐπὶ δὲ τὸ ἄκρον ἀγαθόντων ἑκατέρων, τῶν μὲν δουλείας, τῶν δὲ τοῦναντίου, οὐ συνήνεγκεν οὔτε τοῖς οὔτε τοῖς “...echando mano de la ciudad gobernada más despóticamente y de la de mayor libertad, vamos examinando ahora cuál de ellas es regida rectamente; y tomando una cierta medida de una y otra, del despotismo de aquellos y de la libertad de éstos, vemos que con ello se produce en ambas un extraordinario bienestar, mientras que, llegando las dos partes al extremo, al extremo de la servidumbre los unos y al de lo contrario los otros, ni a éstos ni a aquéllos les sale bien”.

²⁸⁹ Cf comienzo del libro VIII: “Ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃε “nadie discutiría que el legislador debe ocuparse principalmente de la ocupación de los jóvenes” *Pol*, 1337 a 11-12.

²⁹⁰ ἐπεὶ δὲ πολίτου καὶ ἄρχοντος τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναί φαμεν καὶ τοῦ ἀρίστου ἀνδρός, τὸν δ' αὐτὸν ἀρχόμενόν τε δεῖν γίνεσθαι πρότερον καὶ ἄρχοντα ὕστερον, τοῦτ' ἂν εἴη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ γίγνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων, καὶ τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς *Pol*, 1333 a 11-16.

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, es bien sabido que Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, llama prudente a Pericles y a los que son como él²⁹¹. Y precisamente en un discurso que Tucídides pone en boca de Pericles, encontramos casi la misma triada de características que encontramos en la exposición aristotélica:

“os irritáis, sin embargo, contra un hombre como yo, que no soy, creo, inferior a nadie para explicar e idear lo que conviene, y que soy patriota e insobornable. Porque quien tiene ideas y no sabe exponerlas claramente está en la misma situación que si no las concibiera; y quien tiene ambas capacidades, pero no ama a su patria, no podrá expresarse con el mismo patriotismo; y si alguien también posee esta cualidad, pero se deja dominar por el dinero, por esto sólo será capaz de venderlo todo”²⁹².

Pericles, refiriéndose a sí mismo, enumera tres cualidades inherentes al buen gobernante: primero, saber o habilidad técnica, saber qué es lo que hay que hacer y saber explicarlo y ordenarlo hacer; segundo, fidelidad a la *polis* y en consecuencia (en la medida en que se trata de un régimen recto) al régimen que informa tal *polis*; tercero,

²⁹¹ λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἴομεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς “(la prudencia) es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin. Por eso creemos que Pericles y los que son como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos...” *EN*, 1140 b 1-10.

²⁹² καίτοι ἐμοὶ τοιοῦτῳ ἀνδρὶ ὀργίζεσθε ὃς οὐδενὸς ἤσσω οἴομαι εἶναι γινῶναι τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεύσαι ταῦτα, φιλόπολις τε καὶ χρημάτων κρείσσω. ὃ τε γὰρ γινῶς καὶ μὴ σαφῶς διδάξας ἐν ἴσῳ καὶ εἰ μὴ ἐνεθυμήθη· ὃ τε ἔχων ἀμφοτέρω, τῇ δὲ πόλει δύσνους, οὐκ ἂν ὁμοίως τι οἰκείως φράζοι· προσόντος δὲ καὶ τοῦδε, χρήμασι δὲ νικωμένου, τὰ ξύμπαντα τούτου ἐνὸς ἂν παλοῖτο *TUCÍDIDES, HGP, II, 60, pp. 378-379.*

virtud e incorruptibilidad, ya que sin dirigirse a sí mismo rectamente sería impensable que dirigiera rectamente a la *polis*. Equivalen tales tres características a la capacidad, la adhesión al régimen y la virtud recogidas por Aristóteles.

Pero siguiendo con su peculiar realismo político, Aristóteles se plantea sin demora la cuestión de cómo salir del paso cuando no se dan las tres características mencionadas simultáneamente en nadie. Es decir, cuál de las tres cualidades es más indispensable y cuál de ellas es, llegado el momento, prescindible. Y la respuesta tampoco es simple. 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 bondad²⁹³.

En el apartado siguiente, con el que concluiremos la exposición de la prudencia política aristotélica, profundizaremos en este perfil propio del político prudente. Para ello consideraremos su relación con la *scholē*, entendida como aquella actitud frente al mundo en que el bien y la verdad de las cosas se erige en motor de nuestra actividad. Actitud contemplativa iluminadora de la acción, encarnada imperfectamente en

²⁹³ Cf 1309 a 39- b 14.

algunos regímenes reales como los de Cartago o imaginarios como los de Hipódamo. El análisis minucioso de algunos de estos casos y del papel de fondo siempre de la prudencia política nos servirá de colofón de toda esta sección dedicada a la prudencia política en Aristóteles.

2.4.1. Prudencia política y *scholē*

τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα
ἀρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθερίοις.

Pol 1338 b 2-4

La misión más elevada del político prudente consiste en conseguir una situación de la comunidad política en que la virtud sea reconocida como virtud y, simultáneamente, se asuma ese reconocimiento a la hora de legislar, de establecer los modos de acceder a las magistraturas, de otorgar la ciudadanía, etc. El reconocimiento debido a la virtud va acompañado de la afirmación de la superioridad intrínseca de la sabiduría. Superioridad en relación a todas las virtudes en general y respecto a la prudencia en particular²⁹⁴. Este primado de la vida contemplativa no hay que entenderlo como si la aspiración de la vida política fuera precisamente dejar de ser vida política y convertirse en un sucedáneo de la felicidad divina. Pero sí que se ha de entender en el sentido de que, en un régimen político donde se dé la justa consideración a la virtud y al bien, se otorgará un lugar privilegiado a aquellas consideraciones y meditaciones que tienen su fin en sí mismas y que, precisamente por eso, son mucho más prácticas y es en vistas de ellas que se realizan muchas otras actividades²⁹⁵.

²⁹⁴ ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἢ ἰατρικῆ· οὐ γὰρ χρήται αὐτῇ, ἀλλ' ὅρα ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. ἔτι ὅμοιον κἀν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει. "Pero no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por causa de aquélla, pero no a aquélla. Sería también lo mismo que decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo lo de la ciudad" *EN*, 1145 a 6-11.

²⁹⁵ ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονται τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ

Aristóteles considera una auténtica *scholē* al tiempo dedicado especialmente a ese tipo de consideraciones y meditaciones. Tal *scholē*, sin embargo, no es incompatible con el ejercicio de la política, más bien al contrario. 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. La *scholē*, en relación a la actividad política, puede ser considerada desde dos perspectivas. Una, como fin; siendo la actividad contemplativa la de naturaleza superior, las demás actividades se ordenarán a ella: “la naturaleza misma procura no sólo poder trabajar bien, sino hacer buen uso del ocio que es, para repetirlo una vez más, el principio de todas las cosas”²⁹⁶. Otra, como medio; sólo si se dispone de suficiente holgura económica y tiempo libre, se puede uno dedicar a la actividad política: “tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio”²⁹⁷.

Este segundo sentido de la *scholē*, entendida como requisito indispensable sin el cual es imposible participar activamente en política, está muy presente en el libro II de la *Política*. Aristóteles, comentando diversas constituciones no democráticas como las de Esparta, Creta y Cartago, destaca la necesidad de la *scholē* para poder dedicarse a la

διανοήσεις “Pero la vida práctica no se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados que se obtienen de la actuación, sino que lo son mucho más la contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas” *Pol*, 1325 b 16-21.

²⁹⁶ διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν, ὅπερ πολλάκις εἴρηται, μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς. αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων μία καὶ πάλιν εἴπωμεν περὶ αὐτῆς *Pol*, 1337 b 30-33.

²⁹⁷ δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς *Pol*, 1329 a 1-2.

política. La crítica al régimen cartaginés y al modo como este entiende el papel de la *scholē*, es especialmente sutil. Cartago pasaba entre los griegos por ser, a finales del siglo V y durante el siglo IV, una de las ciudades mejor gobernadas y con unas leyes más sólidamente implantadas y eficaces. Es de destacar que no se trataba de una ciudad griega —era una colonia fundada por fenicios venidos de Tiro— pero sí de una *polis* en el sentido en que Aristóteles y sus contemporáneos entendían que era una *polis*, sentido que no incluía forzosamente el ser griega. Cartago, señala Aristóteles, pretendía ser una aristocracia y gran parte de su legislación daba testimonio de ello. Sin embargo era en realidad una oligarquía porque los cuadros dirigentes no eran escogidos de entre los más virtuosos sino de entre los más ricos, hasta el punto de caer en la venalidad de las magistraturas. Los defensores del sistema cartaginés apelaban precisamente a la necesidad de la *scholē* para justificar que la procedencia de los ciudadanos que ocupaban los cargos fuera exclusivamente la clase más holgada económicamente. Aristóteles encuentra el argumento falaz y defiende que lo que le hubiera hecho falta a la constitución de Cartago para establecer una verdadera aristocracia (en el sentido de gobierno de los mejores) eran dos cosas: en primer lugar, garantizar por ley a sus gobernantes el acceso a la *scholē*; en segundo lugar, promover entre los menos pudientes medidas que les permitieran, en caso de demostrar ser suficientemente virtuosos, acceder a la *scholē* y, consiguientemente, a las diferentes magistraturas²⁹⁸. Y es que el signo de la virtud no tiene por qué ser la riqueza. Ni la riqueza ha de ser para poder comprar cargos sino que ha de ser para asegurar la posibilidad de la *scholē*. El buen uso de la riqueza ha de ser regulado por la

²⁹⁸ Cf *Pol*, II, 11, 1272 b 24 – 1273 b 26.

prudencia política. El individuo que, siendo rico, no emplea su tiempo libre en aquel tipo superior de meditaciones y consideraciones, no es digno de acceder al poder en una verdadera aristocracia. La ciudad que, siendo suficientemente rica —como lo era Cartago—, no dedica parte de esa riqueza a permitir a los virtuosos no ricos que puedan dedicarse a tales consideraciones y, consecuentemente, les impide el acceso al poder, no será más que una oligarquía. Políticamente, no sólo filosóficamente, garantizar la *scholē* es más importante que preservar las riquezas: “sería preferible que aunque el legislador no hubiese atendido a la prosperidad de las clases superiores, se hubiese cuidado al menos de garantizar el ocio a los gobernantes”²⁹⁹. La conclusión del análisis de las constituciones presuntamente aristocráticas, oligárquicas en el fondo, es que es imposible a quien no tiene recursos disponer bien de la *scholē* y gobernar bien, pero que aquellos (los recursos) son un medio para estas actividades (disponer bien de la *scholē* y gobernar bien) y no al revés³⁰⁰.

La necesidad de disponer de recursos materiales y tiempo suficiente para dedicarse a la actividad política no sólo se ha de aplicar a las aristocracias y oligarquías, sino también a las democracias. En el capítulo sexto del libro IV Aristóteles desarrolla esta cuestión teniendo como telón de fondo lo que denominaremos ‘la paradoja democrática’. Esta se puede formular brevemente de la siguiente manera: en la democracia gobierna la mayoría, ‘los más’; ‘los más’ suelen ser pobres; los pobres no tienen recursos para poder dedicarse a la *scholē*; sin

²⁹⁹ βέλτιον δ', εἰ καὶ προεῖτο τὴν εὐπορίαν τῶν ἐπιεικῶν ὁ νομοθέτης, ἀλλὰ ἀρχόντων γε ἐπιμελεῖσθαι τῆς σχολῆς *Pol*, 1273 b 6-7.

³⁰⁰ ἀδύνατον γὰρ τὸν ἀποροῦντα καλῶς ἄρχειν καὶ σχολάζειν “...por ser imposible que el que carece de recursos gobierne bien y tenga tiempo libre” *Pol*, 1273 a 24-25. Tricot (p. 125) señala que καλῶς califica tanto a ἄρχειν como a σχολάζειν.

scholē no se puede gobernar. Luego, la democracia es imposible³⁰¹. El problema no es tanto de la existencia o no de recursos suficientes en un momento dado para que los pobres se dediquen a tareas políticas, sino la falta de educación previa de tales individuos. Si dispusiéramos de suficientes recursos para dar una educación y una instrucción adecuada a los pobres, entonces a la larga emergerían de entre ellos algunos con más capacidad y virtud que serían capaces de desarrollar actividades políticas. Pero entonces, más que una democracia, se trataría en realidad de una aristocracia o, con nomenclatura moderna, una meritocracia. Aristóteles se plantea la hipótesis de una democracia en que los pobres recibieran un subsidio (*misthos*) que les permitiera no tener que preocuparse de buscarse por su cuenta sus medios de vida. Así resultaría que sería, con diferencia, la clase que dispondría de mayor tiempo libre y, por tanto, la que más podría dedicarse a la *scholē*. Sin embargo, lo que ocurriría en realidad sería esto: convertirían la vida política en el escenario de sus propios caprichos y apetencias, ignorando la soberanía de la ley, doblegando al consejo o asamblea y, finalmente, se transformaría en el peor tipo de democracia, la más semejante a la tiranía. En la práctica, y bajo el supuesto de que el régimen tenga forma democrática, quizá resultará más ventajoso evitar aquel sistema de subsidios y mantener la falta de *scholē* para garantizar así la soberanía de la ley. Asistimos, entonces, a un nuevo aspecto de la paradoja democrática: la combinación de dos elementos políticamente negativos (falta de *scholē* y régimen democrático desviado) ayudan a mantener un principio positivo (la soberanía de la ley). Y es que, a veces, medidas que parecen democráticas anulan la democracia misma, como ocurriría en este caso si se dieran los

³⁰¹ Cf *Pol*, IV, 6, 1292 b 21 – 1293 a 35.

mencionados subsidios³⁰². *A contrario*, medidas que parecen no democráticas pueden colaborar con el mantenimiento de un régimen democrático dentro de unos límites soportables. Es de suponer que en una democracia extrema, donde los pobres tuvieran todo el tiempo libre del mundo, no lo emplearían en aquellas consideraciones y meditaciones que son un fin en sí mismas sino en todo tipo de entretenimientos o juegos propios más bien de los momentos de descanso en el proceso de aprendizaje. Porque el aprender es doloroso, mientras que el juego es placentero³⁰³. Y el placer que se encierra en la contemplación no es fácil que lo detecte el que está acostumbrado a placeres de inferior naturaleza. La *scholē* no se ha de confundir ni con el juego ni con el mero descanso, pero en la democracia extrema fácilmente quedarían confundidos, puesto que el carácter moral que predomina impide reconocer el lugar del placer auténtico³⁰⁴. Un político prudente no debería dejar de promover una educación del placer puesto que, en la práctica, es lo que más mueve a obrar a muchos hombres; de ahí que sea también indispensable su estudio dentro de la filosofía política³⁰⁵. De todo esto se sigue que

³⁰² πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας “muchas medidas de las que parecen democráticas destruyen las democracias” *Pol*, 1309 b 20-21.

³⁰³ ὅτι μὲν οὖν δεῖ τοὺς νέους μὴ παιδιᾶς ἔνεκα παιδεύειν, οὐκ ἄδηλον (οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες· μετὰ λύπης γὰρ ἢ μάθησις) “evidentemente el fin de la educación de los niños no debe ser el juego: no juegan al aprender, puesto que el aprendizaje va acompañado de dolor” *Pol*, 1339 a 26-29.

³⁰⁴ ἡ δ' εὐδαιμονία τέλος ἐστίν, ἣν οὐ μετὰ λύπης ἀλλὰ μεθ' ἡδονῆς οἴονται πάντες εἶναι. ταύτην μέντοι τὴν ἡδονὴν οὐκέτι τὴν αὐτὴν τιθέασιν, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστος καὶ τὴν ἕξιν τὴν αὐτῶν, ὃ δ' ἄριστος τὴν ἀρίστην καὶ τὴν ἀπὸ τῶν καλλίστων “la felicidad es un fin, pues todos coinciden en creer que no va acompañada de dolor, sino de placer. Pero ya no están de acuerdo cuando se trata de establecer cuál es ese placer, sino que cada uno lo determina según su carácter; el del hombre mejor es el mejor y el que procede de mejores fuentes” *Pol*, 1338 a 5-9.

³⁰⁵ Περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος “El estudio del placer y del dolor corresponde al filósofo político” *EN*, 1152 b 1-2.

fácilmente en aquella democracia extrema ocurriría como ocurre en la tiranía, en que el tirano intenta evitar que haya escuelas o similares; es decir, intenta evitar que se den las condiciones necesarias para que surjan la virtud y la actividad auténticamente política.

En contraste con la resistencia del tirano hacia los ámbitos donde se pueda desarrollar la *scholē* en su pleno sentido, el régimen recto deberá promover precisamente lo contrario. El político prudente en un régimen así deberá promover las virtudes que conducen especialmente a la *scholē*:

“puesto que es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo es el mismo y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen, es manifiesto que éste debe poseer las virtudes que tienden al ocio”³⁰⁶.

Algunas de estas virtudes requerirán trabajo y esfuerzo y no son, en sí mismas, actividades de la *scholē*, aunque son necesarias para que pueda haber *scholē*. Se trata de virtudes como la fortaleza y la resistencia puesto que sin tener garantías mínimas de recursos y defensas no pasaríamos de ser meros esclavos “pues, como dice el proverbio, no hay ocio para los esclavos, y los que no pueden afrontar el peligro virilmente son esclavos de cualquiera que los ataque”³⁰⁷. Otra de las virtudes que están ligadas con la *scholē* es exclusivamente ejercitada dentro mismo de la *scholē*: la filosofía especulativa. Y, finalmente, hay un tercer tipo de virtudes que son necesarias tanto para el esfuerzo productivo como para el momento de la contemplación: la

³⁰⁶ Ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ ἴδια τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὄρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ, φανερόν ὅτι δεῖ τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς ὑπάρχειν *Pol*, 1334 a 10-14.

³⁰⁷ κατὰ γὰρ τὴν παροιμίαν, οὐ σχολὴ δούλοις, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι κινδυνεύειν ἀνδρείως δοῦλοι τῶν ἐπιόντων εἰσὶν *Pol*, 1334 a 20-22.

justicia y la templanza³⁰⁸. Todas esas virtudes deberán ser consideradas valiosas por sí mismas pero más aun por el fin al que coadyuvan: la vida más perfecta de la *polis*. Los fines que acompañan tal vida perfecta son la paz y la *schole*: “toda la vida se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz”³⁰⁹. Por todo ello, el político prudente deberá atender como fin prioritario en la planificación de la educación y, en general, en las leyes, el desarrollo entre los ciudadanos de todas las virtudes, las más elevadas y las más terrenas.

En el libro VIII, al proponer las líneas maestras que la *paideia* debe tener en un régimen recto, afirma Aristóteles que la *schole* es el fin al que deben tender todas las disposiciones sobre estudios, organización de actividades, enseñanzas de todo tipo, reuniones, etc. La *schole* es, por tanto, el principio de todas esas cosas. Y esto es así porque la *schole* incluye por sí misma todo lo que en la vida política tiene razón de fin: “el ocio parece encerrar en sí mismo el placer, la

³⁰⁸ ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις “El valor y la resistencia son necesarios para el trabajo, la filosofía para el ocio, la templanza y la justicia en ambos casos” *Pol*, 1334 a 22-24.

³⁰⁹ διήρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ σχολήν καὶ εἰς πόλεμον καὶ εἰρήνην *Pol*, 1333 a 30-32. Comentando este pasaje, Tricot (p. 528) hace un resumen interesante del papel de la *schole* en la filosofía aristotélica: «... la σχολή souvent jointe à la διαγωγή, est distincte de l'ἀνάπαυσις : alors que cette dernière notion se définit une *détente de l'âme* (ἀνεσις τῆς ψυχῆς) une *relâche*, un simple moyen de rendre le travail plus productif, la σχολή ou διαγωγή est la *vie contemplative*, l'*activité noble et désintéressée*, la *béatitude* en un mot qui caractérise le premier Moteur et qui est un fin en soi : l'εὐδαιμονία n'est rien d'autre que la σχολή. La σχολή, que nous traduisons, faute d'un meilleur terme, par *loisir (otium)*, n'est donc la flânerie, mais c'est l'activité plus haute que la *vie des affaires* (ἀσχολία). La διαγωγή peut en somme se définir un *loisir occupé agréablement et noblement* à la fois. St AUGUSTIN en donne une notion exacte quand il écrit de *Civ Dei*, XIX, 19 : *in otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invideat*».

felicidad y la vida bienaventurada”³¹⁰. Las ciudades consideradas con regímenes más perfectos por tener prosperidad, bienestar, buenas leyes y buen orden político, son precisamente las ciudades con más *scholē* y donde más se esfuerzan los gobernantes por ordenar adecuadamente las cosas relacionadas con ella³¹¹. Esta primacía, especulativa y política, de la *scholē* queda atestiguada también parcialmente por ciertas costumbres educativas. Concretamente Aristóteles arguye en defensa de esta tesis la inclusión habitual de la música en la educación. La música ha sido incluida siempre en la educación no por su utilidad sino por representar un modelo de forma de ocio especialmente elevada y digna, de tal modo que el ciudadano bien educado podrá reconocer fácilmente que hay actividades que tienen valor por sí mismas, al margen de la utilidad que reporten. Tal reconocimiento es signo de la presencia de unos modos de ser esenciales para la vida política: la magnanimidad y la libertad, “el buscar siempre la utilidad no es propio de personas magnánimas y libres”³¹².

La comunidad política es en vistas de las buenas acciones y, de entre estas, las mejores son las que se incluyen en la *theoria*, que

³¹⁰ τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως *Pol*, 1338 a 1-3.

³¹¹ ἴδιαι δὲ ταῖς σχολαστικωτέραις καὶ μᾶλλον εὐημερούσαις πόλεσιν, ἔτι δὲ φροντιζούσαις εὐκοσμίας, γυναικονομία νομοφυλακία παιδονομία γυμνασιαρχία, πρὸς δὲ τούτοις περὶ ἀγῶνας ἐπιμέλεια γυμνικῶς καὶ Διονυσιακῶς, κἂν εἴ τις ἑτέρας συμβαίνει τοιαύτας γίνεσθαι θεωρίας “propias de ciudades que disfrutaban de holgura y prosperidad, y además interesadas en el buen orden, son las que se ocupan de la vigilancia de las mujeres, la imposición de las leyes, la vigilancia de los niños y la dirección de los ejercicios gimnásticos, y además las que se ocupan de los certámenes gimnásticos y dionisiacos y todas las demás fiestas semejantes” *Pol*, 1322 b 37 – 1323 a 2.

³¹² τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἀρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθερίοις *Pol*, 1338 b 2.

además es la más práctica de las actividades, como hemos visto³¹³. Rápidamente se concluye que aquel que tiene a su cargo la comunidad política, es decir, el político, al ordenar los diferentes bienes que se buscan en la *polis*, sean bienes políticos propiamente dichos o bienes meramente individuales, reconocerá la primacía de la *scholē*. El político prudente, contemplando y meditando adecuadamente, sabrá distinguir las acciones meritorias de las no meritorias; las recompensas adecuadas para cada mérito; las circunstancias que envuelven cada situación; etc. Y la ciudadanía educada en la *scholē* sabrá distinguir, a su vez, si el gobernante o los gobernantes poseen realmente las virtudes que de ellos se exigen: conocimiento teórico y práctico de las cosas políticas, competencia práctica, afección al régimen y excelencia moral.

Un régimen donde la *scholē* tiene la preponderancia adecuada es un régimen donde el gobierno es realmente de hombres libres. Así como la ciencia más libre es la más inútil, la sabiduría o filosofía primera; el régimen político más libre, y, por ende, más propiamente político y no meramente despótico, es aquel en que no se convierte la búsqueda de la utilidad en la principal búsqueda política. Aristóteles era consciente de que su caracterización del mejor régimen podía ser motivo de burla por parte de los atenienses contemporáneos, que probablemente habían olvidado ya los discursos de Pericles³¹⁴, sumidos en la vorágine comercial que les llevó a transformar el ágora en mercado. Por eso su *Política* se dirige en especial a aquellos que son

³¹³ Cf *Pol*, 1281 a 2-3; 1325 b 16-21.

³¹⁴ Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφούμεν ἄνευ μαλακίας "Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación" TUCÍDIDES, *HGP*, II, 40; pp. 347-348. El discurso fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles recoge toda una visión de la vida que los atenienses probablemente ya habían olvidado en tiempos de Aristóteles.

capaces de entenderla, no al público en general. En contraste, para la *Ciropedia* de Jenofonte, por ejemplo, la *scholē* es básicamente la disponibilidad de tiempo libre para preparar mejor el combate. Los términos se han invertido: la *scholē* es para el trabajo y la paz para la guerra. Sólo al final de la obra, cuando Ciro ya ha construido y pacificado un gran imperio, la *scholē* se convierte en una necesidad del rey y de sus mandos inmediatos para poder controlar el orden político y detectar cualquier indicio de desorden o sedición³¹⁵. Algo semejante critica Aristóteles al analizar la política espartana: los lacedemonios habían convertido la incesante actividad militar, junto con sus virtudes guerreras, en el bien político por excelencia, sin saber después integrar en un orden político pacífico la *scholē* y sus virtudes correspondientes³¹⁶. Frente a todas esas confusiones, Aristóteles está realmente proponiendo un modo de entender la *polis*, la vida política, el orden político y la virtud de la prudencia política esencialmente novedoso. Nuevo con relación a Sócrates o Platón, porque, sin renunciar a la primacía de la vida contemplativa, consigue integrar tal primacía en una comprensión completa de las cosas humanas. Nuevo con relación a los sofistas, puesto que la propuesta aristotélica sobrepasa en mucho el hedonismo y el utilitarismo sofistas a la vez que coloca el placer y la utilidad en el lugar que les corresponde. Nuevo, en fin, respecto a la vida política concreta y cotidiana de su tiempo, puesto que sus análisis penetrantes de las realidades políticas contemporáneas van siempre unidos a una preocupación constante por

³¹⁵ Cf JENOFONTE, *Ciropedia*, VIII, 1, 14.

³¹⁶ τοιγαροῦν ἐσώζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπάλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἡσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς "los lacedemonios se sostuvieron mientras guerrearon, pero se derrumbaron en cuanto alcanzaron la supremacía, porque no sabían disfrutar de la paz ni habían cultivado ningún otro ejercicio superior al de la guerra" *Pol*, 1271 b 3-6.

hallar las vías que faciliten el establecimiento de las mejores condiciones políticas posibles.

En este último sentido, Aristóteles parece trasladar la responsabilidad de haber sido el primero en reflexionar filosóficamente sobre el mejor orden político, sin ser él mismo político, a Hipódamo de Mileto, arquitecto y urbanista de mediados del siglo V. La exposición que hace Aristóteles del régimen ideado por Hipódamo va acompañada de algunos comentarios respecto a su biografía que permiten establecer un paralelismo entre este 'primer' filósofo político y Tales, el primer filósofo³¹⁷. Como el mismo Aristóteles recoge tanto en la *Metafísica* como en la *Política*, Tales tenía fama de ser poco práctico y, por ello, haber provocado la risa de la esclava tracia, que se reía de él por haber caído en un pozo mientras miraba el cielo. La anécdota simboliza el carácter esclavo de quien, incapaz de salir de su propia ignorancia y su carácter servil, se ríe de la filosofía y de quien la representa. Tales simboliza la libertad y la magnanimidad propias de quien no busca la utilidad inmediata sino la contemplación de las realidades más altas. Hipódamo, por su parte, parece ser que adoptó costumbres algo extravagantes respecto al modo de vestir y al lugar donde vivir, provocando la burla y el desprecio de los atenienses. Sin embargo, su interés en reflexionar sobre un régimen político mejor que el de los atenienses que se burlaban de él, es semejante al interés de Tales en reflexionar sobre la realidad entera. Incluso parece ser que su manera de justificar el hecho de aplicarse a cuestiones políticas era el creerse

³¹⁷ ὥστε δοκεῖν ἐνίοις ζῆν περιεργότερον τριχῶν τε πλήθει καὶ κόσμῳ πολυτελεῖ, ἔτι δὲ ἐσθῆτος εὐτελοῦς μὲν ἀλεινῆς δέ, οὐκ ἐν τῷ χειμῶνι μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τοὺς θερινοὺς χρόνους "algunos consideraban que vivía de un modo excesivamente afectado, con su larga melena y ricos adornos, aparte de su vestido, barato, pero de abrigo, no sólo en invierno, sino también en tiempo de verano" *PoI* 1267 b 25-28.

entendido en general respecto a la naturaleza entera³¹⁸. Por último, también se puede señalar el paralelismo entre ambos en cuanto al éxito que, a pesar de ser más o menos objeto de burla, acabaron obteniendo: Tales, por enriquecerse tras especular con las cosechas de trigo gracias a sus conocimientos astronómicos y meteorológicos; Hipódamo, por haber recibido el encargo nada menos que de Pericles de construir la colonia de Turios.

A pesar del mérito de ser históricamente el primero en pensar en el mejor régimen sin haber sido político, el régimen ideado por Hipódamo tiene el grave defecto de haber sido concebido geoméricamente: la división de las magistraturas se realizaba partiendo del número tres como punto de partida de toda la ordenación política. Quizá la costumbre de considerar las cosas de la ciudad desde una perspectiva práctico-técnica, el urbanismo, en que es más factible acomodar la realidad a un proyecto ideal geométrico previo, condujo a Hipódamo a tal error. Pero, al margen de las causas del error, está claro que tal régimen no tenía en cuenta suficientemente la variedad que, con toda seguridad, cuenta cualquier comunidad política, irreducible al número tres o a cualquier otro esquema preconcebido solo racionalmente. Además, incluía el grave error de fomentar el afán de protagonismo político innecesario al establecer una serie de recompensas para quienes demostraran haber hecho aportaciones útiles a la ciudad. Eso lo considera Aristóteles un estímulo para denuncias falsas y trastornos políticos y le sirve al Estagirita para tratar

³¹⁸ γενόμενος καὶ περὶ τὸν ἄλλον βίον περιττότερος διὰ φιλοτιμίαν οὕτως ... λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης “no contento con la gran originalidad de que, por afán de distinguirse, daba pruebas en todo lo demás de su vida (...) quiso ser entendido acerca de la naturaleza entera y fue el primero que, sin ser político, intentó hablar del régimen mejor” *Pol*, 1267 b 22-30.

detenidamente la cuestión de la estabilidad de la ley, cuestión típicamente prudencial ya que no siempre la mejor legislación en abstracto será la mejor para este régimen 'aquí y ahora'³¹⁹.

La relación entre las cualidades del político prudente y las características de la *scholē* sirve perfectamente como colofón de la lectura de la prudencia política aristotélica realizada en toda esta sección por un doble motivo. En primer lugar, queda claramente confirmada la subordinación de la prudencia a la sabiduría, frente a interpretaciones como las de Aubenque o Gadamer que dibujan un Aristóteles político excesivamente desligado de los principios universales. Tal subordinación ha sido constantemente referida a lo largo de las explicaciones sobre la prudencia política y su relación con el bien común, la ley, el orden político, etc. En segundo lugar, queda remarcado el carácter siempre en última instancia práctico del saber prudencial, por ello está plenamente justificado el detalle con que hemos seguido algunos de los pasajes en que Aristóteles desciende al caso concreto, al juicio sobre decisiones singulares, pasajes en que se revela de modo más patente el hondo alcance de la prudencia política aristotélica. Este carácter práctico-práctico de la prudencia política había ya quedado fuertemente asentado desde el principio en los capítulos dedicados a su localización y encuadramiento.

En los capítulos siguientes iremos siguiendo el rastro de la prudencia política a lo largo de la historia del pensamiento político hasta llegar a la contemporaneidad, para detectar si perviven en tal concepto aquellas notas más destacadas o bien han sido sustituidas,

³¹⁹ Cf 2.3.2.2.

corrompidas o reelaboradas en un sentido radicalmente opuesto al genuinamente aristotélico.

3. Transformaciones de la idea de prudencia: entre Aristóteles y Weber

μηδ' αμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι
φρονήσει ἀλλ' ἢ ἐκεῖ.

Platón, *Fedón* 68 b 4

Sin pretender ser exhaustivos, veremos en esta sección cómo fueron derivando algunas de las notas características de la prudencia política a lo largo del pensamiento político antiguo, medieval y moderno. En primer lugar (3), nos centraremos en los antiguos Polibio y Cicerón, además de ofrecer una panorámica del problema en el pensamiento medieval, deteniéndonos especialmente en Santo Tomás de Aquino. Más tarde (3.1 a 3.4.) recorreremos los principales momentos del desarrollo de la prudencia política en la modernidad, acentuando progresivamente los aspectos en que se prefigura el análisis weberiano hasta llegar a Nietzsche (3.5), cuya obra comentaremos exclusivamente desde el punto de vista de su ascendencia sobre Max Weber.

Polibio, más platónico que aristotélico

Polibio, punto de contacto entre Grecia y Roma, elabora una descripción de los regímenes políticos semejante a la aristotélica y manifiesta unas preferencias por los regímenes bien combinados o mixtos parcialmente semejantes a las preferencias que se pueden deducir de los criterios aristotélicos. Sin embargo, la distinción tripartita de los regímenes es más bien una herencia común procedente, probablemente, de Herodoto o, incluso, de algún sofista o algún

pitagórico anterior. Polibio elabora una especie de 'filosofía de la historia' en que describe cómo los diferentes regímenes se van transformando unos en otros. Parte del supuesto de que el género humano es de vez en cuando casi aniquilado por alguna catástrofe natural de modo que los supervivientes, tras un tiempo de soledad, comienzan a asociarse y siguen al más fuerte. Así, el primer régimen es el que se da en el estado de naturaleza y consiste en el gobierno de uno, del más fuerte; tal régimen se llama 'monarquía'. Pero, poco a poco, empiezan a aparecer sentimientos nobles de compañerismo, justicia y belleza. Entonces aparece el primer régimen propiamente político, la 'realeza', en que el gobernante es obedecido y protegido por haber demostrado capacidad para defender al grupo de agresiones externas y para juzgar a cada uno según se merece; ya gobierna por la persuasión de los hechos y por la razón, no por el miedo a la violencia o por la fuerza bruta. Los descendientes del rey heredan el poder pero fácilmente caen en comportamientos altaneros y caprichosos. Así, la realeza se transforma en tiranía, causando enorme irritación especialmente entre los más nobles, valientes y magnánimos. Tales hombres se rebelan contra el tirano y la multitud los apoya. Se hacen con el poder y queda establecida la aristocracia. Pero un proceso semejante al anterior produce la degeneración de los herederos de los aristócratas hasta llegar a la oligarquía. Ante los excesos de los oligarcas, la multitud se rebela y, desconfiando de las elites, funda un régimen democrático. Las dos primeras generaciones democráticas, con el recuerdo de los abusos de regímenes anteriores, mantienen con gran dedicación y sacrificio este sistema. Sin embargo, al llegar la tercera generación, que no recuerda nada de los regímenes desordenados pero disfruta de prosperidad y tranquilidad, se desata la anarquía y la ambición de poder. Los más astutos corrompen y

engañan al pueblo, generándose el régimen que Polibio bautiza con el nombre de ‘oclocracia’: “cuando han convertido al vulgo, poseído de una sed insensata de gloria, en parásito y venal, se disuelve la democracia, y aquello se convierte en el gobierno de la fuerza y de la violencia”³²⁰. La multitud sigue atribuyendo a este régimen los nombres de ‘democracia’ y ‘libertad’:

“enfurecido, entonces, y en su rabia codicioso de todo, el pueblo creerá que los gobernantes no están a su altura, se negará a obedecer, se tendrá a sí mismo por el todo, dueño del poder soberano. El estadio siguiente recibirá el nombre más bello de todos, libertad y democracia, pero la denominación de la realidad será lo peor, la demagogia (oclocracia)”³²¹.

Fácilmente, de entre la masa, surgirá un demagogo capaz de arrastrar con él a la multitud hacia un régimen tiránico. De esta manera queda cerrado el ciclo de los regímenes y volvería a empezar de nuevo. En síntesis, la idea de Polibio es que hay tres regímenes rectos que contienen en sí un germen de disolución, lo que Aristóteles llamaría ‘desviación’. Para contener lo máximo posible tal disolución, y teniendo en cuenta que, según Polibio, no hay manera de evitar totalmente el ciclo, la única salida son los regímenes mixtos combinados prudentemente. Hay legisladores, como Licurgo en Esparta, que supieron crear así un gran régimen. También ocurrió en Roma, pero no especialmente por la habilidad de los gobernantes sino más bien por una serie de circunstancias favorables. Aun así, igual que Esparta

³²⁰ ἐξ ὧν ὅταν ἅπαξ δωροδόκους καὶ δωροφάγους κατασκευάσωσι τοὺς πολλοὺς διὰ τὴν ἄφρονα δοξοφαγίαν, τότε ἤδη πάλιν τὸ μὲν τῆς δημοκρατίας καταλύεται, μεθίσταται δ’ εἰς βίαν καὶ χειροκρατίαν ἢ δημοκρατία *Hist*, VI, 9, p. 160.

³²¹ τότε γὰρ ἐξοργισθεὶς καὶ θυμῷ πάντα βουλευόμενος οὐκέτι θελήσει πειθαρχεῖν οὐδ’ ἴσον ἔχειν τοῖς προεστώσιν, ἀλλὰ πᾶν καὶ τὸ πλεῖστον αὐτός. οὗ γενομένου τῶν μὲν ὀνομάτων τὸ κάλλιστον ἢ πολιτεία μεταλήγεται, τὴν ἐλευθερίαν καὶ δημοκρατίαν, τῶν δὲ πραγμάτων τὸ χεῖριστον, τὴν ὀχλοκρατίαν *Hist*, VI, 57, p. 220. Cf supra nota 233.

acabó degenerando, lo mismo ocurrirá con Roma, aunque no sepamos cuanto tiempo tardará.

Esta manera de entender la vida política tiene bastante más de platónica que de aristotélica, aunque en el lenguaje de Polibio haya influencias probablemente de autores peripatéticos. El contraste entre democracia y olocracia es bastante menos rico que la tipología de democracias, con matices mucho más variados, que encontramos en Aristóteles, aunque Polibio tenga también el mérito de describir acertadamente la falsedad que pueden encubrir ciertas denominaciones políticas. La *anaciclosis* de Polibio guarda muchos más paralelismos con los regímenes descritos en los libros octavo y noveno de la *República* de Platón que con el análisis aristotélico sobre las causas de las revoluciones. La visión cíclica y necesaria es muy cercana al platonismo y al estoicismo mientras que poco tiene que ver con la demarcación aristotélica del ámbito de lo contingente y de lo específicamente político. Por último, la prudencia política en Polibio es meramente expresión sinónima o bien de gobierno honrado y bienintencionado, o bien de una cierta habilidad técnica capaz de combinar cualidades de diferentes regímenes para lograr mayor estabilidad política³²² pero no hallamos la idea de prudencia política más que en un vago sentido platonizante.

³²² Quizás lo más semejante sería el término χειρισμός en el que concurren las ideas de plan de la fortuna, la conducción de los asuntos de estado por el hombre político, la conducción de las operaciones militares por los generales, la manera en que el historiador debe tratar su documentación, etc., cf Pierre RODRIGO, *Aristote et les choses humaines*, Ousia, Bruselas, 1998, p. 144n.

Cicerón y el Estoicismo: de la phronesis a la prudentia

La primera versión de *phronesis* que encontramos en la literatura latina es un pasaje de una comedia de Plauto (ca. 190 a. C.) titulada *Truculentus* en que uno de los grotescos personajes acusa a la meretriz Fronesia de no hacer honor a su nombre “nam Phronesis est Sapientia”³²³. *Prudentia* no se usa hasta el Cicerón más maduro como versión culta de *phronesis* en oposición a *sophia*, traducida por *sapientia*.

Cicerón desempeña un papel clave en la transición del pensamiento político griego al latino. Sus obras, además de imitar los títulos platónicos, hacen referencias constantes a Platón, Aristóteles, filósofos estoicos, etc. Fue quien dio a conocer gran parte de la filosofía política griega al mundo romano, aun cuando este planteara además sus propias dificultades. Además fue políticamente muy activo, con un conocimiento, por tanto, no meramente intelectual de la vida política. Sin embargo, respecto al papel de la prudencia en la ordenación de la vida política, no percibió nada especialmente digno de destacar en Aristóteles. El papel de fundador de la filosofía política se lo otorga a Sócrates³²⁴, la tipología de regímenes la toma en realidad de la tradición a través de Polibio³²⁵, el desarrollo de la polémica entre vida activa y vida contemplativa lo considera mejor tratado en Teofrasto³²⁶.

³²³ *Truculentus*, 78b. Cf R. GAUTHIER, introducción a la segunda edición de su Comentario a la *Ética a Nicómaco*, vol. I, p. 267.

³²⁴ Cf Leo STRAUSS, *La ciudad y el hombre*, pp. 39-40.

³²⁵ Cf C. LARRERE, ‘Regímenes’, en Raynaud-Rials (ed) *Diccionario...* pp. 673-678.

³²⁶ Cf CICERÓN, *De finibus*, V, 4, 11; en RODRIGO, op.cit., p. 19s, y AUBENQUE, op. cit. p. 115.

El esquema general de las virtudes lo toma de la tradición socrático-platónica, sin establecer con claridad la diferencia entre sabiduría y prudencia ni el alcance de ambas.

La influencia de Cicerón en la manera en que la posteridad interpretó a los filósofos griegos fue enorme, aunque sólo fuera por el hecho de ser el traductor de términos como *politeia* (*res publica*) y *phronesis* (*prudencia*) a la lengua latina. Algunos intérpretes modernos – H. Arendt, A. MacIntyre, P. Rodrigo— han destacado la pérdida de una gran parte del sentido original en estas traducciones así como en expresiones como *zoon politikon*, traducida como *animalis socialis*.

De todas maneras, Cicerón tiene el mérito, si a pesar de su eclecticismo lo consideramos dentro del Estoicismo, de ser el más político de los estoicos. La *stoa* antigua, de Zenón en adelante, había dejado en gran medida de lado la reflexión política. Y cuando había tratado el tema, había sido para demostrar la inconveniencia de las preocupaciones políticas. Siendo ciudadanos de un cosmos donde reina la necesidad, resulta absurdo intentar algo distinto a las inclinaciones que la naturaleza haya puesto en nosotros. Y estas no van más allá de cuidarse de sí mismo y de lo propio (*οἰκείωσις*) y de la vida social nunca en un sentido político, sino, como mucho, en un sentido cosmopolita³²⁷. El Estoicismo imperial, incluso en la persona de Marco

³²⁷ Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ὄμοιοις ἕκαστοι διορισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἶδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος “Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común. Esto lo escribió Zenón como un sueño o como

Aurelio³²⁸, reducía, en el fondo, la preocupación política y la preocupación por el mundo a una esfera secundaria frente al nivel primario de la preocupación por uno mismo, cosa que también se encuentra, en gran medida, en Séneca³²⁹. Cicerón, al menos, elabora la idea del *decorum* como una manifestación social y política de la honestidad moral que, en las debidas circunstancias, y sin renunciar nunca a lo honesto por mor de lo útil, permiten la construcción de una ética del gobernante o del fundador, tarea en que los hombres más alcanzan a asemejarse a los dioses³³⁰.

Desde una posición radicalmente distinta a la de Rodrigo y Aubenque, Gauthier sostiene que el Estoicismo sí distingue entre *sophia* y *phronesis* de un modo idéntico a como lo había hecho

una imagen del orden filosófico y del Estado ideal". PLUTARCH'S *Moralia*, vol. IV, with an english translation by F. C. Babbitt, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro I* 6, 329 a; *Los estoicos antiguos*, trad. A. J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 2002, p. 126.

³²⁸ "A cada uno le conviene lo que está de acuerdo con su constitución y naturaleza, y mi naturaleza es racional y sociable. Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo. En consecuencia, lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien". *Meditaciones*, VI, 44, trad. R. Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 2001, pp. 80-81. Cf Rodrigo, op. cit., p. 151.

³²⁹ "Tampoco destinamos al sabio al gobierno de una república cualquiera, ni en todo momento, ni sin limitación alguna. Además, puesto que hemos asignado al sabio una república digna de él, a saber, el mundo, no se halla al margen de la actividad pública, aunque se retire de ella. Más aún: quizá ha abandonado un estrecho reducto para ocupar espacios más extensos y espléndidos y, situado en el cielo, comprende que antes, cuando subía a la silla curial, o al tribunal, ocupaba un humilde asiento. Mantén en tu espíritu esta convicción: el sabio nunca está más ocupado que cuando los asuntos divinos y humanos se someten a su examen". SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. I, ep. 68, trad. I. Roca, Gredos, Madrid, 2001, pp. 297s. Cf Rodrigo, op. cit. pp. 131s.

³³⁰ "Aussi, les passages du livre II du *De Officiis*, où Cicéron évoque, à la suite de Panétius, la légitimité de la recherche des honneurs politiques et les moyens efficaces pour s'attacher la foule, constituent-ils une 'éthique du chef' qu'il n'y a aucune raison d'opposer à 'l'humanisme' de Panétius, puisqu'au fond l'exemplarité du grand homme politique, celle du chef qui se concilie la foule, n'est rien d'autre que la théâtralisation la plus manifeste de la citoyenneté cosmique". RODRIGO, op. cit., p. 150.

Aristóteles³³¹. La idea central del análisis de Gauthier por lo que respecta a la transmisión de la *phronesis* aristotélica a la posteridad es la siguiente: si bien en el lenguaje y la mentalidad corrientes no había diferencia entre *sophia* y *phronesis*, algunos filósofos se esforzaron en elaborar un cuadro conceptual en que estuvieran distinguidas³³². Entre estos filósofos encontramos tanto a Aristóteles como a los estoicos, pero se trata sólo de distinciones artificiales que, en realidad, dejan siempre suficiente margen para que se puedan confundir, como de hecho ocurrió en la posteridad intelectual antigua y medieval. La confusión terminológica, aun con una cierta prioridad del uso de *sapientia* sobre el de *prudentia* y la percepción de *prudentia* casi como cultismo, continuó incluso hasta Marco Aurelio. También en las traducciones al latín de la Biblia griega de los Setenta sucede que se traducen *phronesis* y *sophia* como *prudentia* y *sapientia* indistintamente. Tales argumentos terminológicos llevan a Gauthier a sostener que fue imposible que la Patrística distinguiera nítidamente entre prudencia y sabiduría: ni las distinciones ciceronianas, tardías y no suficientemente nítidas, ni los términos bíblicos permitieron a San Jerónimo o a San Agustín elaborar una doctrina de la prudencia en general ni mucho menos de la prudencia política.

³³¹ “La distinction de la sophia et de la phronesis est une des pièces maîtresses du système stoïcien, et c’est la distinction même d’Aristote”. GAUTHIER, op. cit., p. 269.

³³² Pero tal distinción está sólo en la mente de los filósofos, que “n’ont jamais tant plaisir à distinguer que lorsque les autres ne le font pas” (ibid), por tanto la tesis de Aubenque, según la cual Aristóteles adopta su idea de prudencia de la sabiduría popular reflejada en la tragedia, se revelaría equivocada. También Gauthier rechaza la tesis de Aubenque según la cual el estoicismo era incapaz de recoger la idea de prudencia aristotélica por no dejar suficiente margen a la indeterminación, al azar o al riesgo de elegir en el marco de una pluralidad inabarcable de circunstancias.

Devenir de la prudencia política en la Escolástica

A finales del siglo XII y principios del siglo XIII, las primeras traducciones de las obras aristotélicas siguen fluctuando en la versión de *phronesis* y *sophia*, hasta el punto de que los comentaristas no podían tener una claridad meridiana sobre cuál era el lugar exacto otorgado por Aristóteles a la prudencia. Sin embargo, Santo Tomás de Aquino encontró en Aristóteles unas doctrinas ético-políticas que no sólo devinieron instrumento utilísimo al servicio de su teología sino que encerraban un conocimiento profundo sobre la realidad antropológica, moral y política. En Santo Tomás cobra pleno sentido aquella afirmación aristotélica según la cual la prudencia no puede ser el saber supremo porque el hombre no es el ser supremo. Sin embargo, Aristóteles no pudo vincular de modo suficientemente explícito ese saber humano prudencial con el ámbito de lo divino, por faltarle la Revelación. Por eso en Aristóteles, en la práctica, la ciencia arquitectónica es la política, aun cuando el objeto de estudio más excelso sea contemplado por la filosofía primera o sabiduría. Santo Tomás no puede elevar la política a ciencia arquitectónica más que en una cierta analogía con el orden sobrenatural. De modo análogo a como la comunidad de bienaventurados son partícipes de la felicidad divina, también la comunidad de los gobernados son partícipes de la prudencia política del gobernante, no en cuanto que gobernados sino en cuanto que, como seres de naturaleza racional, son capaces de hacer que en ellos lo inferior se ordene a lo superior. De ahí la siguiente afirmación de Santo Tomás, desplegando las nociones contenidas implícitamente en Aristóteles:

“La prudencia radica en la razón cuya función propia es regir y gobernar. Por lo tanto, en la medida en que cada cual participa del gobierno y dirección necesita de la razón y de la prudencia. Por otra parte, es evidente que al súbdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito en cuanto tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia”³³³.

El Aquinate elaboró un cuadro sistemático de las virtudes donde las virtudes morales, como ocurre en la *Secunda Secundae*, están en un escalón inferior a las virtudes teologales: la prudencia ocupa respecto a las virtudes morales un lugar análogo al de la caridad respecto a las teologales. Así como la caridad es la forma de todas las virtudes, la prudencia es la madre de las virtudes morales. Por otra parte Santo Tomás pudo distinguir cuidadosamente todas las partes de la prudencia de un modo claro y sistemático, yendo a menudo más allá de la letra de Aristóteles y sintetizando con éste en su obra la tradición agustiniana, como ha destacado suficientemente A. MacIntyre.

Alcance de la recuperación de la prudencia política en la síntesis de Santo Tomás

Respecto al papel de Santo Tomás de Aquino en la recuperación de la prudencia aristotélica, se pueden destacar tres posturas. En

³³³ “Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi in quantum est subditus, et servi in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi in quantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in quantum convenit ei prudentiam habere.” II-II, 47, a.12, c; cf notas 42 y 264.

primer lugar, la crítica de P. Aubenque, quien considera que Santo Tomás rebaja enormemente la *phronesis* aristotélica al definirla meramente como ‘recta ratio agibilium’. En lugar de poner el acento en el *phronimos* concreto, el Aquinate habría promovido como una idealización y conceptualización de lo prudencial muy alejada del espíritu de Aristóteles³³⁴.

La segunda postura, y quizás la mas crítica con Santo Tomás y su modo de recibir la *phronesis* aristotélica es la de R. Gauthier. Éste sostiene que Santo Tomás (y la escolástica en general) es responsable de la proscripción de la prudencia en el curso moderno de la filosofía moral y política. Según Gauthier, Santo Tomás se limita a coger de Aristóteles algunas ideas inconexas para reforzar su propio edificio conceptual pero traiciona absolutamente la intención y el espíritu aristotélicos³³⁵. Así, por ejemplo, Santo Tomás priva del conocimiento

³³⁴ Cf AUBENQUE, p. 51.

³³⁵ Gauthier propone traducir *phronesis* por *sagesse*, en lugar de *prudence*, amparándose en un análisis terminológico que es ya, en gran medida, una toma de posición, como le critica Aubenque : “Dans la langue d’aujourd’hui (sauf peut-être dans le jargon des professionnels de la scolastique), la sagesse est, par opposition à la science dont on redoute souvent la folie, un bon sens concret, un savoir vivant, un équilibre moral, un principe d’action sereine et profonde...” (Gauthier, p. 274). “R.-A. Gauthier, que condena a aquellos que ‘se obstinan todavía’ en traducir *phronesis* por ‘prudencia’, y que sostiene, como ya se sabe, que se ha de traducir por ‘sabiduría’, cree poder justificar esta traducción mediante una explicación terminológica de la cual no se da cuenta suficientemente que es a su manera una interpretación” (Aubenque, p. 67). Veamos hasta qué punto Gauthier acusa a Santo Tomás de haber desencadenado precisamente el olvido moderno y contemporáneo de la prudencia: “Qu’est-ce que la prudence, pour un français d’aujourd’hui, sinon l’art d’éviter les risques ? Qualité peut-être, mais qualité subalterne à qui l’on ne pourrait plus demander d’être maîtresse et guide de vie, comme l’étaient la *prudentia* et la *phronesis* ! Or, cette déchéance de la ‘prudence’, il semble qu’on puisse la dater : elle a commencé au XIIIe siècle, et les responsables en sont les théologiens, notamment un Thomas d’Aquin, précisément parce que, théologiens, ils ont dû faire violence à la sagesse grecque pour la faire tenir dans le lit de Procuste de leur système, d’où elle est sortie mutilée, et ‘prudence’.” (Gauthier, p. 274). Creemos que Gauthier cae en el error *post hoc, propter hoc* y que Santo Tomás no sólo no traiciona el espíritu de Aristóteles sino que pone las bases para poder enfrentarse, aristotélicamente, a la filosofía moderna y contemporánea con posibilidades de éxito.

del fin a la prudencia, relegándola a un saber muy secundario acerca de los medios. El don de sabiduría, formando parte de la fe, es el que conoce los fines. Pero incluso la sindéresis y la ciencia moral han de aparecer como intermediarios entre aquel conocimiento de los fines y la prudencia. Además, el acto de elección de los medios no lo hace la prudencia sino la elección, perteneciente a la esfera de la voluntad. Por todo ello, Gauthier afirma:

“Ce n’est que presque au bas de l’échelle de la connaissance pratique, au plan de l’application aux cas concrets de règles venues de plus haut, qu’apparaît cette modeste vertu qu’on fait bien d’appeler ‘prudence’, car elle n’a rien gardé de ce qui faisait de la phronesis d’Aristote une sagesse”³³⁶.

En tercer y último lugar, se ha de destacar la interpretación según la cual Santo Tomás no sólo es el gran ‘rehabilitador’ de la prudencia aristotélica sino que consiguió integrarla perfectamente en una síntesis donde también quedaban salvaguardados los principios universales de la ley natural, proporcionando a la filosofía política suficientes elementos como para desarrollar adecuadamente la noción de prudencia política en la medida en que fuera necesario. Si la posteridad no supo comprender el mensaje sería por la influencia de las ideas de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza o Kant, pero no por una

³³⁶ Gauthier, p. 278. El problema de Gauthier es que confunde la síntesis de Tomás de Aquino con un mero aristotelismo. Si la ley natural o los *principia per se nota* o la *synderesis* son elaboraciones filosóficas de finales del siglo XII y principios del XIII ¿por qué iba Santo Tomás a obviar su integración en una síntesis en que, por otra parte, la filosofía práctica de Aristóteles desempeña un papel preponderante? Por otra parte, la polémica acerca de si la prudencia trata sobre los medios o sobre los fines está tergiversada de antemano por la visión que tiene de la *phronesis* como *sagesse*. Quizá por un descuido se le escapa a Gauthier el reconocer que sólo hay un lugar (1142 b 30-33) en que Aristóteles diga explícitamente que la *phronesis* tenga por objeto los fines (p. 279, nota). Pero se trata precisamente de un pasaje de traducción e interpretación muy controvertida donde tanto los partidarios de una solución como sus contrarios encontrarán fácilmente la lectura que les interese (véase supra nota 74).

supuesta falta de fidelidad de Santo Tomás al espíritu de la prudencia aristotélica³³⁷. Una lectura en esta línea la encontramos, por ejemplo, en D. M. Nelson, quien menciona como antecedente suyo a J. Pieper. En su descripción del pensamiento de Santo Tomás, Nelson muestra la manera de articular y hacer conciliables los textos del Aquinate en que se sostiene la primacía de la ley natural con aquellos en que se sostiene la primacía de la prudencia, llegando a la conclusión no sólo de que no son contradictorios sino de que la emergencia de la prudencia no implica un defecto de la ley natural sino su perfeccionamiento, tesis que no podría estar más cerca del espíritu aristotélico³³⁸.

Como conclusión de todo este apartado podemos afirmar que la concepción aristotélica de la prudencia política fue notoriamente

³³⁷ "Although Thomas's articulation of this ethics has a profound theological context, it is not theology upon which its coherence hinges. Thomas's main source for the cardinal virtues is Aristotle, and although there is considerable room for debate about the thoroughness of Aristotle's baptism by Thomas, the fact remains the most of Thomas's teaching about virtue is an account of morality with which nonbaptized Aristotelians can agree". D. M. NELSON, *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1998, pp. 146-147.

³³⁸ "His ethics [Aristotle's] are ordinarily read as an ethics of virtue in which the virtue of *phronesis*, or prudence, determines the 'golden mean' of behaviour in particular situations, although the epistemic value of the concept of the mean is a matter of dispute. When Thomas Aquinas is read as a natural-law theorist by many of this critics, his appropriation of Aristotle is often seen as a distortion of genuine Aristotelianism for natural-law purposes. Other readers of Aristotle, however, discern in the *Politics* and especially in the *Nichomachean Ethics* the foundations of an admittedly undeveloped natural-law doctrine entirely compatible with the standard account of Thomistic ethics." NELSON, *op. cit.*, pp. 4-5. Nelson apela a un clásico sobre las relaciones de aristotelismo y tomismo, Harry V. JAFFA y su *Thomism and aristotelianism: a study of the commentary by Thomas Aquinas on the Nichomachean Ethics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952. En realidad el análisis de Jaffa insiste, sobre todo, en que esas ideas sobre el derecho natural y su relación con la prudencia no están en Aristóteles: por más que se quieran intuir ciertos indicios, Santo Tomás habría ido 'demasiado lejos' en su interpretación. Sin embargo A. M. González ha mostrado detalladamente las carencias del análisis de Jaffa, especialmente por su comprensión sesgada del pensamiento del Aquinate. Cf A. M. GONZÁLEZ, *op. cit.*, pp. 299-317.

olvidada por el pensamiento político posterior. Por supuesto en el helenismo, donde el epicureismo y el estoicismo defienden unas cosmovisiones radicalmente incompatibles con la filosofía política aristotélica. Pero también en el pensamiento político romano primero y en gran parte del pensamiento político medieval después, con la inestimable excepción del Aquinate, más allá de las polémicas sobre el auténtico alcance y carácter de su aristotelismo.

3.1. Maquiavelo: la prudencia política como astucia

διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς
πολιτικῆς ἢ ῥητορικῆ καὶ οἱ ἀντιποιοῦμενοι ταύτης τὰ
μὲν δι' ἀπαιδευσίαν, τὰ δὲ δι' ἀλαζονείαν, τὰ δὲ καὶ
δι' ἄλλας αἰτίας ἀνθρωπικὰς

Ret, 1356 a 27-30

Maquiavelo significa en el conjunto de las transformaciones que sufre la idea de prudencia política en la modernidad, un punto de inflexión. Por supuesto que se han señalado con acierto varios precedentes en los siglos XIV y XV, tales como los mercaderes-escritores florentinos, para los que la prudencia, desprovista de toda finalidad moral, quedaba reducida a mero mecanismo de consecución de beneficio económico³³⁹. Pero 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 prudencia política sino toda la filosofía política misma³⁴⁰. Y es que la prudencia política es en Maquiavelo un concepto en dependencia recíproca con los conceptos de virtud y de fortuna, así como

³³⁹ Cf Ch. LAZZERI, *Prudence, Ethique et Politique de Thomas d'Aquin à Maquiavel*, en *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, ed. A. Tosel, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Diffusion Les Belles Letres, 1995, pp. 102-103. Lazzeri coincide en señalar estos precursores con otros estudiosos de Maquiavelo como R. de Mattei, M. Santoro, E. Garver y Ch. Bec.

³⁴⁰ "El fundador de la filosofía política moderna fue Maquiavelo. Intentó implantar –y lo logró– la ruptura con toda la tradición de la filosofía política." L. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970, p. 53, (en adelante, QFP). También E. Garver señala que el papel que Maquiavelo desempeña en el ámbito de la filosofía práctica es análogo al que desempeña Descartes en la filosofía teórica. Cf. E. GARVER, *Machiavelli and the History of Prudence*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1987.

directamente dependiente de su innovadora y sorprendente comprensión del realismo ‘metodológico’.

La nueva perspectiva

De dicho realismo se enorgullece Maquiavelo, convencido de distinguirse así radicalmente de todos los que han reflexionado sobre cuestiones políticas. Tan *nuevo* es su modo de explicar dichas cuestiones como el príncipe *nuevo* que Italia necesita para instituir un ordenamiento estatal que le saque de la decadencia. Este nuevo método consiste, curiosamente, en atender por primera vez a “la verdad real de la cosa”³⁴¹ en lugar de imaginar “repúblicas y principados que nadie ha visto jamás”³⁴². La “cosa” es, por ejemplo, que “todos los hombres son malos”³⁴³, presupuesto del que ha de partir todo aquel que quiera hacer una política realista; o que “la naturaleza de los hombres es ambiciosa y suspicaz y no sabe poner límite a la fortuna”³⁴⁴ o incluso que los hombres ni siquiera “saben ser del todo malvados ni del todo buenos”³⁴⁵. Hasta en la dedicatoria de los *Discursos* advierte que se aparta “del uso común de los que escriben” porque no dedica la obra a

³⁴¹ “alla verità effettuale della cosa” *Il Principe*, introduzione e commento di Genaro Sasso, La nuova Italia Editrice, Firenze, 1981⁸, cap. XV, p. 136, [trad. M. Á. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1990⁸, p. 83], en adelante, P.

³⁴² “republiche e principati che non si sono mai visti” P XV, 136, p. 83.

³⁴³ “tutti gli uomini rei” *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Francesco Bausi, 2 vols., Salerno Editrice, Roma, 2001, libro I, cap. 3, vol. I, p. 30 [trad. A. Martínez, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 40], en adelante, D.

³⁴⁴ “la natura degli uomini è ambiziosa e sospettosa, e non sa porre modo a nessuna sua fortuna” D I, 29, I, 146, p. 109

³⁴⁵ “gli uomini non sanno essere né al tutto tristi, né al tutto buoni” D I, 30, I, 153, p. 113

alguien poderoso sino a alguien que merecería serlo, mientras que en la dedicatoria a Lorenzo el Magnífico del *Príncipe* afirma haber querido de tal obra “o que nada la distinga o que tan sólo la haga grata la singularidad de la materia y la importancia del tema”³⁴⁶; al margen del doble lenguaje con el que juega Maquiavelo no deja de ser sorprendente lo que tales dedicatorias traslucen en el marco del realismo: la conciencia clara, más o menos presuntuosa, por parte del escritor de estar inaugurando una nueva forma de enfocar el estudio y la comprensión de la vida política³⁴⁷.

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, es decir, por su ‘posibilidad’ en el sentido megárico del término. De ahí que a su visión política pueda llamarle ‘realista’, porque, al igual que los megáricos, identifica lo posible y lo real. Sin embargo, Aristóteles, por su más sólida posición metafísica³⁴⁸, 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

³⁴⁶ “o che veruna cosa la onori, o che solamente la varietà della materia e la gravità del subietto la facci grata” P dedicatoria, 6, p. 31

³⁴⁷ Al respecto, señala Leo STRAUSS: “Comparaba su éxito con los de hombres como Colón. Reclamaba para sí la gloria de haber descubierto un nuevo continente moral. Su pretensión tenía fundamentos suficientes: sus enseñanzas políticas eran ‘completamente nuevas’. El único punto que quedaba por aclarar era si el nuevo continente era humanamente habitable”, QFP, p. 53.

³⁴⁸ Véase la crítica del error megárico, la confusión entre acto y potencia, en *Metafísica*, IX, 3. Maquiavelo sustituye la fundamentación metafísica del saber acerca del hombre por un conocimiento histórico elevado a la categoría de fuente de universalidad. Así, el prudente maquiavélico pone la mirada simultáneamente en la experiencia histórica y en el caso particular que se presenta pero no en principio alguno extraído de la búsqueda del bien común o de la filosofía en su sentido más alto.

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"³⁴⁹ ni tampoco en el conformismo de tomar lo dado como lo único posible. Que la prudencia política sea maquiavélicamente realista querrá decir que se tengan en consideración todos los aspectos que puedan incidir en el transcurso de lo político y que puedan ser reconocidos de antemano; es decir, que se analicen todos los medios pero sin plantear en ningún momento la posibilidad de considerar otros fines más que la conservación y extensión del poder político.

Experiencia e Historia, fuentes del saber político

Las principales fuentes del saber político prudencial son "una larga experiencia de las cosas modernas y una lectura continua de las antiguas"³⁵⁰, 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 su correspondencia con algo del pasado: "los hombres prudentes suelen decir, y quizá no sin motivos, que quien quiera ver lo que será, considere lo que ha sido, porque todas las cosas del mundo tienen siempre su correspondencia en sus tiempos

³⁴⁹ "né conosciuti essere in vero" P XV, 136, p. 83

³⁵⁰ "una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche" P dedicatoria, 5, p. 31

pasados”³⁵¹. De ahí la importancia del conocimiento histórico en orden a la adquisición de la prudencia política. Sin embargo, la Historia es una maestra poco escuchada 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 circunstancias³⁵². En la Historia encuentra el político prudente suficientes modelos que le sirvan de punto de referencia constante en toda su actividad, aunque no suele llegar el imitador a la altura de la extraordinaria personalidad imitada. Si el imitador es consciente de sus deficiencias, razón de más para imitar las glorias del pasado, como “los arqueros prudentes” que, conocedores de la debilidad de sus arcos, elevan el punto de mira para dar en la diana³⁵³.

³⁵¹ “Sogliono dire gli uomini prudenti, e non a caso né immeritamente, che chi vuole vedere quello che ha a essere, consideri quello che è stato: perché tutte le cosse del mondo in ogni tempo hanno li proprio riscontro con gli antichi tempi”. D III, 43, II, 768, p. 435

³⁵² “E’ si conosce facilmente, per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città e in tutti e popoli sono quegli medesimi desiderii e quegli medesimi omori, e come vi furono sempre. In modo che gli è facil cosa, a chi examina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni republica le future, e farvi quegli rimedii che dagli antichi sono stati usati, o, non ne trovando degli usati, pensare de’ nuovi per la similitudine degli accidenti. Ma perché queste considerazioni sono neglette o non intese da chi legge, o, se le sono intese, non sono conosciute da chi governa, ne seguita che sempre sono i medesimi scandoli in ogni tempo”. “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.” D I, 39, I, 194s, p. 134.

³⁵³ *debbe uno uomo prudente intrare sempre per vie battute da uomini grandi, e quelli che sono statu eccellentissimi imitare, acciò che, se la sua virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore... come gli arcieri prudenti... pongono la mira assai piú alta che il loco destinato, non per aggiugnere con la loro freccia a tanta altezza, ma per*

De hecho, también esas figuras impresionantes del pasado se inspiraron a su vez, según Maquiavelo, en sus predecesores:

“...el príncipe debe leer las obras de los historiadores y en ellas examinar las acciones de los hombres eminentes... Y sobre todo debe hacer lo que por otra parte siempre hicieron los hombres eminentes: tomar como modelo a alguien que con anterioridad haya sido alabado y celebrado, conservando siempre ante los ojos sus actitudes y sus acciones; así, se dice que Alejandro Magno imitaba a Aquiles, César a Alejandro, Escipión a Ciro”³⁵⁴.

Aun así, la capacidad para imitar a estas grandes figuras de la Historia es algo tremendamente extraordinario y difícil que se dé en la realidad; por eso, hay que contentarse con un saber aproximativo e incluso las mismas reglas que Maquiavelo va desgranando son, a pesar de la apariencia a menudo dogmática, de limitado alcance:

“y aunque de todas estas cosas no sea posible dar una regla fija, a no ser que se descienda a los particulares de aquellos Estados en los que una decisión de ese tipo se ha de adoptar, sin embargo hablaré de todo ello con la generalidad que la materia por sí mismo permite”³⁵⁵.

potere, con lo aiuto di sí alta mira, pervenire al disegno loro “...un hombre prudente debe discurrir siempre por las vías trazadas por los grandes hombres e imitar a aquellos que han sobresalido extraordinariamente por encima de los demás, con el fin de que, aunque no se alcance su virtud, algo nos quede sin embargo de su aroma... como los arqueros prudentes... ponen la mira a bastante más altura que el objetivo deseado, no para alcanzar con su flecha a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se han propuesto...” P VI, 51, p. 47s

³⁵⁴ Debbe el principe leggere le istorie, et in quelle considerare le azioni delli uomini eccellenti... e sopra tutto fare come ha fatto per l'adrieto qualche uomo eccellente, che ha preso ad imitare se alcuno innanzi a lui è stato laudato e gloriato, e di quello ha tenuto sempre e' gesti et azioni appreso di sé: come si dice che Alessandro Magno imitava Achille; Cesare Alessandro; Scipione Ciro. P XIV, p. 82

³⁵⁵ E benché di tutte queste cose non si possa dare determinate sentenza, se non si viene a' particolari di quelli stati dove si avessi a pigliare alcuna simile deliberazione, non di manco io parlerò in quel modo largo che la materia per se medesima sopporta. P XX, 178, p. 103

Lazzeri ha destacado el papel que las diversas reglas y meta-reglas desempeñan en el contradictorio y variable pensamiento político maquiavélico hasta el punto de diluirse la noción misma de prudencia política en una especie de combinación entre casuística y originalidad, entre el 'entusiasmo' y el 'cálculo', entre la no-sujeción a regla alguna y la reducción de la filosofía política a los consejos y exhortaciones 'realistas' sobre los métodos³⁵⁶.

Virtud política, seguridad y libertad frente a la fortuna

En consonancia con este realismo metodológico, destacan poderosamente, al analizar la idea maquiavélica de prudencia política, los dos conceptos conexos de 'virtú' 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 se ha señalado, 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. Frente a esa dictadura de lo imprevisible, lo que hay que hacer es ser tan sumamente 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. Actividad que, precisamente, se desarrolla inevitablemente en paralelo a la de otros seres humanos que, como son malvados por naturaleza, intentarán extender su respectiva parcela de poder tanto frente a la fortuna como frente a nosotros. De ahí que la virtud en su sentido más

³⁵⁶ Cf LAZZERI, op. cit., pp. 115-120.

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.

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 poder³⁵⁷; en una palabra, la *seguridad*; en ella radica el fin de la vida política, a ella se ordenan todas las consideraciones y acciones políticas, como leemos en los *Discursos*: “podemos llamar feliz a aquella república en la que haya surgido un hombre tan prudente que le haya dado leyes ordenadas de tal modo que, sin necesidad de corregirlas, pueda vivir segura bajo ellas”³⁵⁸. También en el *Príncipe* aparece esta identificación entre el mejor régimen y el más seguro, hablando del ejemplo francés: “esta ordenación no podía ser mejor ni más prudente, ni capaz de dar una mayor seguridad al rey y al reino”³⁵⁹. Configurar un régimen a la luz de la virtud moral, de la bondad y el amor al bien, sólo acarrea a la larga

³⁵⁷ Leo Strauss nos aclara el sentido del bien común en Maquiavelo y vincula tal aclaración con el concepto de virtud y la idea del fin como legitimador de cualquier medio: “...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” STRAUSS, L., *QFP?* p. 55.

³⁵⁸ “Tale che felice si può chiamare quella republica a cui viene in sorte uno uomo sí prudente che gli dia leggi ordinate in modo che, sanza avere bisogno di recorreggere quelle, possa vivere sicuramente sotto quelle...”. D I, 2, I, 17, p. 34

³⁵⁹ Né possé essere questo ordine migliore né piú prudente, né che sia maggiore cagione della securtà del re e del regno. P XIX, 162s, p. 96

inseguridad y se opone, por tanto, a la vida política en cuanto tal: “Si el organizador de una república ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace para poco tiempo, porque, irremediablemente, degenerará en su contrario, por la semejanza que tienen, en este asunto, la virtud y el vicio”³⁶⁰. ‘En este asunto’ quiere decir en los asuntos políticos, 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 ‘potencia’ 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: “los que organizan prudentemente una república, consideran, entre las cosas más importantes, la institución de una garantía de la libertad”³⁶¹ cuyo principal enemigo es la molición y la debilidad. Lo opuesto a la vida política es, principalmente, no el egoísmo o la búsqueda del propio bien por parte del gobernante, sino la falta de iniciativa, la dejadez, la vida de ocio y regalada³⁶², así como la falta de capacidad para tomar decisiones: “el peor defecto que tienen las repúblicas débiles es que son irresolutas, de modo que las

³⁶⁰ “Talmente che, se uno ordinatore di republica ordina in una città uno di quelli tre stati, ve lo ordina per poco tempo, perché nessuno rimedio può farvi a fare che non sdrucchioli nel suo contrario, per la similitudine che ha in questo caso la virtute e il vizio”. D I, 2, I, 20, p. 35

³⁶¹ “Quegli che prudentemente hanno constituta una republica, intra le piú necessarie cose ordinate da loro è stato costituire una guardia allà libertà...”. D I, 5, I, 37, p. 43

³⁶² “... quelli che oziosi vivono de’ proventi delle loro possessione abbondantemente... sono perniziosi in ogni republica e in ogni provincia; ma piú perniziosi sono quelli che, oltre alle predette fortune, comandano a castella, e hanno sudditi che ubbidiscono a loro”. “...los que están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente... son perniciosos en toda república y en toda provincia, pero más perniciosos aún son los que, además de todo eso, poseen castillos y tienen súbditos que les obedecen” D I, 55, I, 266, p. 170

decisiones las toman por fuerza, y si alcanzan algún bien, lo hacen forzados, y no por su prudencia”³⁶³. Ser débil es siempre un mal en sí mismo, a pesar de las paradójicas consecuencias que en combinación con la fortuna pueda traer. 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:

“...es necesario que sea uno aquel de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad. Por eso, un organizador prudente, que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupa de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el único que detenta la autoridad... Sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados”³⁶⁴.

El éxito en la consecución del fin, siendo tal fin la libertad frente a imposiciones extranjeras, la seguridad, la prosperidad, la gloria, el poder, etc., convierte en laudables todas las acciones a él encaminadas.

A la luz de estas consideraciones, se ha de relativizar el papel que a veces se ha asignado a los *Discursos* como si se tratasen de

³⁶³ “Ma la piú cattiva parte che abbiano le republiche deboli è essere irresolute, in modo che tutti i partiti che le pigliono, gli pigliono per forza; e se viene loro fatto alcun bene, lo fanno forzate, e non per prudenza loro”. D I, 38, I, 189, p. 132

³⁶⁴ “... è necessario che uno solo sia quello che dia il modo e dalla cui mente dependa qualunque simile ordinazione. Però uno prudente ordinatore d’una republica, e che abbia questo animo di volere giovare non a sé ma al bene commune, non alla sua propria successione ma alla commune patria, debbe ingegnarsi di avere l’autorità solo... Conviene bene che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi”. D I, 9, I, 64, pp. 60-61

unas retractaciones encubiertas en que aparecería un Maquiavelo con rostro humano. Esto sólo sería posible si, olvidando los pasajes citados, nos fijáramos únicamente en los lugares en que Maquiavelo parece identificar la idea misma de república con la idea de libertad y la de principado con la de tiranía. Por ejemplo, al comienzo del libro II de los *Discursos*, Maquiavelo señala lo difícil que es que los monarcas busquen el bien común, ya que el bien de la ciudad es contrario al bien de ellos mismos: mientras que con las ciudades ocurre que

“lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común (...) 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”³⁶⁵;

además, en las ciudades con tradicional afán de libertad, como las de la Toscana, sucede que no hay ociosos y hay tanta igualdad que un político prudente puede con facilidad introducir allí la vida política plena³⁶⁶. Sin embargo, esa vida civil plena no es más que la consecución de esos fines que mencionaba Leo Strauss, preservar y

³⁶⁵ “... non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grande la città... Al contrario interviene quando vi è uno principe, dove il piú delle volte quello che fa per lui offende la città, e quello che fa per la città offende lui”. D II, 2, I, 313, p. 196

³⁶⁶ “Verificasi questa ragione con lo esempio di Toscana, dove si vede in poco spazio di terreno state lungamente tre republiche, Firenze, Siena e Lucca, e le altre città di quella provincia essere in modo serve, che con lo animo e con lo ordine si vede o che le mantengono, o che le vorrebbero mantenere la loro libertà. Tutto è nato per non essere in quella provincia alcuno signore di castella e nessuno o pochissimi gentili uomini, ma esservi tanta equalità che facilmente da uno uomo prudente, e che delle antiche civiltà avesse cognizione, vi s’introdurrebbe uno vivere civile”. “Esto se puede verificar con el ejemplo de Toscana, donde en poco espacio de terreno se ven holgadamente tres repúblicas, Florencia, Siena y Luca, y las otras ciudades de aquella provincia son siervas de tan mala gana, que su ánimo y sus ordenamientos demuestran que mantienen o quisieran mantener su libertad. Y eso nace de que no existe en aquella provincia ningún señor de castillos, y ninguno o poquísimos gentileshombres, sino que existe tanta igualdad que fácilmente un hombre prudente y que tenga conocimiento del antiguo vivir civil podrá introducir allí la civilidad.” D I, 55, I, 267, p. 171

aumentar el poder, como el propio Maquiavelo apunta unas líneas antes: “Es fácil conocer de dónde le viene al 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”³⁶⁷, libertad que, como vemos, queda identificada con la preservación de la propia seguridad vital. Al fin y al cabo, la tiranía no es más que un nombre que a veces usan “los autores” para designar a aquel que detenta una “potestad absoluta” y es en ocasiones necesaria, especialmente si es tan alto el grado de postración de una ciudad que es necesaria una renovación total³⁶⁸. Al tirano que sacase de esta debilidad a una ciudad de esta índole le excusarían los flamantes resultados³⁶⁹.

Un hombre nuevo para un orden nuevo, ¿una prudencia para cada edad?

Maquiavelo se debate entre la necesidad de instaurar un orden completamente nuevo para hacer renacer la vida política allí donde ha desaparecido y la conveniencia para todo legislador de tener en cuenta

³⁶⁷ D II, 2, I, 313, p. 195s.

³⁶⁸ “...una potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide...” “...una potestad absoluta, como la que los autores llaman tiranía...” D I, 25, I, 137, p. 104. Cf infra nota 372.

³⁶⁹ Así, por ejemplo, si Pietro Soderini hubiera tenido menos escrúpulos y hubiera sido más tiránico aun de lo que lo fue, hubiera tenido éxito y, junto con el éxito, la excusa de todas sus acciones tiránicas: “E doveva credere che avendosi a giudicare l’opere sue e la intenzione sua dal fine (quando la fortuna e la vita l’avessi accompagnato), che poteva certificare ciascuno come quello aveva fatto era per salute della patria...” “debería haber pensado que, habiéndose de juzgar sus obras e intenciones por el fin (si la fortuna y la vida le hubieran acompañado) podía demostrar a todos que lo que había hecho era por la salvación de la patria...” D III, 3, II, 542, p. 298.

los usos existentes como garantía de éxito. Se trata, en definitiva, de la controversia entre reforma o fundación de un régimen nuevo. Para su Italia contemporánea está convencido Maquiavelo de la necesidad de la opción más radical: se trata del célebre príncipe nuevo, hombre prudente y virtuoso, capaz de ponerse al mando de toda Italia, aprovechando el tiempo oportuno:

“tras reflexionar, pues, sobre todas las cosas expuestas hasta aquí, y pensando conmigo mismo si en Italia, en el momento actual, corrían tiempos que permitieran a un nuevo príncipe obtener honor y si había aquí materia que diera a un hombre prudente y capaz la oportunidad de introducir en ella una forma que le reportara a él honor y bien a la totalidad de los hombres de Italia, me parece que concurren tantas cosas a favor de un príncipe nuevo que yo no sé si ha habido otro tiempo más propicio que el actual”³⁷⁰.

Tal príncipe nuevo no será inestable por su novedad, ya que las reglas que seguirá serán las de las grandes personalidades antiguas. Estudiando inteligentemente las reglas que siguieron los grandes hombres del pasado, obtendrá para su gobierno una estabilidad y seguridad como si estuviera desde antaño instituido: “la observación prudente de las reglas expuestas hasta aquí hace aparecer a un príncipe nuevo antiguo y lo sitúa inmediatamente en su Estado en una posición más firme y segura que si estuviera asentado en él desde antiguo”³⁷¹. Dicho príncipe nuevo no se detendrá ante la necesidad de

³⁷⁰ Considerato, adunque, tutte le cose di sopra discorse, e pensando meco medesimo se, in Italia al presente, correvano tempi da onorare uno nuovo principe, e se ci era materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso di introdurvi forma che facessi onore a lui e bene alla università delli uomini di quella, mi pare corrino tante cose in beneficio d'uno principe nuovo, che io non so qual mai tempo fussi piú atto a questo. P XXVI, 214, p. 120

³⁷¹ Le cose soprascritte, osservate prudentemente, fanno parere, uno principe nuovo antico, e lo rendono subito piú sicuro e piú fermo nello stato, che se vi fussi antiquato drento. P XXIV, 201, p. 115

aplicar medidas inhumanas y crueles; si es auténticamente prudente no despreciará el ejercicio del mal una vez asumida toda la potestad sobre sus súbditos. El que no tenga tal capacidad se limitará a reformar la ciudad, acción de todo punto inferior a la anterior en cuanto a los logros políticos y obligado a respetar diferentes usos y costumbres con tal de no hacer patente su debilidad. Las reformas han de pasar desapercibidas para que surtan efecto y son, en el fondo, signo de falta de capacidad, y por tanto de falta de virtud y de prudencia, especialmente allí donde la degeneración de la vida civil exigiría una fundación nueva:

“cualquiera que desee o necesite reformar el modo de gobierno de una ciudad... precisa conservar al menos la sombra de los usos antiguos, de modo que al pueblo no le parezca que ha cambiado el orden político, aunque de hecho los nuevos ordenamientos sean totalmente distintos de los pasados, porque la mayoría de los hombres se sienten tan satisfechos con lo que parece como con lo que es... Y esto debe tenerlo en cuenta todo el que quiera organizar la vida política, sea por el camino de la república o de la monarquía; pero el que quiera adquirir una potestad absoluta, como la que los autores llaman tiranía, ése debe renovar todo...”³⁷².

Renovarlo todo quiere decir abolir el orden político e instaurar un orden nuevo en el que todo dependa de la voluntad del tirano: cambiar las ciudades de sitio, crear regímenes nuevos, hacer ricos a los pobres y pobres a los ricos, etc., para conseguir la duración de su mandato.

³⁷² “Colui che desidera o che vuole riformare uno stato d’una città..., è necessitato a ritenere l’ombra almanco de’ modi antichi, acciò che a’ popoli non paia avere mutato ordine, ancorché in fatto gli ordini nuovi fussero al tutto alieni dai passati; perché lo universale degli uomini si pascono così di quel che pare, come di quello che è... E questo debbe osservare colui che vuole ordinare uno vivere politico, o per via di republica o di regno; ma quello che vuole fare una potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide, debbe rinnovare ogni cosa...” D I, 25, I, 135ss, pp. 102-103

Maquiavelo advierte de la maldad explícita³⁷³ en esta actitud del gobernante, pero además insiste en que es el único camino para quien quiere ir más allá de meras reformas y construir un orden nuevo; orden que quizás no sea posible ni siquiera llamar 'político', pero que, sin embargo, garantizará la seguridad de la patria, bien común, al fin y al cabo, de toda la vida política.

Para que todos esos objetivos no dependan de la mano de la fortuna, es necesario tener el suficiente ímpetu, la fuerza y el brío juveniles, para instaurar un orden nuevo en el que el príncipe tenga controlada incluso la contingencia misma; no se trata simplemente de intentar ajustarse a las circunstancias, sino de dominarlas, de controlarlas, como se controla, apunta Maquiavelo, a una mujer, de tal manera que la prudencia quede identificada con la audacia eficaz:

“concluyo, por tanto, que —al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres obstinadamente apegados a sus modos de actuar— prosperan mientras hay concordancia entre ambos y vienen a menos tan pronto como empiezan a separarse. Sin embargo, yo sostengo firmemente lo siguiente: vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla. Y se ve que se deja someter antes por estos que por quienes proceden fríamente. Por eso siempre es, como mujer, amiga de los jóvenes, porque éstos son siempre menos precavidos y sin tanto miramientos, más fieros y la dominan con más audacia”³⁷⁴.

³⁷³ “Sono questi modi crudelissimi e nimici d’ogni vivere non solamente cristiano, ma umano, e debbegli qualunque uomo fuggire, e volere piuttosto vivere privato, che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere, conviene che entri in questo male”. “Éstos son procedimientos muy crueles, y enemigos de toda vida no solamente cristiana sino humana, y cualquier hombre debe evitar emplearlos, queriendo antes vivir como un particular antes que como un rey, si es a costa de tanta ruina para los hombres; sin embargo, el que al principio no ha querido tomar el buen camino, si quiere mantenerse conviene que utilice estos males.” D I, 26, I, 139, p. 105

³⁷⁴ Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne’ loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si

Maquiavelo oscila entre la atribución de la prudencia a la juventud, como en este pasaje del *Príncipe* y la clásica consideración de la ancianidad como época de especial lucidez para lo político. En el Proemio al segundo libro de los *Discursos*, afirma que “al envejecer” los hombres crecen “en juicio y prudencia”³⁷⁵; mientras que en el libro primero parece cerrar la polémica sobre la edad dejando la cuestión en dependencia directa de las circunstancias: puede darse el caso de un joven cuyo talento especialísimo, y alguna que otra hazaña, le habiliten para ocupar un cargo que, de suyo, requiera “prudencia de viejo”³⁷⁶. Esta oscilación respecto a la relación entre prudencia y edad viene acompañada por otra oscilación antropológica en Maquiavelo: la que hace referencia a la fijación y alteración del carácter. Mientras que en el referido pasaje del *Príncipe* dedicado a la fogosidad juvenil y viril con que se ha de afrontar la fortuna-mujer, se sostiene que los hombres permanecen apegadamente obstinados en sus modos de actuar, en el mismo pasaje del Proemio al segundo libro de los *Discursos*

lascia piú vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, piú feroci e con piú audacia la comandano. P, XXV, 213, pp. 119-120. Cf Hannah Fenichel PITKIN, *Fortune is a woman: gender and politics in the thought of Niccolo Machiavelli*, Berkeley, LA, University of California Press, 1984.

³⁷⁵ “... mancando gli uomini, quando gl'invecchiono, di forze, e crescendo di giudizio e di prudenza...” “... encontrándose los hombres faltos de fuerzas al envejecer, y creciendo en juicio y en prudencia...” D II, proemio, I, 300, p. 190

³⁷⁶ “E dato che cosí sia, quella del tempo non ha replica, anzi è necessaria; perché nello eleggere uno giovane in un grado che abbia bisogno d'una prudenza di vecchio, conviene, avendovelo a eleggere la moltitudine, che a quel grado lo facci pervenire qualche sua notabilissima azione... como si valse Roma di Valerio Corvino, di Scipione e di Pompeo, e di molti altri che trionfarono giovanissimi”. “...el no hacer distingos con la edad ya no resulta discutible, sino necesario: porque si se elige a un joven para un cargo que requiera prudencia de viejo es preciso, habiéndolo de elegir la colectividad, que le haya elevado a esa posición algún hecho notabilísimo... así se valió Roma de Valerio Corvino, de Escipión, de Pompeyo y de muchos otros que obtuvieron los honores siendo jovencísimos.” D I, 60, I, 293s, p. 184

precisamente se afirma que no permanecen iguales, sino que con la vejez cambian:

“...si los hombres, durante todo el tiempo de su vida, conservaran el mismo juicio y tuvieran los mismos deseos, pero como ellos cambian, aunque los tiempos no cambien, a los hombres no les pueden parecer los mismos, teniendo otros deseos, otros placeres, otras consideraciones en la vejez que en la juventud”³⁷⁷.

Y sin necesidad de salir de esta misma obra, los *Discursos*, Maquiavelo retoma la argumentación del *Príncipe* señalando, por el contrario, que “los hombres tienen la suerte cambiante, porque los tiempos cambian y sus métodos no”³⁷⁸, con lo que nuevamente vemos como la consideración sobre el factor edad en la posesión y ejercicio de la prudencia política está directamente vinculada a la relación entre conducta virtuosa y fortuna³⁷⁹.

La prudencia política frente a los cambios de las circunstancias y la opinión pública

Dentro de la dicotomía polémica virtud-fortuna, esa prudencia o audacia pertenece integralmente a la conducta maquiavélicamente

³⁷⁷ “... se gli uomini per tutti i tempi della loro vita fossero di quel medesimo giudizio e avessero quegli medesimi appetiti: ma variando quegli, ancora che i tempi non variino, non possono parere agli uomini quelli medesimi, avendo altri appetiti, altri dilette, altre considerazioni nella vecchiezza che nella gioventú”. D II, proemio, I, 300, pp. 189-190

³⁷⁸ “... in uno uomo la fortuna varia, perché ella varia i tempi, e elli non varia i modi”. D III, 9, II, 611, p. 350

³⁷⁹ El oscilar para transmitir una imagen en un momento y otra imagen en otro es precisamente una de las habilidades que ha de tener el político prudente, de ahí que Maquiavelo llegue a proponer como modelo la fingida locura de Junio Bruto, que la simulaba para recuperar la libertad. Cf D III, 2, II, 536ss, p. 311ss.

virtuosa. Conducta que poco tiene que ver con la consolidación de un cierto carácter o la fijación de un modo habitual de ser. Se trata, por el contrario, de primar la variabilidad, la inestabilidad, necesarias para acomodarse a los tiempos según lo exijan las circunstancias y así conseguir mantenerse más tiempo a favor de la fortuna. Esta capacidad de cambiar difícilmente la poseen los príncipes y fácilmente se da en un régimen con multitud de individuos capaces de imponerse unos a otros sucesivamente. Maquiavelo pretende, en consecuencia, que el principio de unidad es, por ello, enemigo de la estabilidad de la comunidad política, mientras que la pluralidad permite adaptarse a las circunstancias cambiantes:

“por eso una república tiene una vida más larga y conserva por más tiempo su buena suerte que un principado, porque puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias, porque también son distintos los ciudadanos que hay en ella, y esto no es posible en un príncipe, porque un hombre que está acostumbrado a obrar de una manera, no cambia nunca, como decía, y necesariamente fracasará cuando los tiempos no sean conformes con su modo de actuar”³⁸⁰.

Un gobernante prudente debería extraer las lecciones adecuadas de la experiencia histórica, pero, de hecho, tal cosa no ocurre y los gobernantes ponen en peligro el éxito de su dominio precisamente por ser fieles a su modo de ser y no adaptarse a los tiempos cambiantes:

“dos son las razones por las que no podemos cambiar estas cosas: una, que no nos podemos oponer a la inclinación de nuestra naturaleza, y la otra, que si uno ha prosperado bastante

³⁸⁰ “Quinci nasce che una republica ha maggiore vita e ha piú lungamente buona fortuna che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. Perché uno uomo che sia consueto a procedere in uno modo non si muta mai, come è detto, e conviene de necessità che quando e' si mutano i tempi difforni a quel suo modo, che rovini”. D III, 9, II, 610, p. 349

*con unos métodos determinados, no hay forma de convencerle de que pueda resultar conveniente obrar de otra manera*³⁸¹.

Si los hombres supieran acomodar su conducta a los cambios de la fortuna, nunca ésta les giraría la espalda; pero la inclinación de la naturaleza impide alcanzar en esto suficiente grado de prudencia³⁸². Este acomodarse a los tiempos no debe consistir en dejar de ser previsor o en limitarse a disfrutar de los placeres que proporcionan los días presentes, sino que debe ir acompañado del seguimiento de lo que dicten la virtud y la prudencia, sea a favor o en contra de la inclinación natural³⁸³. Debido, por tanto, a la inestabilidad esencial de lo político, los “legisladores prudentes” deben intentar establecer “regímenes

³⁸¹ “E che noi non ci possiamo mutare, ne sono cagioni due cose: l’una, che noi non possiamo opporre a quello che c’inclina la natura; l’altre, che, avendo uno con uno modo di procedere prosperato assai, non è possibile persuadergli che possa fare bene a procedere altrimenti...” D III, 9, 611, p. 350

³⁸² Né si truova uomo sí prudente che si sappi accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura lo inclina; sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però l’uomo respettivo, quando egli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna. “No existe hombre tan prudente que sepa adaptarse hasta este punto: en primer lugar porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza y en segundo lugar porque al haber prosperado siempre caminando por un único camino no se puede persuadir de la conveniencia de alejarse de él. Por eso el hombre precavido, cuando llega el tiempo de echar mano al ímpetu, no lo sabe hacer y por lo tanto se hunde. Si se cambiase la naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas nunca cambiaría la fortuna.” P XXV, 210s, p. 118

³⁸³ Né piacque mai loro quello che tutto dí è in bocca de’ savi de’ nostri tempi, di godere el beneficio del tempo, ma sí bene quello della virtù e prudenzia loro; perché el tempo si caccia innanzi ogni cosa, e può condurre seco bene come male, e male como bene. “Tampoco fue nunca de agrado de los romanos aquello de gozar del beneficio del tiempo que todo el día estamos oyendo sin cesar de la boca de los sabios de nuestra época; escuchaban, por el contrario, los dictados de su virtud y de su prudencia, pues el tiempo arrastra todo consigo en su curso y puede comportar tanto lo bueno como lo malo, pero igualmente tanto lo malo como lo bueno.” P III, 28s, pp. 39-40.

mixtos³⁸⁴ que por su maleabilidad puedan adaptarse con mayor facilidad a las circunstancias cambiantes. En principio, una ciudad cuyas leyes estuvieran tan bien ensambladas que simultáneamente le impidieran ampliarse y le garantizaran ser temida por las ciudades vecinas “si pudiera mantener este equilibrio, se encontraría la verdadera vida política”, pero como en todos estos asuntos “es preciso subir o bajar³⁸⁵”, la inestabilidad es lo que determinará toda nuestra acción política; la lucha, la controversia y la guerra se han de contemplar como el modo natural de dominación de unos hombres sobre otros y de unas naciones sobre otras. Esto significa, en el fondo, que esa ‘verdadera vida política’ es, para Maquiavelo, imposible, a no ser que quede reconstituida en su esencia, que quede reconvertida en la violencia como lo más propio de ella; hasta el punto de considerar la posesión de un ejército propio con buenos soldados la medida básica de las decisiones que afectan al régimen, por encima incluso de las cuestiones crematísticas:

“no es el oro, como grita la opinión común, el que constituye el nervio de la guerra, sino los buenos soldados: porque

³⁸⁴ “Talché, avendo quegli che prudentemente ordinano leggi conosciuto questo difetto, fuggendo ciascuno di questi modi per se stesso, ne elessero uno che partecipasse di tutti, giudicandolo piú fermo e piú stabile, perché l’uno guarda l’altro, sendo una medesima città il principato, gli ottimati e il governo popolare”. “De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular”. D I, 2, I, 25, p. 38

³⁸⁵ “E senza dubbio credo che potendosi tenere la cosa bilanciata in questo modo, che e’ sarebbe il vero vivere politico e la vera quiete d’una città. Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino...” “Y no me cabe duda de que, si se pudiera mantener este equilibrio, se encontraría la verdadera vida política y la auténtica quietud de la ciudad. Pero como las cosas de los hombres están siempre en movimiento y no pueden permanecer estables, es preciso subir o bajar...” D I, 6, I, 48, p. 51

*el oro no basta para encontrar buenos soldados, y en cambio los buenos soldados son más que suficientes para encontrar oro*³⁸⁶.

¿Significa esto, por cierto, que la ‘opinión común’ fácilmente se equivoca? En los *Discursos*, señala Maquiavelo el caso de Fabio, por ejemplo, quien, gracias a una prudencia que le llevó a no hacer caso de la multitud, evitó la derrota que se hubiera seguido de ello³⁸⁷. También en el *Príncipe* se recomienda no seguir el juicio de la multitud, sino transformarlo para que concuerde con el juicio particular del gobernante. Así, el gobernante de una ciudad asediada por un ejército menos fuerte debe convencer a sus súbditos de la conveniencia de mantener la unidad defensiva³⁸⁸. Y respecto a las opiniones de los demás, el príncipe prudente deberá procurar abstenerse, en general, de oírlos y limitarse a oír el consejo de unos pocos consejeros a los que se escuchará sólo cuando el príncipe quiera y éste tomará las decisiones en última instancia por su cuenta; en todo caso, es necesario que la prudencia del príncipe sea anterior a la recepción de los consejos; de lo contrario, los consejos serían vanos: “...los buenos consejos, vengan de

³⁸⁶ “... non lo oro, come grida la comune opinione, essere il nervo della guerra, ma i buoni soldati; perché lo oro non è sufficiente a trovare i buoni soldati, ma gli buoni soldati sono bene sufficienti a trovar lo oro”. D II, 10, I, 367, p. 222. Y al principio de ese mismo capítulo: “Perché ciascuno può cominciare una guerra a sua posta ma non finirla, debbe uno principe, avanti che prenda una impresa, misurate le forze sue, e secondo quelle governarsi. Ma debbe avere tanta prudenza, che delle sue forze ei non s’inganni; e ogni volta s’ingannerà quando le misuri o dai danari o dal sito o dalla benivolenza degli uomini, mancando dall’altra parte d’armi proprie”. “como cada cual puede empezar una guerra a voluntad, pero no acabarla, un príncipe, antes de embarcarse en una empresa, debe medir bien sus fuerzas y conducirse de acuerdo con ello. Pero ha de ser prudente, para no engañarse respecto a sus fuerzas, y se engañará muchas veces si las calcula según el dinero, la situación geográfica o la benevolencia de los hombres y, por otro lado, carece de ejército propio...”, D II, 10, p. 219.

³⁸⁷ Cf D I, 53, I, 252, p.164. Algo parecido sucedió con Nicias en Atenas, pero por no conseguir persuadir a la multitud, se siguió la derrota, *ibid.* 254, p. 165.

³⁸⁸ Cf P X, 105, p. 68

quien vengan, han de nacer de la prudencia del príncipe y no la prudencia del príncipe de los buenos consejos”³⁸⁹. Pero nuevamente vuelve Maquiavelo a ofrecernos un alarde de oscilación al asegurar en el libro primero de los *Discursos* que hay más prudencia en el pueblo que en el príncipe, significativamente en el caso de que el carácter del príncipe sea inconstante como lo suele ser el de los particulares³⁹⁰. Pero no sólo el juicio de la multitud es más acertado que el del gobernante si éste es débil de carácter, sino que en la multitud llega a entrever Maquiavelo “una virtud oculta” cercana a la inerrancia divina³⁹¹, que pone al pueblo en situación tan ventajosa respecto a la capacidad de juicio sobre las cosas públicas que “a la hora de elegir magistrados, el pueblo elige mucho mejor que el príncipe”³⁹². No se trata, sin embargo, de una retractación del florentino, que haya descubierto las bondades del conocimiento político vulgar, sino que es bien consciente de estar arguyendo precisamente en contra de la misma apreciación común de las cosas³⁹³.

³⁸⁹ “...li buoni consigli, da qualunque venghino, conviene naschino dalla prudenzia del principe, e non la prudenzia del principe da’ buoni consigli” P XXIII, 200, p. 114

³⁹⁰ “Ma quanto alla prudenzia e alla stabilità, dico come un popolo è piú prudente, piú stabile e di migliore giudizio che un principe”. “Y en cuanto a la prudencia y la estabilidad, afirmo que un pueblo es más prudente, más estable y tiene mejor juicio que un príncipe” D I, 58, I, 283, p. 178

³⁹¹ “E non senza cagione si assomiglia la voce d’un popolo a quella di Dio: perché si vede una oppinione universale fare effetti maravigliosi ne’ pronostichi suoi, tale che pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male e il suo bene”. “Y no sin razón se compara esta voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión pública consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, hasta el punto de que parece tener una virtud oculta que le previene de su mal y de su bien.” D I, 58, I, 283, p. 178

³⁹² “Vedesi ancora nelle sue elezioni ai magistrati fare di lunga migliore elezione che un principe...” D I, 58, I, 283, p. 179

³⁹³ Por eso, el pasaje en cuestión (D I, 58, I, 281, p. 178) empieza precisamente diciendo: “Conchiudo adunque, contro alla commune opinione...” “Concluyo, pues, en contra de la opinión común...”

Acción política virtuosa y fortuna

Como es bien sabido, Maquiavelo desarrolla en el capítulo XXV del *Príncipe* de modo sintético su doctrina sobre la fortuna, reconociendo haber dudado en ocasiones respecto a su verdadero papel en el ámbito de las acciones humanas. Su visión final, aunque avanzada ya por Maquiavelo en 1506 en *Ghiribizzi a Soderini*³⁹⁴, consiste en que una auténtica *virtú*, entendida como prudencia política perfecta, sería capaz de no verse nunca afectada decisivamente por los golpes de la fortuna, pero una *virtú* así prácticamente no existe, de ahí que en la vida humana la mitad o más de los asuntos vengan determinados por la fortuna. Pero así como Maquiavelo quiere evitar que menospreciemos el poder de la fortuna, tampoco pretende caer en un determinismo que deje sumido al virtuoso en la inactividad o el fatalismo, a pesar de afirmar que él mismo había pensado alguna vez de esa manera:

“No se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión de que las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia, no pueden corregir su rumbo ni oponerles remedio alguno. Por esta razón, podrían estimar que no hay motivo para esforzarse demasiado en las cosas, sino más bien para dejar que las gobierne el azar³⁹⁵... Yo mismo, pensando en ello de vez en cuando, me he inclinado en parte hacia esa opinión³⁹⁶.”

³⁹⁴ Cf M. Á. GRANADA, introducción a su traducción, p. 23. Idem, nota 71 en p. 134.

³⁹⁵ No siempre la influencia de una fortuna incontrolada significa perjuicio para el poco atento, sino que en ocasiones la fortuna misma genera un éxito político para una ciudad que, sin embargo, no hemos de atribuir a la pericia de los responsables de tal ciudad, como ocurrió según Maquiavelo en Venecia; cf D I, 6, I, 47, p. 47.

³⁹⁶ E' non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che gli uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo,

El modelo de acción virtuosa y prudente donde la fortuna queda domeñada dentro de unos márgenes suficientes es, cómo no, Roma. La causa del imperio que conquistaron los romanos fue más la virtud que la fortuna: “quien medite bien el sucederse de estas guerras y el modo en que se llevaron a cabo, verá en ellas, junto con la fortuna, una virtud y una prudencia grandísimas”³⁹⁷ que permitieron aprovechar el ímpetu de la fortuna, cuyas fuerzas son comparadas a los ríos que se desbordan³⁹⁸, para secundarla sin oponerse a ella³⁹⁹, encontrando de tal manera la recompensa a tanta prudencia, el éxito político al fin y al cabo, fruto de una inteligencia clarividente, que consigue no quedar cegada por lo que hubiera sido una imprudente oposición a la fortuna⁴⁰⁰. Así, por ejemplo, el senado romano es propuesto como modelo para los hombres prudentes, capaces de secundar a la fortuna en lugar de oponerse a ella, convirtiendo la necesidad en virtud, atribuyendo al mérito propio algo que inevitablemente impuso el curso de los acontecimientos⁴⁰¹.

potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte... A che pensando, io, qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. P XXV, 205s, pp. 116-117

³⁹⁷ “... chi considererà bene l'ordine di queste guerre e il modo del procedere loro, vi vedrà dentro mescolate con la fortuna una virtù e prudenza grandissima”. D II, 1, I, 307, p. 193

³⁹⁸ P XXV, 206, p. 117

³⁹⁹ “gli uomini possono secondare la fortuna, e non opporsegli...” “...los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella...” D II, 29, I, 501, p. 292

⁴⁰⁰ Precisamente el título del capítulo 29 del libro II de los *Discursos* reza así: “La fortuna acceca gli animi degli uomini, quando la non vuole che quegli si opponghino a’ disegni suoi” “La fortuna ciega las mentes de los hombres cuando no quiere que se opongan a sus designios”, D II, 29, I, 496, p. 290

⁴⁰¹ “Gli uomini prudenti si fanno grado delle cose sempre e in ogni azione, ancora che la necessità gli costringesse a farle in ogni modo”. “Los hombres prudentes extraen mérito de las cosas siempre y en todos sus actos, incluso si han sido constreñidos a realizarlos por la necesidad” D I, 51, I, 243, p. 158

Tanto la controversia entre el juicio político de la multitud y el del individuo solo, como la complicada conciliación entre acción política y fortuna, encuentran en Maquiavelo un vehículo para el equilibrio y la estabilidad: las leyes. Respecto a la capacidad para juzgar adecuadamente de lo político, los gobernantes tienen la enorme ventaja de contar con las leyes; sin ellas caerían en errores fatales con la misma facilidad y en más ocasiones que las multitudes: los príncipes, de no estar controlados por las leyes, cometerían los mismos errores que la multitud desenfrenada⁴⁰². Y respecto a la fortuna, defiende Maquiavelo que Roma, por ejemplo, fue magnífica no simplemente por la fortuna, ni siquiera por tener buenos soldados, sino por una buena organización, con la cual “raras veces falta la fortuna”, que no se desordenaba gracias a que existían numerosos casos particulares de virtud, resultado de una buena educación inspirada en buenas leyes⁴⁰³, esto es, eficaces para preservar la libertad, autonomía y seguridad políticas, en contraste con la incapacidad de ciudades ineficaces, como Venecia, desordenadas por no saber darse leyes apropiadas a tal efecto⁴⁰⁴.

⁴⁰² “Dico adunque come di quello difetto di che accusano gli scrittori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particolarmente, e massime i principi; perché ciascuno che non sia regolato dalle leggi farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta”. “Por tanto, afirmo que ese defecto que los escritores le echan en cara a la multitud es algo de lo que se puede acusar a todos los hombres en particular, y sobre todo a los príncipes, pues todos, de no estar controlados por las leyes, cometerían los mismos errores que la multitud desenfrenada”. D I, 58, I, 278, p. 176

⁴⁰³ Cf D I, 4, I, 33s, p. 41-42

⁴⁰⁴ “Non è adunque maraviglia, veggendo come in Roma, ordinata de se medesima e da tanti uomini prudenti, surgevano ogni dí nuove cagioni per le quali si avea a fare nuovi ordini in favore del vivere libero, se nell’altre città, che hanno piú disordinato principio, vi surgano tante difficoltà, che le non si possino riordinarsi mai”. “No hay que maravillarse, pues, de que Roma, ordenada por sí misma y por tantos hombres prudentes, viera surgir cada día nuevas causas para establecer nuevas leyes a favor del vivir libre, si en otras ciudades, cuyo principio ha sido de mayor desorden, surgen tantas dificultades que no pueden nunca ordenarse debidamente”, cosa que le ocurría

La prudencia política y las leyes

Las leyes son garantía de estabilidad en un ámbito de máximo cambio constante como es el de lo humano, sirven de regla al gobernante para orientar su acción y deben ser respetadas porque su influencia llega más allá de lo que parece en primer término; por eso, antes de abolir una ley o modificarla, hay que calcular adecuadamente las ventajas y los inconvenientes. Pero no es que las leyes, de suyo, merezcan ser obedecidas y respetadas por quien gobierna, sino que su violación puede generar tan mal ejemplo en los gobernados que la seguridad del régimen mismo correría peligro⁴⁰⁵:

a Venecia hasta que surgieron unos “ciudadanos prudentes” que “en ocasión conveniente” supieron hacer una ley ordenada a sortear los diversos peligros que acechaban a la ciudad, D I, 49, I, 240, p. 157 y I, 50, 241s, pp. 157-158

⁴⁰⁵ Violando la ley se producirá alguna ofensa, luego en caso de violación es mejor emplear todas las fuerzas disponibles para cambiar por completo las leyes y así realizar todas las ofensas de golpe hasta esperar que se serenen los ánimos: “Però è necessario o non offendere mai alcuno, o fare le offese a un tratto, e dipoi rassicurare gli uomini, e dare loro cagione di quietare e fermare l’animo”. “Por eso, es necesario o no ofender a nadie, o hacer todas las ofensas de un golpe y después asegurar a los hombres y darles motivo para que aquieten y serenen su ánimo”. D I, 45, I, 221, p. 147. Queda patente que en el fondo no se trata para Maquiavelo de una cuestión de leyes sino, una vez más, de una cuestión de fuerza. Además, más que las leyes, la importancia real está en los ordenamientos, que no suelen cambiar aun cambiando las leyes, y son muy difíciles de cambiar tanto poco a poco como de golpe, por lo que Maquiavelo se decanta nuevamente a favor de la necesidad de instaurar un régimen absolutamente nuevo allí donde la vida civil sea ‘corrupta’, es decir, falta de *virtú*: “E se le leggi secondo gli accidenti in una città variano, non variano mai, o rade volte, gli ordini suoi: il che fa che le nuove leggi non bastano, perché gli ordini, che stanno saldi, le corrompono... Perché a volergli rinnovare a poco a poco, conviene che ne sia cagione uno prudente che vegga questo inconveniente assai discosto, e quando e’ nasce. Di questi tali è facilissima cosa che in una città non se surga mai nessuno; e quando pure ne surgessi, non potrebbe persuadere mai a altrui quello che egli proprio intendesse...” “si las leyes cambian en una ciudad según los acontecimientos, los ordenamientos no cambian nunca, o raras veces, de donde resulta que las nuevas leyes no bastan, porque las estropean los ordenamientos, que han permanecido inmutables... pues si se quieren renovar poco a poco, conviene que la renovación la efectúe un hombre prudente que vea los inconvenientes desde lejos y en su origen mismo, y hombres de ese calibre, es muy fácil que no surja ninguno en una ciudad, y

“en una república nunca debería suceder nada que obligase a gobernar con medidas excepcionales, porque aunque éstas resultasen momentáneamente beneficiosas, el ejemplo resultaría nocivo, pues si se instituyese el uso de romper la legalidad para bien, bajo esa apariencia podrá romperse para mal”⁴⁰⁶.

Así, la ley será más perfecta cuanto menos necesidad haya de prescindir de ella, gracias a contener previsto el máximo número de contingencias, hasta el punto de establecer, como Roma, la posibilidad de un período de dictadura, sin romper el marco legal, y así asegurar la estabilidad en tiempos especialmente revueltos:

“de modo que no se puede llamar perfecta una república que no haya previsto todo en sus leyes, apercibiendo un remedio para cada circunstancia y calculando el modo de llevarlo a cabo... las repúblicas que en los peligros urgentes no pueden recurrir a un dictador o una autoridad semejante, se irán a pique en los momentos difíciles”⁴⁰⁷.

Es evidente, por tanto, que para Maquiavelo lo esencial de la ley es que cumpla con su papel de instrumento impersonal al servicio de la *seguridad* del régimen establecido; respecto a su contenido, funciones y origen, a pesar de llamarlas Maquiavelo, como hemos visto, ‘buenas leyes’, consisten básicamente en la contemporalización de los diversos elementos discordantes que forman parte del interior y el exterior de la

cuando surge por fin, no puede persuadir a los otros de lo que percibe” D I, 18, I, 113 y 116; pp. 89-91

⁴⁰⁶ “E in una republica non vorrebbe mai accadere cosa che con modi istrasordinario per allora facesse bene, nondimeno lo esemplo fa male, perché si mette una usanza di rompere gli ordini per bene, che poi sotto quel colore si rompono per male”. D I, 34, I, 170, p. 122

⁴⁰⁷ “Tale che mai fia perfetta una republica se con le leggi sue non ha provisto a tutto, e a ogni accidente posto il rimedio e dato il modo a governarlo... quelle republiche, le quali negli urgenti pericoli non hanno rifugio o al dittatore o a simili autoritadi, sempre ne’ gravi accidenti rovineranno”. D I, 34, I, 170s, pp. 122-123

ciudad, contemporización no ordenada a eliminar tales discordias sino precisamente a fomentarlas moderadamente de modo que sirvan de ‘entramado’ social en que se asiente el ejercicio del gobierno: “las buenas leyes [provienen] de esas diferencias internas que muchos, desconsideradamente, condenan”⁴⁰⁸; así, la discordia se convierte en fuente de la vida política y de la *virtú*.

La vida política, gestión eficaz de las discordias

La discordia, en lugar de ser el objetivo a evitar por el legislador prudente, se convierte en el elemento básico de toda la vida política, elemento con el que hay que jugar para conservar la seguridad del régimen. Unas veces, será necesario cultivar interesadamente ciertas amistades y aparentar ciertas virtudes; otras veces, será preferible ser temido por los súbditos o mantener una guerra con un pueblo hostil hasta que las circunstancias aconsejen ganárselo para la propia causa. Con la amistad hay que ser astuto considerándola uno más de los factores que influyen poderosamente en el ánimo de los individuos. Así, por ejemplo, “no es una decisión prudente hacerse amigo de un príncipe que tenga más fama que fuerza”⁴⁰⁹, como en cierto modo le ocurrió al imprudente Apio, quien, según Maquiavelo, “no pudo obrar más imprudentemente, pues para alcanzar la tiranía se hizo enemigo de los que se la habían dado y le podían mantener allí, y amigo de los que

⁴⁰⁸ “... le buone leggi [nascano] da quegli tumulti che molti inconsideratamente dannano...” D I, 4, I, 35, p. 42.

⁴⁰⁹ “Non è partito prudente fare amicizia con uno principe che abbia piú opinione che forze” D II, 11, I, 371, p. 224.

ni se la habían dado ni le podían sostener en su puesto...”⁴¹⁰. El gobernante prudente, sin embargo, sabrá simular aquellas cualidades que le garanticen el apoyo de quien de hecho tiene la fuerza o gran parte de ella en el régimen. Y es indistinto que tales cualidades sean tenidas en general por virtudes o por vicios, como señala Maquiavelo en el muy conocido pasaje del final del capítulo XV del *Príncipe*:

“Y todavía más: que no se preocupe [el príncipe prudente] de caer en la fama de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar a su Estado, porque si se considera como es debido se encontrará alguna cosa que parecerá virtud, pero si se la sigue traería consigo su ruina, y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo”⁴¹¹.

La abundancia de amigos, siempre que sean útiles para garantizar la seguridad, es altamente conveniente para el gobernante. En caso de carecer de ellos, la seguridad deberá garantizarse mediante mecanismos sustitutorios tales como contratar mercenarios extranjeros, dando las armas a quien las vaya a usar en defensa del régimen o aliándose con vecinos poderosos⁴¹². En cualquier caso se trata de una

⁴¹⁰ “... né si potette governare piú imprudentemente, ché per tenere la tirannide e’ si fece inimico di coloro che gli ele avevano data e che gli ele potevano mantenere, e amico di quegli che non erano concorsi a dargliene, e che non gliene arebbono potuta mantenere...” D I, 40, I, 207, p. 140.

⁴¹¹ Et etiam non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizii senza quali e’ possa difficilmente salvare lo stato; perché, se si considerrà bene tutto, si troverrà qualche cosa che parrà virtù, e, seguendola, sarebbe la ruina sua; e qualcuna altra che parrà vizio, e, seguendola, ne riesce la securtà e il bene essere suo. P XV, 133, p. 84

⁴¹² “... per avere pochi amici dentro, non bastono le forze intrinseche, ma gli conviene cercarle di fuora. E hanno a essere di tre sorte: l’una, satelliti forestieri che ti guardino la persona; l’altra, armare il contado, che faccia quello officio che arebbe a fare la plebe; la terza, aderirsi con vicini potenti che ti defendino. Chi tieni questi modi e gli osserva bene, ancora che gli avesse per inimico il popolo, potrebbe in qualche modo salvarsi”. “...si se tienen pocos amigos, no basta con las fuerzas intrínsecas, sino que es preciso buscarlas fuera. Y esto puede hacerse de tres maneras: una, teniendo escolta de extranjeros que te sirva de guardia personal; otra, armando al campesinado para que ejerza la función que debía hacer la plebe; la tercera, haciéndote amigo de vecinos poderosos que te defiendan. Quien haga estas tres cosas y las haga bien,

noción de amistad política claramente reducida a instrumento, buena en la medida en que sirva para fortalecer al sujeto político, sea el gobernante o la nación entera, pero en absoluto buena en sí misma ni deseable en sí misma; se trata, patentemente, del sentido falsificado de la amistad descrito por Aristóteles en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*. Que la amistad política vinculada a la prudencia política maquiavélica contiene en su raíz un sentido falso y meramente instrumental se comprueba además por tres motivos: primero, por su carácter de intercambiable con sus aparentes opuestos en la medida en que éstos proporcionen los mismos fines⁴¹³; segundo, por la manipulación consciente que el gobernante ha de practicar de aquellas situaciones sociales en que destaquen los vínculos de amistad: por

aunque tenga por enemigo al pueblo podrá, en cualquier caso, salvarse". D I, 40, I, 208s, p. 141. Curiosamente en el *Príncipe*, donde se supone que Maquiavelo da su versión menos liberal de la dominación de unos hombres por otros, contradice lo anterior afirmando que "Uno principe, pertanto, savio, sempre ha fuggito queste arme, e voltosi alle proprie; et ha volsuto piuttosto perdere con li sua che vincere con gli altri, iudicando non vera vittoria quella che con le armi aliene si acquistassi." "los príncipes prudentes, por tanto, siempre han evitado este tipo de tropas y han recurrido a las propias, prefiriendo perder con las suyas a vencer con las de otro y estimando que no es una victoria verdadera la que se consigue con armas ajenas" P XIII, 126, p. 78. Ni en una obra ni en otra tiene la amistad más función política que la de servir de instrumento para la conservación y el fortalecimiento de una determinada entidad política.

⁴¹³ Así, por ejemplo, la amistad con los extranjeros puede ser útil para engrandecer un imperio pero es indistinto usar de ella o de la fuerza si se consigue idéntico engrandecimiento: "Quegli che disegnano che una città faccia grande imperio, si debbono con ogni industria ingegnare di farla piena di abitatori; perché senza questa abbondanza di uomini, mai non riuscirà di fare grande una città. Questo si fa in due modi: per amore e per forza. Per amore, tenendo le vie aperte e sicure a' forasteri che disegnassono venire ad abitare in quella, acciò che ciascuno vi abiti volentieri; per forza, disfaccendo le città vicine, e mandando gli abitatori di quelle ad abitare nella tua città". "Los que desean que una ciudad se haga con un gran imperio, deben ingeniárselas, con cualquier procedimiento, para llenarla de habitantes, porque sin esta abundancia de hombres nunca se conseguirá hacer grande a una ciudad. Esto se hace de dos maneras: por amor y por fuerza. Por amor, manteniendo abiertas y seguras las vías para los forasteros que quieran venir a establecerse en ella, de modo que todos la habiten gustosamente; por fuerza, destruyendo las ciudades vecinas y forzando a sus habitantes a vivir en tu ciudad." D II, 3, I, 324, pp. 201-202.

prudencia, por ejemplo, el gobernante podrá encontrar ocasión para reforzar la autoridad de la religión, aun de sus falsedades, señala el florentino⁴¹⁴. El hombre prudente no necesita de Dios para legislar, pero, precisamente por su prudencia y por la ignorancia de la multitud, recurrirá a Dios para que la mayoría quede convencida⁴¹⁵. Tercero, porque la amistad ni siquiera es un valor primordial en las relaciones humanas personales o familiares, ya que, como nos recuerda en uno de sus célebres apuntes de 'realismo' antropológico, "los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio"⁴¹⁶.

Una vez separada la prudencia política de su vinculación a las virtudes morales y a la amistad, no sólo queda convertida en algo moralmente neutro, sino que el mal moral mismo se llega a convertir en *obligatorio* para alcanzar el propio fin, la seguridad: en ocasiones será estrictamente necesario el vicio, pero no el vicio en el sentido de una mera vuelta a la 'selva' previa a la vida en comunidad, aquella selva en que sólo actuaba la fuerza física, sino vicio en el sentido de obrar prudente que distingue el momento oportuno en que las normas morales que permitieron salir de ese estado salvaje han de ser obviadas, puestas entre paréntesis, para garantizar precisamente aquello que la institución de la vida en comunidad se proponía, esto es, la seguridad. Esos momentos se presentarán tarde o temprano, porque la constitución de unos regímenes u otros es, al fin y al cabo, fruto del azar, y necesariamente su ordenación no vislumbrará dificultades que a

⁴¹⁴ Cf D I, 12, I, 83s, pp. 69-70.

⁴¹⁵ Con razón señala Leo Strauss rotundamente que la filosofía política de Maquiavelo "es una lucha contra la religión y la moralidad" QFP?, p. 54.

⁴¹⁶ "... gli uomini sdimenticano piú presto la morte del padre che la perdita del patrimonio" P XVII, 147, p. 89

lo largo de su desarrollo irán apareciendo y exigirán una respuesta prudente más allá del bien y del mal. En esta dirección apuntan aquellos capítulos XV al XIX del *Príncipe* dedicados a los diferentes vicios en que el príncipe prudente no sólo puede sino que en ocasiones debe incurrir, y a las diferentes virtudes de que se debe abstener; precedidos y presididos por la conciencia del autor de estar inaugurando un nuevo tipo de filosofía política “dejando a un lado las cosas imaginadas a propósito de un príncipe, y discurrendo acerca de las que son verdaderas...”⁴¹⁷. Y también del mismo modo encontramos en los *Discursos* la prudencia política reducida a la habilidad del gobernante para, independientemente del bien y el mal morales, conseguir la prevalencia política, los fines ya mencionados: la seguridad, la gloria, el poder. De ahí que pueda hablar de quienes conducen *prudentermente* intentos malvados⁴¹⁸, puesto que no hay oposición entre maldad moral y acción política prudente; o de lo “estúpido e imprudente” que es “pedir una cosa y decir antes ‘Yo quiero hacer esta maldad con ella’ porque no se debe mostrar la intención, sino tratar de satisfacer aquel deseo de cualquier manera”⁴¹⁹. Esto es maquiavelismo en sentido estricto: la imprudencia consiste en dar señales de debilidad, la prudencia en hacer todo lo necesario para conservar y aumentar la propia fuerza. Quien quiera ser *prudente*, en este nuevo sentido que Maquiavelo otorga al término, deberá seguir su consejo, que es a la vez un primer ejercicio de prudencia maquiavélica:

⁴¹⁷ “Lasciando, adunque, indrieto le cose circa uno principe imaginate, e discorrendo quelle che sono vere...” P XV, 137, pp. 83-84

⁴¹⁸ Todo el capítulo sexto del libro tercero de los *Discorsi*, por ejemplo, está dedicado a comentar diversas conjuras y traiciones históricas en que se da más o menos prudencia en función del éxito de las conspiraciones.

⁴¹⁹ “...si conosce quanta stultizia e poca prudenza è domandare una cosa e dire prima ‘io voglio fare il tale male con essa’; perché non si debbe mostrare l’animo suo, ma vuolsi cercare di ottenere quel suo desiderio in ogni modo”. D I, 44, I, 217, p. 145.

“quien ha aparecido como bueno por un tiempo y quiere, por su conveniencia, volverse malo, lo debe hacer por las convenientes etapas...”⁴²⁰.

⁴²⁰ “... chi è paruto buono un tempo, e vuole a suo proposito diventare cattivo, lo debbe fare per i debiti mezzi...” D I, 41, I, 211s, p. 142.

3.2. Hobbes: la disolución de la prudencia en el origen de la ciencia política

ὁ γὰρ φόβος βουλευτικοῦς ποιεῖ, καίτοι οὐδεὶς
βουλεύεται περὶ τῶν ἀνελπίστων

Ret, 1383 a 6-8

Alcance de la revolución maquiavélica

A pesar de que los precedentes antiguos que se suelen señalar en la historia del pensamiento político respecto a Maquiavelo son los sofistas, no se puede afirmar fácilmente que estos fueran maquiavélicos. La razón es que, a pesar de su confianza en la capacidad de la palabra para conseguir cualquier cosa, no tuvieron realmente éxito político. En la medida en que la realidad de la vida política moderna y contemporánea ha adoptado, en gran medida, los planteamientos maquiavélicos, se puede afirmar que Maquiavelo sí que tuvo éxito. Por ejemplo, en las relaciones internacionales, en que se da por perennemente válido el principio maquiavélico de que, en circunstancias excepcionales, no hay límite moral alguno a la acción del Estado. Igualmente, en la ordenación interior de los estados, donde la amenaza de la seguridad pública legitima el uso de cualesquiera medidas de espionaje, violencia, etc., encaminadas a garantizar la paz interior. Sin embargo, el lenguaje con que desde la ciencia política y la filosofía política modernas y contemporáneas se ha trasladado aquella original política maquiavélica a la vida política real no es un lenguaje

maquiavélico. Esto no es óbice para que el triunfo de Maquiavelo en el mundo moderno y contemporáneo se pueda calificar de clamoroso⁴²¹.

Uno de los filósofos que más influencia tuvo a la hora de hacer fructificar la nueva visión del hombre y de la política inaugurada con Maquiavelo, fue Hobbes. Él mismo, como es típico de todos los pensadores modernos, está convencido de estar fundando una nueva disciplina. Hobbes pretende ser el fundador de la ciencia política⁴²². La idea central de esta nueva disciplina es que el hombre es una máquina y el Leviatán es un 'Gran Hombre' cuyos movimientos se reducen a engranajes mecánicos explicables geoméricamente. Se trata de un lenguaje radicalmente distinto al de Maquiavelo pero, tras ese lenguaje, hay un esquema filosófico-político esencialmente semejante: "el hombre que mitigó este esquema [maquiavélico] hasta el punto justo para asegurar el éxito de su propósito principal fue Hobbes"⁴²³.

La prudencia política como amenaza para el Leviatán

El caso de Hobbes es profundamente significativo del lugar que ocupa la prudencia política en el pensamiento político moderno: sólo una vez en todo el *Leviatán*, por referirnos directamente a su gran obra, utiliza Hobbes la expresión 'prudencia política' y lo hace precisamente para escarnecer a quienes se atreven a proponer ideas tan peligrosas como la de la legitimidad de la rebelión en ciertas circunstancias en

⁴²¹ Seguimos aquí la opinión de Leo Strauss respecto a Maquiavelo y su analogía con los sofistas.

⁴²² Michel MALHERBE, p. 357 de Raynaud-Rials (ed)...

⁴²³ Leo STRAUSS; QFP?, p. 63.

que, para justificar dicha rebelión, los súbditos apelan a la posesión de una supuesta prudencia política. Se trata tal pretensión de una más de las diversas enfermedades que acechan al Estado, enfermedades de las que nos va advirtiendo Hobbes como si de consejos para una política prudente se tratara. Pero Hobbes sostiene que no se trata de meros consejos de prudencia política, sino de ciencia, universal y necesariamente válida, en contraste con las ‘falsas doctrinas’ que tanto incomodan al Estado:

“puede añadirse (como enfermedad de un Estado) la libertad de disputar contra el poder absoluto, por quienes tienen pretensiones de prudencia política, los cuales, aunque son por lo general engendrados en las heces del pueblo, se entusiasman con falsas doctrinas y están constantemente enredando con las leyes fundamentales, para incomodidad del Estado; son como esos gusanillos que los médicos llaman ascárides”⁴²⁴.

También en el *De Cive* identifica Hobbes la prudencia política con un pseudosaber reclamado por quien no comprende la naturaleza auténtica de la vida social y la confunde con una multitud presocial además de provocar precisamente con tal confusión la destrucción de la sociedad en caso de tener éxito su falsa doctrina. Nuevamente, el contexto es el de la descripción de los males que acechan al Estado:

“la séptima doctrina que se opone al gobierno es ésta: que cada súbdito tiene dominio absoluto sobre los bienes que están en su posesión; es decir, que su título de propiedad no sólo impide que sus conciudadanos disfruten de los mismos bienes, sino que también se lo impide al magistrado mismo. Lo cual no es verdad;

⁴²⁴ “To which may be added, the liberty of disputing against absolute power, by pretenders to political prudence; which though bred for the most part in the lees of the people, yet animated by false doctrines, are perpetually meddling with the fundamental laws, to the molestation of the commonwealth; like the little worms, which physicians call *ascarides*”. *The English Works of THOMAS HOBBS*, vol. III, *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*, London, 1839; Scientia Verlag Aalen, Germany, second reprint 1966, [en adelante, L], cap. 29, p. 321, [trad. C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 265.]

*pues quienes tienen un señor que les domina no pueden ellos mismos ejercer el señorío... Pero la mayoría de los hombres que dicen poseer prudencia cívica razonan de otra manera. 'Somos' — dicen— 'iguales por naturaleza; no hay razón por la que un hombre tenga mayor derecho a quitarme mis bienes que el que pueda tener yo a quitarle los suyos...' Quienes así hablan no saben que lo que están pidiendo se logró ya desde el principio, desde la constitución misma de la sociedad civil; y que, por tanto, hablando como si estuvieran formando parte de una multitud disoluta y sin gobierno establecido, están destruyendo éste*⁴²⁵.

Tanto en este pasaje del *De Cive* como en aquel del *Leviatán*, se observa la vinculación de las ideas procedentes de quienes pretenden poseer prudencia política con la desestabilización del Estado, como dando a entender que la prudencia política, en cuanto que es distinta y distante al saber racional, sólo puede provocar daño a la consolidación de un Estado que, según Hobbes, aglutina al máximo la racionalidad⁴²⁶.

Algo similar ocurre con la aplicación de la ley. Hobbes no tolera la posición según la cual la ley deja inevitablemente, y conviene que así sea, campo abierto para una interpretación jurisprudencial, sino que el Estado dispone, y ha de utilizarlos, de mecanismos para que todo lo que de la ley emane lo haga de modo exacto y preciso sin que nada quede al arbitrio de la libre determinación de un juez particular: "lo que

⁴²⁵ Septima civitatibus adversa doctrina est, civibus singulis earum rerum, quas possident, absolutum esse dominium: hoc est, proprietatem talem, quae jus caeterorum omnium, non modo concivium, sed etiam ipsius civitatis in easdem res excludit. Id quod verum non est. Nam qui dominum habent, dominium non habent, ... Sed multo maxima pars hominum, qui prudentiam civilem profitentur, rationem aliter colligunt. Aequales, inquiunt, natura sumus; nulla causa est quare quis rem meam mihi meliore jure auferat, quam ego illi suam... Nesciunt, qui sic loquuntur, ea quae fieri volunt, jam ab initio in ipsa civitatis constitutione facta esse; ideoque loquentes tanquam in multitudine dissoluta et nondum facta civitate, factam dissolvunt". *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive*, en *Opera latina*, Vol. II, 290s, [*De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2000, p. 203]

⁴²⁶ Cf sin embargo A. V. HOUTEN, Prudence in Hobbes's Political Philosophy, *History of political thought*, volume XXIII, Issue 2, Summer 2002, pp.266-287.

constituye la ley no es esa *juris prudentia* o sabiduría de jueces subordinados, sino la razón de este hombre artificial nuestro al que llamamos Estado, y lo que él manda”⁴²⁷. No es la prudencia del tribunal o del juez, sino la Razón, universal y poderosa, del Estado la que resolverá cualquier situación imprevista que pueda surgir, reduciéndola a solución según las normas de un saber infalible.

La definición hobbesiana de prudencia

Otro rasgo por el que la prudencia política queda claramente anonadada en el pensamiento político hobbesiano es la ausencia de una especificidad propiamente política para tal virtud. No hay diferencia esencial entre la prudencia política, la prudencia familiar o la prudencia individual; se trata simplemente de círculos de observación y decisión más o menos amplios. Son, por supuesto, tareas diferentes, pero en el fondo no son saberes diferentes ni requieren cualidades diferentes:

“Gobernar bien una familia o un reino no requiere diferentes grados de prudencia; lo único que ocurre es que son tareas diferentes. Tampoco implica grados diferentes de arte el pintar un cuadro que represente algo menor, igual o mayor de lo que es al natural”⁴²⁸.

⁴²⁷ “and therefore it is not that *juris prudentia*, or wisdom of subordinate judges; but the reason of this our artificial man the commonwealth, and his command, that maketh law”. L, cap. 26, p. 256, p. 219.

⁴²⁸ “To govern well a family, and a kingdom, are not different degrees of prudence; but different sorts of business; no more than draw a picture in little, or as great, or greater than the life, are different degrees of art”. L, cap. 8, p. 60, p. 67.

Esta comparación con la pintura señala bien a las claras la inexistencia de una esfera especial de lo político donde se ejerza una virtud igualmente específica.

Hobbes define la prudencia como una cualidad del carácter que consiste esencialmente en saber elegir de un modo eficaz, conforme a un plan⁴²⁹, calculando con base en la experiencia⁴³⁰, más que en normas universales, aquellos medios que proporcionen al propio agente una mayor seguridad y un mayor beneficio, así como una disminución de los peligros y amenazas, anticipándose mentalmente a las dificultades que se derivarían de los caminos desechados⁴³¹. En pocas

⁴²⁹ “When the thoughts of a man, that has a design in hand, running over a multitude of things, observes how they conduce to that design... this wit of this is called *prudence*...” “Un hombre que tiene un plan observa cómo sus pensamientos, discurrendo acerca de una multitud de cosas, van llevándolo a la consecución de ese plan... el ingenio que debe desplegar este hombre se llama *prudencia*”. L, cap. 8, p. 60, p. 67.

⁴³⁰ “As much experience, is *prudence*; so, is much science *sapience*. For though we usually have one name of wisdom for them both, yet the Latins did always distinguish between *prudencia* and *sapientia*; ascribing the former to experience, the latter to science... both useful, but the latter infallible”. “Así como la mucha experiencia es *prudencia*, la mucha ciencia es *sapientia*. Pues aunque solemos darles a las dos el nombre de sabiduría, los latinos siempre distinguieron entre la *prudencia* y la *sapientia*, asociando la primera con la experiencia, y la segunda con la ciencia... ambas son útiles pero la segunda es infalible”. L, cap. 5, p. 37, p. 47. Y en L, cap. 46, 510: “... it is evident, that we are not to account as any part thereof, that original knowledge called experience, in which consisteth *prudence*: because it is not attained by reasoning, but found as well in brute beasts, as in man; and is but a memory of successions of events in times past, wherein the omission of every little circumstance altering the effect, frustrateth the expectation of the most prudent: whereas nothing is produced by reasoning aright, but general, eternal and immutable truth”, “...resulta evidente que no debemos considerar como parte de la filosofía el conocimiento original llamado experiencia, en el cual se basa la prudencia. Pues no se consigue mediante razonamiento, sino que se da tanto en los brutos como en el hombre; y sólo consiste en recordar la sucesión de acontecimientos en el pasado en los que la omisión de cualquier pequeña circunstancia capaz de alterar el efecto, llegó a frustrar las expectativas del individuo más prudente. Mientras que nada es producido por el correcto razonamiento, sino verdades generales, eternas e inmutables”.

⁴³¹ “And though it be called *prudence*, when the event answereth our expectation; yet in its own nature, it is but presumption”. “Y aunque digamos que una persona es prudente cuando el resultado coincide con lo que fueron sus expectativas, la verdad es que su prudencia es sólo presunción (*presumption*)”. L, cap. 3, p. 15, p. 31. C.

palabras, “la prudencia es una presunción del futuro, adquirida por la experiencia del pasado”⁴³². Tal adquisición no se produce como si se ampliara una parcela del saber científico; por más empeño que pongamos de nuestra parte para ser prudentes, siempre nos aventajará quien la posea de modo natural. Y esta ventaja será aún más notable si, careciendo de auténtica ciencia, intentamos aplicar equivocadamente las reglas universales falsas: “quienes carecen de ciencia poseen una condición mejor y más noble, guiados por su prudencia natural, que quienes, razonando mal, caen en reglas generales que son falsas y absurdas”⁴³³. Aun así, el hombre tiene posibilidad de aumentar su prudencia mediante una capacidad de la que carecen los animales, el uso de palabras, con las cuales la memoria obtiene mayor brío⁴³⁴. Pero no se trata de una diferencia cualitativa, no es la prudencia algo que distinga al hombre del bruto: “no es la prudencia lo que distingue al hombre de la bestia. Hay bestias que, a la edad de un año, tienen más poder de observación, y persiguen lo que les conviene con más prudencia que la que un niño puede tener a los diez años”⁴³⁵. No nos ha de sorprender esta ‘prudencia animal’ si observamos que lo nuclear de la definición hobbesiana de la prudencia es la habilidad para sortear peligros, ya sea el agente un ser racional capaz de reflexionar o ya sea

Mellizo aclara que, en este contexto, *presumption* tiene el sentido de ‘cálculo probable’, ‘pre-suposición’.

⁴³² “As prudence is a *presumption* of the *future*, contracted from the *experience* of time *past*...” L, cap. 3, p. 16, p. 31.

⁴³³ “But yet they have no *science*, are in better, and nobler condition, with their natural prudence; than men, that by mis-reasoning, or by trusting them that reason wrong, fall upon false and absurd general rules”. L, cap. 5, p. 36, p. 47.

⁴³⁴ Cf GOLDSMITH, M. M., *Hobbes’s Science of Politics*, Colombia University Press, New York, 1966, pp.61-66.

⁴³⁵ “Nevertheless it is not prudence that distinguisheth man from beast. There be beasts, that at a year old observe more, and pursue that which is for their good, more prudently, than a child can do as ten”. L, cap. 3, p. 16, p. 31.

un animal que, dotado de memoria sensible, huya de aquello que en un pasado le provocó dolor. Sin embargo, se trata a todas luces de una concepción meramente egoísta y materialista de la prudencia, algo así como una extensión del instinto de autoconservación.

La reducción de la prudencia a cálculo egoísta

Es en Hobbes donde más claramente se vislumbra cómo el concepto de prudencia en la modernidad se fue convirtiendo poco a poco en sinónimo de egoísmo individualista, de cálculo de intereses, de técnica, en definitiva, extrínseca a la auténtica moralidad y apartada de lo netamente político. Desprestigio de la prudencia que, incluso cuando la virtud, especialmente de la mano de A. MacIntyre, recuperaba ya su puesto preeminente en la filosofía práctica contemporánea, todavía era definida así: “un individuo prudente es el que está ocupado en un proyecto a largo plazo y en un proceso de decisión que se propone proteger al individuo frente a actos o acontecimientos futuros que podrían amenazar su bienestar”⁴³⁶. Prácticamente la misma idea está presente en las palabras de Hobbes en su caracterización del prudente como “un hombre que tiene un plan” y “observa cómo sus pensamientos, discurriendo acerca de una multitud de cosas, van llevándolo a la consecución de ese plan” (cf nota 429).

⁴³⁶ VOROBJ, M.; Relative virtue, *The Southern Journal of Philosophy*, 22 (1984), p. 536, citado en MAURI, M., *Les virtuts en el pensament contemporani*, edicions del Drac, Barcelona, 1992, p. 108. Mauri destaca cómo en el tratamiento contemporáneo del tema de la virtud, aun cuando no se omitan las debidas referencias a la prudencia, parece que se hable de algo muy distinto a lo que era la *phronesis* aristotélica, como ocurre con el ejemplo de la mencionada definición.

Con la misma contundencia que afirma Hobbes la presencia en los animales de una prudencia poco diferente de la del hombre, afirma también la posibilidad de que se dé auténtica prudencia en las mujeres, del mismo modo que pueden estar dotadas de fuerza física a veces incluso superior a la del varón. No aclara Hobbes hasta qué punto también en las mujeres se pueda dar la adquisición de aquellos conocimientos que requieren el ejercicio de la razón y el razonamiento abstracto, pero sí afirma que el ejercicio del poder, al tratarse de una cuestión de fuerza, está a su alcance:

“Y aunque algunos han atribuido el dominio al varón solamente, por ser del sexo más excelente, se han equivocado en esto. Pues no siempre existe una diferencia de fuerza y prudencia entre el hombre y la mujer, que sea tan clara como para que pueda determinarse sin discusión quién tiene derecho al dominio”⁴³⁷.

De hecho, la prudencia queda encuadrada dentro de lo que Hobbes denomina ‘poder original’ frente al ‘poder instrumental’, en el mismo tipo de cualidades innatas como la fuerza extraordinaria, la apariencia, la habilidad, la elocuencia, la liberalidad o la nobleza; en contraste con cualidades instrumentales como las riquezas, la reputación, los amigos y la suerte⁴³⁸. Incluir a los amigos en el tipo de cualidades instrumentales recuerda el planteamiento maquiavélico respecto al modo en que hemos de cuidar nuestra relación con los demás. Igualmente maquiavélico es la insistencia hobbesiana en que lo más interesante de la prudencia, respecto al ejercicio del poder, es el tener fama de ella, puesto que así los súbditos se dejarán gobernar más

⁴³⁷ “And whereas some have attributed the dominion to the man only, as being of the more excellent sex; they misreckon in it. For there is not always that difference of strength, or prudence between the man and the women, as that the right can be determined without war”. L, cap. 20, pp. 186s, p. 166.

⁴³⁸ Cf L, cap. 10, p. 74, p. 78.

dócilmente; mientras que la ciencia no es útil para la consecución y el ejercicio del poder⁴³⁹.

Irrelevancia de la prudencia política

Sin embargo, para convertir las especulaciones teóricas del *Leviatán* en algo de utilidad práctica no se requiere ser un príncipe prudente, sino que basta simplemente un soberano lector atento que se sepa imbuir de los principios científicos universales vertidos en tal obra. Así lo apunta al acabar la parte segunda del *Leviatán*, donde parece definir su intento como un nuevo espejo de príncipes:

“cuando vuelvo a considerar que la ciencia de la justicia natural es la única necesaria para los soberanos y sus ministros principales... recobro cierta esperanza de que algún día este escrito mío pueda caer en manos de un soberano que lo pondere por sí mismo (pues es breve y, según creo, claro), sin ayuda de ninguna persona interesada o de un intérprete envidioso; y que en el ejercicio de su absoluta soberanía, protegiendo la enseñanza

⁴³⁹ “Reputation of prudence in the conduct of peace or war, is power; because to prudent men, we commit the government of ourselves, more willingly than to others”. “La reputación de prudencia en tiempos de paz o en el ejercicio de la guerra es poder, porque estamos más dispuestos a dejarnos gobernar por hombres prudentes que por otros” L, cap. 10, p.75, p.79. Respecto a esto, Goldsmith comenta “honor is itself a form of power; it may be used to increase power” (p. 81), donde el honor se refiere precisamente a la fama conveniente a la conducta prudencial y no precisamente a la conducta ‘heroica’ u ‘honesta’. Aun así, Hobbes intenta salvar las apariencias distinguiendo entre la prudencia y el uso con fines malvados de medios útiles (crooked wisdom, craft), pretendiendo así distanciarse, aunque sólo lo logra en apariencia, de una posición abiertamente maquiavélica: “To prudence, if you add the use of unjust, or dishonest means, such as usually are prompted to men by fear, or want; you have that crooked wisdom, which is called *craft*; which is a sign of pusillanimity”. “Si añadimos a la prudencia el uso de medios injustos o deshonestos –como generalmente ocurre entre los hombres que son llevados por el miedo o la necesidad-, tenemos esa sabiduría pervertida a la que damos el nombre de *astucia*, la cual es señal de pusilanimidad”. L, cap. 8, p. 60, p. 67.

*pública de la doctrina en él contenida, convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica*⁴⁴⁰.

El modelo de rector de lo político consiste mucho más, por tanto, en ser conocedor de un saber especulativo y una técnica de reglas generales, que en ejercer un saber político-prudencial en el que desempeñe un papel real el tratamiento de las circunstancias singulares como tales.

Dentro de tal saber especulativo, se diagnostica al hombre como un animal determinado en su obrar por el miedo. La misma voluntad de poder es respuesta o intento de compensar el miedo, el poder alcanzado nunca satisface por completo precisamente por el miedo a perderlo, por eso hay que perseguir más y más poder⁴⁴¹. Pero el miedo puede adoptar diferentes formas. Es el caso de la ansiedad⁴⁴², causa del surgimiento de las religiones, que también es aparejada por Hobbes

⁴⁴⁰ "But when I consider again, that the science of natural justice, is the only science necessary for sovereigns and their principal ministers... I recover some hope, that one time or other, this writing of mine may fall into the hands of a sovereign, who will consider it himself (for it is short, and I think clear,) without the help of any interested, or envious interpreter; and by the exercise of entire sovereignty, in protecting the public teaching of it, convert this truth of speculation, into the utility of practice". L, cap. 31, p. 357s, p. 292.

⁴⁴¹ "So that in the first place, I put a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power... because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more". "De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder (...) porque no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien, sin adquirir otros más" L, cap. 11, p. 85s, p. 87.

⁴⁴² "For being assured that there be causes of all things that have arrived hitherto, or shall arrive hereafter; it is impossible for a man, who continually endeavoureth to secure himself against the evil he fears, and procure the good he desireth, not to be in a perpetual solicitude of the time to come". "Una vez asegurados de que todas las cosas que han sucedido hasta ahora han tenido una causa, y que también la tendrán las que vengan después, es imposible que un hombre constantemente preocupado en protegerse contra los males que teme y en preocuparse los bienes que desea, no se encuentre en un estado de perpetua ansiedad frente al porvenir" L, cap. 12, p. 95, p. 94.

con la prudencia misma o, más exactamente, con su exceso, simbolizado por la figura de Prometeo. Hobbes, erudito conocedor de los clásicos, recuerda que ‘Prometeo’ significa precisamente ‘hombre prudente’, y recuerda también su terrible castigo como consecuencia de haberse querido asegurar y garantizar la tranquilidad futura con acciones desproporcionadas, nacidas de una ansiedad respecto al futuro innecesaria e insana⁴⁴³.

Queda de esta manera la prudencia reducida a ser o bien una mera destreza física compartida con el resto de los animales, o bien, en el caso de ser más sutil, un defecto más o menos instalado en el egoísmo humano, poco eficaz en el fondo y no especialmente recomendable si se quieren alcanzar realmente los fines propuestos, alcanzar la máxima cota de poder posible. Fines nunca satisfechos,

⁴⁴³ “So that every man, especially those that are over provident, are in a state like that of Prometheus. For as Prometheus, which interpreted, is, the prudent man, was bound to the hill Caucasus, a place of large prospect, where, an eagle feeding on his liver, devoured in the day, as much as was repaired in the night: so that man, which looks too far before him, in the care of future time, hath his hearth all the day long, gnawed on by fear of death, poverty or other calamity; and has no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep”. “De tal modo, que todos los hombres, especialmente los que son previsores en exceso, se hallan en una situación como la de Prometeo. Pues igual que Prometeo -nombre que, traducido, significa *el hombre prudente*- fue encadenado al monte Cáucaso, lugar de grandes vistas, donde un águila se alimentaba de su hígado y devoraba durante el día cuanto era reparado durante la noche, así también el hombre que mira con anticipación lo que le espera en un distante futuro, preocupado por lo que habrá de venir, tiene constantemente su corazón carcomido por el miedo a la muerte, a la pobreza o a cualquier otra calamidad, y no encuentra reposo ni pausa en su ansiedad, excepto cuando duerme”. L, cap. 12, p. 95, p. 94. Goldsmith destaca esta degeneración de la prudencia humana, común a los animales, que le lleva a convertirse en una ansiedad específicamente humana, que, como sostiene Hobbes, sólo desaparece provisionalmente con el sueño y definitivamente con la muerte: “Man’s peculiar combination of (1) ordinary animal desires, (2) greater imagination and memory than animals have (plus improvements due to speech), and (3) curiosity about causes and effects, results in the conversion of the moderate degree of natural prudence, which animals also have (e.g., the association of a raised hand with a pain or a noise with food or feeding time), into the peculiarly human anxiety about future satisfactions which implies the seeking of means to these satisfactions and of means to secure these means, i.e., ‘a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death” (Goldsmith, p. 63).

fines que no se han de entender en Hobbes como un estado, situación o reposo, sino precisamente como lo contrario: una búsqueda y un proceso inacabable (o sólo acabado por la muerte) de continuo movimiento en pos de más poder. No hay fin último ni bien común o bien supremo⁴⁴⁴ y, sin embargo, restando sólo medios y preocupación por los medios, no es la prudencia virtud eficaz para obtenerlos, sino la ciencia, universal, necesaria, sin espacio alguno para la consideración virtuosa, teórica y práctica, de la contingencia⁴⁴⁵. La prudencia, tocada

⁴⁴⁴ “We are to consider, that the felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such *finis ultimus*, utmost aim, nor *summum bonum*, greatest good, as is spoken of in the books of the old moral philosophers... Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the latter”. “Debemos considerar que la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral... La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es solo un medio para lograr la siguiente” L, cap. 11, p. 85, p. 86. No puede haber sumo bien puesto que tampoco hay bien objetivo, como consta en el siguiente pasaje, en el cual Hobbes parece preludiar el emotivismo moral contemporáneo: “*Good*, and *evil*, are names that signify our appetites, and aversions; which in different tempers, customs, and doctrines of men, are different”. “*Bueno* y *malo* son términos que sirven para significar nuestros apetitos y aversiones, los cuales varían según los diferentes temperamentos, costumbres y doctrinas de los hombres” L, cap. 15, p. 146, p. 133. “It has already been shown that the desires of a rational, i.e., calculating, being are in principle unlimited. The desire for simple but continual satisfactions, for felicity, is transformed by prudence (care for the future and the ability to project the conceptions of cause and effect from the past into the future with the presumption that this projection is valid) into the desire to gain present means of future satisfactions. The desire for satisfaction has become the desire for power, and this implies the desire for more power, for the power necessary to assure the possession of present power” (Goldsmith, p. 85).

⁴⁴⁵ Así, por ejemplo: “since war cannot be a means of preserving life, and peace cannot be a means of destroying it, these rules are logical and not merely prudential” (Goldsmith, 108) donde tales reglas lógicas superan infinitamente cualquier otro tipo de conocimiento: “When for the doing of any thing, there be infallible rules, as in engines and edifices, the rules of geometry, all the experience of the world cannot equal his counsel, that has learnt, or found out the rule”. “Cuando hay reglas infalibles para hacer alguna cosa, como lo son las reglas de la geometría para la fabricación de máquinas y edificios, toda la experiencia del mundo no puede igualar el consejo de quien ha aprendido o descubierto dichas reglas” (L, cap. 25, p. 247, p. 211). Reglas como las que desarrolla Hobbes en el capítulo XV del *Leviatán*, objeto no de prudencia sino de ciencia: “And the science of them [laws of nature], is the true and only moral philosophy”. “La ciencia de estas leyes es la verdadera y única filosofía

por la subjetividad, queda incapacitada para guiar la acción; de las ruinas⁴⁴⁶ de una moralidad sin prudencia intenta Hobbes construir un edificio objetivo, científico, absolutamente cargado de monismo político, un Leviatán que representa la política hecha metafísica, lo contingente reducido a lo necesario, la praxis política reducida a conocimiento especulativo.

moral” L, cap. 15, p. 146, p. 132. Hay que destacar que no se trata de una auténtica filosofía política -que se armonizaría con su correspondiente prudencia política-, sino que en el fondo se trata precisamente de vaciar la ciencia política de su dimensión práctica (en el sentido de la *praxis* como algo diferente de la *techné*) o convertir la filosofía en una técnica inocua meramente al servicio del poder político. Esta idea ha sido destacada por J. V. Schall: “How to render the non-philosopher who rules the actual city sympathetic to philosophy remains, as Plato knew, one of the main tasks of political philosophy. One solution, practiced over and over in human cities, is to banish the philosopher from the city. A second solution would be to neutralize philosophy, to render it innocuous, to deny that it has any serious purpose in human living. From Marsilius of Padua and Hobbes, this latter alternative has been the solution of modernity, which has systematically sought to deny any civil authority to what is not subject to human making. Even the state itself was artificially ‘made’ by man’s own powers. For Aristotle, on the other hand, the state was ‘natural’, even though it had to be organized and configured by human prudence, action, and experience.” SCHALL, J. V., *At the Limits of Political Philosophy. From ‘Brilliant Errors’ to Things of Uncommon Importance*, Washington, The Catholic University of America Press, 1996, pp. 25-26. Por otra parte, autores como S. Finn han argumentado contra Hobbes en el sentido de que sus presuntas leyes de la naturaleza, presunta moralidad auténtica frente a la incertidumbre de la prudencia, no responden en realidad a sus propios criterios epistemológicos y son, en el fondo, máximas obtenidas de la prudencia misma (cf Steven FINN, *Reason, Prudence and the ‘Science of Morality’ in Hobbes*, Philadelphia, Vilanova University Press, 1995).

⁴⁴⁶ “Subjective prudence fails as a guide to action... Hobbes claims to erect an objective morality from the ruins of subjective prudence” David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 90.

La negación hobbesiana de la prudencia, paradigma del racionalismo político moderno

No sólo encontramos en Hobbes una continuidad respecto a la antropología y la política maquiavélicas, sino también una profundización en la racionalización absoluta de la política. Si Maquiavelo nos desvelaba numerosas reglas prácticas encaminadas a preservar y consolidar el poder, Hobbes nos muestra la necesidad de dejar de lado la prudencia para que el Estado pueda ejercer y aplicar su ciencia universal e infalible: “basta el saber: no hay resistencia de la historia, no hay que conseguir, como decía Aristóteles, la delicada síntesis del ideal y de la realidad determinada de las sociedades existentes”⁴⁴⁷.

Tal racionalización absoluta de la vida política, que pasa de ser propiamente vida a ser más bien un artificio mecánico, el Leviatán, se enmarca dentro del proceso de racionalización que culminará en el estado hegeliano y que tan adecuadamente describirá Max Weber, respecto al cual se ha señalado con razón el parentesco con el propio Hobbes, en la medida en que la definición weberiana del Estado, y, por extensión, de la política, bebe en las fuentes del pensamiento hobbesiano. La idea del Estado como monopolizador de la violencia legítima se inspira en un Leviatán receptáculo e instrumento de toda la fuerza y el poder de los ciudadanos. En este sentido queda apuntada ya la posición de Weber como epílogo y síntesis de la filosofía política moderna⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ MALHERBE, p. 361, loc. cit.

⁴⁴⁸ Cf Yves Charles ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997, pp. 247ss.

*La reducción de la prudencia política a ciencia política
imposibilita el orden político*

Estamos, notablemente, delante de una paradoja: por una parte, Hobbes quiere reducir la política a ciencia especulativa, a ‘doctrina segura’, pero, por otra parte, elimina del orden político la referencia a un bien que trascienda a la mera eficacia organizativa, de tal manera que desaparecen el bien y lo verdadero como punto de referencia de la acción. Hobbes olvida que la verdadera acción política transcurre en el terreno de lo práctico y que, por tanto, en ella se hace indispensable la prudencia. Relevar a esta a un segundo o tercer plano impide, a pesar del intento de sustituirla por la ciencia, tratar lo político como lo que realmente es. De ahí la necesidad de recrear un orden nuevo, el orden del Leviatán, cimentado sobre la voluntad y la fuerza, alejado tanto del entendimiento como de la verdad práctica. En esta relación, nuclear para la filosofía política, entre orden político y verdad, centrarán algunos autores contemporáneos —tales como Leo Strauss y Eric Voegelin— sus reivindicaciones de la filosofía política clásica frente a los olvidos de la filosofía política moderna.

El mecanicismo político de Hobbes, estatuido desde la misma introducción del *Leviatán*, va asociado a la pretensión soberbia, típicamente moderna, de que tal nuevo tratado va a permitir crear un régimen perfecto. Nos hallamos ante el punto crucial: el mecanicismo político esconde una actitud fáustica en que se intenta reducir la realidad a algo mecánico-matemático para poder re-crear esa realidad y ser así unos ‘nuevos dioses’. Esta nueva realidad implica un nuevo lenguaje en el que ya no tienen cabida las preocupaciones propias de la

filosofía política clásica: para Hobbes ya no es objeto de atención de la filosofía política discernir las causas de la tiranía ni los medios para apartarse de ella. Si somos capaces de construir un régimen perfecto, hemos de despreocuparnos de los regímenes imperfectos. Al fin y al cabo, no hay nunca ninguna diferencia esencial entre los regímenes imperfectos. Y los que llaman tiranía a una monarquía lo hacen sólo para mostrar su descontento. Una vez somos capaces de construir y reconocer ese ‘Gran Hombre’ que es el Estado moderno, ya no hay razón para permitir que se intente usar contra él el nombre de tiranía:

“Y debido a que el nombre de tiranía no significa ni más ni menos que el nombre de soberanía, ya resida ésta en uno o en varios hombres, siendo la única diferencia el que, quienes usan el primero, dan a entender que están enfadados con aquellos a quienes llaman tiranos, creo que la tolerancia de un odio profesado a la tiranía, es una tolerancia del odio al Estado en general...”⁴⁴⁹.

⁴⁴⁹ “And because the name of tyranny, signifieth nothing more, nor less, than the name of sovereignty, be it in one, or many men, saving that they that use the former word, are understood to be angry with them they call tyrants; I think the toleration of a professed hatred of tyranny, is a toleration of hatred to commonwealth in general...” L, a review and conclusion, p. 706, p. 543. La misma idea, que Leo Strauss considerará uno de los rasgos característicos de la desaparición de la filosofía política en la modernidad (cf infra capítulo 5.1, nota 701), aparece también en el *De Cive*: “non sunt igitur diversi civitatis status *regnum* et *tyrannis*, sed eidem *monarchae* nomen *regis* pro honore, *tyranni* pro convicio datur” “un reino y una tiranía no son formas diversas de gobierno, sino que uno y el mismo monarca recibe el nombre de rey como señal de honor y reverencia hacia él, y el de tirano a modo de contumelia y reproche”. *De Cive*, p. 237 [p. 144].

3.3. Spinoza: precedente del nihilismo de Nietzsche y Weber

βουλεύεται δ' οὐδείς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως
ἔχειν
EN, 1141 b 10-11

La herencia maquiaveliana y hobbesiana

Spinoza supone en la evolución del pensamiento político moderno un punto de referencia ineludible, tanto por su postura rotundamente contraria a planteamientos clásicos, especialmente a posiciones aristotélicas, como por su reconocida y explícita deuda hacia el 'realismo' maquiavélico e, incluso, por una cercanía hacia Hobbes más sólida de lo que se le suele atribuir. Por otra parte, encierra en germen una serie de propuestas identificables con un nihilismo metafísico y político que, a través de Nietzsche, desembocará en el pensamiento sociológico y político de Max Weber.

Rastrear en la obra de Spinoza el lugar asignado a la prudencia política es una tarea particularmente difícil, no sólo por las contradicciones inherentes a un filósofo que tanto desarrolló 'el arte de escribir' en el contexto de la 'persecución'⁴⁵⁰, sino especialmente por el monismo y el necesitarismo, siempre presentes en la obra spinoziana y de casi imposible conjunción con las notas prudenciales de pluralidad y de contingencia.

⁴⁵⁰ Cf Leo STRAUSS, *Persecution and Art of Writing*, The Free Press, New York, 1952.

Por esto último, no es de extrañar que encontremos críticas a la prudencia del mismo estilo que las presentes en el elitista Heráclito⁴⁵¹ o en el ‘cientificista’ Hobbes⁴⁵², atribuyendo a la prudencia un carácter despreciable, como falso saber que pretenden tener quienes sólo son capaces de alcanzar un conocimiento vulgar e intentan, sin embargo, dotarlo de una dignidad presuntamente superior utilizando el nombre de ‘prudencia’. En este grupo de insensatos habría que incluir, entre otros, al propio Aristóteles y, en general, a todos los ‘sabios’ antiguos, con alguna ‘aguda’ excepción como la de Maquiavelo. El error de aquellos estriba en no haber conocido la fuerza de los *afectos* y cómo actúan unos frente a otros, mientras que el florentino, sin embargo, atendió a la única realidad humana, la de la lucha entre diferentes pasiones enfrentadas:

“No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos”⁴⁵³,

⁴⁵¹ “La mayoría no comprende cosas tales como aquellas con que se encuentran, ni las conocen aunque se las hayan enseñado, sino que creen haberlas entendido por sí mismos” DK B 17, “aunque el logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular” DK B 2

⁴⁵² Cf supra, nota 425.

⁴⁵³ “Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint, et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum Affectuum naturam, et vires, et quid contra Mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit”. SPINOZA, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, vol. II, 1972; *Ethica ordine geometrico demonstrata*, III, Praefatio, p. 137 / [trad. V. Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 170-171], en adelante E.

señala Spinoza. Maquiavelo, sin embargo, a quien Spinoza está dispuesto a calificarle de ‘acutísimo y prudentísimo varón’⁴⁵⁴, enseña en el *Príncipe*, respecto a lo cual Spinoza muestra su entusiasmo, lo imprudente que resulta rebelarse contra el tirano sin eliminar las causas de la tiranía, cosa que ocurre por desconocimiento de los afectos humanos. En el fondo, los que apelan a la prudencia simplemente esconden bajo un subterfugio su deseo de poder, y los partidarios doctrinales del tiranicidio no son más que instigadores indirectos del desorden y de la anarquía: “Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloría del parricidio como de una buena acción”⁴⁵⁵. No estamos, pues, demasiado lejos de Hobbes.

Caracterización spinoziana de la prudencia

El monismo spinoziano lleva a identificar la prudencia, en momentos puntuales, casi con cualquier virtud. Tanto se refiere a ella como sinónimo de *conocimiento* que como sinónimo de *fuerza* o *poder*. Al fin y al cabo, tal facilidad para identificar ambos órdenes es coherente con un intelectualismo moral en que no se trata de que la prudencia enlace el orden especulativo con el práctico, sino de que estos dos se puedan identificar uno con otro y ocasionalmente sean

⁴⁵⁴ Cf SPINOZA, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, vol. III, 1972; *Tractatus Politicus*, cap. V, §7, p. 296s / [trad. A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 121], en adelante TP.

⁴⁵⁵ “... quod fit, quando multitudo exempla in principem edidit, et parricidio, quasi re bene gesta, gloriatur”. TP, cap. V, §7, p. 297, p. 121.

considerados como ámbitos de prudencia por un abuso del lenguaje. Así, Spinoza pone en alguna ocasión como modelo de gobernante prudente a Salomón, señalando de tal modo tanto su destreza y habilidad como en última instancia su fuerza o su virtud en sentido maquiavélico: "...me refiero a Salomón, cuya prudencia y sabiduría celebran los sagrados libros, más bien que su don profético y su piedad"⁴⁵⁶. Se trata aquí de entender la prudencia como una virtud específicamente *humana* en contraste con la profecía y la piedad, divinas, y por tanto específicamente *natural*, en contraposición a cualquier supuesta virtud sobrenatural. Precisamente poco después del pasaje referido a una cierta prudencia entendida como falso saber vulgar, Spinoza había caracterizado la prudencia como una virtud *natural* más entre otras, pero que causa especial asombro entre quienes la descubren en alguien: "si lo que nos asombra es la prudencia de un hombre, su industria o algo de este género, el asombro se llama entonces *veneración*, pues pensamos que, en virtud de eso que admiramos, ese hombre nos supera en mucho"⁴⁵⁷. No se trata, sin embargo, de un asombro ante la habilidad humana sobrevenida o aprendida, sino ante un tipo de cualidad admirada de modo análogo a como admiramos la altura de las jirafas o la fiereza del animal salvaje:

"veneramos a un hombre porque nos asombramos de su prudencia, su fuerza, etc., ello sucede porque imaginamos que dichas virtudes están en él de un modo singular, y no como algo común a nuestra naturaleza, y, por ello, no se las envidiamos más"

⁴⁵⁶ "... Salomonem puto, cuius non tam Profethia et pietas, quam prudentia et sapientia in sacris commendatur". Spinoza, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, vol. III, 1972; *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. IV, p. 66 / [trad. A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 141], en adelante, TTP.

⁴⁵⁷ "Sed si id, quod admiramur, sit hominis alicuius prudentia, industria, vel aliquid huiusmodi, quia eo ipso hominem nobis longe antecellere contemplamur, tum Admiratio vocatur Veneratio". E III, LII, p. 181, pp. 222-223.

*de lo que envidiamos a los árboles su altura, a los leones su fuerza, etcétera*⁴⁵⁸.

Lo contrario de la prudencia es, en este caso, la estulticia o necedad. Ésta provoca, en quien se encuentra a alguien necio, el *desdén*, mientras que la prudencia hace surgir, en quien la admira al descubrirla poseída por otra persona, la veneración hacia tal persona o, incluso, la devoción en caso de que tal persona sea además amada por nosotros: “así como la devoción brota del asombro ante una cosa que amamos, la *irrisión* brota del desprecio por una cosa que odiamos o tememos, y el *desdén* surge del desprecio por la necedad, como la veneración del asombro ante la prudencia”⁴⁵⁹. Podemos colegir hasta qué punto la conceptualización de la virtud en Spinoza convierte en sinónimos la fuerza, la destreza, la habilidad y la prudencia misma, quedando ésta reducida a una manera más de referirnos a la intensidad de unos afectos que se imponen a otros, desvinculada de cualquier referencia a un legítimo reconocimiento en el virtuoso de una moralidad superior.

⁴⁵⁸ “... nos hominem venerari ex eo, quod ipsius prudentiam, fortitudinem, etc. admiramur, id fit quia has virtutes ei singulariter inesse, et non ut nostrae naturae communes imaginamur, adeoque easdem ipsi non magis invidemus, quam arboribus altitudinem, et leonibus fortitudinem, etc”. E III, LV, p. 184, p. 227.

⁴⁵⁹ “Porro sicut Devotio ex rei, quam amamus, Admiratione, sic Irrisio ex rei, quam odimus, vel metuimus, Contemptu oritur, et Dedignatio ex stultitiae Contemptu, sicuti Veneratio ex Admiratione prudentiae”. E III, LII, p. 181, p. 223.

Prudencia, cautela y experiencia

La prudencia de corte salomónico es entendida, pues, como una virtud intelectual-moral opuesta al error y a la superstición. Se trata de la 'cautela' que aparece en modo imperativo en la célebre divisa spinoziana 'caute'; hay que proceder con cautela para no confundir la verdad con la mente de los profetas e historiadores: "...con qué cautela haya, sin embargo, que proceder, a fin de no confundir la mente de los profetas e historiadores con la mente del Espíritu Santo y con la verdad real, ya lo hemos probado antes..."⁴⁶⁰. Ya en el prólogo del *Tratado teológico-político*, advierte Spinoza de la necesidad de una metodología 'cauta' destinada a superar toda "superstición": "guiado por esta cautela elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes"⁴⁶¹, método consistente, por ejemplo, en reducir la profecía a mera opinión sin importancia y la figura del profeta a simple modelo de vida práctica sin ninguna incidencia en el orden especulativo: "...me fue fácil establecer que la autoridad de los profetas tan solo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la vida y a la verdadera virtud; pero que, en lo demás, sus opiniones nos importan muy poco"⁴⁶². Esta virtud intelectual que capacita para alejarse del error y la superstición no es diferente, al fin y al cabo, de la misma virtud que sitúa a unos individuos por encima de otros en función de la fuerza de cada uno. Identificándose en el fondo la

⁴⁶⁰ "Qua autem cautione utendum sit, ne in his mentem Prophetarum et Historicorum cum mente Spiritus Sancti, et rei veritate confundamus, supra suis in locis multis exemplis ostendimus..." TTP, cap. VII, p. 105, p. 202.

⁴⁶¹ "Hac igitur cautione Methodum Sacra volumina interpretandi concinnavi..." TTP, praefatio, p. 9, p. 68.

⁴⁶² "... facile determinare potui, Prophetarum auctoritatem in iis tantum pondus habere, quae usum vitae, et veram virtutem spectant, caeterum eorum opiniones nos parum tangere". TTP, praefatio, p. 9, p. 68.

virtud intelectual con la habilidad, la destreza y, en última instancia, con la fuerza misma se comprueba como la balanza se decanta hacia el lado de los afectos y de la fuerza en la caracterización que el propio Spinoza hace del derecho natural: “el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el deseo y el poder”⁴⁶³. En pocas palabras: si puedes, tienes derecho. Pero ese poder no hay que entenderlo sólo como fuerza física o posibilidad de imponer abiertamente algo a la voluntad ajena. Se incluye también, lo cual es determinante para la vida del filósofo, el poder de pensar, hablar, escribir o publicar de tal modo que se consiga hacer llegar a un determinado tipo de personas un determinado tipo de mensajes. Así, usando de tal poder, se cumple al máximo la identificación entre prudencia como virtud intelectual y como virtud práctico-política.

Esta prudencia entendida como cautela para evitar el error está vinculada a la *experiencia*, fuente de desconfianza hacia los demás. La experiencia enseña lo absurdo que es confiar en los demás y suponer que van a respetar los acuerdos que hayan prometido respetar. Sólo un necio desestimaré esa valiosa y útil fuente de desconfianza que es la experiencia:

“...este contrato será válido mientras subsista su fundamento, es decir, la razón de peligro o utilidad, puesto que nadie hace un contrato ni está obligado a mantener los pactos, sino por la esperanza de algún bien o por el temor de algún mal. Si ese fundamento se suprime, desaparece por sí mismo el contrato, como lo enseña más que de sobra la experiencia”⁴⁶⁴.

⁴⁶³ “Ius itaque naturale uniuscuiusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur”. TTP, cap. XVI, p. 190, p. 333.

⁴⁶⁴ “Hic contractus tamdiu erit validus, quamdiu eius fundamentum, nempe ratio periculi, sive utilitatis in medio erit: quippe nemo contrahit, nec pactis stare tenetur, nisi spe alicuius boni, vel sollicitudine alicuius mali: quod fundamentum si tollatur, pactum ex sese tollitur; quod etiam experientia satis superque docet”. TTP, cap. XVI, p. 196, p. 343.

Y esto es válido tanto para las relaciones entre individuos y el contrato social como para las relaciones entre gobernantes de diferentes naciones y la paz entre ellas:

“Pues, aunque distintos Estados se comprometan entre sí a no dañarse mutuamente, se ven forzados a impedir, en cuanto pueden, que el otro se haga más poderoso y no se fían de la palabra dada, si no han visto con suficiente claridad el fin y la utilidad que llevó a ambos al contrato...”⁴⁶⁵.

Y rápidamente pasa Spinoza de catalogar de *neccio* a quien negligie esta enseñanza empírica a llamar *criminal* al gobernante que, cumpliendo sus promesas, pusiera en peligro la paz del Estado;

“de lo contrario, temen el engaño, y no sin razón. ¿Quién, en efecto, se fiará de las palabras y promesas de aquel que tiene la potestad suprema y el derecho a hacerlo todo, y cuya suprema ley es la salvación y la utilidad de su Estado, a menos que sea un necio, que desconoce el derecho de las supremas potestades? Si consideramos, por otra parte, la piedad y la religión, veremos, además, que nadie que está al frente de un Estado, puede, sin crimen, cumplir sus promesas en detrimento de su Estado”⁴⁶⁶,

de donde se deduce que el gobernante prudente mentirá cuando convenga a la razón de Estado; estamos ante una reedición, pues, del maquiavelismo político.

⁴⁶⁵ “Nam quamvis diversa imperia inter se contrahant invicem non laedere, conantur tamen, quantum possunt, impedire, quo minus alterutrum potentius evadat, nec fidem dictis habent, nisi utriusque ad contrahendum finem et utilitatem satis perspectam habuerint...” TTP, cap. XVI, p. 196, p. 343.

⁴⁶⁶ “... alias dolum timent, nec iniuria; quis enim dictis et promissis eius, qui summam potestatem, et ius retinet ad quidlibet faciendum, et cui sui imperii salus et utilitas summa lex debet esse, acquiescet, nisi stultus, qui summarum potestatem ius ignorat? Et si praeterea ad pietatem, et religionem attendamus, videbimus insuper neminem, qui imperium tenet, absque scelere promissis stare posse cum damno sui imperii cadere videt...” TTP, cap. XVI, p. 196s, p. 343.

Futilidad de la prudencia ante el ejercicio de la autoridad del Estado

Ya en el primer capítulo del *Tratado Político*, propone Spinoza un planteamiento metódico de ‘realismo político’ similar al del florentino: contra los filósofos ‘utópicos’, poco prácticos, que se dedican a calificar de viciosas unas conductas humanas y otras, muy poco corrientes, de virtuosas, es preferible tomar las diferentes pasiones humanas como necesarias, naturales e inevitables para contar con ellas sin tildarlas inútilmente de vicios, tal posición es la que cuadra auténticamente con la experiencia y con la prudencia a ella vinculada⁴⁶⁷. De ahí que Spinoza fuera de los primeros en hacer una lectura en clave “liberal” y “democrática” de Maquiavelo; “...este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla”⁴⁶⁸, en la línea posteriormente compartida por Rousseau, “*El Príncipe* es el libro de los republicanos”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ “Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere, et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare, et eam, quae revera est, dictis lacescere norunt”. “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe.” TP, cap. I, §1, p. 273, pp. 77-78.

⁴⁶⁸ “... de prudentissimo isto viro credendum magis adducor, quia pro libertate fuisse constat, ad quam etiam tuendam saluberrima consilia dedit”. TP, cap. V, §7, p. 297, p. 121.

⁴⁶⁹ ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, Tr. Fernando de los Ríos, Madrid, Espasa-Calpe, 1997⁹, p. 103.

Esta visión de la prudencia como habilidad política que sabe jugar con las pasiones utilizándolas en provecho propio está estrechamente relacionada con la reducción de la prudencia a un instrumento de conservación de la seguridad pública, entendida así como sinónimo de ‘consenso’ y de ‘pacto’, quedando la inteligencia política reducida a una gestión eficaz de las pasiones, gestión que garantice la convivencia pacífica. La prudencia individual serviría, *ex hypothesi*, para prever cómo defender una parcela de poder al pactar. Pero, en realidad, no es posible reservarse tal esfera de poder, luego la prudencia para el individuo carece de sentido:

“...si quisieran conservar algo para sí, debieran haber previsto cómo podrían defenderlo con seguridad; pero, como no lo hicieron ni podrían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente, ipso facto, al arbitrio de la suprema autoridad...”⁴⁷⁰.

⁴⁷⁰ “Quippe si aliquid sibi servatum volebant, debuerant simul sibi cavere, quo id tuto defendere possent; cum autem id non fecerint, nec absque imperii divisione, et consequenter destructione facere potuerint, eo ipso se arbitrio summae potestatis absolute submiserunt...” TTP, cap. XVI, p. 193, p. 338. En este sentido, la transferencia del poder individual al Estado es, como en Hobbes, total. El hecho de que en otros lugares afirme Spinoza que el derecho natural que cada uno tiene conserva siempre algo de irrenunciable no ha de entenderse sino en el sentido hobbessiano de que si el Leviatán no cumple con su misión de garantizar la seguridad de los ciudadanos, queda restaurado el estado de naturaleza y la consiguiente guerra de todos contra todos: “cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra” (L, XIV, p. 111). También para Spinoza, como en el fondo el Estado no suele ser suficientemente hábil para garantizar la paz y la seguridad, el individuo ha de vivir con la cautela-prudencia necesaria para no ser dañado por los demás ni por el propio Estado. Algunos autores ven en Spinoza simplemente una dificultad terminológica para distanciarse de Hobbes: “es una ilusión pensar que el poder sigue al derecho; el poder determina el derecho. Igual que en el estado natural no hay otra norma que la potencia de cada uno, en el estado civil las normas vienen dadas por la autoridad a la que se le ha atribuido la potencia común. Pero ese orden jurídico civil no es alternativo y sustitutorio del natural (que nunca podrá dejar de tener vigencia), sino su manifestación en las condiciones de vida social. Al utilizar Spinoza la expresión *communis consensu* (por dos veces) se acerca a esta idea de la fundamentación del orden jurídico y político en la potencia mancomunada de los ciudadanos (mejor expresada en el *Tratado Político* con el término *multitudinis potentia*). (...) Así, es posible concebir el orden político como una

Esto último, sin embargo, no pone en peligro la 'racionalidad' de la vida del individuo sometido al Estado porque, al fin y al cabo, casi nunca mandará el poder político algo que sea netamente irracional o absurdo. Al requerir este último tipo de mandato el apoyo exclusivo en la violencia, difícilmente subsistiría por mucho tiempo un régimen que actuara así de modo habitual:

“...muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictado de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el

construcción arraigada en la Naturaleza (frente al convencionalismo) sin hipotecar la autonomía de lo político (contra el iusnaturalismo). Spinoza, preocupado por lo segundo, no parece haber hallado aún en la *Ética* un lenguaje diferente del contractualista para proporcionar una explicación naturalista de la constitución del ámbito político.” (J. PEÑA, 'Derecho y orden político' en *Espinosa: Ética e Política*, ed. J. Blanco-Echauri, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 493-494). Otros autores ven en Spinoza una distanciamiento rotundo frente al absolutismo hobbesiano: “Spinoza, a diferencia de Hobbes, hace hincapié en una esfera de libertad individual intangible, que el propio Estado, por lo demás, tiene interés en respetar, para evitar conspiraciones. Por eso, en la Epístola 50, dirigida a Jarig Jelles en 1674, Spinoza tiene interés en desmarcarse de Hobbes: ‘por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo definiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural’. La misma necesidad de ser más fuerte impone, pues, al Estado el respeto de las convicciones de los ciudadanos y de su libre expresión, mientras ésta no ponga en peligro la tranquilidad pública. Así, para Spinoza, el Estado más poderoso y libre será el que rija por la razón, y concede mucha importancia al papel del Estado en materia religiosa, para oponerse a cualquier pretensión de imposición de un credo y para asegurar la tolerancia. (...) se da en Spinoza una relación dialéctica entre la autoridad del Estado y el derecho de la conciencia civil a pensar y expresarse libremente ('liberalismo autoritario'), por lo que trascendería su pensamiento en este punto al de Hobbes” (C. ROLDÁN, 'Del Derecho Natural al Derecho Civil: Hobbes y Spinoza' en *Espinosa: Ética e Política*, ed. J. Blanco-Echauri, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 495-496). También Lazzeri niega que haya transferencia total del poder y pretende hallar una diferencia sustancial con Hobbes, cf Raynaud et Rials (ed) *Dictionaire...* pp. 764-771. Todos estos autores reconocen, sin embargo, que tanto en Hobbes como en Spinoza 'el poder determina al derecho'. En el fondo, no hay diferencia entre el orden natural y el orden político-jurídico: nunca vivimos en paz, sino, como mucho, en una situación de tregua indefinida.

*mando. Pues, como dice Séneca, nadie mantiene largo tiempo gobiernos violentos*⁴⁷¹.

La prudencia política consiste por tanto, en el fondo, en conservar el mando. Así, cuando quiere poner un ejemplo de gobernante que se sacrifica en aras del respeto a la ley, menciona el caso de Ulises y su estratagema para no sucumbir a los cantos de las sirenas⁴⁷². Pero el de Ulises no es un acto de subordinación a la supremacía de la ley considerada superior al capricho humano, sino precisamente lo contrario: una demostración de la astucia, de la prudencia ‘de la carne’, que permite a Ulises disfrutar de un placer, el canto de las sirenas, sin perder el dominio sobre sí mismo y sobre sus subordinados.

La identificación de la vida política con la voluntad de poder

También Spinoza, como más tarde hará Weber, distingue un tipo de vida política auténtica de su perversión burocrática o funcionarial. Frente a la prudencia política del auténtico gestor de la vida política,

⁴⁷¹ “Quapropter raro admodum contingere potest, ut summae potestates absurdissima imperent; ipsis enim maxime incumbit, ut sibi prospiciant, et imperium retineant, communi bono consulere, et omnia ex rationis dictamine dirigere: violenta enim imperia, ut ait Seneca, nemo continuit diu”. TTP, cap. XVI, p. 194, p. 339.

⁴⁷² “Socii enim Ulissis ipsius mandatum exequabantur, quando navis malo alligatum, et cantu Syrenum mente captum, religare noluerunt, tametsi id mox multis minitendo imperabat, et prudentiae eiusdem imputatur, quod postea sociis gratias egerit, quod ex prima ipsius mente ipsi obtemperaverint”. “Los compañeros de Ulises cumplían el mandato de éste, cuando se negaron a desatarlo, mientras estaba atado al mástil de la nave y arrobado por el canto de las sirenas, pese a que él se lo mandaba en medio de múltiples amenazas. Y se atribuye a su prudencia que, después, haya dado las gracias a sus compañeros por haberse atendido a su primera intención” TP, cap. VII, 1, §1, p. 307, p. 141.

aquel que no se limita a aplicar reglamentos sino que toma la iniciativa en cada resolución, destaca por su falta de espíritu político el mero especialista con conocimiento exhaustivo de la reglamentación en un área de la vida pública. Spinoza también acusa a tal clase funcional de la pérdida de influencia de Holanda en el concierto europeo, como Weber acusará al espíritu funcional de la era posbismarkiana del letargo de la política alemana. Tanto en un caso como en otro, se trata de una clase política que teóricamente está subordinada al poder político 'directivo', pero en la práctica es la que acaba dirigiendo el país. Así, Spinoza, comentando las características de la aristocracia, explica:

“quienes hacen de secretarios en cualquier Consejo y funcionarios similares, como no tienen derecho a voto, deberán ser elegidos de la plebe. Pero, como el manejo diario de los asuntos les da un perfecto conocimiento de las medidas a tomar, es frecuente que se siga su consejo más de lo conveniente y que la marcha de todo el Estado dependa más que nada de sus directrices. Esto provocó la ruina de Holanda. No cabe duda, en efecto, que un Senado, cuya prudencia no estriba en el parecer de los senadores, sino de los funcionarios, es frecuentado ante todo por los miembros inactivos”⁴⁷³

y tal sociedad, por estar mal instituida, se encontrará a la larga en la situación, aparentemente opuesta, de falta de paz y seguridad por no haber “velado debidamente por la concordia” ni haber “instituido con prudencia suficiente sus derechos”⁴⁷⁴.

⁴⁷³ “Qui in quocunque Concilio a Secretis sunt, et alii eiusmodi ministri, quia suffragii ius non habent, eligendi sunt ex plebe. Sed, quia hi diuturna negotiorum tractatione maximam rerum agendarum noticiam habent, fit saepe, ut eorum consilio plus, quam par est, deferatur, et ut status totius imperii ab eorum directione maxime pendeat; quae res Hollandis exitio fuit ... et sane dubitare non possumus, quin Senatus, cuius prudentia non a Senatorum, sed ab administratorum consilio derivatur, maxime ab inertibus frequentetur...” TP cap. VIII, §44, p. 344, p. 195.

⁴⁷⁴ “... non satis concordiae providerit, nec iura satis prudenter instituerit...” TP, cap. V, §2, p. 295, p. 119.

Tanto en Spinoza como más tarde en Weber, y teniendo como puente espiritual a Nietzsche, la política queda convertida en última instancia en voluntad de poder. Precisamente en lo que se advierte que aquella sociedad no ha instituido suficientemente sus *derechos* es en su *debilidad*:

“efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida”⁴⁷⁵.

En este sentido, la prudencia política no se distingue de una cierta inteligencia política entendida como buena gestión, como capacidad para aumentar al máximo el poder, y por tanto el derecho, de una sociedad. Sociedad en el fondo determinada de antemano a ser como es y de ninguna otra manera, sociedad en la que en realidad no hay lugar para la contingencia y, por ende, tampoco para una prudencia distinta de la sabiduría especulativa. Pero como nosotros, con nuestro entendimiento limitado, no somos capaces de vislumbrar el modo real en que quedará la sociedad en ese futuro predeterminado, nos vemos en la necesidad, fruto de esa indigencia, de tomar las cosas distintas a como son realmente, tomarlas como si no fueran de mera necesidad. De ahí que Spinoza afirme que “para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ “Status enim civilis, qui seditionem causas non abstulit, et ubi bellum continuo timendum, et ubi denique leges frequenter violantur, non multum ab ipso naturali statu differt, ubi unusquisque ex suo ingenio magno vitae periculo vivit”. TP cap. V, §2, p. 295, p. 119.

⁴⁷⁶ “... adeoque ad usum vitae melius, imo necesse est, res ut posibles considerare”. TTP, cap. IV, p. 58, p. 136.

Orden político y contingencia: dos enfoques contrapuestos

A raíz de esta paradójica afirmación spinoziana de la contingencia, dos modos extremos de interpretar la auténtica idea de Spinoza sobre la naturaleza del orden político son posibles. Por una parte, Ch. Jaquet ha intentado elaborar una interpretación del sistema spinoziano convirtiendo la prudencia en su clave de bóveda; por otra, A. Matheron, más fiel a la letra de Spinoza, pone en duda la posibilidad de integrar la prudencia en el pensamiento spinoziano.

Jaquet parte en la fundamentación de su interpretación de algo muy cierto, el carácter críptico del estilo spinoziano, así como las dificultades hermenéuticas tan destacadas por autores como Leo Strauss⁴⁷⁷; pero, apartándose de este último, señala la inexistencia de un sentido esotérico y otro exotérico. Para Jaquet, se trata sólo de dos vías diferentes de acceso a una misma enseñanza, una enseñanza que se resume en la divisa spinoziana 'caute!', traducida como 'sé

⁴⁷⁷ Leo Strauss propone un método, inspirado en las reglas de vida que el mismo Spinoza establece en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, para deducir la posición que verdaderamente sostenía Spinoza en aquellas cuestiones en que una lectura superficial de sus obras, especialmente del *Tratado Teológico-Político*, parece mostrar una mera contradicción flagrante. El método consiste, ante tal aparente contradicción, en atribuir a Spinoza la tesis que más alejada estuviera de la opinión común contemporánea, mientras que la tesis más cercana al pensamiento corriente se reduce en el autor a una mera acomodación lingüística que no coincide con el verdadero pensamiento de Spinoza: « Si nous cherchons à établir le principe d'une telle démarche, nous arrivons à la règle suivante: si un auteur qui admet, fût-ce occasionnellement, qu'il parle 'selon la coutume des hommes', énonce des jugements contradictoires sur un sujet, le jugement qui est en contradiction avec le manière de voir vulgaire doit être considéré comme sa véritable manière de voir; qui plus est, chaque jugement d'un tel auteur qui s'accorde avec des manières de voir considérées par le vulgaire comme sacrées ou faisant autorité doit être rejeté comme non recevable, ou du moins il doit être tenu en suspicion même s'il n'est jamais contredit par son auteur. Spinoza lui-même est un auteur de ce type ». Leo STRAUSS. *Le testament de Spinoza*, Éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 230s.

prudente'. Alrededor de esta 'marca' o 'escudo', hace girar Jaquet toda la ética, la teoría del conocimiento y la política spinozianas⁴⁷⁸.

Matheron se plantea si en Spinoza pudiera haber un intento de elaborar una teoría de la prudencia en clave antiaristotélica, a partir de un estatuto epistemológico diferente del conocimiento moral y de su consiguiente extensión al ámbito de lo político. El error denunciado por Spinoza consistiría en el tránsito de la pregunta '¿cómo ser feliz?' a esta otra: '¿a qué tendemos por naturaleza siempre y necesariamente?' El engaño consistiría en confundir la perfección de algo con el alcance de un presunto fin suyo objetivo. La *relatividad* del bien, en primer lugar, hace inútil el empleo de su noción como fin objetivo y, en segundo lugar, evidencia el sinsentido de una idea o modelo de naturaleza humana perfecta a la que el hombre debiera imitar. Este error se debe a la conjunción de dos factores: la ignorancia del determinismo universal y el deseo de formarnos un modelo que buscar; dos factores que sólo se eliminan de nuestro espíritu gracias a un conocimiento *verdadero* del bien y del mal que permita reducir al mínimo los desacuerdos entre medios y fines, conocimiento que no es ciertamente prudencial, sino meramente especulativo⁴⁷⁹.

Según Jaquet, sin embargo, ese conocimiento verdadero del bien y del mal consiste en una auténtica prudencia teórica y práctica que se

⁴⁷⁸ Chantal JAQUET, *Spinoza ou la prudence*, ed. Quintette, Paris, 1997, p. 11. Para Strauss, sin embargo, la prudencia en Spinoza es meramente una actitud superficial, conveniente al filósofo en su relación con el mundo: « *Caute* était l'inscription gravée sur le sceau de Spinoza. Par là, il ne visait pas essentiellement la prudence requise dans les recherches philosophiques mais la prudence nécessaire au philosophe dans son commerce avec les non-philosophes ». STRAUSS, *Le testament de Spinoza*, p. 233.

⁴⁷⁹ Cf Alexandre MATHERON, Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ?, en *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, ed. A. Tosel, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Diffusion Les Belles Letres, 1995, pp. 129-149.

identifica con el arte de adaptarse al vulgo de tal manera que éste sea iluminado, comenzando con un imperativo (caute!) orientador de la acción y remontándose hacia la comprensión del método especulativo al que se llega sólo en última instancia. En contra de Strauss, señala que el método exotérico o ‘ad captum vulgi’ no intenta esconder un conocimiento reservado a una elite, sino desplegar una forma prudencial de sabiduría que consigue adaptarse, en los límites de lo razonable, a la manera de pensar de los hombres⁴⁸⁰. Así, por ejemplo, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, al hablar de un ‘bien verdadero’ se trata de una adaptación o vulgarización, un mecanismo para conducir al vulgo hacia la filosofía, más que una objetivación previa al conocimiento verdadero, ya que realmente para Spinoza no hay bien verdadero. Comenzando con el uso del ‘yo’, arrastra al lector hacia una prudencia teórica transitando antes por la prudencia práctica.

Matheron, por su parte, señala cómo a partir de considerar distintas las causas exteriores a uno mismo, por un lado, y las causas endógenas, por otro, podemos llegar a considerar una naturaleza humana aislada ideal en la cual sólo tuvieran consecuencias las causas interiores o endógenas. Tal sería el prototipo de naturaleza humana libre⁴⁸¹ que tiene como modelo a Dios mismo, o mejor aún, que cobra autoconciencia de no ser más que un modo en que se manifiesta la Sustancia divina. Y, a partir de ahí, el célebre salto a la política, extrapolando esa naturaleza humana ideal pero individual a cada cuerpo político organizado, dando por supuesto que los mismos principios aplicados a un caso valen para el otro: “...cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama y odien lo

⁴⁸⁰ JAQUET, p. 10.

⁴⁸¹ MATHERON, p. 135

que él odia; de ahí aquello del poeta: 'amantes, conviene que esperemos y temamos a la vez; hay que ser insensible para amar lo que nadie nos disputa'...⁴⁸². De ahí que el ideal de un cuerpo político organizado sea depender al máximo de nada más que de sí mismo. Pero no se trata de un ideal en el sentido de un fin objetivo hacia el que podemos elegir tender de una manera o de otra, sino sólo de una constatación de cómo efectivamente intentamos obrar siempre, tanto a nivel individual como a nivel social: buscando en todo tener el máximo poder, es decir, depender en lo mínimo posible de la presión exterior. Lo que ocurre sencillamente es que, según Spinoza nos descubre, reconvertimos aquello que la naturaleza impone en aquello que deseamos —como más tarde hará la sociología del siglo XIX— y, al elaborar tal presunto ideal de naturaleza humana, les indicamos a los demás que, si desean lo mismo, deben elegir tal o cual género de vida. Algo semejante será precisamente el papel que Weber otorgará a la ciencia, como instancia que muestra los medios pero no indica los fines. En el caso de Spinoza no puede haber pluralidad de fines, sólo uno es el destino de cada cosa; sólo ese es su bien y llamamos útil a aquello que encamina a dicho destino e inútil a aquello que lo impide o entretiene, a lo cual llamamos mal por desconocimiento de la realidad: si conociéramos la realidad sabríamos que todas las cosas despliegan tanto poder como están capacitadas para desplegar, o sea que en rigor no hay 'mal'; claro que tampoco hay 'bien', sino la mera 'efectividad'. Al identificar el bien con lo útil, queda desplazada la atención de los fines a los medios y reducido el bien supremo a nada más que el medio por

⁴⁸² "... unumquemque, quantum potest, conari, ut unusquisque id, quod ipse amat, amet, et quod ipse odit, odio etiam habeat; unde illud Poëtae: Speremur pariter, pariter metuamus amantes / Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat". E, III, XXXI, corollarium, p. 164, p. 204.

excelencia, el *hecho* mismo de acceder a aquella naturaleza humana ideal concebida no en sentido ontológico sino meramente operativo. Así, queda reducida la distinción entre medios y fines a mera distinción de razón sin fundamento en la realidad misma.

El conocimiento político como conocimiento infalible

Según Matheron, la determinación de tal modelo de naturaleza humana así entendido se halla en la cuarta parte de la *Ética*, en lo que significa el único momento importante de la obra spinoziana en que se intenta elaborar una teoría de una prudencia con resonancias políticas. En primer lugar, Spinoza extiende el fenómeno de la comprensión o intelección, propias de una vida individual conducida por deseos nacidos de ideas adecuadas, hacia la vida política, cuya naturaleza será entonces el hacer comprender y entender a los demás. Por ende, así como todo lo que aumenta las aptitudes de nuestro cuerpo sin comprometer su equilibrio es individualmente útil, también lo es políticamente todo lo que produce la concordia en el seno del cuerpo político: “lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado”⁴⁸³. En el conocimiento verdadero sobre lo útil o bueno y el conocimiento verdadero sobre lo inútil o malo, se dilucida lo que Spinoza pueda aportar sobre la naturaleza de la prudencia política.

⁴⁸³ “Quae ad hominum communem Societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt; et illa contra mala, quae discordiam in Civitatem inducunt”. E, IV, XL, p. 241, p. 296.

Según Spinoza, el conocimiento verdadero del bien es forzosamente alegría y el conocimiento verdadero del mal, tristeza. Por tanto, el conocimiento verdadero del mal siempre será algo negativo, a no ser que en el instante mismo en que se produce tal conocimiento se conociera también con exactitud los medios convenientes para anular ese mal. En este caso ni siquiera sería un mal efectivo y, por tanto, no generaría tristeza, como no se entristece quien siente hambre pero tiene a su alcance, y lo sabe, todo tipo de alimentos. Políticamente, un gobierno que detecta un mal pero sabe exactamente qué medios emplear para neutralizarlo, y dispone efectivamente de recursos técnicos, es el gobierno ideal desde el momento en que con toda seguridad realizará lo que conlleve la superación automática de cualquier obstáculo; no hay obstáculos reales en un gobierno óptimo porque su conocimiento será siempre conocimiento del bien o conocimiento de un mal instantáneamente neutralizado de modo mecánico. Pero un régimen tal es, desde luego, incompatible con la contingencia y, por lo tanto, con la acción prudencial.

Tanto el conocimiento verdadero del bien, como el conocimiento verdadero del mal acompañado inmediatamente de la disposición de los medios para neutralizarlo, son en el fondo ineficaces en sí mismos, puesto que en última instancia lo que se impondrá será la pasión más fuerte, como el propio Spinoza afirma. Pero como, desde nuestra perspectiva subjetiva real de ignorancia, nuestro conocimiento influirá en la acción, Spinoza introduce la noción de 'contingencia' como una característica no de las cosas mismas, sino de nuestra representación errónea de las mismas. Así, llamaremos 'contingente' a aquella realidad futura de la que nosotros desconozcamos si en su esencia está su existencia. Y llamaremos 'posible' a aquella cosa futura de la que tenemos duda respecto a la eficacia causal de algo presente que sí

conocemos. Pero tal nomenclatura responderá sólo a una situación psicológica, aunque como tal es real.

En el quinto libro de la *Ética*, intenta Spinoza mostrar cómo eliminar tales percepciones erróneas; es decir, cómo alcanzar el conocimiento del carácter irreal de la contingencia mediante el amor intelectual de Dios. Esa es la auténtica sabiduría y de ahí que, como indica Matheron, la propuesta de Spinoza no cabe interpretarla como una concepción de la prudencia alternativa a la clásica, sino como una transmutación de la prudencia en una especie de ‘fuerza’ del hombre libre, sabio, que elimina la contingencia de su percepción, contingencia incompatible con una filosofía necesitarista, antifinalista, monista y una concepción moral y política intelectualista⁴⁸⁴.

En las antípodas de esta interpretación se sitúa Jaquet al afirmar que, en la medida en que la prudencia spinoziana no es una mera desconfianza sino una forma racional de actuar ante la contingencia, se trata de algo muy cercano a la *phronesis* aristotélica. Pero descuida el autor que se trata, en todo caso, de una contingencia real para el Estagirita y meramente *quoad nos* para Spinoza. La prudencia spinoziana tiene mucho de resistencia a la precipitación en sentido casi cartesiano. Consiste, por ejemplo, en “retomar de nuevo con libertad el examen de la Escritura...”⁴⁸⁵ y de cualquier otro tema evitando los prejuicios y dejándose llevar sólo por la razón hasta tal punto que no sólo alcancemos la sabiduría más alta, sino que seamos capaces de saberla comunicar. Así, la divisa ‘caute!’, en imperativo, dado lo arduo de la tarea, estaría máximamente encarnada por un Salomón entendido como sabio que se hace entender por la multitud.

⁴⁸⁴ MATHERON, pp. 146-147

⁴⁸⁵ “... Scripturam de novo integro et libero animo examinare...” TTP, praefatio, p. 9, p. 68.

La reafirmación del saber político como saber universal coloca finalmente la prudencia política fuera de toda necesidad

El *Tratado de la Reforma del Entendimiento* es presuntamente el intento de arrastrar al vulgo a través de sucesivos pasos hacia la prudencia en su grado más alto, comenzando por un ejercicio de prudencia práctica consistente en comenzar hablando como si existiese un bien verdadero, tal como la gente normalmente cree, para hacer ver poco a poco al lector que no llamamos bien a algo más que en la medida en que lo apetecemos. La aptitud de examinar con toda libertad un objeto fundándose en su sola esencia, y tal aptitud es lo que Spinoza considera prudencia, conduce al examen de la naturaleza y de la fuerza del entendimiento. De ahí que toda la teoría del conocimiento spinoziana desemboque en una apología de la libertad de pensamiento y de expresión como condición necesaria para la reforma del entendimiento. Jaquet destaca una presunta distancia de la política spinoziana respecto a la hobbesiana amparándose precisamente en esta insistencia en la libertad de expresión y de pensamiento. Según Jaquet, mientras que Hobbes afirma el carácter total de la transferencia del poder de cada individuo al Estado, Spinoza deja la puerta abierta al quebranto del pacto por parte del ciudadano hasta tal punto que legitimar tales libertades sería en realidad una vía inexcusable para el poder político, no ya una decisión sino una mera constatación de realismo: lo contrario le sería imposible. Olvida Jaquet, como suele ocurrir a quienes admiran a Spinoza, aquellas palabras del *Tratado Teológico-Político* "Quienes administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por

ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente”⁴⁸⁶ y que, por tanto, el absolutismo político de Spinoza no es menor que el de Hobbes. Al fin y al cabo, se trata de construir una sociedad en que el máximo de hombres lleguen al amor intelectual de Dios; a partir del conocimiento de la Naturaleza, la salvación o salud para uno mismo y para todos los demás. Eso se alcanza o bien por la comprensión, sólo al alcance de unos pocos, de las definiciones, axiomas, demostraciones... de la *Ética* o, en el caso del vulgo, a través de sus Escolios. Jaquet está convencido de que Spinoza continuamente está esforzándose en desarrollar un auténtico saber prudencial máximamente didáctico porque se ajusta al modo de pensar de cada uno, incluyendo los ignorantes. Además, la política spinoziana estaría fundamentada rigurosamente en su antropología: así concebiría el arte de la política en la habilidad para conjugar diferentes mecanismos pasionales, constitutivos básicos, en última instancia, de la naturaleza humana. Mecanismos analizables matemáticamente en el sentido de que, por ejemplo, los regímenes a analizar no son más que tres: no existe criterio cualitativo alguno para distinguir los regímenes entre sí, sólo es viable el criterio cuantitativo.

El realismo político, cercano al pragmatismo maquiavélico, se justifica en Spinoza como una cuestión de eficacia, como la necesidad de fundamentar ‘científicamente’ la acción política, acción por otra parte sometida al imperio de la necesidad. El hombre se organiza socialmente por la fuerza de la necesidad, ‘necesidad libre’ señala Jaquet, a diferencia de la coacción que impera en el estado de naturaleza presocial. El hombre aumenta su fuerza, su poder, su

⁴⁸⁶ “Qui imperium administrant, vel qui id tenent, quicquid facinoris committunt, id semper specie iuris adumbrare, et populo id a se honeste factum persuadere student” TTP, cap. XVII, p. 212, p. 367.

libertad, al unirse a otros, especialmente al unirse al sabio. Ese ideal de unión social en torno a la sabiduría es un intelectualismo político monista en que se confunde la concordia con la regulación racionalista, matematicista, de las pasiones; regulación que se convierte fácilmente en una resultante de fuerzas en conflicto. Jaquet realiza una lectura en términos contemporáneos que fácilmente desfiguran o por lo menos maquillan la filosofía política spinoziana:

“preocupado de sobrevivir en seguridad y de vivir bien en libertad, los hombres son necesariamente llevados a unirse para formar un cuerpo político cuya alma es la legislación común que les protege de la naturaleza y de ellos mismos garantizando sus derechos”⁴⁸⁷.

En el fondo, el Estado sustituye la inteligencia humana —o habría que decir su ausencia—, de modo que la legislación común es solo una Razón que se inyecta en los seres no razonables; los hombres plenamente racionales no necesitan la comunidad política. Sin embargo, convierten la política en tarea salvífica y de ahí la importancia de construir un Estado máximamente poderoso en el que la forma del régimen está en función del modo en que mayor sea ese poder.

⁴⁸⁷ JAQUET, p. 67.

3.4. Kant: la expulsión de la prudencia del campo de la moralidad

ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

EN, 1144 a 36

Dificultades en la configuración kantiana de la prudencia política

La concepción kantiana de la prudencia política (*Staatsklugheit*) ha dado lugar a interpretaciones probablemente más variadas que su exposición de la prudencia como virtud meramente individual. Aunque la mayoría de los textos apunta a una especie de prolongación de la doctrina sobre la prudencia individual en sus reflexiones sobre la naturaleza de la acción política y la prudencia política, también es cierto que algún pasaje parece ser signo de algún tipo de rectificación, al menos en la intención del filósofo de Königsberg, tal como apuntan algunos intérpretes. Por otra parte, los propios esfuerzos de Kant por aclarar los distintos sentidos de la prudencia no han sido suficientes para que los intérpretes pudieran resolver nítidamente los malentendidos. Hannah Arendt ya señalaba que la filosofía política en Kant siempre se ha interpretado como algo secundario en su sistema y que el propio Kant no sólo muestra un tono irónico en la principal obra política, *La paz perpetua*, sino que aludía él mismo a tales escritos como meros entretenimientos⁴⁸⁸. También Raymond Aron hace un análisis similar al afirmar que “nadie ha pensado jamás que las reglas

⁴⁸⁸ Cf Hannah ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Univ. of Chicago Press, 1982, p. 7.

formales de la moral kantiana sean, al mismo tiempo, reglas de eficacia para uso de los combatientes en la batalla política”⁴⁸⁹.

Tres son las principales maneras de enfocar el sentido que la prudencia política tiene en Kant, sentidos no forzosamente excluyentes entre sí.

En primer lugar, la prudencia entendida como algo a medio camino entre la mera habilidad y la auténtica moralidad. Se distingue, por tanto, de la mera astucia —entendida ésta como la combinación de habilidad y egoísmo—. Pero también se distingue de la moralidad, respecto a la cual sería, en el mejor de los casos, como una propedéutica. En la práctica política, se traduciría la prudencia en la figura del *político moral* que disfruta de cierto talento o habilidad para las cuestiones políticas prácticas, pero que simultáneamente subordina siempre su acción política a la moralidad.

En segundo lugar, la prudencia identificada con la técnica. En este caso, la prudencia no se distingue de la habilidad y, por tanto, difícilmente de la astucia. Se convierte en infranqueable el abismo entre prudencia y moralidad. Asimismo, la incompatibilidad es total entre moral y política, dado que en ésta no es viable el principio que rige en aquella (*fiat iustitia et pereat mundus*), principio de aplicabilidad absoluta y sin restricciones en el ámbito de la moralidad, aunque sí es aplicable en la política la técnica prudencial.

En tercer lugar, y en aparente contradicción con la interpretación anterior, algunos textos aislados dan pie a convertir la prudencia en un saber político autónomo que, por ser insuperablemente forzoso, ha de ser también moral. En esta concepción, se destacaría el carácter

⁴⁸⁹ Raymond ARON, ‘Introducción’ a Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1967, p. 61.

antagónico entre unas leyes *prohibitivas* y unas leyes *permisivas*, entrando en estas últimas una versión acomodaticia de la prudencia en que las circunstancias políticas obligan a no omitir la acción aunque sea literalmente contraria al principio legal universal, tanto jurídico como moral. Se incluirían en esta interpretación las referencias kantianas a la ‘contención’ del político ante las circunstancias reales de la vida política.

La prudencia individual, expulsada de la moralidad

Pero veamos, en primer lugar, el concepto de *Klugheit* tal como lo desarrolla Kant en sus principales obras éticas. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* da Kant una definición muy sintética de ‘prudencia’ respecto a la cual enseguida veremos el contexto en el que surge: “...la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia* en el sentido más estricto...”⁴⁹⁰. El contexto de esta definición es el de la delimitación entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico, así como el establecimiento robusto del primado de la razón práctica respecto a la razón teórica. Dicho primado se corresponde fácilmente con la prioridad del imperativo categórico sobre los imperativos hipotéticos, ya que estos últimos están en la línea de la filosofía especulativa. Es precisamente en el análisis de los imperativos

⁴⁹⁰ “Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein *Klugheit* im engsten Verstande nennen“ I. KANT, *Werke*, Akademie-Textausgabe, Band IV, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968, (en adelante, GMS), p. 416, [trad. J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996, en adelante, FMCa], p. 161. En las ocasiones en que empleamos la traducción de García Morente (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1994) la abreviatura será FMCb.

hipotéticos donde encontramos desarrollado el concepto de prudencia, enmarcado en un esquema de oposición a la moralidad incondicionada del imperativo categórico. Los imperativos hipotéticos son proposiciones técnicas cuyo contenido hace referencia más bien a lo que llama Kant 'reino de la naturaleza' frente a la moralidad, vinculada al 'reino de la libertad'. Esto no quiere decir que los imperativos hipotéticos no tengan por objeto la actividad del ser racional, pero no en cuanto agente moral sino en cuanto individuo que interactúa con la realidad que le rodea produciendo diferentes resultados que afectan a la situación material del propio hombre.

Los imperativos son indispensables en la estructura operativa del ser humano: mientras que los seres exclusivamente físicos actúan según leyes, los seres racionales obran según representación de leyes. Dicha representación de leyes es lo que podemos llamar principios prácticos. En aquel ser racional en que la voluntad fuese determinada absolutamente por la razón, la razón misma se constituiría en razón práctica sin necesidad de un mandato o imperativo: no hay imperativo para una voluntad santa o divina. Por el contrario, para aquellos seres racionales en que la razón concurre con las inclinaciones sensibles, es indispensable la coacción, el imperativo. De modo que el imperativo interviene para cubrir la distancia entre lo que la razón reconoce como objetivamente necesario y las disposiciones subjetivas de la voluntad⁴⁹¹.

⁴⁹¹ "Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes, als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen; mit

Aquellos imperativos condicionados por un fin propuesto quedan fuera de lo que es propiamente la moralidad. Sólo los imperativos incondicionados constituyen lo auténticamente moral; se trata del imperativo categórico en el cual la acción es objetivamente necesaria en ella misma desde el punto de vista práctico⁴⁹². El imperativo

einem Worte, ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß (wie bei Menschen wirklich ist); so sind die Handlungen, die objectiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist *Nötigung*; d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist. Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*. "En la naturaleza cada cosa actúa siguiendo ciertas leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios, pues posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes es necesaria la razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad de un ser, las acciones de éste, reconocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón reconoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno, independientemente de la inclinación. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las condiciones objetivas; en una palabra, si la voluntad no es en sí plenamente conforme a la razón (tal y como sucede realmente en los hombres), entonces las acciones consideradas objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad en conformidad con las leyes objetivas se denomina *constricción*, es decir, que la relación de las leyes objetivas para con una voluntad no enteramente buena se representa como la determinación de la voluntad de un ser racional por medio de fundamentos racionales, pero a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente. La representación de un principio objetivo en cuanto que es constrictivo para una voluntad se denomina mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*". GMS, pp. 412s; [trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1994] FMCb, pp. 80-81.

⁴⁹² "Alle imperativen nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte". "...todos los imperativos mandan, o bien hipotéticamente, o bien categóricamente. Aquellos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin". GMS, p. 414; FMCb, p. 83.

categorico como principio apodictico-practico es el unico propiamente moral. Por otra parte podemos distinguir, dentro del ambito de los imperativos hipoteticos, entre los imperativos de la habilidad, cuyo fin es la obra de arte o producto artistico-técnico; y los imperativos de la prudencia, cuyo fin es la felicidad:

“el imperativo hipotético señala solamente que la acción es buena para algún propósito posible o real. En el primer caso es un principio problemático-práctico, mientras que en el segundo es un principio asertórico-práctico (...) los principios de la acción en cuanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible son, en realidad, infinitos. Todas las ciencias contienen alguna parte práctica que consiste en proponer problemas que constituyen algún fin posible para nosotros, así como en imperativos que dicen cómo puede conseguirse tal fin. Éstos pueden llamarse, en general, imperativos de habilidad. No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo (...) hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede suponerse con total seguridad que todos tienen por una necesidad natural, y éste es el propósito de la felicidad. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio de fomentar la felicidad es asertórico. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y simplemente posible, sino que ha de serlo para un propósito que podemos suponer con plena seguridad y a priori en todo hombre porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad al elegir los medios para conseguir la mayor cantidad posible de bienestar propio podemos llamarla sagacidad (Klugheit) en sentido estricto”⁴⁹³.

⁴⁹³ “Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen*. Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein *problematisch*-, im zweiten ein *assertorisch*-praktisches Prinzip... und daher sind der Prinzipien der Handlung sofern diese als notwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperative der *Geschicklichkeit* heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen... Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben

Hemos visto así como, en el contexto en el que se constituye la definición de *Klugheit* en su sentido más restringido, encontramos una clara concepción dualista en que la prudencia no obtendría más que un lugar secundario en comparación con la moralidad. A duras penas podemos separar en tales pasajes la prudencia de su vecina la habilidad técnica, sólo distintas por el hecho inevitable físicamente de querer la felicidad como fin real y no como fin meramente posible.

No satisfecho con tal definición de 'prudencia', Kant intenta elaborar unas distinciones que excluyan de tal cualidad a quien no tuviera suficiente constancia ni supiera sacar provecho de modo duradero, aun cuando poseyera la destreza esporádica como para participar accidentalmente de la prudencia:

“...la palabra prudencia se toma en un doble sentido: por un lado, puede llevar el nombre de prudencia mundana, en el segundo sentido el de prudencia privada. La primera es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al objeto de usarlos para sus propósitos. La segunda es el conocimiento consistente en unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero. La última es propiamente aquella a la que es remitido aun el valor de la primera, y de quien es prudente de la primera manera, pero no lo es de la segunda, se podría decir: es diestro y astuto, pero en conjunto sin embargo es imprudente”⁴⁹⁴.

können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist *assertorisch*. Man darf ihn nicht bloß als notwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht, vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein *Klugheit* im engsten Verstande nennen.“ GMS, pp. 414-416; FMCb, pp. 83-85. La traducción de García Morente, de 1921, más filosófica pero menos literal, vierte *Klugheit* en este contexto como *sagacidad*, lo que indica probablemente que no le había pasado por alto la dificultad de dar un nombre demasiado noble a algo que, como vemos, quizá no lo merece.

⁴⁹⁴ “Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die

Significa esto que si el astuto no consigue ser feliz, no se le puede llamar prudente. Pero si consigue serlo, entonces no hay nada que objetar en cuanto a la altura y alcance de su prudencia. Hasta el punto de que, aunque a primera vista Kant parezca desmarcarse de la llana identificación entre una 'prudencia' (*Klugheit*) a secas y una 'prudencia mundana' (*Weltklugheit*), encontramos en la Introducción⁴⁹⁵ de la primera edición de la *Crítica del Juicio*, que la dicotomía prudencia mundana - prudencia privada se disuelve en sentido inverso al apuntado en la nota de la *Fundamentación*: no hay más prudencia que saber hacer uso de los demás y de sí mismo. Por eso, esta inversión se 'resuelve' finalmente en la segunda edición, donde habla sólo de prudencia como "la habilidad para ejercer una influencia sobre los hombres y sobre su voluntad"⁴⁹⁶ sin la referencia al 'propio provecho duradero' o felicidad.

También en la *Pedagogía* asimila Kant la prudencia a la prudencia mundana: "la educación práctica comprende: a) la habilidad; b) la prudencia; c) la moralidad (...) Por lo que toca a la *prudencia* consiste en el arte de colocar nuestra habilidad en el hombre; es decir,

Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinem Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diesen Absichten zu seinem eigenen dauernden Vorteil zu verinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Wert der ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist geschickt und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug" GMS 416, FMCa 161nota.

⁴⁹⁵ "La tripartición de los imperativos en la *Fundamentación* es sustituida claramente, en las dos versiones de la Introducción a la *Crítica del Juicio*, por una división dicotómica entre proposiciones y principios prácticos, dicotomía que tiene por función excluir de la 'filosofía práctica' todo lo que no depende de la ley moral" AUBENQUE, p. 219.

⁴⁹⁶ "...oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben." I. KANT, *Werke*, Akademie-Textausgabe, Band V, *Kritik der Urtheilskraft*, p. 172; [trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1989⁴] p. 70.

ver cómo puede servirse de los otros para sus intenciones”⁴⁹⁷, y pone como ejemplos de prudencia el disimulo —al que intenta distinguir del fingimiento—, la impenetrabilidad, la no precipitación o el no caer en la indolencia.

A pesar, por tanto, de aquella distinción entre *Weltklugheit* y *Privatklugheit*, la prudencia kantiana no va a entrar en ningún momento en el campo de la moralidad y quedará recluida para siempre en el ámbito de lo aséptico y neutral, sin que los sucesivos ajustes terminológicos cambien la perspectiva fundamental. De hecho, la terminología que utiliza Kant sufre diversas matizaciones a lo largo de su obra: los principios problemático-prácticos de la habilidad, antes mencionados, los denomina también, en función del grado de constricción de la voluntad, ‘técnicos’, mientras que los principios asertórico-prácticos los denomina ‘pragmáticos’ intentando mantener tres principios o ámbitos de la actividad (habilidad, prudencia, virtud) a lo largo de su exposición en la *Fundamentación*⁴⁹⁸. Pero, ante todo, lo

⁴⁹⁷ “Zu der prattischen Vernunft Erziehung gehört 1) Geschicklichkeit, 2) Weltklugheit, 3) Sittlichkeit. (...) Was die Weltklugheit betrifft: so besteht sie in der Kunst, unsere Geschicklichkeit an den Mann zu bringen, d. h. wie man die Menschen zu seiner Absicht gebrauchen kann.“ I. KANT, *Werke*, Akademie-Textausgabe, Band IX, *Pädagogik*, p. 486, [*Pedagogía*, trad. L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Akal, Madrid, 1983, p. 79].

⁴⁹⁸ “Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die *Ungleichlichkeit* der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder *Regeln* der Geschicklichkeit, oder *Ratschläge* der Klugheit, oder *Gebote* (*Gesetze*) der Sittlichkeit (...) Man könnte die ersteren Imperative auch *technisch* (zur Kunst gehörig), die zweiten *pragmatisch* (zur Wohlfahrt), die dritten *moralisch* (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. Zu den Sitten gehörig) nennen“. “El querer según estos tres tipos de principios, se diferencia claramente también por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad. Para hacer a ésta [desigualdad] también patente, creo que se los denominaría en su orden de la manera más adecuada si se dijese que son o *reglas* de la habilidad, o *consejos* de la prudencia, o bien *mandatos* (*leyes*) de la moralidad (...). Se podría denominar a los primeros imperativos también *técnicos* (pertenecientes al arte); a los segundos, *pragmáticos* (a la bienandanza), y a los terceros, *morales* (pertenecientes a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres)”. GMS, p. 416s, FMCa, p. 163.

esencial de estos tres ámbitos es la diferenciación entre la moralidad por un lado, y la habilidad y la prudencia por otro lado. Hasta el punto, como ocurre en la *Crítica del Juicio*, de reducir toda distinción a dos modelos, dos principios operativos. Uno, el de las prescripciones técnico-prácticas y otro el de las prescripciones ético-prácticas. De tal manera que una visión global del tratamiento dado por Kant en esta última obra a los diferentes tipos de imperativos muestra la reducción de tres a dos únicos tipos. Y es que, una vez rechazada la posibilidad de una prudencia auténticamente moral, no hay una tercera vía, no hay una especie de estatuto especial para la prudencia, sino que queda recluida en el ámbito de la técnica.

Conatos de acercamiento de una prudencia pragmática a la virtud moral

Hace falta inquirir en qué sentido se ha podido ver en la prudencia kantiana una especie de intermedio entre la habilidad y la virtud moral, tal como señalábamos al principio del capítulo. En la misma *Fundamentación*, Kant realiza un pequeño excursus en que intenta justificar un cierto préstamo terminológico. Se trata del modo en que nos referimos con el nombre de ‘pragmáticas’ a aquellas disposiciones reales en que se trata de encauzar un asunto concreto que, por su singularidad y a la vez su importancia, merece un trato especial más allá de la legislación ordinaria: “...se denominan pragmáticas las sanciones que emanan propiamente no del derecho de los Estados, como leyes necesarias, sino de la solicitud por la

bienandanza universal”⁴⁹⁹. A partir de ese uso real del término ‘pragmático’, un político prudente, en el sentido de *pragmático*, sería aquel capaz de afrontar una situación concreta con rapidez y sin dejar de atender en ningún momento a los intereses generales. Sería capaz de tomar de la experiencia histórica el saber especulativo necesario para su actividad: “una historia está redactada pragmáticamente cuando hace prudente, esto es, instruye al mundo sobre cómo puede procurar su provecho mejor o, al menos, igual de bien que en el pasado...”⁵⁰⁰. Lo que destaca de esta política prudente-pragmática es siempre la idea de previsión ejemplificada con términos tales como *Vorsorge*, *Vorteil*, *Vorwelt*, *Besorgen*... que apuntan a la idea de un saber que se adelanta de manera previsor a los acontecimientos como si de un dominio técnico se tratara. Precisamente Aubenque compara esta reflexión terminológica de Kant con la célebre reflexión ciceroniana sobre la relación entre ‘*prudens*’ y ‘*providens*’ dando por supuesto que para Kant ‘*Klugheit*’ se identifica con ‘*Vorsicht*’ (atención, previsión)⁵⁰¹.

Que realmente sea tal prudencia-pragmática una propedéutica para la virtud y la moralidad no queda justificado por los textos ni por el sentido global de la filosofía política kantiana. En todo caso, la única diferencia entre tal político prudente y el político meramente astuto sería

⁴⁹⁹ “Denn pragmatisch werden die *Sanktionen* genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten, als notwendige Gesetze, sondern aus der *Vorsorge* für die allgemeine Wohlfahrt fließen“. GMS 417, FMCa, p. 163.

⁵⁰⁰ “Pragmatisch ist eine *Geschichte* abgefaßt, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens ebensogut, als die Vorwelt, besorgen könne.“ GMS p. 417, FMCa, p. 163.

⁵⁰¹ “Esta actitud de previsión y precaución era parte del significado del latín *prudens*, que es, como recuerda Cicerón, una contracción de *providens*, y es el único sentido que ha quedado en el uso corriente del francés *prudent*. Incluso si en alemán esta prudencia se llama *Vorsicht*, y si la *Klugheit* retenida por la terminología filosófica evoca más bien el elemento intelectual de la prudencia, se ve que la constelación semántica constituida en torno al latín *prudentia* sobrevive de alguna manera en su transposición al alemán”. AUBENQUE, pp. 229-230.

la misma que para Kant hay entre quien busca el máximo beneficio personal empleando artimañas diversas y quien, con idénticos medios, emplea los beneficios para obras filantrópicas; es decir, ninguna diferencia en lo que afecta a la moralidad⁵⁰².

Así, el carácter del político prudente se reduce al del habilidoso que consigue a través de su razón teórica saber si es realizable o no el fin propuesto en cada caso. Cuál sea o deje de ser el fin de la habilidad es algo indiferente desde el punto de vista de la moralidad. Cabe suponer que así como la mera prudencia es la habilidad en la elección de los medios conducentes a la propia felicidad del agente, así la prudencia política será la habilidad en la elección de los medios

⁵⁰² El ejemplo siguiente del “administrador prudente” ilustra bien a las claras el abismo entre prudencia y ética. No establecer una frontera rotunda entre moralidad y prudencia equivale para Kant a mero maquiavelismo: “Oder setzet, es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnt, und, um euch Zutrauen einzuslößen, rühmte er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vortheil meisterhaft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeigehen ließe, endlich, damit auch ja nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege ständen, rühmte er, wie er recht sein su leben verstehe, nicht im Geldsammeln oder brutaler Üppigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten beherrschenden Umgange, selbst im Wohlthum der Dürftigen sein Bergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zwecke entlehnen) nicht bedentlich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hiezu, so bald er nur wisse, daß er es unentdeckt und ungehindert thun könne, so gut wie sein eigenes wäre: so würdet ihr entweder glauben, oder er habe den Verstand verloren.“ “O bien suponed que alguien os recomiende a un hombre, como administrador, a quien podéis confiar ciegamente todos vuestros asuntos y, para inspiraros confianza, lo celebre como hombre *prudente*, que sabe con maestría obtener su propia ventaja, hombre de una actividad incansable que no deja pasar ocasión sin sacar provecho de ella y, finalmente, por si tenéis algún recelo de que no vaya a resultar un egoísta vulgar, celebre cuan refinadamente entiende la vida, buscando su placer no en amontonar dinero o en una sensibilidad brutal, sino en ampliar sus conocimientos, en el trato con gentes escogidas e instructivas, hasta en socorrer a los necesitados, *pero* sin preocuparse, por lo demás, de los medios (que no sacan su valor o su no valor más que de los fines) y considerando como suyo el dinero y el bien ajenos, con tal de estar seguro de que puede hacerlo sin ser descubierto ni impedido; pensaréis o que el que así recomienda se quiere burlar, o que ha perdido la razón.” I. KANT, *Werke*, Akademie-Textausgabe, Band V, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 35s, [trad. E. Miñana Villagrasa y M. García Morente, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 55-56], en adelante KpV.

conducentes al bienestar general, al margen de en qué objeto situemos dicho bienestar general, por ejemplo en la paz perpetua, independientemente por tanto de la moralidad de la elección y de los fines. En la medida en que la prudencia no es más que una forma más o menos oscura de la habilidad, no cabe duda de que el contenido de la felicidad no hará variar nuestra valoración del grado de adquisición de la prudencia; esto es, igualmente prudente será el que ponga la felicidad colectiva en la prosperidad económica que quien la ponga en una sociedad hedonista: el contenido de la felicidad e, indirectamente, de la prudencia, se constituye sólo en función de principios asertórico-prácticos (imperativo hipotético) y no por principios apodíctico-prácticos (imperativo categórico).

Heteronomía y prudencia política

Es notorio cómo, en toda esta concepción en que se dividen tajantemente prudencia y moralidad, se percibe también una visión negativa de la felicidad, la cual no puede ser, según Kant, nunca el fundamento de la moralidad, puesto que convertiría la razón práctica en heterónoma. El imperativo de la prudencia es siempre hipotético y su uso conduce inevitablemente a la heteronomía de nuestra voluntad. Desde el punto de vista de la moralidad, el carácter asertórico del imperativo prudencial no confiere a la prudencia privilegio alguno con relación a la habilidad, sino que incluso la indeterminabilidad del contenido de la felicidad, mayor aún en el caso de la felicidad colectiva, otorga a los consejos de la prudencia un aire de especial falibilidad y de merecida desconfianza:

“es una desgracia que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir de una manera bien definida y sin contradicción lo que propiamente quiere y desea. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, que tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ser, por muy perspicaz y poderoso que sea, siendo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este sentido”⁵⁰³.

Es patente, pues, que la prudencia kantiana no es una de las cuatro virtudes cardinales clásicas de la tradición moral occidental; no es una capacidad de reflexión directiva de la acción moral, sino una capacidad especulativa desvinculada de la auténtica moralidad y casi identificable con la mera habilidad técnica, una habilidad que consiste en saber tener influencia sobre la voluntad de los demás y la de uno mismo para el propio bienestar.

Una prudencia directriz de la moral llenaría a ésta de materialidad y heteronomía; por eso, Kant envía al sector de la habilidad —y, por ende, de la filosofía teórica— todo lo que tenga que ver con la prudencia, especialmente la ‘*Staatsklugheit*’ o prudencia política. Como los fracasos técnicos se deben a errores teóricos y la prudencia no es, al fin y al cabo, más que una técnica específica,

⁵⁰³ “Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle.“ GMS, p. 418, FMCb, p.88.

resulta que la prudencia política queda relegada al ámbito de la filosofía teórica. Así como la técnica no es más que ciencia aplicada, la prudencia no es más que un conjunto de consejos que, aplicados a la vida colectiva, pueden conducir al bienestar general de la comunidad. Pero siendo ya tal consecución incierta en el caso de la búsqueda individual de la felicidad (incertidumbre superior a la que se pueda dar en el ámbito de la mera habilidad técnica), cuanto más en el caso de la prudencia política, donde la combinación de elementos imprevisibles convierte el resultado en casi un fruto del azar.

Kant rechaza una moral aséptica ilustrada donde el progreso moral se alcance a base de teoría y técnica. Pero en su rechazo aparta de la moralidad cualquier matiz prudencial para así dejar el camino despejado a su nueva sistemática moral, una nueva filosofía práctica en que la voluntad quede apartada de toda heteronomía y toda materialidad. En esta filosofía práctica se nos desvela como único principio auténticamente moral el principio del deber, único motor lícito de la razón pura práctica. Nada ampliaría este principio, ni en su legitimidad ni en su practicidad, el que se le asociara la idea de felicidad:

“...pueden asociarse con este motor (de la razón pura práctica) tantos encantos y agrados de la vida, que también, sólo por esta causa ya, la elección más prudente de un razonable ‘epicúreo’ que medita sobre el mayor bien de la vida, recaería en la buena conducta moral, y puede ser también digno de aconsejarse el enlace de esta perspectiva de un alegre goce de la vida con aquella suprema causa motora, que ya por sí sola es suficientemente determinante; pero solo para mantener el equilibrio con las añagazas atractivas que no deja de hacer brillar el vicio, en el lado opuesto, y no para poner allí la fuerza propiamente motora, ni aun en la menor parte, cuando se trata del deber. Pues esto sería tanto como querer enturbiar la disposición

moral del ánimo en su fuente. La majestad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida...⁵⁰⁴.

Las máximas de estoicos y epicúreos son el ejemplo siempre aducido por Kant para mostrar de qué manera poner el fundamento del comportamiento moral en imperativos hipotéticos conduce a la heteronomía de la voluntad:

“tratando ambas escuelas de inventar la identidad de los principios prácticos de la virtud y felicidad, no estaban, sin embargo, acordes sobre cómo iban a sacar esa identidad (...) las máximas de la virtud y las de la propia felicidad son, con respecto a su principio superior práctico, totalmente heterogéneas, y lejos de estar acordes, aunque pertenecen a un supremo bien, para hacerlo posible, se limitan y perjudican mucho una a otra en el mismo sujeto...⁵⁰⁵.

Las éticas empíricas y eudemonistas llegan a resultados contradictorios entre ellas hasta el punto de impedir precisamente el logro de aquello que postulan como fin propuesto. De manera que

⁵⁰⁴ “Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epikureers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genutz des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenutz zu schaffen...” KpV, p. 88s, p. 113.

⁵⁰⁵ “Indem beide Schulen Einerleiheit der praktischen Principien der Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum nicht unter sich einhellig, wie sie diese Indentität herauszwingen wollten (...) die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Principis ganz ungleichartig sind und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun.” KpV, p. 112, p. 143.

tienen que renunciar en realidad a dicho fin y reconvertir la felicidad anhelada en un sucedáneo que se alcanza por la prudencia humana:

“...los epicúreos habían aceptado como el superior, un principio de la moral enteramente falso, esto es, el de la felicidad, y habían puesto la máxima de la elección arbitraria, cada uno según sus inclinaciones, en vez de una ley; pero procedieron con bastante consecuencia, sin embargo, rebajando su bien supremo en proporción a la pequeñez de su principio, y no esperaban ninguna felicidad mayor que la que se puede adquirir por la prudencia humana (a la que pertenecen también la moderación y la continencia de las inclinaciones), felicidad que, como es sabido, tiene que ser bastante miserable y muy diferente según las circunstancias; sin contar las excepciones que tenían que permitir en sus máximas incesantemente, y que las hacían impropias para leyes”⁵⁰⁶.

Como es sabido, Kant considera que su crítica a las éticas teleológicas afecta no sólo a las escuelas epicúrea y estoica, sino a toda la tradición moral occidental, incluyendo a Platón y a Aristóteles,

⁵⁰⁶ “Die Epikureer hatten nun zwar ein ganz falsches Princip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl nach jedes seiner Neigung für ein Gesetz untergeschoben: aber darin verfahren sie doch *consequent* genug, daß sie ihr höchstes Gut eben so, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionirlich, abwürdigten und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltbarkeit und Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten, und die sie su Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet“. KpV, p. 126, p. 157. Algunos autores contemporáneos, aun queriendo salvar aspectos fundamentales de la ética kantiana, disienten a la hora de expulsar la prudencia y la felicidad de la auténtica moralidad y proponen una reelaboración ética donde, salvando el universalismo kantiano, tengan cabida aquellas nociones: “La prudence personnelle, jadis considérée comme une des vertus morales les plus importantes, est ainsi ravalée au rang de simple habileté technique. On comprend dès lors que l’on ait pu prétendre que Kant nous aurait enlevé l’innocence (*Unschuld*) à parler du bonheur et à tendre vers lui par les voies de la prudence. Les analyses qui précèdent ont contribué a montrer, je crois, que les raisons kantienne de cette perte d’innocence doivent être rejetées. Il s’agit au contraire de restituer à la prudence, ainsi qu’à l’aspiration au bonheur, leur innocence et leurs lettres de noblesse”. SCHROETER, F.; *La critique kantienne de l’eudémonisme*; Publications Universitaires Européennes, Berna, 1992, pp. 215-216.

cuya prudencia queda relegada a los márgenes exteriores de la moralidad kantiana del imperativo categórico:

“...las ideas de los cínicos, los epicúreos, de los estoicos y de los cristianos son: la simplicidad natural, la prudencia, la sabiduría y la santidad... Aristóteles y Platón se distinguían sólo en consideración al origen de nuestros conceptos morales...”⁵⁰⁷.

⁵⁰⁷ “Die Ideen der *Cyniker*, der *Epikureer*, der *Stoiker* und der *Christen* sind: die *Natureinfalt*, die *Klugheit*, die *Weisheit* und die *Heiligkeit* (...) *Aristoteles* und *Plato* unterschieden sich nur in Ansehung des *Ursprungs* unserer sittlichen Begriffe.“ KpV, p. 128, p. 158. Y en la *Fundamentación* señala Kant claramente la desvinculación de la prudencia del imperativo categórico, tanto como desvinculados de él lo están los preceptos técnicos: “Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. Vorschrift der Klugheit, noch immer *hypothetisch*...” “así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, esto es, la prescripción de la prudencia, sigue siendo *hipotético*...”. GMS, p. 416, FMCa, 163. “A través de la doctrina de los imperativos hipotéticos, Kant sitúa de hecho la especulación ética de Occidente en su propio ‘System der Sittlichkeit’, o más exactamente la localiza en los márgenes de su propia definición de la moralidad, márgenes en los que deberá ser firmemente mantenida, tanto más cuanto que el lector podría estar tentado de conciliarla en tal o cual punto con la filosofía práctica de Kant y, con ello, de contaminar el concepto de ésta. Esto no impide que el intérprete, tratándose de doctrinas históricamente asignables y a veces reconocibles por la terminología empleada, tenga fundamentos suficientes para establecer a propósito de la misma una comparación más sutil que la que Kant se contenta de instituir en general...” (Aubenque, p. 214).

Tentativa de vínculo entre la prudencia política y el imperativo categórico

Descontextualizando algunos pasajes de *La Paz Perpetua*,⁵⁰⁸ podríamos confundirnos y creer que Kant defiende abiertamente el predominio en la vida política de una prudencia derivada de la experiencia, pero precisamente lo que está intentando en estos textos

⁵⁰⁸ Al comienzo de la *Paz Perpetua*, refiriéndose a la valoración según la cual 'no debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro', señala: "Wenn aber, nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit, in beständiger Vergrößerung der Macht, durch welche Mittel es auch sei, die wahre Ehre des Staats gesetzt wird, so fällt freilich jenes Urtheil als schulmässig und pedantisch in die Augen" "si, en cambio, se sitúa el verdadero honor del Estado, como hace la concepción ilustrada de la prudencia política, en el continuo incremento del poder sin importar los medios, aquella valoración parecerá pedante y escolar" I. KANT, *Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VIII, *Zum ewigen Frieden*, p. 344, [*Sobre la paz perpetua*, trad. J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1994], en adelante ZeF, p. 6. Se sobreentiende que dicha concepción ilustrada no es la suya. También así hay que interpretar la afirmación según la cual: "Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äußeren Gesetzen zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht von ihrem Richterstuhl abhändig machen, und selbst ein Welttheil, wenn er sich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht durch Beraubung oder gar Beherrschung desselben nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Plane der Theorie für das Staats-, Völker-, und Weltbürgerrecht in sachleere, unausführbare Ideale, dagegen eine Praxis, die auf empirische Pincipien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der *Staatsklugheit* zu finden allein hoffen könne." "Un Estado que ha podido no estar sometido a ley exterior alguna no se hará dependiente de sus jueces en relación a cómo deba reivindicar su derecho frente a otros Estados, y una parte del mundo que se sienta superior a otras no dejará de utilizar todos los medios adecuados para fortalecer su poder mediante expoliación, o incluso dominación, aunque las otras no se le opongan en su camino. De esta manera, todos los planes de la teoría para el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita se evaporan en ideales vacíos, irrealizables, mientras que una práctica, fundada en principios empíricos de la naturaleza humana, que no considere demasiado rebajado extraer enseñanzas de lo que sucede en el mundo, podría esperar encontrar un fundamento más seguro para el edificio de la *prudencia política*". (ZeF, p. 371; pp. 47-48) Pero hace esta afirmación como poniéndose a sí mismo objeciones que parecen inicialmente, pero solo inicialmente, mostrar la conveniencia de la prudencia política.

es sostener la postura contraria, dado que Kant está dibujando una situación política completamente amoral como punto de partida, y a la vez mera excusa, de quien defiende tal tipo de saber prudencial como el fundamento de la política:

“Ahora bien, yo puedo concebir un político moral, es decir, un político que entienda los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado”⁵⁰⁹.

Que Kant entienda a dicho ‘político moral’ no quiere decir que se trate de su modo adecuado de entender la política en última instancia, aunque sea claramente superior al modelo del maquiavélico reflejado en el político utilitarista, el moralista político.

La prudencia, identificándose con los consejos pragmáticos dados por la razón para acercarse a la felicidad o satisfacción de las inclinaciones, no puede cambiar completamente su naturaleza al elevarse a su categoría política. Sin embargo, así como una Antropología, entendida desde un punto de vista pragmático, comporta deberes secundarios que obedecen al imperativo categórico (por ejemplo, el deber de hacer florecer los talentos individuales puede convertir en obligación moral la búsqueda de la felicidad o la perfecta puesta en acción de la actividad técnica, transformándose la habilidad o la prudencia en deberes de modo indirecto), así también en una Política pragmática hace falta la vinculación de la felicidad individual, mediante ciertas reglas de experiencia, a la felicidad general de los hombres. De modo que la prudencia, expulsada de la moralidad, parecería

⁵⁰⁹ “Ich kann mir nun zwar einem *moralischen Politiker*, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen *politischen Moralisten* denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns sich zuträglich findet.“ ZeF, p. 372; p. 48.

recuperarse para el campo de lo político-práctico. Esto, sin embargo, no significa una reconciliación kantiana entre prudencia y moral, sino su definitiva escisión: la paz perpetua entre todos los hombres y entre todas las naciones no es, en realidad, un problema técnico-pragmático, no es un medio para alcanzar la felicidad de los pueblos, sino un imperativo moral.

Así, una verdadera política moral no ha de buscar la felicidad como fin y la paz perpetua como medio, sino que tiene que concebir dicha paz perpetua como el auténtico imperativo moral-político incondicionado, el imperativo categórico de la política. Pero, precisamente por esa dignidad del fin buscado, y teniendo en cuenta que según cómo se intente conseguir se le puede poner en peligro, apela Kant a la no precipitación, a la contención, a la hora de reformar sólo según lo requieran las circunstancias la forma general del Estado, a pesar de que parezca entonces posponerse la paz perpetua.

Al afirmar que “la ruptura de la unión estatal o de la unión cosmopolita antes de que se disponga de una constitución mejor que la sustituya es contraria a toda prudencia política” y simultáneamente se encuentra tal prudencia política en “conformidad en este punto con la moral”, de manera que “sería incoherente exigir que el defecto sea erradicado inmediatamente y con violencia”⁵¹⁰, parece abrir Kant la puerta a una reconciliación precisamente en lo político de la prudencia y la moralidad; asimismo señala varias veces la imposibilidad de reformar por completo y de golpe el Estado, ello sería imprudente e inmoral; pero a la vez rechaza que encontrar el momento oportuno para tales

⁵¹⁰“Da nun die Zerreiſung eines Bandes der staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine beſſere Verfaſſung an die Stelle derſelben zu treten in Bereitſchaft iſt, aller hierin mit der Moral einhelligen Staatſſklugheit zuwider iſt, ſo wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müſſe ſofort und mit Ungestüm abgeändert werden“ ZeF, p. 372; pp. 48-49.

reformas caiga bajo la consideración de la prudencia política, sólo cae bajo la mirada auténticamente moral de la *sabiduría* política.

Sólo bajo esta perspectiva cabe integrar el concepto kantiano de ley ‘permissiva’:

“Son leyes permisivas de la razón el conservar un derecho público, viciado por la injusticia, hasta tanto no esté todo maduro para una transformación completa por sí mismo o se acerque a su maduración por medios pacíficos: cualquier constitución jurídica, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna; una reforma precipitada encontraría su último destino (la anarquía).— La sabiduría política convertirá en un deber, en el estado actual de las cosas, la realización de las reformas para adecuarse al ideal del derecho público: utilizará, en cambio, las revoluciones, donde las produzca la naturaleza por sí misma, no para disimular una opresión aún mayor sino como una llamada de la naturaleza a instaurar mediante reformas una Constitución legal fundada en los principios de la libertad, como la única Constitución permanente”⁵¹¹.

Este texto es de los más aducidos como justificación de una auténtica prudencia política como idea nuclear que hubiera pasado desapercibida para el común de sus intérpretes⁵¹²; sin embargo, es

⁵¹¹ “Dies sind Erlaubnisgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden: weil doch irgend eine *rechtliche*, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine *übereilte* Reform treffen würde. – Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbei führt, nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.“ ZeF, p. 373; pp. 49-50.

⁵¹² Cf p.ej. Heinz-Gerd SCHMITZ, ‘Moral oder Klugheit’ en *Kant-Studien* 81, 1990, pp. 413-434, quien sostiene una autónoma esfera política hasta el punto de insinuar un aristotelismo no directamente querido por el propio Kant y pone como ejemplo la necesidad de publicidad de los acuerdos defendida en *La paz perpetua*. Véase una réplica en Howard WILLIAMS, ‘Morality or Prudence?’, en *Kant-Studien*, 83, 1992, pp. 222-225, quien señala, desde una interpretación más tradicional, que “Kant’s operation of the principle of publicity involves prudential considerations, but these prudential considerations are subordinate, in my opinion, to an overall moral aim. Kant would, I

precisamente en él donde aparece claramente la idea de ‘sabiduría’ política tan alejada precisamente del sentido clásico de prudencia política. No se puede identificar este concepto de ‘ley permisiva’ ni con la prudencia política aristotélica ni con su idea de la justicia o la equidad. Se trata sólo de una técnica, de un conocimiento teórico subordinado a la sabiduría política, única que señala el deber en cada momento, que no es otro, políticamente, que acercar en la medida de lo posible la constitución permanente de la paz perpetua, sea por la vía de la reforma ilustrada pacífica, sea por la vía de la revolución allí donde las circunstancias lo permitan.

Justo a continuación del pasaje motivo de estas interpretaciones, hay un texto, confuso de por sí y en la traducción, que hace falta comentar para llegar al fondo de la cuestión. En realidad, continúa la idea del texto anterior en que comparaba el político moral y el moralista político: “siempre puede ocurrir que los moralistas despotizantes (fallando en la ejecución)” —refiriéndose a quien antes ha llamado ‘político moral’— “choquen de diferentes maneras con la prudencia política (tomando o recomendando medidas precipitadas); en ese caso debe ser la experiencia la que los encarrile paulatinamente, en este choque contra la naturaleza, por una vía mejor. Los políticos moralizantes” —refiriéndose al que antes ha llamado ‘moralista político’— “por el contrario, disculpando los principios contrarios a derecho con el pretexto de una naturaleza humana *incapaz* del bien según la idea que prescribe la razón, *hacen imposible* la mejora y

think, distinguish between a moral and immoral prudence. Politicians who employ a prudence based upon morality would commend themselves to him, just as he would thoroughly condemn an amoral prudence.” (p. 224-225).

perpetúan la conculcación del derecho”⁵¹³. La actitud de estos ‘políticos moralizantes’ es la que Kant desprecia en el análisis de diferentes ‘fórmulas’ al modo de consejos prácticos ‘maquiavélico-realistas’ tales como *fac et excusa; si fecisti, nega; divide et impera*. Kant sintetiza su juicio acerca de ellos tildándolos de recursos sofísticos: “circunloquios de una teoría inmoral de la prudencia para el establecimiento del estado de paz entre los hombres, partiendo del estado natural de guerra...”. Del hecho de que se hayan inventado tales sofismas para convertir en apariencia de justicia la mera voluntad de poder, Kant saca, al menos, una enseñanza positiva: “se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden prescindir del concepto de derecho ni en sus relaciones privadas ni en las públicas y no se atreven abiertamente a basar la política en medidas de habilidad”⁵¹⁴. De manera que así como cualquiera es capaz de distinguir entre el deber y el amor propio, así también los políticos no se atreven completamente a ser meramente astutos y sigue teniendo fuerza, al menos coercitiva, la voz del deber en la acción política más allá de la prudencia.

Pero el problema político de fondo no se resuelve en una cuestión meramente técnica, sino que se trata ya de un problema moral

⁵¹³ “Es mag also immer sein; daß die despotisirende (in der Ausübung fehlende) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Maßregeln) mannigfaltig verstoßen, so muß sie doch die Erfahrung bei diesem ihrem Verstoß wider die Natur nach und nach in ein besseres Gleis bringen; statt dessen die moralisirende Politiker durch Beschönigung rechtswidriger Staatspincipien unter dem Vorwande einer des Guten nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht *fähigen* menschlichen Natur, so viel an ihnen ist, das Besserwerden *unmöglich machen* und die Rechtsverletzung verewigen.“ ZeW, p. 173; p. 50.

⁵¹⁴ “Aus allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellt wenigstens so viel: daß die Menschen eben so wenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen dem Rechtsbegriff entgehen können und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich bloß auf Handgriffe der Klugheit zu gründen...” ZeF, p. 375s.; p. 54.

que, en última instancia, es irresoluble desde las recomendaciones técnico-prudenciales y sólo se aclara exclusivamente desde la instancia pura de una sabiduría política identificable casi totalmente con la ley moral y el deber:

“Ahora bien, el principio del moralista político (el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (problema technicum), mientras que el principio del político moralista es una cuestión moral (problema morale), totalmente diferente del primero en el procedimiento para lograr la paz perpetua, a la que desea no solo como un bien físico sino, además, como un estado nacido del reconocimiento del deber”⁵¹⁵.

Nuevamente encontramos aquí la escisión entre técnica, prudencia incluida, y una ética-política en que el deber es, ante todo, la paz perpetua. Surgen así dos ‘problemas’: uno es el de la prudencia política propiamente dicha, que es meramente un problema de habilidad, experiencia y conocimiento del mundo, en definitiva un problema técnico. El segundo ‘problema’ es el de cómo hay que obrar en política siendo estrictamente moral. Respecto al primer ‘problema’ apunta Kant: “Para la solución del primer problema, el de la habilidad política, se requiere un gran conocimiento de la naturaleza...”⁵¹⁶. Pero dicho conocimiento sigue siendo, en el mejor de los casos, incierto, por aquello de que la *praxis* kantiana no es reductible a experiencia o a ‘conocimiento del mundo’, de modo que este primer problema, aun siendo un problema técnico, dista mucho de estar plenamente resuelto.

⁵¹⁵ “Nun ist das erstere Princip, das des *politischem Moralisten* (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts), eine bloße *Kunstaufgabe* (problema technicum), das zweite dagegen, als Princip des *moralischen Politikers*, welchem es eine *sittliche Ausgabe* (problema morale) ist, im Verfahren von dem anderen himmelweit unterschieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht bloß als physisches Gut, sondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand wünscht, herbeizuführen“. ZeF, p. 377; p. 55.

⁵¹⁶ “Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntnis der Natur erfordert...“ ZeF, p. 377; p. 55.

El segundo problema, que en un plano de ética individual quedaría rápidamente resuelto con el '*fiat iustitia et pereat mundus*', intenta resolverlo Kant con la misma contundencia, pero se ve llevado a añadir la postilla de una prudencia auxiliar:

*"La solución, por el contrario, del segundo problema, el de la sabiduría política, se impone por sí mismo, es clara para todo el mundo, convierte en vergüenza toda artificiosidad, va directamente al fin, claro que recordando la prudencia para no precipitar el fin sino ir aproximándosele sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables"*⁵¹⁷.

Si comparamos con aquel texto de la *Crítica de la Razón Práctica* citado antes en que habla de cómo la solución moral se impone con toda evidencia a cualquiera al margen de cuál sea su conocimiento del

⁵¹⁷ "Dagegen dringt sich die Auflösung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, so zu sagen von selbst auf, ist jedermann einleuchtend und macht alle Künstelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilterweise mit Gewalt herbei zu ziehen, sondern sich ihm nach Beschaffenheit der günstigen Umstände unablässig zu nähern." ZeF, p. 377s; p. 56. En este y algún otro pasaje parecido basan algunos autores su interpretación de la filosofía política de Kant como abierta a la integración de la prudencia política, en aquel tercer sentido que señalábamos al principio del capítulo, superando incluso la noción neoaristotélica de prudencia. Véase M. HERNÁNDEZ MARCOS, 'Política y ley permisiva en Kant', en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, coord. J. Carvajal, Univ. de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 365-380: "en el Apéndice de *La paz perpetua* Kant polemiza con la reducción neoaristotélica de la *Politik* a mera doctrina de la prudencia basada en el conocimiento empírico de la naturaleza humana, y en su lugar aboga por una concepción del arte del gobierno en términos de 'sabiduría política' (*Staatsweisheit*), que supone, por una parte, el primado indiscutible de los preceptos morales del derecho como principios rectores de la acción gubernativa y, por otra parte, la integración de la 'prudencia política' (*Staatsklugheit*) en la sabiduría práctica como aquel momento de la misma que atañe a la ponderación de las condiciones históricas (y geográficas) de realización de los propósitos racionales y a la decisión oportuna al respecto a tenor de las circunstancias. El sentido de esta integración de los medios prudenciales es evitar que el entusiasmo de las ideas malogre el fin por ciega desconsideración de la materia humana en la que han de cristalizar, abocando a una acción precipitada que conduzca a la anarquía o a una situación aun más defectuosa. Antídoto contra la revolución intempestiva y temeraria, la acción prudente del 'político moral' -impregnado de aquella sabiduría- transforma, en cambio, la necesidad incondicionada de los principios del derecho en un proceso de aproximación paulatina mediante *reformas progresivas* de los defectos de la constitución jurídica vigente" (pp. 374-375).

mundo, descubriremos que en este caso no hay concesión a la prudencia y, sin embargo, en el caso político, al menos en este pasaje y alguno otro cercano, hay varias alusiones a la necesidad de atender a las circunstancias favorables⁵¹⁸.

⁵¹⁸ Quizás Aubenque se equivoca al restarle importancia a estos matices. De “añadido a su doctrina” califica Aubenque estos pasajes conflictivos. Y Aubenque justifica aún más su interpretación con el texto del final del Apéndice de *La Paz Perpetua*: “Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. – Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Kniee vor dem erstern beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.” “La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas. –El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante. En este asunto no se puede partir en dos e inventarse la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho condicionado por la práctica; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza” ZeF, p. 380; p. 60. Esta idea expresada en la última línea de *La Paz Perpetua* reaparecerá en las esperanzas weberianas depositadas en una democracia plebiscitaria del líder frente a la política funcional burocratizante dominante en el pasado inmediato. Como veremos más adelante, para Weber la política no es una técnica, sino, ante todo, una lucha responsable: “ ... das hat die konservative Beamtenherrschaft getan, welche in den entscheidenden Momenten Leute mit Beamtengeist an leitende Stellen setzte, auf welche Politiker gehörten ... Der Abgrund, der beide scheidet, wird gerade hier am deutlichsten sichtbar ... kann man mit Händen greifen, daß das Verantwortungsgefühl des Beamten einerseits, des Politikers andererseits zwar jedes an seiner Stelle, aber auch *nur dort*, am Platze ist. Denn es handelte sich nicht etwa um untüchtige oder umgeschulte, sondern um zum Teil recht hervorragende Beamte und Diplomaten, denen aber das fehlte, was man im rein politischen Sinne des Wortes, der mit der privaten Moral gar nichts zu tun hat: ‚Charakter‘ nennt.” “ ... el poder de la burocracia conservadora, que en los momentos decisivos puso a personas con un espíritu burocrático en los puestos directivos que eran para *políticos* (ha hecho posible el absurdo de la situación actual)... El abismo que separa a ambos es visible aquí con la máxima claridad... Salta a la vista que el sentido de la responsabilidad del funcionario, por una parte, y el del político, por otra, es apropiado para cada uno en su sitio, pero *sólo allí*. Pues no se trata de funcionarios y diplomáticos sin preparación o torpes, sino de funcionarios excelentes, pero a los que les falta lo que, en el sentido puramente político de la palabra, se denomina ‘carácter’, que no tiene nada que ver con la moral privada.” Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, en Max Weber Gesamtausgabe, Mohr,

Apéndice: la distinción kantiana entre uso público y uso privado de la razón como precedente de la visión weberiana de lo académico

En el opúsculo titulado *Respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración?*, Kant establece una distinción entre ‘uso público’ y ‘uso privado’ de la razón que se puede considerar precedente tanto de la visión weberiana de lo académico como de su concepción de la relación entre burocracia y política. Señala Kant, desde el principio de esta obra, que la ilustración es cosa muy relacionada con la libertad. Pero, acto seguido, da una serie de advertencias sobre cómo hay que entender dicha libertad. Porque hay limitaciones que son un obstáculo para la libertad, pero hay limitaciones que la fomentan. Concretamente,

“el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración”⁵¹⁹,

donde Kant entiende por ‘uso privado’ curiosamente el que se hace desde el cargo público y en tanto que tal, aplicando los criterios recibidos de la administración para resolver un problema técnico; mientras que ‘uso público’ es el que se hace en calidad de mero

Tubingen, 1992, (en adelante, MWG) I-15, pp. 518-519 / [Max WEBER, *Escritos Políticos*, trad. J. Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 1991 (en adelante, EP), pp. 209-211]. Cabe deducir de este tono de Weber una esperanza similar a aquella esperanza kantiana según la cual se puede pensar en que en un momento la política brillará con firmeza.

⁵¹⁹ “der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern.“ I. KANT, *Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VIII, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, p. 37, [en *Filosofía de la Historia*, trad. E. Ímaz, FCE, Madrid, 1992], en adelante, WiA, p. 28.

ciudadano dirigiéndose libremente a cualquiera, al público en general, tratando un tema normalmente relacionado con la naturaleza, los fines o el funcionamiento de la administración pública o de cualquier otra institución o realidad.

Kant no niega la importancia del mecanismo burocrático para que las estructuras complejas funcionen⁵²⁰, igual que tampoco lo hace Weber; pero insiste en la necesidad de paulatinas reformas que de modo no convulsivo permitan el progreso desde un punto de vista cosmopolita⁵²¹. Y esto es válido para cualquier institución, incluso para una iglesia, cuya adhesión intemporal a un dogma cualquiera de modo perenne supondría “un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso”⁵²². De ahí que un clérigo predicando ante su feligresía desde el púlpito esté obligado a mantener el credo de la iglesia a que pertenece, haciendo un uso

⁵²⁰ “Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanism notwendig, vermittelt dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu rasonnieren, sondern man muß gehorchen.“ “Existen muchas empresas de interés público en las que es necesario cierto automatismo, por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial, poder ser dirigidos por el Gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer.” WiA, p. 37; pp. 28-29.

⁵²¹ “So fern sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publicum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet: kann er allerdings rasonnieren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theile als passives Glied angesetzt ist.“ “Pero en la medida en que esta parte de la máquina se considera como miembro de un ser común total y hasta de la sociedad cosmopolita de los hombres, por lo tanto, en calidad de *maestro* que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios en los que le corresponda, en parte, la consideración de miembro pasivo.” WiA, p. 37; p. 29.

⁵²² “...ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht...” WiA, p. 39; p. 32.

privado de la razón, aplicando la terminología kantiana. Pero ese mismo clérigo, en tanto que ciudadano corriente entendido en ciertas materias, puede hacer un uso público de su razón de modo absolutamente libre y al margen de coincidir o no con el credo de su iglesia “porque pensar que los tutores espirituales del pueblo tengan que ser, a su vez, pupilos, representa un absurdo que aboca en una eternización de todos los absurdos”⁵²³.

Sin duda, esta posición kantiana es parangonable a la que sostiene Weber respecto a la obligación del académico, del científico que tiene la palabra ante los estudiantes con el peso que le otorga su posición, de no hacer interferir las opciones políticas personales en el transcurso de la exposición científica: “la política no tiene cabida en las aulas”⁵²⁴. Esta frase quiere decir, como veremos más adelante, que lo académico exige una tensión constante por parte del científico en aras a no deformar la conciencia del estudiante incapaz de discriminar entre objetividad científica y juicios de valor. Se trata del controvertido asunto de la neutralidad axiológica y su, tan analizado por Weber, papel en la ciencia y en la política. En este último caso, la posición de Weber parece acabar de explicitar lo que sólo de modo latente se puede presumir en Kant; la necesidad de una coherencia interna obligará, en ocasiones, a la dimisión del cargo:

“el funcionario tiene que sacrificar sus propias convicciones a su deber de obediencia. El político dirigente ha de rechazar públicamente la responsabilidad por acciones políticas, si

⁵²³ “Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Vereingung der Ungereimtheiten hinausläuft.“ WiA, p. 38; p. 31.

⁵²⁴ “Politik gehört nicht in den Hörsaal.“ MWG, vol. I-17, p. 95 / [Max WEBER, *La ciencia como profesión*, trad. J. Abellán, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, (en adelante, CcP) p. 75].

*contradicen sus convicciones, y tiene que sacrificar su puesto ante éstas*⁵²⁵.

Resuena claramente en estas palabras el espíritu del imperativo categórico, pero no entendido meramente como un escudo de moral individual; no se trata, dice Weber inmediatamente después, de una táctica de ‘moral privada’, pero sí de enfrentarse a la acción política en el bien entendido, como en el supuesto kantiano, de que la ética “corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas”⁵²⁶, sin que eso suponga una renuncia a una auténtica vocación política. Lo que se detecta tanto en el planteamiento kantiano como en el de su heredero intelectual Weber es precisamente la enorme dificultad para conciliar una voluntad de firme moralidad con una voluntad de acción política reformadora en un mundo material que se resiste, cosa que ambos percibieron, a la voluntad transformadora de la acción política.

⁵²⁵ “Der *Beamte* hat seine eigenen Überzeugungen seiner *Gehorsamspflicht* zu opfern. Der leitende *Politiker* hat die Verantwortung für politische Handlungen öffentlich *abzulehnen*, wenn sie seiner Überzeugung widersprechen und hat dieser seine *Amtsstellung* zu opfern.“ MWG, I-15, p. 518 / EP, p. 210.

⁵²⁶ ZeF, p. 60. Cf supra nota anterior.

4. La consumación de la transfiguración moderna de la prudencia política en el proyecto weberiano

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate
Dante, *Divina comedia*, I, canto III

La herencia nietzscheana

La figura gigantesca de Nietzsche ejerció una destacada influencia en la intelectualidad europea de principios de siglo. Esta influencia fue notable incluso en aquellos que, como Max Weber, mantuvieron una posición cultural, social y política distanciada en sus postulados fundamentales de las nihilistas provocaciones de Nietzsche. Pero a pesar del desacuerdo en algunos puntos fundamentales, también hay que destacar la impronta claramente nietzscheana en numerosos planteamientos políticos weberianos. Hasta el punto de que se ha llegado a afirmar que Weber fue “el ejecutor testamentario de Nietzsche en el dominio de la política”⁵²⁷. Como recoge Mitzman en su biografía intelectual sobre Weber⁵²⁸, éste reconoció hacia el final de su vida la deuda de toda una época, incluido él mismo, respecto a Marx y a Nietzsche, aunque a medida que fue madurando Weber fue alejándose de Marx hasta el punto de ser tenido como uno de sus principales antagonistas y acercándose a Nietzsche en la reelaboración última de

⁵²⁷ Eugène FLEISCHMANN, De Weber a Nietzsche, en *Archives Européennes de Sociologie*, vol. V, 1964, p. 219.

⁵²⁸ Cf Arthur MITZMAN, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 166.

conceptos nucleares en áreas tales como el liderazgo carismático⁵²⁹, la sociología del poder, el irracionalismo de los valores o un nihilismo a medio camino entre la desesperanza frente a lo burocrático y la esperanza en un 'superhombre' visto en clave de 'demagogo' capaz de dar paso a una auténtica política. Tal nihilismo adoptaría en Weber la forma de una preocupación por el modo en que el individuo configura su propio mundo de valores, dota de sentido a su acción, en el contexto de un mundo objetivo que ha perdido su capacidad para servir de punto de referencia estable. En este sentido, Nietzsche y Weber, como ha destacado Warren, coincidirían en un intento de repensar la comprensión moderna de la acción humana⁵³⁰.

Incluso podemos hallar la huella de Nietzsche en la preocupación weberiana por determinadas formas religiosas, especialmente por el judaísmo antiguo⁵³¹, en su dimensión de generadoras de paradojas para la vida práctica por ser simultáneamente racionalizadoras en su ascetismo y promotoras de una cierta autonegación. En tales análisis está siempre latente el juicio tremendamente crítico de uno y otro sobre la modernidad⁵³².

⁵²⁹ "Weber's stress on charisma and its struggle with the forces of rationalization and bureaucratization is a reflection of a deeper underlying theme in his work. The emphasis placed on the role of charisma, which seems at first sight to be out of all proportion to its historical concurrence, is understandable when it is seen to reflect a central theme, much influenced by Nietzsche, in Weber's thought; the tension between ethics and the world", Peter LASSMAN, *The rule of man over man: politics, power and legitimation*, en Stephen Turner (ed) *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University Press, 2000, pp. 94-95.

⁵³⁰ Mark E. WARREN, Max Weber's Nietzschean conception of power, en *History of Human Sciences*, vol. 5, nº 3, 1992, p. 19.

⁵³¹ Cf John LOVE, Max Weber's *Ancient Judaism*, en *The Cambridge Companion*, pp. 200-222.

⁵³² Cf Wilhelm HENNIS, The Traces of Nietzsche in the Work of Max Weber, en *Max Weber: Essays in Reconstruction*, Allen & Unwin, Londres, 1988. Para Hennis, la cuestión nuclear en Weber consiste en la problemática de inspiración nietzscheana de la relación entre las diferentes formas de dirección vital (*Lebensführung*), esto es, las

Según Mommsen, resulta paradójico que sea en el momento en que Weber critica, apelando a la auténtica naturaleza y limitación de la ciencia, las concepciones metafísicas de la historia cuando nos muestra precisamente su propia visión de la historia, que en parte le va a convertir en heredero intelectual de Nietzsche por su individualismo y su indeterminismo:

“las pretensiones de las metafísicas de la historia son rechazadas, la ciencia es limitada estrictamente al ámbito de la investigación empírica de hechos a fin de dejar el espacio libre que le corresponde al acto espontáneamente creador del individuo que es guiado por valores últimos personalmente impuestos como obligatorios”⁵³³.

También destaca Mommsen la influencia de Nietzsche en conceptos weberianos que vinculan las tareas científica y política con el individualismo, conceptos tales como el de ‘honestidad intelectual’, el de ‘neutralidad axiológica’ o el de ‘responsabilidad’.

Pero también se percibe la influencia nietzscheana claramente en el irracionalismo último de todos los valores⁵³⁴, incluida la opción

vías en que los hombres intentan dar sentido a sus vidas, y las constricciones impuestas por la lógica del poder, la política y la inexcusable dominación de unos hombres sobre otros.

⁵³³ Wolfgang MOMMSEN, *Max Weber: sociedad, política e historia*. Editorial Alfa, Buenos Aires, 1981 [en adelante, SPH], p. 125.

⁵³⁴ Fleischmann señala la recepción en Weber de la terminología de los valores: “Los ‘valores’ (en plural), en tanto que normas preexistentes de la acción humana, aparecen por primera vez en la *Lógica* de Lotze (varias ediciones a partir de 1843) y después en su discípulo y sucesor Windelband. Un contemporáneo de Windelband, Nietzsche, retomó igualmente el problema de los valores pero, lejos de considerarlos como entidades culturales normativas y preexistentes, insistió sobre su carácter relativo, arbitrario, o sea falsos: nada más que ‘ideologías’ que provienen sobre todo de la voluntad cristiana de dominar las almas y los cuerpos. Weber, que no se haría nunca ilusiones sobre el carácter subjetivo, arbitrario, ‘demasiado humano’ de los valores, se alinea visiblemente al lado de Nietzsche”. (FLEISCHMANN, p. 198). Así, a pesar de su amistad personal con Rickert, no es de éste de quien hereda su concepto de ‘valores’. En general, Fleischmann concede excesiva importancia a los aspectos biográfico-intelectuales para justificar la influencia de Nietzsche sobre Weber: “la

intelectual en favor de la ciencia misma. Tanto Nietzsche como Weber coincidieron en destacar que sólo con una 'fe' que sirva de fundamento, con una 'opción irracional' por el valor de la verdad, podemos encontrarle un sentido a la energía empleada en la investigación científica⁵³⁵. Esta constatación lleva a Nietzsche a catalogar en última instancia la ciencia como un ideal ascético más, mientras que en Weber supondrá una serie de paradojas y tensiones entre racionalismo e irracionalismo:

"Nietzsche's claim is that the 'inestimable' value of truth is the central feature of the ascetic ideal. Recall Nietzsche's comment that 'there is no such thing as science "without any presuppositions"... a "faith" must always be there first of all, so that science can acquire from it a direction, a meaning, a limit, a method, a right to exist'. With this comment, Nietzsche is claiming that science is the latest form of the ascetic ideal because it involves the metaphysical presupposition of the value of truth"⁵³⁶.

Weber menciona directamente a Nietzsche atribuyéndole el mérito de haber demostrado que entre los valores no hay más que una lucha eterna, hasta el punto de entrar en contradicciones insalvables como que el bien y la verdad se excluyan mutuamente:

"Si hay algo que hoy sepamos bien es que algo puede ser santo no sólo aunque no sea bello, sino por no serlo y en la medida en que no lo es. (...) Y desde Nietzsche sabemos que algo

crítica 'despiadada' -en palabras de Troeltsch- e injusta de Weber hacia Roscher, Knies, Eduard Meyer -por no hablar de los filósofos contemporáneos que disfrutarían de la antipatía profunda del sociólogo (Eduard von Hartmann, Oswald, Wundt, etc.)- no hacen más que testimoniar su aislamiento más o menos completo entre sus contemporáneos alemanes, situación intelectual que le hará por consiguiente especialmente apto para 'recibir' la enseñanza del más aislado de todos, Nietzsche". (Fleischmann, p. 205).

⁵³⁵ Cf Yves QUINIOU, L'interprétation chez Nietzsche: ambition scientifique et prudence interprétative, en *De la prudence des anciens comparée a celle des modernes*, p. 261

⁵³⁶ David OWEN, *Nietzsche, politics and modernity*, SAGE Publications, Londres, 1995, p. 95.

*puede ser bello no sólo aunque no sea bueno, sino en cuanto que no es bueno, y antes de Nietzsche lo encuentran ustedes formulado en las Fleurs du Mal, título que dio Baudelaire a su libro de poemas. Y es de sabiduría popular el que algo puede ser verdadero aunque no sea bello ni santo ni bueno y precisamente en cuanto que no lo sea. Pero éstos no son sino los casos más elementales de esa lucha entre los dioses de los distintos valores y sistemas*⁵³⁷.

Como señalará Weber más adelante, la ciencia, siendo esto de especial aplicación al ámbito político, no puede decirnos qué *debemos* hacer, sino sólo qué *podemos* hacer, hasta el punto de que la misma decisión de dedicar el tiempo y la energía a la investigación científica requiere una decisión moral previa: “en el trabajo científico también se presupone que su resultado es *importante* en el sentido de que ‘merece la pena conocerlo’⁵³⁸; obviar este supuesto fundamental sería ingenuo, y contar con él como algo que la ciencia misma avala, como si la ciencia se dotase de sentido a sí misma, sería absurdo. Del mismo modo, no tiene sentido concebir la ciencia como un medio más o menos alegre hacia una felicidad también ella misma científica, al estilo del positivismo del siglo XIX, cuya crítica lanzada por Nietzsche es abiertamente recogida por Weber:

“después de la destructora crítica de Nietzsche a aquel ‘último hombre’ que ‘ha encontrado la felicidad’, puedo muy bien dejar a un lado el que se haya celebrado, con ingenuo optimismo,

⁵³⁷“Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: dass etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: *weil* und *insofern* es nicht schön ist... und dass etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vorher finden Sie es gestaltet in den ‘fleurs du mal’, wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte, -und eine Alltagsweisheit ist es, dass etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist. Aber das sind nur die elementarsten Fälle dieses Kampfes der Götter der einzelnen Ordnung und Werte”. MWG I, 17, pp. 99-100 / CcP, p. 78.

⁵³⁸ “Vorausgesetzt ist aber ferner: daß das, was bei wissenschaftlicher Arbeit herauskommt, *wichtig* im Sinn von ‚wissenswert‘ sei.“ MWG, I-17, p. 93 / CcP, pp. 72-73.

*a la ciencia como el camino para la felicidad, es decir, a la técnica de dominar la vida basada en la ciencia*⁵³⁹.

Del mismo modo, en el célebre final de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, encontramos la misma resistencia por parte de Weber hacia el modelo de hombre burocratizado, racionalista y desapasionado que tanto criticaron uno y otro:

“nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de

⁵³⁹ “Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum *Glück* gefeiert hat - dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an jenen ‚letzten Menschen‘, die ‚das Glück erfunden haben‘, ganz beiseite lassen.” MWG, I-17, p. 92 / CcP, p. 72. El texto que rememora Weber es este del prólogo de Zaratustra: “Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. Seht! Ich zeige euch *den letzten Menschen*. ‘Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?’ - so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfert der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unausitglbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. ‘Wir haben das Glück erfunden’ - sagen die letzten Menschen und blinzeln... Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich... Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten... ‘Wir haben das Glück erfunden’ - sagen die letzten Menschen und blinzeln” “¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro *el último hombre*. ‘¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?’ -así pregunta el último hombre y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. ‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ - dicen los últimos hombres y parpadean (...) la gente ya no se hace pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas (...) Hoy la gente es inteligente y sabe todo lo que ha ocurrido: así no acaba nunca de burlarse (...) ‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ -dicen los últimos hombres, y parpadean”. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, en NIETZSCHE Werke, Kritische Gesamtausgabe, ed. Colli-Montinari, De Gruyter, Berlin, 1968, vol. VI-1, [en adelante, AHZ] pp. 13-14. [trad. A. Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1997, p. 41].

*petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos*⁵⁴⁰.

A pesar de todo, algunos intérpretes, aun reconociendo el ascendente nietzscheano sobre la obra de Weber, destacan más bien aquello que les separa. Es el caso de Aron:

*“las implicaciones nihilistas de algunos textos de Max Weber son innegables. He de añadir que el nihilismo fue una de las tendencias de su pensamiento. ‘Dios ha muerto, todo es lícito’. O al menos, ‘Dios ha muerto, cada cual elige su propio dios, que tal vez será un demonio’. Pero no es esta tendencia la única que atraviesa su pensamiento. El nihilismo nietzscheano en el que a veces desembocaba era menos objeto de una elección deliberada que consecuencia semiinvoluntaria de un principio a sus ojos fundamental: la imposibilidad de demostrar científicamente un juicio de valor o un imperativo moral*⁵⁴¹.

James V. Schall ha sabido sintetizar en pocas palabras la relación entre los presupuestos weberianos de las ciencias sociales, la influencia de Nietzsche y la política moderna: la clave se encuentra en la renuncia de la modernidad política y filosófica a reconocer un orden no puesto por la propia voluntad humana. Por el contrario, Aristóteles había enseñado que, siendo la política la principal de las ciencias prácticas, no dejaba de depender de un conocimiento sobre el fin de la acción humana aportado por la razón humana. Sólo de esa manera se garantizaba la distinción entre el ser y el deber ser, que tan divergentes se muestran en la práctica. Ante tal divergencia, Maquiavelo optó por reducir el deber ser al ser. Esta solución rebajó en tal punto el nivel moral del hombre que ya no puede entenderse como ‘hombre’ en el sentido clásico, sino sólo como abierto a la posibilidad de éxito o

⁵⁴⁰ Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Tr. L. Legaz Lacambra, Península, Barcelona, 1994¹³ (en adelante, PE), p. 259.

⁵⁴¹ Raymond ARON, loc.cit. pp. 56-57.

fracaso. Partiendo de una premisa similar a la de Maquiavelo, Max Weber sostuvo que era posible, desde las ciencias sociales, decirnos si era posible y cómo debíamos realizar tal propósito o tal otro que quisiéramos hacer, fuera lo que fuera, pero no decirnos si tal propósito era deseable o no. La capacidad para decidir queda a la sola voluntad, la razón no tiene nada que decir. Cualquier cosa que sea querida será buena⁵⁴². En este punto los campos modernos de la ciencia, la tecnología y la política se unen. La ciencia se autolegitima como proporcionadora de los medios para alcanzar lo que los hombres quieren, pero sin que pueda darse un debate racional sobre qué queremos. En este contexto cobra sentido la afirmación nietzscheana según la cual es necesaria una 'moralidad' más allá del bien y del mal, una nueva creación de valores, puesto que, de lo contrario, estaremos limitados a un fuego de artificio construido sobre la nada. La modernidad filosófica y política, sin embargo, se limitará a proponer como criterio la voluntad e inteligencia técnica humanas autónomas no abiertas al descubrimiento de lo que la realidad es, sino ligadas únicamente a sí mismas⁵⁴³.

También Raynaud⁵⁴⁴ ha matizado el alcance de la influencia del irracionalismo nietzscheano sobre Max Weber. Desde luego es muy notable en todo el planteamiento weberiano un trasfondo trágico que es en gran medida novedoso en el desarrollo de la sociología anterior, pero que bebe indudablemente en las fuentes del nihilismo, así como la

⁵⁴² Aunque no lo cita Schall, parece oportuno también señalar aquí la clara influencia de Spinoza ("bueno es lo que nos apetece"), hasta tal punto que quedaría completado el cuadro de la modernidad partiendo de Maquiavelo y llegando a Weber pasando por Spinoza y Nietzsche.

⁵⁴³ James V. SCHALL, op. cit., pp. 198-199.

⁵⁴⁴ Cf Philippe RAYNAUD, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, Paris, 1987, p. 207.

predilección por una serie de temas tales como la imposibilidad de superar completamente el 'perspectivismo' inherente a la conciencia histórica; la disociación entre un ideal de autonomía individualista pasional y un ideal de referencia a una razón universal; la oposición entre la lógica anónima de la historia y la acción política históricamente determinante de los grandes líderes.

Incluso podemos rastrear vestigios de nietzscheanismo en las propias actitudes políticas de Weber y en sus escritos circunstanciales sobre asuntos políticos varios. Efectivamente, una y otra vez dirá Weber que la política es lucha, voluntad de poder en gran medida, pero a la vez también discrepará, de modo semejante al de Nietzsche, de la identificación entre poder militar y cultura. Weber sigue a Nietzsche cuando se trata de rechazar el convertir el mero éxito momentáneo en criterio para juzgar a los grandes hombres de Estado⁵⁴⁵, pero a la vez intentará siempre destacar la importancia de atender a lo realmente posible como cualidad del auténtico político.

Sin embargo, aun coincidiendo en la elección y planteamiento de ciertos temas, Weber no recorrerá, en sus opciones fundamentales, el mismo camino que Nietzsche:

“malgré la fascination que le nietzschéisme, aujourd'hui reconcilié avec les passions démocratiques, exerce sur nos contemporaines, il faut cependant ajouter que si Weber part bien des problèmes posés par Nietzsche, il ne lui est fidèle ni dans ses choix fondamentaux, ni surtout, dans l'orientation qui donne à sa réflexion une cohérence quasi systématique”⁵⁴⁶.

Así, por ejemplo, Weber subraya una y otra vez la posibilidad de establecer con objetividad los tipos básicos de acción social, así como

⁵⁴⁵ Cf FLEISCHMANN, p. 211.

⁵⁴⁶ RAYNAUD, p. 208.

la posibilidad de establecer vínculos causales entre diferentes fenómenos sociales que, en última instancia, apuntan hacia una racionalización progresiva real de la historia. No es, por tanto, la historia un mero caos azaroso. Según Raynaud, los múltiples enfoques y acentos con que se puede interpretar la obra de Weber son un signo de su originalidad y su fecundidad, así como de las ambigüedades y paradojas de todo el racionalismo moderno y contemporáneo⁵⁴⁷.

También Warren ha destacado las tensiones existentes en Weber entre un liberalismo de inspiración neokantiana extendido a lo político y una reacción ante las dificultades de la acción política en un mundo cada vez más 'nietzscheano', que le lleva a la incertidumbre entre la elección moral del imperativo categórico (ética de la convicción) y las exigencias de las posibilidades políticas⁵⁴⁸.

En unos fragmentos en que Nietzsche parece proponer algo así como unos planes de acción intelectual, afirma "en lugar de 'Sociología', una teoría de las formas de dominación (*Herrschaftsgebilden*)", entreviéndose aquella importancia ulterior que Weber otorgará a la sociología del poder y al estudio de las formas de dominación como punto nuclear no sólo de su propuesta científica sociológica, sino también como núcleo de todas sus preocupaciones políticas. Y más adelante: "en lugar de 'sociedad', el complejo de la cultura, como mi principal interés"⁵⁴⁹, que recuerda, en parte, la insistencia weberiana puesta sobre el pluralismo causal como clave indispensable para no

⁵⁴⁷ Cf RAYNAUD, p. 210.

⁵⁴⁸ Cf Mark E. WARREN, *op. cit.*, pp. 19-37. Cf Idem, Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World, en *American Political Science Review*, 82, 1988, pp. 31-50.

⁵⁴⁹ "An Stelle der "Soziologie" eine Lehre von den Herrschaftsgebilden (...) an Stelle der "Gesellschaft" der Cultur-Complex als mein Vorzugs-Interesse (gleichsam als Ganzes, bezüglich in seinen Theilen)" (p. 6 y 136 de VIII-2, ed. de Colli, *Nachgelassene Fragmente*)

caer en un reduccionismo interpretativo de los fenómenos estudiados sociológicamente.

También en el papel principalísimo que desempeña en la idea weberiana de lo político la pasión (*Leidenschaft*) podemos descubrir una reminiscencia del voluntarismo nietzscheano:

“En otros tiempos tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que virtudes: han surgido de tus pasiones. Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías”⁵⁵⁰.

Este voluntarismo no esconde su antirracionalismo hasta el punto de caracterizarse precisamente por un rechazo abierto de la prudencia misma: “una virtud terrena es la que yo amo: en ella hay poca inteligencia, y lo que menos hay es la razón de todos”⁵⁵¹, al margen también del desprecio nietzscheano por una razón universal de cuño ilustrado-democrático.

Esa misma pasión ha de ser superadora del mero sufrimiento, de la mera compasión, para convertirse en instrumento capaz de hacer realidad la obra perseguida. Tal es precisamente la idea de las últimas palabras del *Así habló Zaratustra*, muy probablemente inspiradoras en gran medida del ideal weberiano del liderazgo carismático:

“¡Compasión! ¡La compasión por el hombre superior!, gritó, y su rostro se endureció como el bronce. ¡Bien! ¡Eso — tuvo su tiempo! Mi sufrimiento y mi compasión — ¡qué importan! ¿Aspiro yo acaso a la felicidad? ¡Yo aspiro a mi obra!”⁵⁵².

⁵⁵⁰ “Einst hattest du Leidenschaften und nanntest sie böse. Aber jetzt hast du nur noch deine Tugenden: die wuchsen aus deinen Leidenschaften. Du legtest dein höchstes Ziel diesen Leidenschaften an’s Herz: da wurden sie deine Tugenden und Freudenschaften.” ed. de Colli, VI-1, p. 39 / AHZ, p. 68.

⁵⁵¹ “Eine irdische Tugend ist es, die ich liebe: wenig Klugheit ist darin und am wenigsten die Vernunft Aller” ed. Colli, VI-1, p. 38 / AHZ, p. 67.

⁵⁵² “*Mitleiden! Das Mitleiden mit dem höheren Menschen!* schrie er auf, und sein Antlitz verwandelte sich in Erz. Wohlan! *Das* - hatte seine Zeit! Mein Leid und mein

Se puede señalar aquí con razón la herencia kantiana, teniendo en cuenta dos elementos claramente presentes en este pasaje: en primer lugar, el desprecio despiadado de la felicidad; en segundo lugar, el carácter 'fundacional' de esa 'obra' que se propone autónomamente la voluntad y a la que se entrega el 'fundador' por entero. Como se ha señalado en alguna ocasión, el imperativo categórico kantiano abre las puertas al superhombre nietzscheano⁵⁵³. Y ambos se reencuentran en el sentido weberiano del hombre político, especialmente del líder carismático que, entregado con pasión y completamente a su causa, no busca la felicidad, sino la realización de su obra, al modo de los célebres fundadores que tanto admiró Weber. El político más vocacional de todos, el portador de carisma, se distingue precisamente del diletante por esta impronta nietzscheana que el propio Weber no ocultaba y le llevaba a emplear, incluso en sus momentos de mayor apasionamiento personal por lo político, los lemas del propio Nietzsche. Así, al comienzo de la conferencia de Múnich sobre la vocación política, afirmaba:

“Ahora nos interesa el segundo de estos tipos: la dominación en virtud de la entrega del que obedece al ‘carisma’ puramente personal del ‘líder’ (Führer), pues aquí arraiga en su más alta expresión la idea de la vocación. La entrega al carisma del profeta o del jefe en la guerra o del gran demagogo en la Ekklesia o en el Parlamento significa realmente que él personalmente figura como el guía de los hombres, ‘llamados’ interiormente a eso, y que éstos se le someten no en virtud de una costumbre o de una ley, sino porque creen en él. Él mismo vive

Mitleiden - was liegt daran! Trachte ich denne nach *Glücke*? Ich trachte nach meinem *Werke*! ed. Colli, VI-1, p. 404 / AHZ, p. 441.

⁵⁵³ Cf J. ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona, Barna, 1946, p. 143.

para ello, 'mira por su obra', si es algo más que un vanidoso y mezquino advenedizo del momento"⁵⁵⁴.

El proyecto weberiano como síntesis de la modernidad

El pensamiento sociopolítico de Max Weber se sitúa más allá de lo que él mismo consideraba propio de la investigación científica y se enmarca de lleno en lo que podría catalogarse como una determinada *Weltanschauung*⁵⁵⁵. Prueba de ello es, en primer lugar, que con él no sólo estamos ante un conjunto de aportaciones a algunas disciplinas científicas particulares, aportaciones que, a lo sumo, tendrían una vigencia provisional, sino que su concepción global del saber y del obrar se enmarca dentro de una reflexión heredera, sin duda, de lo más

⁵⁵⁴ "Uns interessiert hier vor allem der zweite von jenen Typen: die Herrschaft kraft Hingabe der Gehorchenden an das rein persönliche 'Charisma' des 'Führers'. Denn hier wurzelt der Gedanke des *Berufs* in seiner höchsten Ausprägung. Die Hingabe an das Charisma des Propheten oder des Führers im Kriege oder des ganz grossen Demagogen in der Ekklesia oder im Parlament bedeutet ja, dass er persönlich als der innerlich 'berufene' Leiter der Menschen gilt, dass diese sich ihm nicht kraft Sitte oder Satzung fügen, sondern weil sie an ihn glauben. Er selbst zwar lebt seiner Sache, 'trachtet nach seinem Werk', wenn er mehr ist als ein enger und eitler Emporkömmling des Augenblicks." MWG I, 17, p. 161. *La política como profesión*, trad. J. Abellán, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, [en adelante, PcP], pp. 96-97.

⁵⁵⁵ Se pueden señalar, como hace Tuccari, tres ámbitos de presencia de lo político en las obras de Max Weber. En primer lugar, las consideraciones sociológicas sobre la dominación y el poder que fueron colocadas en la sociología del poder y del estado del final de *Economía y Sociedad*; en segundo lugar, los análisis políticos de circunstancias motivados por los diferentes sucesos de orden político y por la misma intención política, aunque escasa influencia, de Weber sobre su época. Y en tercer lugar, las consideraciones de índole más filosófica que incluirían una firme interpretación de la misma modernidad y del sentido de lo político, como en sus conferencias de 1919 en Múnich. Cf Francesco TUCCARI, *Il pensiero politico de Weber*, Laterza, Roma, 1995, pp. 6-12. Que se pueda considerar el pensamiento de Weber como inserto en una cierta *Weltanschauung* no quiere decir necesariamente que ello incluya también una determinada Filosofía de la Historia.

granado del pensamiento moderno desde Kant a Nietzsche⁵⁵⁶. En segundo lugar, su obra ha sido punto de referencia constante a lo largo de todo el siglo XX, hasta incluso ser considerado como uno de los autores que más finamente entrevió los tenues hilos por los que discurriría ulteriormente la discusión posmoderna en torno a cuestiones tales como el papel de la ciencia y de la técnica, la racionalización y el desencanto, etc⁵⁵⁷. Está claro, por tanto, que la obra de Weber no se limita a ser aquello que él mismo adjudicaba a la alta investigación científica:

“Cada uno de nosotros sabe que lo que ha trabajado estará anticuado en diez, veinte o cincuenta años. Este es nuestro destino, este es el sentido del trabajo científico, al cual está sometido y entregado de un modo muy específico en relación a todos los demás elementos de la civilización, para los que también vale ese sentido: todo ‘logro acabado’ de la ciencia significa nuevas ‘cuestiones’ y tiene voluntad de quedarse anticuado y de ser ‘superado’”⁵⁵⁸.

Es patente que de un autor cuya obra es considerada síntesis de las diferentes crisis del pensamiento moderno tanto como precursora de

⁵⁵⁶ “Weber’s thought is itself a dialogue with earlier figures from Kant to Nietzsche.” A. HOROWITZ y T. MALEY, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 5.

⁵⁵⁷ “...a post-modern reading of Weber sees him as a thinker who is directly influenced by Nietzsche, the philosopher who is widely acknowledged to be the father of post-modernism.” S. HEKMAN, Weber and Post-Positivist Social Theory, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 268.

⁵⁵⁸ “Jeder von uns dagegen in der Wissenschaft weiß, daß das, was er gearbeitet hat, in 10, 20, 50 Jahren veraltet ist. Das ist das Schicksal, ja: das ist der *Sinn* der Arbeit der Wissenschaft, dem sie, in ganz spezifischem Sinne gegenüber allen anderen Kulturelementen, für die es sonst noch gilt, unterworfen und hingegeben ist: jede wissenschaftliche ‚Erfüllung‘ bedeutet neue ‚Fragen‘ und *will* ‚überboten‘ werden und veralten.“ MWG, I-17, p. 85 / CcP, p. 65. Es la misma actitud científica que años más tarde describiría K. POPPER en su célebre *Lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1994.

diferentes planteamientos y enfoques posmodernos no se puede afirmar que se haya quedado anticuado o haya quedado superado.

A menudo se ha caído en una excesiva simplificación en la recepción del discurso weberiano reduciéndolo a un intento de aportar un granito de arena a una ciencia neutral y desvinculada de aspiraciones políticas⁵⁵⁹. Nada más lejos de la realidad: toda la sociología de Weber está transida de una determinada posición política, que responde en cada caso a un contexto histórico concreto⁵⁶⁰, y una implícita teoría política, que informa el conjunto de su obra⁵⁶¹. Especialmente en su caracterización de las ideas de 'legitimidad' y de 'dominación'⁵⁶² se afirma la inevitabilidad de la dominación del hombre sobre el hombre como clave explicativa de lo político. Tal visión no responde meramente a la investigación empírica, sino que descansa en una concepción previa global, llena de presupuestos estrictamente

⁵⁵⁹ "One obstacle to understanding is the peculiar reception history of Weber's work. Much of post-Second World War social science has worked with a rather simplified and misleading account of Weber's intentions (...) Weber's central concepts have frequently been assimilated to the language of the modern social sciences in an uncritical manner. In particular, it has often been assumed that Weber's concepts are contributions to an unproblematic and politically neutral 'value-free' theoretical discourse. This is, of course, a massive simplification of his thought. This simplification results from the fact that many commentators on Weber have not paid sufficient attention to the intellectual and historical context" (LASSMAN, p. 86)

⁵⁶⁰ Han destacado la vinculación de su concepción política con el contexto histórico concreto que a Weber le tocó vivir dos autores: primero J. P. MAYER, *Max Weber y la política alemana*; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966 (publicada en Inglaterra en 1944), y después, W. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübinga, Mohr, 1959.

⁵⁶¹ "Weber's discussion of the basic forms of political and social association is itself an expression of a political position (...) The concepts, generalizations, and interpretations which constitute the core of Weber's *Economy and Society* are themselves informed by an implicit theory." (LASSMAN, p. 87)

⁵⁶² Conceptos que no son utilizados por Weber ni casual ni arbitrariamente: "it is now apparent that Weber was using the concept of 'Herrschaft', as well as his other related political concepts, in a highly deliberate manner" (LASSMAN, 86-87)

filosóficos. Presupuestos, por otra parte, no siempre del todo coherentes ni del todo explícitos.

La modernidad ha visto crecer desde el siglo XVI la influencia de las ciencias de la naturaleza y su progresiva tecnificación al servicio de un creciente dominio de la naturaleza misma. Asimismo, la modernidad ha sido testigo del surgimiento de nuevas formas de regulación de la vida cotidiana y de la emergencia de nuevas estructuras de dominación, acompañadas de nuevos “discursos de poder”. Tanto en el plano del desarrollo científico-técnico como en el plano de las transformaciones del poder político en la modernidad, la racionalización ha desempeñado un papel central. Tal racionalización será analizada por Weber desde una nueva perspectiva, indispensable para la recta comprensión de la modernidad, superadora de la estrechez de miras del optimismo ilustrado⁵⁶³.

Así Weber representa la consumación de la modernidad en un doble sentido. En primer lugar, la sociología weberiana consigue elaborar un retrato fiel de la situación del mundo moderno y de los pasos más importantes en el camino que han conducido al presente, identificando con precisión los cambios producidos en las costumbres, las actitudes, etc., que han ido configurando la modernidad. En segundo lugar, el análisis weberiano del poder significa la consumación de toda

⁵⁶³ Así, por ejemplo, no es difícil desde una perspectiva weberiana descubrir la progresiva despersonalización del poder propia de la modernidad, despersonalización que contradice abiertamente el optimismo ilustrado: “This time, the configuration of developments we can call modernity has, since at least the sixteenth century, witnessed the rising star of natural sciences; their increasing, pervasive life; industrial capitalism; and the emergence of vast structures of domination and discourses of power. The Enlightenment thought that these forces, guided by a benevolent reason which was still the inherent property of an autonomous individual, would set humankind free...” (MALEY, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 140).

la filosofía política moderna, reconvertida en ciencia social. Los modernos discursos sobre el poder, desde el realismo maquiavélico, la antropología hobbesiana, el monismo de Spinoza, hasta la voluntad de poder nietzscheana, pasando por el formalismo kantiano, aparecen, de una manera u otra, entrelazados en la sociología weberiana del poder.

Algunos intérpretes han destacado la influencia kantiana en la comprensión weberiana del proyecto ilustrado; el objeto y la jerarquización de las ciencias; la dicotomía moral entre consecuencialismo e intencionalismo; la crítica de la metafísica especulativa necesaria para la sociología de la religión; e incluso, más allá del neokantismo de Rickert, la deuda con el positivismo apuntada por Marcuse o Strauss⁵⁶⁴, sin olvidar el hondo impacto de Nietzsche (cf apartado anterior) o también las prolíficas controversias con intelectuales profundamente significativos en su época como Sombart, Simmel o Michels.

Parece, por otra parte, muy acertada la prevención de W. Mommsen respecto al intento de atribuir a Weber una Filosofía de la Historia. En primer lugar, porque el propio Weber siempre quiso explícitamente apartarse de ella. Y, en segundo lugar, por las sutiles transformaciones aplicadas conscientemente a su teoría de la dominación. Tales transformaciones parecen querer evitar precisamente que su triple división (tradicición, carisma, legalidad formal) se identificara con una triple división de una historia lineal y progresiva (antiguo régimen, revolución, democracia)⁵⁶⁵. Pero eso no es

⁵⁶⁴ Cf C. LENHARDT, Max Weber and the Legacy of Critical Idealism, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 21ss.

⁵⁶⁵ "Max Weber quería precisamente evitar con su teoría universal del tipo ideal toda construcción especulativa de la historia. Como es sabido, no pretendía para sus tipos ideales ningún carácter de realidad; ellos debían ser sólo sistematizaciones mentales

impedimento para afirmar que en la obra de Weber hay realmente suficientes elementos para considerarla dotada de una mentalidad de fondo unitaria y original capaz de expresar articuladamente las diferentes aspiraciones y fracasos de la modernidad.

“although he was suspicious of all philosophies of history which claimed to find some direction, meaning, or purpose in the course of world history it has often been pointed out that Weber’s own work itself rests on an interpretation of epic proportions of the cultural transformation of the modern west”⁵⁶⁶.

Que realmente hay una cosmovisión en Weber ha sido sostenido por especialistas de la talla de Julien Freund, quien precisamente titula ‘una visión del mundo’ la primera sección de su *Sociología de Max Weber*. Freund reconoce que no estaba en la intención de Weber excogitar una filosofía omniabarcante en la que entroncar sus variadísimas investigaciones. Sin embargo, tras esa dispersión, subyace una armonía global. Freund aporta tres razones por las que podemos hablar, sin traicionar al propio Weber, de su cosmovisión. En primer lugar, la erudición weberiana se aparta siempre del eclecticismo y va acompañada de la reflexión continua sobre el estatuto de la ciencia y el problema de la objetividad. En segundo lugar, la disociación radical entre diversas áreas de interés es sólo aparente. El papel, por ejemplo, de la acción y del conocimiento sólo es inteligible a la luz de una correspondencia e interrelación sin las cuales cualquiera de ambos ámbitos quedaría oscuro. En tercer lugar, todas las aportaciones de Weber a la ciencia van acompañadas de una “intuición originaria y

que pudieran servir como instrumentos para las más diversas interpretaciones del material concreto de la experiencia (...) Pues siempre rechazó la pretensión de presentar algo así como una teoría amplia del desarrollo cultural.” W. MOMMSEN, ‘Pensamiento histórico-universal y pensamiento político’ en SPH, pp. 115-116.

⁵⁶⁶ LASSMAN, p. 97.

fundamental: la de la infinidad extensiva e intensiva de la realidad empírica” irreducible a una ideología preconcebida cualquiera que pretendiera reducir toda la realidad a sistema filosófico en desarrollo⁵⁶⁷.

Más allá, por tanto, de ser, como su fama muchas veces le apunta, el primer sociólogo que elevase tal disciplina a la categoría científica con hechos y no meramente con discursos; más allá de su célebre estudio sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, y sin desestimar en absoluto tales logros, puede sostenerse con firmeza que la obra weberiana representa una síntesis de las aspiraciones, los proyectos y las frustraciones de la modernidad política⁵⁶⁸.

Para profundizar en tal síntesis es conveniente introducir una serie de distinciones conceptuales. Tales distinciones giran siempre en torno al concepto weberiano de lo político y del ejercicio del poder. En primer lugar abordaremos el concepto de *dominación* tanto desde el punto de vista de sus tipos como desde el punto de vista de su presencia decisiva en la definición del Estado y de la comunidad política en general. En segundo lugar, apoyándonos en la centralidad del análisis del *carisma* en el mencionado concepto de dominación, desarrollaremos con cierto detalle el concepto weberiano de *demagogia* (donde confluyen el carisma y la política) así como el de *honestidad intelectual* (donde confluyen el carisma y la ciencia) como doble vía que

⁵⁶⁷ Julien FREUND, *Sociología de Max Weber*, Península, Barcelona, 1986, pp. 10-13.

⁵⁶⁸ La herencia nietzscheana, en la que ya hemos insistido, refuerza notablemente la síntesis de tales frustraciones modernas. En Weber encontramos la constatación de lo que, según Nietzsche, es el acontecimiento más importante de nuestra época: el advenimiento del nihilismo. Un nihilismo oculto bajo las formas opresivas de la racionalización y la burocratización acompañadas de su correspondiente secularización o, en términos weberianos, desencanto del mundo.

desemboca en la imposibilidad de articular política y ciencia (cuestión que se desarrollará en el apartado siguiente).

4.1. Distinciones conceptuales

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystem flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden.

Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, p. 369 (Nietzsche Werke, ed. Colli-Montinari, III-2)

La dominación y sus tipos

Una de las aportaciones más destacadas de la sociología weberiana es su teoría de los tres tipos puros de dominación legítima. Weber descubre que el poder siempre tiende a buscar su propia legitimación, pero tal búsqueda no obedece siempre al mismo patrón. Un amplio conocimiento de diferentes culturas y épocas históricas le autoriza para elaborar una tríada de tipos ideales bajo los cuales se subsumen todas las formas reales de dominación legítima⁵⁶⁹. Se trata,

⁵⁶⁹ Hay que destacar la notable influencia que tuvo sobre este aspecto de la obra de Weber su amigo Georg Jellinek, quien en su *Teoría general del Estado* había presentado no sólo una síntesis histórica de las principales concepciones del Estado desde Aristóteles a Mill, sino también, en palabras de Weber, "...der Anfang zu einer *wissenschaftlichen* Behandlung der 'Politik' überhaupt erst ernstlich gemacht zu sein scheint, indem hier einmal eine wirkliche 'Kernfrage' in Angriff genommen ist. Die sorgsame *Scheidung* und die Feststellung der gegenseitigen Beziehungen von 'rechtlicher' und 'politischer' Betrachtung wird nun das nächste grosse methodische Problem sein, welches bisher oft beredet und fast immer nur sehr oberflächlich behandelt, hier eine Anzahl sehr hübscher Schlaglichter erhält" "el comienzo de un tratamiento *científico* de lo 'político' en la esmerada *distinción* y constatación dentro del cambio *constitucional* entre cambio *legal* y transformación *política*, problema tratado poco más que superficialmente hasta ahora pero que en adelante será problema metodológico principal, tras haber sido arrojada con tal obra mucha luz sobre este asunto" Carta de Max WEBER a Georg JELLINEK, de 27 de agosto de 1906, MWG, II/5, p.149. Por otra parte Mommsen ha destacado la influencia de Roscher: "Posiblemente Weber recibió la primera incitación para una clasificación tipológica de

sin embargo, de una clasificación que llegó a formular de hasta tres modos diferentes sin llegar a dar por definitivamente válido ninguno de ellos⁵⁷⁰.

Así, por ejemplo, en la formulación más antigua (1911-1913) el planteamiento inicial es el de distinguir *dos* tipos sociológicamente considerables: el tipo de dominación propio de las relaciones meramente económicas en que los actores se mueven por una constelación de intereses y el tipo de dominación propio de la dicotomía poder de mando – deber de obediencia⁵⁷¹. Pero tales tipos no son

este tipo de la *Naturlehre der Politik* de Roscher. Lo que allí había sido formulado bajo la forma de una teoría especulativa de la historia, con una muy dudosa capacidad de apoyo empírico, vuelve a aparecer en Weber bajo la forma extremadamente formalizada de una construcción ideal-típica que evita toda referencia directa al desarrollo histórico” (MOMMSEN, *SPH*, p. 238)

⁵⁷⁰ Mommsen señala tres fórmulas en correspondencia con tres momentos distintos de la biografía de Weber: la fórmula de 1911-1913, la de 1918-1919 y la de 1919-1920. Cf op. cit. p. 324, nota 58.

⁵⁷¹ “Eine auch üblicherweise als ‚beherrschend‘ bezeichnete Stellung kann dagegen ebensowohl in den gesellschaftlichen Beziehungen des Salons sich entfalten wie auf dem Markt, vom Katheder eines Hörsaals herunter wie an der Spitze eines Regiments, in einer erotischen oder charitativen Beziehung wie in einer wissenschaftlichen Diskussion oder im Sport. Bei einem weiten Begriffsumfang wäre aber ‚Herrschaft‘ keine wissenschaftlich brauchbare Kategorie. Eine umfassende Kasuistik aller Formen, Bedingungen und Inhalte des ‚Herrschens‘ in jenem weitesten Sinn ist hier unmöglich. Wir vergegenwärtigen uns daher nur, daß es, neben zahlreichen anderen möglichen, zwei polar einander entgegengesetzte Typen von Herrschaft gibt. Einerseits die Herrschaft kraft Interessenkonstellation (insbesondere kraft monopolischer Lage), und andererseits die Herrschaft kraft Autorität (Befehlsgewalt und Gehorsamspflicht). Der reinste Typus der ersteren ist die monopolistische Herrschaft auf dem Markt, der letzteren die hausväterliche oder amtliche oder fürstliche Gewalt.“ “...puede desarrollarse una situación considerada como ‘dominante’ en las relaciones sociales de salón, en un mercado, en una cátedra universitaria, entre la oficialidad de un regimiento, en cualquier relación erótica o caritativa, en una discusión científica o en un juego deportivo. Tomado de modo tan amplio, el concepto de ‘dominación’ no sería, empero, una categoría científicamente utilizable. En tan amplio sentido resultaría aquí imposible una completa casuística de todas las formas, condiciones y contenidos del ‘dominar’. Por eso, al lado de otras numerosas formas posibles nos representamos dos tipos radicalmente opuestos de dominación. Por una parte, la dominación mediante una constelación de intereses (especialmente situaciones de monopolio); por otra, mediante la autoridad (poder de mando y deber de obediencia). El tipo más puro de la primera forma es el dominio monopolizador de un mercado. El tipo más puro de la última forma es el poder ejercido por el padre de

herméticos, sino que fácilmente se puede transformar uno en otro, hasta el punto de que históricamente se desarrollan procesos paulatinos de conversión de unos en otros⁵⁷². Finalmente, tras dejar de lado la dominación económica, establece los tipos puros de dominación política. Señala, por este orden, la dominación basada en las normas racionales establecidas; la dominación basada en la tradición; la dominación basada en el carisma. Parece inclinarse ya por una distinción triple, superando aquel dualismo inicial. Sin embargo, los dos últimos tipos (carisma y tradición) son todavía presentados como incluidos dentro de una única categoría de obediencia 'personal' frente a la obediencia 'impersonal' de la dominación racional-legal⁵⁷³.

familia, por el funcionario o por el príncipe." Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender Soziologie*, Tubinga, Mohr, 1980 (en adelante, WuG), p. 542 / *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Tr. J. Medina Echavarría et al., Madrid, FCE, 1993 (en adelante, EyS), p. 696.

⁵⁷² "Beide gehen gleitend ineinander über. (...) Natürlich bleibt auch in jeden autoritären Pflichtverhältnis faktisch ein gewisses Minimum von eigenem Interesse des Gehorchenden daran, daß er gehorcht, normalerweise eine unentbehrliche Triebfeder des Gehorsams. Alles ist also auch hier gleitend und flüssig." "Cada uno de ellos (dominación mediante una constelación de intereses y dominación basada en el deber de obedecer) se convierte fácilmente en su contrario (...) Por naturaleza, inclusive en toda forma de relación autoritaria basada en el deber, existe, por lo mismo que se obedece, una cierta proporción mínima de interés, un móvil inevitable de obediencia. Todo aquí es, por tanto, variable y fluctuante." WuG, pp. 542 y 543-544/EyS, pp. 696 y 698.

⁵⁷³ "Die ‚Geltung‘ einer Befehlsgewalt kann ausgedrückt sein entweder in einem System gesetzer (paktierter oder oktroyierter) *rationaler Regeln*, welche als allgemein verbindliche Normen Fügsamkeit finden, wenn der nach der Regel dazu ‚Berufene‘ sie beansprucht. (...) Der Gehorsam wird den Regeln, nicht der Person geleistet. Oder sie ruht auf *persönlicher Autorität*. Diese kann ihre Grundlage in der Heiligkeit der *Tradition*, also des Gewohnten, immer so Gewesenen finden, welche gegen bestimmte Personen Gehorsam vorschreibt. Oder, gerade umgekehrt, in der Hingabe an das Außerordentliche: im Glauben an *Charisma*, das heißt an aktuelle Offenbarung oder Gnadengabe einer Person, an Heilande, Propheten und Heldentum jeglicher Art." "La 'autoridad' [validez] de un poder de mando puede expresarse en un sistema de *normas racionales* estatuidas (pactadas u otorgadas), las cuales encuentran obediencia en tanto que normas generalmente obligatorias cuando las invoca 'quien puede hacerlo' en virtud de esas normas (...) Se obedece a las normas y no a la persona. Por otro lado, la obediencia puede basarse en la *autoridad personal*. Esta puede tener su fundamento en la santidad de la *tradición* y, por tanto, de lo

En segundo lugar, en la clasificación elaborada hacia 1918, Weber insiste mucho más en el aspecto de la legitimidad como criterio para no confundir estos tres tipos de dominación (legalidad, tradición, carisma) con otros fenómenos meramente económicos o ajenos a lo propiamente político. Allí donde hay por parte del gobernante una pretensión de legitimidad que, en algún grado, es aceptada por los gobernados, allí hay dominación en el sentido más sociológico del término⁵⁷⁴. Weber justifica este nuevo enfoque por la confianza en las múltiples aplicaciones sociológicas que su noción de legitimidad permitiría. Se trata siempre de una legitimidad entendida meramente como el consenso efectivo entre los miembros de una comunidad respecto al modo de ser gobernados. Sociológicamente no hay otro concepto válido de legitimidad. De ahí que habitualmente Weber entrecomillara el término, para destacar que en ningún caso se prejuzga desde la Sociología si lo que es visto como autoridad legítima por parte de los gobernados es o no *objetivamente* legítima.

acostumbrado, de lo que ha sido siempre de un modo determinado, lo cual prescribe obediencia a ciertas personas. Finalmente, puede basarse en la consagración a lo extraordinario, en la creencia de un carisma, es decir, en la efectiva revelación o gracia concedida a ciertas personas en tanto que redentores, profetas y héroes de toda clase." WuG, pp. 449-450/EyS, p. 706.

⁵⁷⁴ "Im Alltag beherrscht *Sitte* und daneben: *materielles*, zweckrationales, Interesse diese wie andere Beziehungen. Aber *Sitte* oder *Interessenlage* so wenig wie rein affektuelle oder rein wertrationale Motive der Verbundenheit könnten verlässliche Grundlagen einer Herrschaft darstellen. Zu ihnen tritt normalerweise ein weiteres Moment: der *Legitimitätsglaube* (...) daß ihr eigener *Legitimitätsanspruch* der *Art* nach in einem relevantem Maß ‚gilt‘, ihren Bestand festigt und die *Art* der gewählten Herrschaftsmittel mit bestimmt." "En lo cotidiano domina la *costumbre* y con ella los intereses *materiales*, utilitarios, tanto en esta como en cualquiera otra relación. Pero la *costumbre* y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y racional-valorativos, no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*. (...) su propia *pretensión* de legitimidad, por su índole la hace 'válida' en grado relevante, consolida su existencia y codetermina la naturaleza del medio de dominación." WuG, p. 122 y 123/EyS, pp. 170 y 171.

En tercer lugar, en la teorización redactada entre 1919-1920 y publicada en los *Anuarios prusianos* póstumamente, se encuentra una versión de los tres tipos de dominación que tiende a proporcionar mayor protagonismo al tipo de dominación basada en el carisma, insistiendo en los diferentes tipos de carisma (religioso, guerrero, de séquito, hereditario, ritual, etc.); en la justificación del término ‘carisma’ mismo⁵⁷⁵ y, por último, en la advertencia de que el tipo carismático esté siempre más o menos presente en todo tipo de dominación, incluso en los sistemas más aparentemente racionalizados, burocratizados y legalistas, dado que el funcionario elegido y el ‘caudillo’ elegido fácilmente pueden dar al ejercicio de su dominación un sentido parecido⁵⁷⁶. Esta preocupación por el ‘carisma’ ya estaba presente en la

⁵⁷⁵ “Der Typus der charismatischen Herrschaft ist zuerst von *R. Sohm* in seinem *Kirchenrecht für die altchristliche Gemeinde* – noch ohne die Erkenntnis, daß es sich um einen Typus handele, - glänzend entwickelt; der Ausdruck ist seitdem mehrfach ohne Erkenntnis der Tragweite gebraucht worden.“ “El tipo de dominación carismática ha sido descrito espléndidamente por vez primera -aun sin apreciarlo todavía como tipo- por *R. Sohm* en su *Derecho eclesiástico para la antigua comunidad cristiana*; a partir de entonces la expresión se ha venido utilizando reiteradamente, pero sin apreciarse su extensión por completo.” *WuG*, p. 555/*EyS* p. 712. “... *Rudolf Sohm* verdienst, die soziologische Eigenart dieser Kategorie von Gewaltstruktur gedanklich konsequent und daher notwendigerweise, rein historisch betrachtet, einseitig herausgearbeitet zu haben.” “...debemos a *Rudolf Sohm* el haber determinado de un modo consecuente, el carácter sociológico de esta categoría de la estructura del poder, aunque, como es natural, de modo históricamente unilateral...” *WuG*, p. 663/*EyS*, p. 848. Y *Mommsen* comenta que “*Sohm* utilizaba el concepto de carisma para la descripción del fenómeno de la vocación interna en virtud de la cual las comunidades eclesiásticas más antiguas y cristiano-primitivas se sentían elegidas para sus ministerios. *Weber* extrajo el concepto del contexto del espiritualismo del cristianismo primitivo y lo utilizó en un sentido amplio mucho más general, aun cuando no perdiera nunca los rastros de su origen en el ámbito religioso.” *MOMMSEN, Sociedad, política e historia*, p. 141.

⁵⁷⁶ “Der Unterschied zwischen einem gewählten *Führer* und einem gewählten Beamten bleibt dann lediglich ein solcher des Sinnes, den der Gewählte selbst seinem Verhalten gibt und – nach seinen persönlichen Qualitäten – gegenüber dem Stab und den Beherrschten zu geben *vermag*: der Beamte wird sich gänzlich als Mandatar seines Herrn, hier also der Wähler, der *Führer* als ausschließlich eigenverantwortlich verhalten, dieser wird also, solange er ihr Vertrauen mit Erfolg in Anspruch nimmt, durchaus nach eigenem Ermessen handeln (*Führer-Demokratie*) und nicht, wie er Beamte, gemäß dem (in einem ‚imperativen Mandat‘) ausgesprochenen oder

célebre conferencia de Múnich sobre la vocación política a principios de 1919. En ella es fácil percibir el ambiente de una época deseosa de liderazgos auténticamente políticos y no meramente técnicos, es fácil imaginar un auditorio especialmente predispuesto a asumir una descripción llena de colorido y de fuerza del liderazgo carismático⁵⁷⁷. Y el propio Weber en esos últimos años de su vida había elaborado ya su idea de ‘democracia plebiscitaria del líder’ en la que, en gran medida, se sintetizarían los conceptos de dominación legal y de dominación carismática. Mommsen ha destacado cómo en *Politik als Beruf* se insinúa esta vinculación con la realidad histórica concreta en que Weber intentó notablemente influir, aunque con escasos resultados⁵⁷⁸.

vermuteten Willen der Wähler.“ “La diferencia entre un *caudillo* elegido y un funcionario elegido ya no es más, en esas condiciones, que la del sentido que el propio elegido dé a su actitud y -de acuerdo con sus cualidades personales- *pueda* darle frente al cuerpo administrativo y a los súbditos: el funcionario se comportará en todo como mandatario de su señor -aquí, pues, de los electores-, y el caudillo, en cambio, como responsable exclusivamente ante sí mismo, o sea, mientras aspire con éxito a la confianza de aquellos, actuará por completo según su propio arbitrio (*democracia de caudillo*) y no, como el funcionario, conforme a la voluntad, expresada o supuesta (en un ‘mandato imperativo’), de los electores.” WuG, p. 558/EyS, p. 716.

⁵⁷⁷ No sólo altera en esta ocasión el orden habitual de presentación de los tres tipos puros de dominación (en lugar de comenzar por la dominación legal y seguir con la tradicional y acabar con la carismática, empieza por la tradicional, sigue por la carismática y acaba por la legal), sino que tras enumerarlos se adentra directamente en el liderazgo carismático destacando que es “el que más interesa en la actualidad” y especialmente en la reflexión, orientada a la acción, sobre la vocación-profesión política: “Uns interessiert hier von allem der zweite von jenen Typen: die Herrschaft kraft Hingabe der Gehorchenden an das rein persönliche ‘Charisma’ des ‘Führers’. Denn hier wurzelt der Gedanke des *Berufs* in seiner höchsten Ausprägung” “ahora nos interesa el segundo de estos tipos: la dominación en virtud de la entrega del que obedece al ‘carisma’ puramente personal del ‘líder’, pues aquí arraiga en su más alta expresión la idea de la *vocación*.” MWG, vol. I/17, p. 161/ PcP, p. 96.

⁵⁷⁸ “Naturalmente no suponía Weber que la elección plebiscitaria habría de asegurar siempre que en el palacio presidencial se encontraría una persona de naturaleza carismática. Por el contrario, consideraba que, en un primer momento, faltarían en la política alemana este tipo de grandes personalidades. Pero quería realmente mantener abierto el acceso al poder sin necesidad de que el candidato recorriera el largo camino de la burocracia partidaria. Y aquí resulta la conexión concreta del proyecto de presidente del Reich con la concepción weberiana de la ‘democracia plebiscitaria del líder’ a la cual, tal como lo insinúa en *Politik als Beruf*, pertenece el

Weber está convencido de que sólo una regeneración en alguna medida carismática puede devolver a la política contemporánea su verdadera razón de ser. Sin embargo, simultáneamente, Weber señala las inmensas dificultades del carisma como modo de dominación y su inevitable reconversión en el tipo tradicional o en el tipo racional-legal⁵⁷⁹. Incluso en sus descripciones del otro tipo fundamental de dominación, la dominación racional-legal, lo que más le interesa a Weber es acentuar cómo los mecanismos internos de la burocracia se traducen en una mentalidad de implicaciones contrarias a lo propiamente político⁵⁸⁰. En pocas palabras: la reivindicación de una política carismática sirve de contrapeso al riesgo de despersonalización de la racionalidad burocrática moderna.

Política, violencia y Estado

Quizás la contribución conceptual más conocida de Weber junto a su teoría sobre los tres tipos de dominación legítima, sea su definición

futuro si es que la política alemana no había de anquilosarse definitivamente en el 'dominio de la camarilla' que se había formado como consecuencia de la Revolución." MOMMSEN, *SPH*, pp. 62-63.

⁵⁷⁹ "¿Cómo asegurar la duración de tal poder cuando desaparece el jefe carismático? ¿Cómo volver a la vida cotidiana y a una situación normal y estable? Ahora bien, tal es el destino de toda dominación de este género: tarde o temprano vuelve a un régimen tradicional o legal. Más que el análisis conceptual de la noción de carisma, estas cuestiones están en el centro de la reflexión de Weber." J. FREUND, op. cit., pp. 216-217.

⁵⁸⁰ "Weber, in discussing this form of rule in so much detail, was not primarily interested in the internal mechanics of this form of organization but, rather, in the political and cultural implications of the rule of 'officialdom'... The real problem, in Weber's view, occurs in the tendency of bureaucracy to extend its role beyond its legitimate province and to transform what Weber considered to be the genuine politics of leadership into routine administration." LASSMAN, p. 92.

de Estado. Aunque, curiosamente, no es más que una noción derivada de su previa conceptualización del poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”⁵⁸¹. Sería erróneo interpretar a Weber como si la idea de violencia fuera exclusiva del Estado moderno, puesto que ya en el tipo ideal de comunidad política encontramos repetidamente lo mismo:

*“entendemos por comunidad política aquella cuya acción consiste en que los partícipes se reservan la dominación ordenada de un ‘ámbito’ (no necesariamente constante en absoluto y delimitado con fijeza, pero sí delimitable de algún modo) y de la acción de los hombres situados en él de un modo permanente o sólo provisional, teniendo preparada para el caso la fuerza física, normalmente armada”*⁵⁸².

Y en las explicaciones aclaratorias inmediatamente posteriores parece que reste importancia al ‘mínimo conceptual’ de la violencia pero más bien es al revés, acaba precisamente destacando la presencia nuclear de la violencia o su posibilidad de ser empleada: “...pero, de todos modos, la disposición al empleo de la violencia se halla vinculada con la dominación de un ámbito determinado”⁵⁸³.

Además, la comunidad política ha de ser algo más que una comunidad económica. Esta última no exige más que sacrificios

⁵⁸¹ “...jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“ WuG, p. 28/EyS, p. 43.

⁵⁸² “Unter *politischer* Gemeinschaft wollen wir eine solche verstehen, deren Gemeinschaftshandeln dahin verläuft: ‚ein Gebiet‘ (nicht notwendig: ein absolut konstantes und fest begrenztes, aber doch ein jeweils irgendwie begrenzbares Gebiet) und das Handeln der darauf dauernd oder auch zeitweilig befindlichen Menschen durch Bereitschaft zu physischer Gewalt, und zwar normalerweise auch Waffengewalt, der geordneten Beherrschung durch die Beteiligten vorzubehalten (und eventuell weitere Gebiete für diese zu erwerben).“ WuG, p. 514/EyS, p. 661.

⁵⁸³ “Allein in aller Regel ist die Bereitschaft zur Gewaltsamkeit mit der Gebietsherrschaft verknüpft.“ WuG, p. 514/EyS, p. 661.

materiales pero nunca llega al extremo de la comunidad política, capaz de llamar a un sacrificio supremo, el de la propia vida. Esta apelación a la “seriedad de la muerte” que “se introduce con el fin de proteger eventualmente los intereses de la comunidad”⁵⁸⁴ no solo está presente como amenaza, sino que es capaz de fundamentar la vida política: “este logro de situar a la muerte en la serie de acontecimientos significativos y sagrados constituye, en definitiva, la base de todos los intentos por cimentar la dignidad autónoma de la asociación política fundada en el uso de la violencia”⁵⁸⁵.

Aun así, lo político propiamente no es el ámbito donde se ‘inaugura’ la presencia de lo coactivo. Sólo representa un aumento del grado de complejidad de los vínculos coactivos que unen a los individuos asociados. Tal aumento de complejidad consiste en pasar de una coincidencia ocasional en la defensa de unos intereses comunes a una alianza estable. Los acuerdos estables exigen una ordenación cada vez más racional y más eficaz. Con la racionalización creciente en la comunidad política crecerá la institucionalización de la legitimidad hasta su definitiva ‘despersonalización’. Así introduce Weber la noción de Estado moderno: tal tipo de legitimidad crece hasta convertirse el Estado en ‘monopolizador’ de la violencia considerada legítima. Por

⁵⁸⁴ “Es ist der Ernst der Todes, den eventuell für die Gemeinschaftsinteressen zu bestehen dem Einzelnen hier zugemutet wird.“ WuG, p. 515/EyS, pp. 662. En este punto, es de especial importancia la cercanía conceptual con Carl Schmitt. Tras tratar la idea de comunidad política, Weber vinculará este algo más que la comunidad política tiene en comparación con la comunidad económica a la conciencia nacional.

⁵⁸⁵ “Diese Leistung einer Einstellung des Todes in die Reihe der sinnvollen und geweihten Geschehnisse liegt letztlich allen Versuchen, die Eigenwürde des politischen Gewaltamkeitsverbandes zu stützen, zugrunde.” MWG, Vol. I/19, p. 493. [*Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., trad. J. Almaraz – J. Carabaña, Taurus, Madrid, 1983, vol. I, p. 447].

último, el 'ordenamiento jurídico' queda reconducido a una progresiva 'estatificación de las normas jurídicas'⁵⁸⁶.

Demagogia

"Conceptos tales como 'voluntad del pueblo', '*verdadera* voluntad del pueblo', etc., hace tiempo que dejaron de existir para mí. Son ficciones"⁵⁸⁷. Expresiones como las que encontramos en estas palabras pueden ser citadas para llamar la atención sobre el presuntamente pobre espíritu democrático de Max Weber o si se quiere acentuar algo así como un impulso vital oculto aristocrático⁵⁸⁸. Pero la posición de Weber hay que situarla en su contexto. No podemos esperar de él una conceptualización anacrónica de la democracia o de los derechos humanos. Lo que sí que es específicamente weberiano y se hace perfectamente asumible desde parámetros actuales es su análisis del concepto de *demagogia*. Weber distingue dos sentidos de *demagogia*. El primero, su sentido más usual, el sentido peyorativo,

⁵⁸⁶ Cf WuG, p. 516/EyS, p. 663.

⁵⁸⁷ "Solche Begriffe wie 'Wille des Volkes', '*Wahrer* Wille des Volkes' u.s.w. existieren für mich schon lange nicht mehr. Sie sind *Fiktionen*." (Carta a R. Michels, 4 de agosto de 1908, MWG, II/5, p. 615).

⁵⁸⁸ Mommsen provocó una reacción airada de diferentes especialistas (Loewenstein, Bendix, Honigsheim) al afirmar que los escritos políticos de Weber predispusieron al pueblo alemán a aclamar soluciones de liderazgo como la de Hitler y al asociar la concepción política weberiana con la filosofía política de Carl Schmitt (en esta polémica también se enzarzaron Löwith, Mayer o Lukács), aunque luego el propio Mommsen, aconsejado por Nolte, suavizó su afirmación. Todos ellos han discutido sobre la supuesta vinculación entre la predilección de Weber por ciertos ideales políticos y el ascenso del nazismo, etc. Pero, en general, en la Alemania posterior a la segunda guerra mundial prevaleció la imagen del Weber liberal-occidental cofundador de la democracia alemana. Cf Sven ELIAESON, Constitutional Caesarism: Weber's politics in their German context, en *The Cambridge Companion...*, pp. 144-148.

sentido usado por él mismo en numerosas ocasiones⁵⁸⁹. En segundo lugar, el sentido más original, que hunde sus raíces en la Atenas de Pericles, que Weber intenta rescatar para esbozar su propia propuesta política.

Conceptos nucleares como los de 'carisma' y 'estado' quedarían incompletos si se obviara el original planteamiento del concepto de 'demagogia' que encontramos en sus escritos. La demagogia originariamente significa un modo de reconocimiento de una dignidad superior, con su consiguiente obediencia, vinculado al modo carismático de dominación. Por ejemplo, el demagogo griego era un líder militar elegido por sus soldados⁵⁹⁰. Análogamente encontramos en los escritos

⁵⁸⁹ En ocasiones identificando el sentido despectivo de 'demagogo' con el de 'diletante', adjetivo que también es muy del agrado de Weber para descalificar a los falsos políticos, cf EP, p. 192; MWG, I/15, p. 502. También en sus escritos de carácter más científico, especialmente en las descripciones presentes en su sociología de las religiones, donde a menudo aparece el tipo de 'demagogo' religioso. Así, por ejemplo, al hablar del tipo del 'profeta laico' frente al 'sacerdote' y de sus controversias, califica las acciones de ambos tipos como 'dos demagogias' (cf WuG, p. 279/EyS, p. 368) y del mismo modo al tildar de demagógicas las disputas de sacerdotes y predicadores frente a una capa de intelectuales pacíficos humanistas (cf WuG, p. 312/EyS, p. 409). En estos últimos casos, a pesar del tono neutral por ser escritos propiamente sociológicos, se advierte el uso del término 'demagogo' cercano al usual, por tanto, despectivo. Por último, el sentido usual y despectivo de lo demagógico viene acompañado de la pérdida de características básicas de la acción política: el sentido de la responsabilidad y el sentido de la distancia, como vemos en este pasaje 'dedicado' a los intelectuales alemanes: "Über die politische ‚Reife‘ aber sind wahrlich die heutigen deutschen Literaten die allerletzten, denen ein Urteil zustände. *Fast alle Fehler* der deutschen Politik vor dem Kriege und allen Mangel an Augenmaß, den während des Kriegs eine verantwortungslose Demagogie nährte, haben sie beifallspendend mitgemacht." "...sobre la 'madurez' política son realmente los intelectuales alemanes actuales los últimos a los que incumbe emitir un juicio. Han aplaudido *casi todos los fallos* de la política alemana antes de la guerra y la carencia total de buen ojo, alimentada durante la guerra por una demagogia irresponsable". MWG I/15, p. 592; EP, p. 296.

⁵⁹⁰ La idea weberiana de 'cesarismo', afín al concepto de demagogia, ha sido considerada como problemática por enlazar una realidad práctica antigua con la descripción de la política moderna: "The most problematic feature of Weber's political thinking is his frequent referente to the 'Caesaristic' element in modern politics. The term alludes to the ancient practice whereby soldiers elect their victorious leader as ruler." (Sven ELIAESON, p. 133)

políticos de Weber en tiempo de guerra, e inmediatamente después de acabada la guerra, una constante llamada a contar con los soldados en la elección de los futuros ‘demagogos’ alemanes. Estaba convencido de que no se podría reconstruir Alemania sin la participación de los soldados que la habían defendido en los campos de batalla. Nada auténticamente *político* se podría construir en Alemania sin la extensión del sufragio a los soldados:

“...la democratización del sufragio es mandato (...) necesario, políticamente inaplazable (...) para que sea políticamente imposible situar a los soldados que vuelven a casa, en cuanto al derecho al voto, en una situación inferior a aquellas capas sociales que pudieron mantener, o incrementar en casa, su posición social, sus propiedades o su clientela, mientras que aquéllos se desangraban fuera de casa por conservárselas”⁵⁹¹.

Weber insiste en la vinculación entre ciertos modos carismáticos, incluso cesarísticos o demagógicos, y el advenimiento real de prácticas democráticas. Hay más relación real entre el modo en que el Papado o los electores alemanes elegían al sucesor del líder carismático desaparecido y la incorporación a la práctica política occidental de sistemas electorales, que entre estos últimos y las diferentes ideologías políticas llamadas propiamente democráticas. En *Economía y Sociedad* afirma que el modo de elección (tanto en el Papado como en el Imperio alemán, las minorías acababan plegándose para favorecer la

⁵⁹¹ “Die Demokratisierung des *Wahlrechts* (...) zwingendes und politisch unaufschiebbares Gebot (...) dass es eine politische Unmöglichkeit ist, die heimkehrenden Krieger im Wahlrecht zurückzusetzen gegenüber denjenigen Schichten, welche inzwischen daheim ihre soziale Stellung, ihren Besitz und ihre Kundschaft behaupten oder gar vermehren konnten, während jene draussen für deren Erhaltung sich verbluteten.“ MWG I/15, p. 522; EP, p. 249. Sternberger ha mostrado cómo esta exigencia de extensión del sufragio responde en realidad, no a un talante democratista de Weber, sino al convencimiento empírico de que, tras la Gran Guerra, sólo regímenes con fuerte apoyo popular podrían ser grandes potencias (cf Dolf STERNBERGER, *Dominación y acuerdo*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 58s).

unanimidad y la sacralidad de la elección realizada) para suceder al líder carismático aceleró la implantación del sufragio mucho más que las teorías de Rousseau: “como es natural, la estructura carismática de dominio, con esta forma de determinar el sucesor y siempre que haya prevalecido el principio de la mayoría, ha abierto el camino a un auténtico sistema electoral”⁵⁹². De modo análogo, la demagogia presente realmente en las luchas internas y externas de los partidos políticos en la modernidad, junto a diferentes cálculos estratégicos de los principales actores políticos, produjo, aunque fuera de modo involuntario, una implantación progresiva de ese mismo sufragio que Weber reclamaba:

“La demagogia de los partidos condujo a la ampliación del derecho electoral. La necesidad de ganarse al proletariado ante conflictos internacionales y la esperanza puesta en el carácter ‘conservador’ de éste frente a los burgueses —falsa ilusión— indujeron por todas partes a príncipes y ministros a favorecer (firmemente) el sufragio universal”⁵⁹³.

⁵⁹² “Selbstverständlich hat aber nichtsdestoweniger die charismatische Herrschaftsstruktur mit dieser Art der Nachfolgebestimmung, sobald das Majoritätsprinzip durchdringt, die Bahn zum eigentlichen Wahlsystem betreten.“ WuG, p. 673/EyS, p. 861. También estudios contemporáneos de Ciencia Política apuntan a esta continuidad histórica entre el modo de elección del Papa y del Emperador y la introducción de sistemas electorales en las democracias modernas (cf J. M. COLOMER, *Cómo votamos*, Gedisa, Barcelona, 2004). Pero tanto desde la Sociología weberiana como desde la Ciencia Política se adopta una perspectiva excesivamente atenta a lo meramente circunstancial en estas comparaciones, dejando de lado la influencia real, especulativa y práctica, de los filósofos políticos modernos en la construcción de los sistemas democráticos. Baste el ejemplo de la reconocida influencia, por ejemplo, del *Segundo Tratado del Gobierno Civil* de Locke en la génesis de la Constitución norteamericana.

⁵⁹³ “Die Demagogie der einmal bestehenden Parteien ging den Weg der Ausdehnung des Wahlrechts. Die Notwendigkeit der Gewinnung des Proletariats bei auswärtigen Konflikten und die – enttäuschte – Hoffnung auf dessen, gegenüber den Bürgern, ‚konservativen‘ Charakter veranlaßten Fürsten und Minister überall, das (schließlich) gleiche Wahlrecht zu begünstigen.“ WuG, p. 174/EyS, pp. 238-239.

Pero ¿cuál es la posición de Weber ante el aparente incremento de la demagogia en la política occidental de finales del siglo XIX y principios del XX? De entrada, Weber da la razón a quienes consideran que, como señala el tópico, existe un crecimiento notable, un ascenso real, de lo demagógico en general en la vida política occidental, debido sobre todo al aumento de la democratización. Pero Weber es contrario a quedarse en ese momento del análisis, como hacen algunos intelectuales con falta de perspectiva y de conocimiento de la realidad humana e histórica:

“la concepción de los intelectuales más difundida entre nosotros soluciona muy rápidamente la cuestión de los efectos de la ‘democratización’: está ascendiendo el demagogo, y un demagogo con éxito es aquel hombre que sea el menos escrupuloso en la utilización de los medios para la captación de las masas; sería un autoengaño inútil idealizar las realidades de la vida. La frase de la creciente significación del demagogo en su sentido usual ha sido acertada a menudo y lo es realmente en su sentido correcto”⁵⁹⁴.

Weber rechaza la visión de algunos contemporáneos suyos según la cual el aumento de la democratización de la vida política iba tan unido al ascenso de la demagogia que realmente no valía la pena dicho aumento de democratización. La considera Weber una visión reduccionista que, por un exceso de idealismo, olvida que cierta dosis de demagogia está necesariamente presente siempre en la vida política. Más aún en una fase de la Historia en que cada vez más se producía la incorporación de nuevas capas sociales a la posibilidad de

⁵⁹⁴ “Die bei uns populäre Literatenauffassung ist mit der Frage der Wirkung der ‚Demokratisierung‘ schnell fertig: der *Demagoge* kommt oben auf, und der erfolgreiche Demagoge ist der Mann, der in den Mitteln der Umwerbung der Massen am unbedenklichsten ist. Eine Idealisierung der Realitäten des Lebens wäre zweckloser Selbstbetrug. Der Satz von der steigenden Bedeutung des Demagogen ist in diesem üblen Sinn nicht selten zutreffend gewesen und ist in *richtigen* Sinn tatsächlich zutreffend.“ MWG I/15, p. 535; EP, pp. 228-229.

decisión e influencia política. Lo negativo, para Weber, no es la demagogia en sí, sino que se olvide por completo el origen genuino, noble, del hecho de 'conducir al pueblo'. Se trataba de combinar la demagogia de los medios de comunicación social (ya perfectamente intuida por Weber aun referida por entonces solo a la prensa, claro) y la demagogia virtuosa inspirada en el patrón de un Pericles y en el espíritu del político con sentido de la responsabilidad.

Sea de una manera u otra no puede la política occidental moderna desligarse de la figura del demagogo, que, al fin y al cabo, "es el tipo de político dirigente en Occidente desde la aparición del Estado constitucional, y más completamente desde el establecimiento de la democracia". Si el término resuena de modo desagradable en nuestros oídos, ello no debe hacer olvidar, como indica Weber, que

"no fue Cleón, sino Pericles, el primero en llevar este nombre. Sin cargo alguno o investido con el único cargo electivo existente, el de estratega supremo —a diferencia de los cargos de la antigua democracia, cubiertos mediante sorteo—, Pericles dirigía la asamblea soberana del pueblo de Atenas"⁵⁹⁵.

Como en los tiempos de Pericles, Isócrates y Tucídides, también en la democracia moderna está presente la retórica. Pero se trata de una retórica sofisticada en el método y simplificada en el producto final, para poder arrastrar cada vez a más gente. Se trata de la mencionada demagogia de los *media*:

⁵⁹⁵ "Der ‚Demagoge‘ ist seit dem Verfassungsstaat und vollends seit der Demokratie der Typus des führenden Politikers im Okzident. Der unangenehme Beigeschmack des Wortes darf nicht vergessen lassen, daß nicht Kleon, sondern Perikles der erste war, der diesen Namen trug. Amtlos oder mit dem —in Gegensatz zu den durchs Los besetzten Ämtern der antiken Demokratie — einzigen Wahlamt: dem des Oberstrategen, betraut, leitete er die souveräne Ekklesia des Demos von Athen." MWG, I/17, p. 191; PcP, pp. 118-119.

“la demagogia moderna se sirve ciertamente del discurso, incluso en cantidades impresionantes, si se piensa en los discursos electorales que tiene que pronunciar un candidato moderno. Pero se sirve incluso con mayor intensidad de la palabra escrita. El publicista político y, sobre todo, el periodista, es actualmente el representante más importante de la figura del demagogo”⁵⁹⁶.

La demagogia en su sentido genuino es, por tanto, la de la Atenas de Pericles. Pero éste no llegó a gobernar siguiendo el orden legal establecido, se trataba en su origen de una dominación no legal que, sin embargo, encuentra su apoyo en la “legitimidad” en sentido sociológico que señalábamos en el apartado anterior:

“el genuino director de la política, que creó la democracia plena, el demagogo, era formalmente por lo regular en la Atenas de Pericles el primer funcionario militar. Pero su poder efectivo no descansaba en la ley o en el cargo sino en la influencia personal y en la confianza del demos. No era, no ya legítimo sino ni siquiera legal, a pesar de que toda la constitución democrática estaba referida a su existencia...”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁶ “Die moderne Demagogie bedient sich zwar auch der Rede: in quantitativ ungeheuerlichem Umfang sogar, wenn man die Wahlreden bedenkt, die ein moderner Kandidat zu halten hat. Aber noch nachhaltiger doch: des gedruckten Worts. Der politische Publizist und vor allem der Journalist ist der wichtigste heutige Repräsentant der Gattung.“ MWG, I/17, p. 191; PcP, p. 119. También en su escrito sobre *Parlamentarismo y Federalismo* critica la demagogia de la prensa, que puede llegar a ser señal de la ausencia de una verdadera democracia: “Die damaligen Vorgänge konnten jedermann zeigen, daß ‚Demagogie‘ schlimmster Art: eine Pöbelherrschaft des Sykophantentums, auch ohne alle Demokratie, ja gerade *infolge* des Fehlens einer *geordneten* Demokratie, sich findet.” “los acontecimientos de entonces [1916-1918] pudieron mostrar a cualquiera que también sin democracia, o precisamente a *consecuencia* de no tener una democracia ordenada, existe una ‘demagogia’ del peor estilo, el poder populachero de los sicofantes.” MWG I/15, p. 587 / EP, p. 289.

⁵⁹⁷ “Der eigentliche Leiter der Politik, den die voll durchgeführte Demokratie schuf: der Demagoge, war formal im perikleischen Athen regelmäßig der leitende Militärbeamte. Aber seine wirkliche Machtstellung beruhte nicht auf Gesetz oder Amt, sondern durchaus auf persönlichem Einfluß und Vertrauen des Demos. Sie war also nicht legitim, sondern nicht einmal legal, obwohl die ganze Verfassung der Demokratie auf sein Vorhandensein ebenso zugeschnitten war...” MWG I/22-5, p. 219; EyS, p. 1008.

Tal ausencia de legalidad no implica algo así como una absolutización del carisma sino que precisamente anuncia lo contrario: la transformación antiautoritaria del carisma y la aparición de un proceso de democratización de la vida política. El líder carismático tiene como signo externo de su poder el reconocimiento por parte del grupo de sus seguidores. Cotidianizado y racionalizado el carisma, se transforma y se convierte en algo antiautoritario. Esto ocurre del siguiente modo: lo que antes era meramente un signo externo de la legitimidad del líder carismático se convierte ahora en el requisito sin el cual el líder no podría soñar con gobernar. De tal modo que el proceso de votación o de elección, especialmente en el modo plebiscitario, se convierte en fuente de legitimidad:

“El principio carismático de legitimidad, interpretado según su sentido originario de modo autoritario, puede ser reinterpretado en forma antiautoritaria, pues la validez de hecho de la autoridad carismática descansa en realidad por completo sobre el reconocimiento, condicionado por la ‘corroboración’, de los dominados, que ciertamente tiene carácter de deber frente a los calificados como carismáticos y, por lo tanto, legítimos. En caso de racionalización creciente de las relaciones de la asociación, ocurre con facilidad que este reconocimiento sea considerado como fundamento de legitimidad en vez de consecuencia de la legitimidad (legitimidad democrática); que la (eventual) designación por el cuadro administrativo sea considerada como preelección, la realizada por los predecesores como propuesta electoral, y el reconocimiento mismo por la comunidad como elección”⁵⁹⁸.

⁵⁹⁸ “Das seinem primären Sinn nach autoritär gedeutete charismatische Legitimitätsprinzip kann antiautoritär ungedeutet werden. Denn die tatsächliche Geltung der charismatischen Autorität ruht in der Tat gänzlich auf der durch ‚Bewährung‘ bedingten *Anerkennung* durch die Beherrschten, die freilich dem charismatisch Qualifizierten *und deshalb* Legitimen gegenüber pflichtmäßig ist. Bei zunehmender Rationalisierung der Verbandsbeziehungen liegt es aber nahe: daß diese Anerkennung, statt als Folge der Legitimität, als Legitimitätsgrund angesehen wird (demokratische Legitimität), die (etwaige) Designation durch den Verwaltungstab als ‚Vorwahl‘, durch den Vorgänger als ‚Vorschlag‘, die Anerkennung der Gemeinde selbst als ‚Wahl‘.“ WuG, pp. 155-156/EyS, p. 214. De hecho según Weber, “Die ‚plebiszitäre Demokratie‘ – der wichtigste Typus der Führer-Demokratie – ist ihrem genuinen Sinn nach eine Art der charismatischen Herrschaft, die sich unter der *Form*

Sociológicamente son muy semejantes el líder carismático y el demagogo hasta el punto de ser tipos fácilmente intercambiables. Esto se debe especialmente a que para poder aplicar ambos conceptos se parte del *sentido* que los que obedecen dan a su acción. Algo semejante ocurre con el papel que desempeña un científico de talento, quien probablemente sólo alcanzará el reconocimiento social por una serie de devociones personales más o menos aleatorias. El origen del poder (sea el poder político del demagogo, el religioso de un profeta o el cultural de un científico) es el mismo en todos los casos: “el poder del carisma se basa (...) en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie...”⁵⁹⁹. Más allá de las variedades considerables entre unas esferas y otras, los dominadores en cualquier campo y en cualquier época llegan a triunfar gracias a procesos

einer vom Willen der Beherrschten abgeleiteten und nur durch ihn fortbestehenden Legitimität verbirgt. Der Führer (Demagoge) herrscht tatsächlich kraft der Anhänglichkeit und des Vertrauens seiner politischen Gefolgschaft zu seiner *Person* als solcher.“ “la democracia plebiscitaria -el tipo más importante de la democracia de jefes- es, según su sentido genuino, una especie de dominación carismática oculta bajo la *forma* de una legitimidad derivada de la voluntad de los dominados y sólo por ella perdurable. El jefe (demagogo) domina de hecho en virtud de la devoción y confianza de su séquito político hacia su *persona* en cuanto tal.” WuG, p. 156/EyS, p. 215. Algunos autores, desde la perspectiva de la teoría democrática, han resaltado lo poco ‘democrático’ que resulta la inclusión weberiana de la democracia en una especie de sub-tipo de la dominación carismática: “la democracia es entendida en sentido bien general y, de acuerdo con su propia naturaleza, como una especie de producto secundario y alterado del liderazgo carismático, que puede surgir cuando desaparece el carácter trascendente del carisma, pues esto es lo que quiere decir Weber con el proceso de ‘racionalización’. Pero, el cuerpo social mismo tiene que sobrevivir en su estructura a este proceso. La relación entre líder y seguidores se mantiene también cuando el líder es ‘elegido’ ahora por la vía de la aclamación o plebiscito. Naturalmente, desde esta perspectiva, el procedimiento de la elección se asemeja mucho a una ficción”. STERNBERGER, op. cit., p. 64.

⁵⁹⁹ “Das Charisma dagegen ruht in seiner Macht (...) auf der emotionalen Ueberzeugung von der Wichtigkeit und dem Wert einer Manifestation religiöser, ethischer, künstlerischer, wissenschaftlicher, politischer oder welcher Art immer...” WuG, p. 666/EyS, p. 852.

psicológicos similares donde la única diferencia estriba en la forma en que los dominados interiorizan tales triunfos: “la diferencia no radica en la persona o en las ‘vivencias’ psíquicas del *creador* de las ideas u ‘obras’, sino en la forma en que son interiormente ‘apropiadas’ o ‘vividas’ por los dominados o seguidores”⁶⁰⁰.

Honestidad intelectual

En el análisis del concepto weberiano de demagogia se pone de manifiesto el paralelismo entre los líderes políticos, religiosos, artísticos, e incluso científicos. Antes de analizar, en el apartado siguiente, la idea de lo científico en su vinculación con lo político, se hace imprescindible exponer el sentido que tiene en Weber la principal virtud del científico: la honestidad intelectual. Se trata de una exigencia de raigambre nietzscheana que Weber incorpora a su cosmovisión no sólo en el plano de lo académico sino como una especie de motor moral de toda su trayectoria personal y humana. La honestidad intelectual es una actitud vital que configura la personalidad humana en general y la personalidad del filósofo, del político y del científico en particular. Los frutos de la honestidad intelectual son muy variados, en función del ámbito en que es aplicada. Weber considera resultado de esta misma actitud vital cosas tan dispares como: la afirmación de la teoría del eterno retorno por parte de Nietzsche; la travesía de América de los

⁶⁰⁰ “Er liegt (...) überhaupt nicht in der Person oder in den seelischen ‚Erlebnissen‘ des *Schöpfers* der Ideen oder ‚Werke‘. Sondern in der Art, wie sie, von den Beherrschten oder Geführten, innerlich, ‚angeeignet‘, von ihnen ‚erlebt‘ werden.“ WuG, p. 666/EyS, p. 852.

pioneros puritanos; la perseverancia del sociólogo en la neutralidad axiológica; la formulación y el ejercicio de una ética de la responsabilidad como contrapunto a la ética de la convicción, etc.

La vida intelectual cotidiana de Weber estuvo llena de decepción por la presencia entre sus colegas de ámbito universitario de un excesivo afán de notoriedad y de sectarismo intelectual de los que tanto se lamentaba si hacemos caso de la biografía de Marianne Weber. Ella nos explica varias situaciones concretas de conflicto con colegas suyos en los que aparentemente su sentido del deber y su rigor moral llevaron a Weber a ser injustamente tratado e incluso vilipendiado, hasta el punto de llegar casi al duelo⁶⁰¹.

Un fuerte poso de decepción y escepticismo respecto a la vida académica traslucen estas palabras del inicio de *Wissenschaft als Beruf*:

“...la carrera de un hombre de ciencia se construye sobre la base de la existencia de un patrimonio (...) La vida académica es un puro azar. Cuando me vienen jóvenes académicos para pedirme consejo sobre la habilitación, casi no se puede aceptar la responsabilidad de aconsejarles. Si es un judío, se le dice naturalmente: ‘lasciate ogni speranza’. Pero también a cualquier otro hay que preguntarle a su conciencia: ‘¿Cree usted que va a soportar que, año tras año, pasen por encima de usted mediocridades tras mediocridades sin amargarse interiormente y sin echarse a perder?’ Siempre se recibe la misma respuesta: ‘Naturalmente, yo sólo viviré para mi profesión’, pero yo al menos he conocido a muy pocos que aguantaran sin que se hicieran un daño interior ellos mismos”⁶⁰².

⁶⁰¹ Cf Marianne WEBER, *Max Weber*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1995, pp. 617-625.

⁶⁰² “...die Laufbahn eines Mannes der Wissenschaft im ganzen auf plutokratischen Voraussetzungen aufgebaut ist. (...) Das akademische Leben ist also ein wilder Hazard. Wenn junge Gelehrte um Rat fragen kommen wegen Habilitation, so ist die Verantwortung des Zuredens fast nicht zu tragen. Ist er ein Jude, so sagt man ihm natürlich: lasciate ogni speranza. Aber auch jeden anderen muß man auf das Gewissen fragen: Glauben Sie, daß Sie es aushalten, daß Jahr um Jahr Mittelmäßigkeit nach Mittelmäßigkeit über Sie hinaussteigt, ohne innerlich zu verbittern

Y en ese mismo lugar se lamenta Weber de las consecuencias de llevar el principio democrático a la vida académica:

“Cuando se dice de un docente que es un mal maestro, esto significa en la mayoría de los casos su sentencia de muerte académica, aunque sea el más capacitado de todo el mundo. Pero a la pregunta de si uno es un buen o un mal profesor se responde con el número de asistencias con que los señores estudiantes lo honran a uno. Es una realidad el que los que afluyan a un profesor está determinado en un grado muy elevado por meros aspectos externos, como el temperamento o el timbre de voz, y lo está en un grado que no se creería posible. Tras una amplia experiencia y una sobria reflexión yo tengo una profunda desconfianza respecto a las clases masivas, por muy inevitables que éstas sean ciertamente. La democracia tiene que estar en su propio ámbito. Pero el aprendizaje científico tal como tenemos que realizarlo en la universidad, según la tradición de las universidades alemanas, es un asunto de aristocracia intelectual, no nos engañemos”⁶⁰³.

La actitud típica del principiante entusiasta, decidido a seguir su vocación-profesión científica con toda su alma, es —a pesar del pesimismo mostrado por un Weber maduro— la misma que le movió a él desde su juventud. En la conferencia paralela sobre la vocación

und zu verderben? Dann bekommt man selbstverständlich jedesmal die Antwort: Natürlich, ich lebe nur meinem ‚Beruf‘; - aber ich wenigstens habe es nur von sehr wenigen erlebt, daß sie das ohne inneren Schaden für sich aushielten.“ MWG I/17, pp. 71-72, 79-80; CcP, pp. 53 y 60.

⁶⁰³ “Wenn es von einem Dozenten heißt: er ist ein schlechter Lehrer, so ist das für ihn meist das akademische Todesurteil, mag er der allererste Gelehrte der Welt sein. Die Frage aber: ob einer ein guter oder ein schlechter Lehrer ist, wird beantwortet durch die Frequenz, mit der ihn die Herren Studenten beehren. Nun ist es aber eine Tatsache, daß der Umstand, daß die Studenten einem Lehrer zuströmen, in weitgehendstem Maße von reinen Äußerlichkeiten bestimmt ist: Temperament, sogar Stimmfall, -in einem Grade, wie man es nicht für möglich halten sollte. Ich habe nach immerhin ziemlich ausgiebigen Erfahrungen und nüchterner Überlegung ein tiefes Mißtrauen gegen die Massenkolegien, so unvermeidbar gewiß auch sie sind. Die Demokratie da, wo sie hingehört. Wissenschaftliche Schulung aber, wie wir sie nach der Tradition der deutschen Universitäten an diesen betreiben sollen, ist eine *geistearistokratische* Angelegenheit, das sollten wir uns nicht verhehlen.“ MWG I/17, p. 79; CcP, p. 59.

política apela Weber al lema nietzscheano 'sigue tu obra' que recuerda también al bíblico 'permaneced en vuestra dedicación' analizado en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁶⁰⁴. La honestidad intelectual impele a cada individuo y en especial al hombre del mundo contemporáneo a dotarse de un *sentido* allí donde el mero saber científico no lo puede proporcionar:

“la doctrina de Nietzsche según la cual el destino de la cultura europea depende de los grandes individuos, de su voluntad de querer transformarse a sí mismos y precisamente a través de ello, al mundo, dejó claras huellas en la obra de Max Weber. La función que Weber atribuye a las grandes figuras carismáticas de los líderes impone una comparación con Nietzsche. La exigencia nietzscheana de la ‘honestidad intelectual’ es aceptada por Weber como principio constituyente de la personalidad”⁶⁰⁵.

La honestidad intelectual nos pone delante de una pluralidad de dioses y demonios entre los que hay que elegir. El individuo, abandonado en su absoluta soledad, es el que ha de elegir. Y tras la elección lo único que queda es la coherencia de permanecer fieles a nosotros mismos y a nuestra decisión. Weber optó personalmente por la Ciencia en un ejercicio de honestidad intelectual, pero tuvo siempre la tentación de preparar el camino a quienes, también en el ejercicio de tal honestidad, pudieran presentarse como los nuevos demagogos en el sentido noble del término, los nuevos políticos prudentes, líderes carismáticos para un mundo 'desencantado'.

⁶⁰⁴ Libro de Jesús Sirácida, 11, 20-21. Lutero traduce “bleibe in deinem Beruf”. PE, p. 104ss.

⁶⁰⁵ MOMMSEN, p. 126.

4.2. Ley y naturaleza: desarticulación entre política y ciencia

Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält.

Wissenschaft als Beruf, MWG, I/17, p. 111

Raymond Aron ha señalado en pocas palabras la tensión presente siempre en el proyecto weberiano entre ciencia y política: “su preocupación por separar ambas actividades no era más aguda que su conciencia del vínculo que entre ellas existe”⁶⁰⁶. El momento culminante de esa preocupación plasmada en la obra de Max Weber es, sin duda, el año 1919: en enero, coincidiendo con unas semanas de sucesos políticos muy intensos y un ambiente sumamente convulso, una asociación de estudiantes de Múnich le invita a dar sendas conferencias sobre la vocación política y la vocación científica. No es una casualidad que los dos temas fueran sugeridos y aceptados como objeto de análisis diferenciados y paralelos a la vez. Además el propio Weber, satisfecho con la línea de ambas conferencias, promovió su publicación en octubre del mismo año, habiéndolas revisado y ampliado previamente. Hay que destacar que Weber había presentado, muy poco antes de las conferencias, su candidatura a diputado para la asamblea constituyente que tenía que dotar a la nueva República alemana de una constitución, dentro de las listas de un partido político de centro-izquierda, pero no había salido elegido. Precisamente pocos días después de ese desengaño, Weber se enfrentaba a un público joven que, en general, le admiraba por su doble condición de intelectual entregado de lleno a la ciencia y de hombre ‘político’ que ni rehuyó la entrega personal decidida durante la guerra ni rehusó el compromiso

⁶⁰⁶ ARON, loc. cit., p. 10.

político aunque fuera sólo a través de la prensa y, en última instancia, a través de un partido en que el propio Weber experimentó las graves contradicciones de la lucha política real. Contradicciones dolorosas pues a menudo provenían del interior del propio partido o de personas teóricamente afines y cercanas. Así, incapaz de superar el obstáculo de las mezquinas luchas de intereses en el seno de los partidos, se le cerraron las puertas al ejercicio de la política práctica real.

Muy diferente fue su situación como científico. Sin entrar en los detalles de su extraordinaria erudición enciclopédica, su facilidad para las lenguas, su trabajo intelectual siempre escrupuloso y concienzudo, etc., Weber fue, en gran medida, uno de los últimos grandes científicos del siglo XIX. Todavía experimentó el ideal académico de dedicación científica que, durante todo el siglo XIX, inspiró el funcionamiento y la organización de las universidades alemanas. Pero, además, fue uno de los primeros grandes científicos del siglo XX: de los primeros en conciliar el rigor académico universitario con la Sociología, ciencia naciente por entonces. Pertenece también plenamente ya al siglo XX la reflexión, que desemboca a menudo en nihilismo, sobre el sentido de la labor científica y, en general, sobre los límites y el alcance de la ciencia, en especial en contraste con los saberes no científicos.

El reconocimiento como científico, a pesar de muchos avatares, fue alcanzado ya por Weber en vida. Respecto a la profesión científica sí que podía presumir no sólo de conocerla teóricamente o poder especular acerca de ella (como podría hacer, por ejemplo, cualquier filósofo de la ciencia) sino de haber triunfado realmente y haber comprobado cómo se pueden hacer aportaciones reales al progreso intelectual y científico de la humanidad. Por otra parte, ese conocimiento directo de la labor científica, incluida la fase de los resultados exitosos, le permitió ver con claridad el tipo de satisfacción

que la ciencia proporciona: una “extraña embriaguez, ridícula para el que está fuera”⁶⁰⁷. Tal embriaguez aparece ante la contemplación, por ejemplo, de una hipótesis o una conjetura elaborada tras muchos años de investigación que, probablemente, tardará muchos años en confirmarse o en verse refutada, seguramente sin que el propio investigador llegue a saberlo. Al estudio de una hipótesis imaginaria el científico consagra su vida como si en ello le fuera la salvación de su alma. Tal es la exigencia de la especialización, condición inevitable que ha de tener en cuenta todo el que quiera dedicarse a la ciencia:

“en el presente, un resultado importante y realmente definitivo es siempre un resultado especializado, y quien no posea la capacidad de ponerse, por así decir, anteojeras y de hacerse a la idea de que el destino de su alma depende de comprobar tal conjetura en un pasaje de un manuscrito, que permanezca alejado de la ciencia”⁶⁰⁸.

Se trata, de todas maneras, de una opción voluntarista que no se encuentra justificada por ningún bien objetivo, por ningún fin externo a la ciencia misma. La pregunta por el sentido de la ciencia es una pregunta abocada al nihilismo: ni la felicidad individual ni colectiva, ni un supuesto ‘retorno’ a la naturaleza, ni una vida más artística, etc., pueden ser sostenidos racionalmente como el fin y el sentido de la ciencia. Particularmente, un científico cualquiera puede, en cuanto hombre, imaginar cualquiera de esos fines como lo que realmente dota de sentido, en su caso, a la tarea científica. Pero se tratará sólo de

⁶⁰⁷ “... seltsamen, von jedem Draußenstehenden belächelten Rausch...” MWG I/17, p. 81; CcP, p. 61.

⁶⁰⁸ “Eine wirklich endgültige und tüchtige Leistung ist heute stets: eine spezialistische Leistung. Und wer also nicht die Fähigkeit besitzt, sich einmal sozusagen Scheuklappen anzuziehen und sich hineinzusteigern in die Vorstellung, daß das Schicksal seiner Seele davon abhängt: ob er diese, gerade diese Konjektur an dieser Stelle dieser Handschrift richtig macht, der bleibe der Wissenschaft nur ja fern.” MWG I/17, pp. 80-81; CcP, p. 61.

elementos irracionales que permitirán una explicación psicológica de por qué el científico actúa como lo hace. Nunca serán suficientemente sólidos esos elementos como para establecer de una vez y para siempre el sentido de la ciencia. Nunca será objeto demostrable científicamente que la ciencia misma tenga un sentido objetivo. Lo que ocurre es que la existencia de ese sentido objetivo es un presupuesto precientífico del que ineludiblemente hemos partido ya, desde el momento en que nos reconocemos a nosotros mismos intentando hacer ciencia:

“Las preguntas de si, en esta situación, merece la pena que la ciencia se convierta en una ‘profesión’ para alguien o si la ciencia misma es una ‘profesión’ con un contenido valioso, son de nuevo juicios de valor sobre los que no hay nada que decir en el aula, pues la respuesta afirmativa es un presupuesto de la propia enseñanza”⁶⁰⁹.

Weber llega a una conclusión que, parcialmente, le convierte en el enterrador del proyecto ilustrado o, quizás, en aquel que tanto llevó tal proyecto hasta sus últimas consecuencias, que mostró el irracionalismo al que conduce el ‘sueño de la razón’: “Ninguna ciencia carece absolutamente de supuestos previos y ninguna ciencia puede justificar su propio valor ante alguien que rechace estos supuestos”⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ “Ob unter solchen Verhältnissen die Wissenschaft wert ist, für jemand ein ‚Beruf‘ zu werden, und ob sie selbst einen objectiv wertvollen ‚Beruf‘ hat –das ist wieder ein Werturteil, über welches im Hörsaal nichts auszusagen ist. Denn für die Lehre dort ist die Bejahung *Voraussetzung*.“ MWG I/17, p. 105; CcP, p. 84.

⁶¹⁰ “Keine Wissenschaft ist absolut voraussetzungslos, und keine kann für den, der diese Voraussetzungen ablehnt, ihren eigenen Wert begründen.“ MWG I/17, p. 106; CcP, p. 85. La típica confianza decimonónica en la ciencia y la técnica modernas como liberadoras y dadoras de una nueva felicidad a los hombres es considerada por Weber como ya plena y crudamente superada por la crítica de Nietzsche: “Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum *Glück* gefeiert hat – dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an jenen ‚letzten Menschen‘, die ‚das Glück erfunden haben‘, ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran? – außer einigen größern

No hay ninguna *razón objetiva* para preferir la intelectualización, la racionalización o el desencanto del mundo, en lugar de sus contrarios. Estamos ante la célebre lucha de dioses, con el agravante de que ya no hay profetas. Pero tampoco se trata de reinventar tales profetas con falsos mesianismos ni pseudoprocías lanzadas desde la cátedra. Esto no sería más que una tomadura de pelo a quien tuviera un auténtico sentido religioso. A este respecto, una de las principales preocupaciones de Weber, y que le hacían incluso llegar a la indignación, era la tendencia de los científicos y profesores de su tiempo a mezclar la explicación científica con los juicios de valor. Especialmente crítico era Weber con aquellos que se aprovechaban de su privilegiada situación académica para ejercer una ascendencia no reconocida abiertamente sobre los estudiantes. Weber no está en absoluto en contra de que los profesores puedan llegar a convertirse en auténticos guías de los jóvenes con inquietudes intelectuales, científicas, políticas, etc., pero siempre que se mantuviera una clara frontera entre, por un lado, el trabajo de aula y de investigación, y, por otro lado, la ‘oferta’ ideológica o la ‘propuesta’ valorativa de turno. El mismo Weber había participado en encuentros en los que, más allá de la actividad científica pero con un auditorio semejante, podía poner sobre la mesa sus puntos de vista ‘valorativos’ especialmente en materias políticas, culturales o incluso religiosas⁶¹¹.

Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?“ “después de la destructora crítica de Nietzsche a aquel ‘último hombre’ que ‘ha encontrado la felicidad’, puedo muy bien dejar a un lado el que se haya celebrado, con ingenuo optimismo, a la ciencia como el camino para la felicidad, es decir, a la técnica de dominar la vida basada en la ciencia. ¿Quién cree en eso, excepto algunos niños grandes en las cátedras y en las salas de redacción de los periódicos?”. MWG I/17, p. 92; CcP, p. 72.

⁶¹¹ Por ejemplo, en las reuniones en el castillo Lauenstein, en Turingia, donde también tomaron parte autoridades de la talla de Sombart o Tönnies. Marianne Weber describe así aquellos días: “El verano y el otoño [1917] traen unos días llenos al máximo de intercambio y debate intelectual en el castillo de Lauenstein (...) El editor Eugen

Podemos entrever una cierta paradoja en el modo en que Weber desestima radicalmente la compatibilidad entre una vocación científica y una vocación religiosa:

“la premisa fundamental de una vida en comunión con lo divino es liberarse del racionalismo e intelectualismo de la ciencia: esto o algo similar es uno de los lemas básicos que con todo su sentimiento se oye de labios de nuestros jóvenes, marcados por lo religioso o que aspiran a una vivencia religiosa”⁶¹²,

mientras que el sentido religioso asumido plenamente es una huida de la racionalización propia del occidente moderno, parece que la vocación científica no debería guardar ninguna nota mística o irracional. Sin embargo, ¿qué hay de más irracional que una actividad a la que, de antemano, se le niega sentido objetivable alguno, como es el caso de la

Diederichs congregó en el castillo a un círculo muy diverso (eruditos, artistas, escritores políticos, ‘hombres prácticos’, miembros de la *Freideutsche Jugend* para discutir sobre el sentido y la tarea de nuestra época (...)) El tema fundamental de las discusiones había de ser la conexión entre cuestiones culturales y políticas; el organizador principal esperaba aún más: que las reuniones sirvieran al surgimiento de un nuevo espíritu alemán imbuido en lo religioso (...). Durante estos días en Lauenstein, Weber está muy agitado espiritualmente. Basta un contacto ligero para que brote su saber y sus experiencias acumuladas. Habla todo el día y media noche. Varias pequeñas fotografías lo muestran en conversaciones animadas, rodeado por un círculo de oyentes atentos (...). A algunos les parece un ‘diablo’; a otros, su ‘conciencia’. Cuando Weber camina por la noche por el patio del castillo, oye cómo algunos jóvenes le imitan en algún rincón. Ha estimulado no sólo su pensamiento, sino también su fantasía. La mayoría siente su ethos contenido. ¡Si pudieran ganarle para el futuro como dirigente y profeta! Pero él se niega. No tiene una nueva salvación que proclamar, como ellos anhelan (...). Quiere ser su *maestro* en la ciencia y en la política si *están dispuestos a picar piedras duras* (...). Pero quien quiera aprender de él ha de comprender primero que la honradez intelectual es la simple virtud de la ciencia, que ésta es una profesión especializada al servicio de la autorreflexión y del conocimiento de nexos fácticos, y no una gracia de visonarios y profetas que regala bienes salvíficos y revelaciones. El profeta al que anhelan tantos jóvenes no existe”. Marianne Weber, pp. 810-815.

⁶¹² “Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft ist die Grundvoraussetzung des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen: dies oder etwas dem Sinn nach Gleiches ist eine Grundparolen, die man aus allem Empfinden unserer religiös gestimmten oder nach religiösen Erlebnis strebenden Jugend heraushört.“ MWG I/17, p. 92;CcP, p. 71.

ciencia? En el fondo, ¿no será el científico una especie de nuevo profeta, como lo puede ser el político carismático? La ciencia es incompatible con la religión en la medida en que la ciencia misma se convierte en una nueva religión, aunque quizá Weber no hubiera aceptado una manera tan drástica de expresarlo. Por eso la ciencia exige una personalidad capaz de devoción, inspiración, pasión, trabajo, que tenga talentos o dones necesarios y que, además, esté dispuesta a la autoinmolación: “en el campo de la ciencia sólo tiene ‘personalidad’ quien está *pura y simplemente* al servicio de la propia ciencia”⁶¹³. Sin pasión, no hay vocación científica, aunque esto no es específico de la ciencia, sino común a toda empresa auténticamente humana, al modo de la *forma* de nuestro vivir. Pero el objeto por el que el científico ha de sentir pasión es el alcanzar un conocimiento de un rincón de la realidad que, aunque parcial, contribuye como un grano de arena al desarrollo total de la ciencia: “sin esta pasión, ... uno *no* tiene vocación para la ciencia y que haga otra cosa, pues nada vale para el hombre en cuanto hombre lo que no *pueda* hacer con *pasión*”⁶¹⁴. A la pasión hay que sumar el *trabajo*. La entrega constante, sufrida, penosa; la dedicación de horas, días y hasta una vida entera, a la causa de la ciencia, es factible gracias a la pasión. Tal entrega es absolutamente necesaria si se quieren alcanzar resultados científicamente valiosos. Es la parte más oscura, más fría y desagradecida de la ciencia, pero es, por decirlo así, su *materia*. Pero toda la pasión y todo el trabajo del mundo no son capaces, por sí solos, de producir algo significativo en el campo

⁶¹³ ““Persönlichkeit“ auf wissenschaftlichem Gebiet hat nur der, der *rein der Sache* dient.“ MWG I/17, p. 84; CcP, p. 64.

⁶¹⁴ “Ohne ... diesen Leidenschaft ... hat einer den Beruf zur Wissenschaft *nicht* und tue etwas anderes. Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit *Leidenschaft* tun *kann*.“ MWG I/17, p. 81; CcP, p. 61.

científico. A la pasión y el trabajo hay que añadir algo que no está en nuestras manos, sino en manos del azar: la inspiración. Ésta se manifiesta bien a través de ocurrencias, que surgen en medio del trabajo científico o fuera de él, bien a través de dones con los que determinadas personalidades han sido favorecidas por el destino. Todas estas cualidades han de estar presentes en la vocación-profesión científica:

“La ocurrencia no sustituye al trabajo. Y el trabajo, por su parte, no puede forzar o sustituir a la ocurrencia, como tampoco la sustituye la pasión. Ambos, sobre todo ambos a la vez, la atraen, pero la ocurrencia viene cuando ella quiere, no cuando queremos nosotros”⁶¹⁵.

A la irracionalidad que supone la imposibilidad de fijar un sentido objetivo del trabajo científico, se suma la irracionalidad de la necesidad de contar con unas circunstancias que escapan totalmente a nuestra capacidad de determinación, circunstancias que pueden convertir en estériles toda pasión y todo trabajo.

Weber quiere evitar la presunción de algunos estudiosos de su tiempo como Schmoller que pretendían deducir a partir de premisas científicas conclusiones políticas manteniendo a la vez suficientemente alejados los juicios de valor. Se trata, más bien, de deslindar claramente lo científico de lo político de manera que no haya intervenciones ilegítimas de lo uno en el otro; en primer lugar es detestable que la esfera de lo político irrumpa en la dirección de lo científico: “para la ciencia, por el contrario, cabe esperar que no haya una injerencia de los

⁶¹⁵ “Der Einfall ersetzt nicht die Arbeit. Und die Arbeit ihrerseits kann den Einfall nicht ersetzen oder erzwingen, so wenig wie die Leidenschaft es tut. Beide – vor allem: beide *zusammen* – locken ihn. Aber er kommt, wenn es ihm, nicht, wenn es uns beliebt.“ MWG I/17, p. 82-83;CcP, p. 62.

monarcas ni tampoco del Parlamento”⁶¹⁶. Asimismo también critica las ‘injerencias’ a la inversa en el caso concreto del apoyo que los intelectuales dieron a ciertos errores políticos reales de preguerra, destacando la falta de crítica hacia tales errores políticos. Esa sumisión pretérita de la mayoría de intelectuales les sitúa, y no meramente desde la perspectiva de los malos resultados⁶¹⁷, en la línea de la charlatanería que pasa por ciencia, de modo análogo a como el diletante pasa por ser político.

Hay un paralelismo claro, en el intento weberiano de conectar ciencia y política, entre la figura del diletante o advenedizo como antítesis del político y la figura del charlatán como antítesis del científico. En ese intento lo que ante todo quiere poner en claro Weber es la necesidad de distinguir sendos ámbitos. Sólo distinguiendo el ámbito científico del ámbito político comprenderemos cada uno de ellos y nos pondremos en situación de acometer su articulación. Por ello hay que empezar dejando claro que “la posición política propia y el análisis científico de los partidos y de las formaciones políticas son dos cosas diferentes”⁶¹⁸. Y no sólo son diferentes sino que es metodológicamente insostenible derivar la propia posición política del estudio científico de la política: “ninguna ciencia especializada y ningún conocimiento científico, por más importante que sea... proporciona una ‘concepción del

⁶¹⁶ EP, p. 293. Obsérvese el parecido con el comienzo de la *Ética a Nicómaco* en que se destaca el carácter directivo en grado sumo de la política, en el sentido no de que determine los contenidos de la ciencia pero sí la mayor o menor necesidad de su desarrollo para la ciudad misma.

⁶¹⁷ Los malos resultados por sí solos ya son suficientemente deslegitimadores de la tarea política llevada a cabo: “tú ya has tocado, baja del campanario” (EP, p. 296)

⁶¹⁸ “Denn praktisch-politische Stellungnahme und wissenschaftliche Analyse politischer Gebilde und Parteistellungen ist zweierlei.“ MWG I/17, p. 96; CcP, p.75.

mundo”⁶¹⁹. La ‘posición política propia’ depende de dicha ‘concepción del mundo’, pero ni una ni otra pueden hacerse derivar de construcción científica alguna sino que se deben dejar emanar del arbitrio espontáneo y creativo del individuo que se autoimpone unos valores:

“la ciencia es limitada estrictamente al ámbito de la investigación empírica de hechos a fin de dejar el espacio libre que le corresponde al acto espontáneamente creador del individuo que es guiado por valores últimos personalmente impuestos como obligatorios”⁶²⁰.

Ese acto espontáneamente creador, como lo llama Mommsen, no es la ocurrencia felizmente inspirada al investigador científico en el transcurso de su tarea, sino el acto personal de adhesión a unos ideales, a unos dioses o a unos demonios, acto en que sí se manifiesta la voluntad personalísima y libre, ‘creadora’ de valores casi en sentido nietzscheano.

Pero ni ciencia y política son simplemente dos dimensiones absolutamente heterogéneas ni la ciencia se limita a la aportación de los datos necesarios para la solución técnica de “problemas prácticos de la existencia” sino que el valor de la ciencia radica especialmente en ser “un medio para la orientación racional del mundo al servicio de la personalidad”⁶²¹. La ciencia debe ayudar al individuo a

“aclararse el sentido último de su hacer (...), informarle acerca del significado y consecuencias internas de su opción por determinados ideales (...), proporcionarle los medios más adecuados para la realización de sus ideales y explicarle los efectos que pueden esperarse de su acción con respecto a los

⁶¹⁹ “Keine Fachwissenschaft: und keine noch so wichtige wissenschaftliche Erkenntnis (...) giebt ‚Weltanschauung““. MWG II/5, p. 403; Carta a Else Jaffé (13-9-1907) citada por Mommsen, p. 122.

⁶²⁰ MOMMSEN, p.125

⁶²¹ MOMMSEN, p.128

*ideales que subyacen a ella o con respecto a los ideales que se encuentran en competencia con aquéllos; dicho brevemente: debe presentarle ante sus ojos las consecuencias de su decisión*⁶²².

La ciencia es una ayuda indispensable para quien intenta llevar a cabo una política con sentido de la responsabilidad. Un político responsable no permitirá que sus ideales le hagan pasar por alto las conclusiones o resultados de la investigación científica, a la hora de valorar adecuadamente el alcance de las decisiones a tomar o las consecuencias prácticas que puedan tener.

Pero, ante todo, hay que volver siempre al hiato fundamental entre política y ciencia: “en el campo de las ciencias de la cultura, el conocimiento de lo general nunca tiene valor por sí mismo”⁶²³. Al principio de *Economía y Sociedad* precisamente insiste Weber en la crítica a la presunta aportación de valores procedente de los avances en el descubrimiento de ‘leyes’ sociológicas o psicológicas, crítica que se complementa y se fortalece precisamente con su metodología idealtípica⁶²⁴. En lo práctico el método de la *comprensión* tiene prioridad sobre el método *nomológico*: la determinación del sentido de la acción es más decisivo en orden a que el sujeto quede capacitado para integrar su obrar en su opción valorativa que el conocimiento de las leyes universales bajo las cuales se subsuman las acciones particulares. En esta matizada posición de Weber respecto a la preferencia de un saber quizás menos ‘universalista’ pero, con toda seguridad, más verdadero (preferencia por un saber *comprensivo* frente

⁶²² MOMMSEN, p.128. El subrayado es mío.

⁶²³ “Die Erkenntnis des Generellen ist uns in den Kulturwissenschaften nie um ihrer selbst willen wertvoll.” *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Potsdam, 1999, p. 180 [WL]/ *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. M. Faber-Kaiser, Planeta, Barcelona, 1985, p. 54 [TCS]

⁶²⁴ Cf WuG, pp. 9-11/EyS, p.16-18.

a un saber *nomológico*) se puede entrever una cierta semejanza con la distinción aristotélica entre una ciencia política y un saber prudencial gnómico.

El presunto descubrimiento weberiano de la imposibilidad de reconciliar las tareas de la ciencia y las de la política ha sido señalado como causante de la tremenda crisis o colapso de 1898, incluso se requieren características diferentes y excluyentes para una tarea y otra, lo cual habría comprobado en él mismo⁶²⁵. En clave posmoderna, sin embargo, se apunta más bien, apoyándose especialmente en las conferencias de Múnich, que no se trata de personalidades tan distintas ya que en ambos casos se trata, al fin y al cabo, de optar por unos valores u otros, perseguir unos dioses u otros⁶²⁶. Finalmente, toda la problemática relación entre ciencia y política es traducción de la ‘opción fundamental’ metodológica de Max Weber: la distinción entre hechos y valores, distinción que Sternberger ha catalogado de “círculo de tiza

⁶²⁵ Cf E. B. PORTIS; *Max Weber and Political Commitment: Science, Politics and Personality*, Philadelphia, Temple University Press, 1986.

⁶²⁶ Según Wolin el modelo formal tanto del político como del científico es el mismo: el antiguo héroe puritano. Wolin insiste acertadamente en que lo ‘científico’ y lo ‘político’ son concebidos en Weber en un sentido fundamentalmente familiar, que podemos denominar ‘político’ en el sentido de escenario de la lucha entre los dioses. Aun así, en última instancia, destaca las paradojas del Weber racionalista e irracionalista; científico y profeta, paradojas de la que el propio Weber nunca consiguió escapar. Cf Sheldon S. WOLIN; *Max Weber: Legitimation, Method and the Politics of Theory*, en *Barbarism...*, pp. 287ss. Para algunos comentaristas como Strong es realmente posible hallar en Weber una clave articuladora de la ciencia y la política consistente en que tanto el científico como el político sepan aceptarse como miembros de la burguesía. Tal es el límite a sus aspiraciones que deben percibir, reconocer y aceptar como señal de su madurez vocacional-profesional. Es el límite que deben reconocer y el marco en que han de encuadrar su obra si quieren que ésta tenga auténtico sentido y no se convierta simplemente en un gesto vacío (loc. cit. p. 113). Para otros especialistas, como Maley, Weber ‘salva’ la esquizofrenia a primera vista inevitable entre la objetividad y la necesidad de lo natural, por un lado, y la contingencia e indeterminabilidad de lo humano por la válvula de escape de la ‘historia abierta’, escenario del juego imprevisible de las fuerzas humanas en continua lucha política (loc. cit. p. 139).

mágico”⁶²⁷ y “espasmo crónico que afecta al espíritu”⁶²⁸ y que Strauss convertiría en tema central en su análisis crítico del positivismo y del historicismo⁶²⁹.

⁶²⁷ STERNBERGER, p. 59.

⁶²⁸ STERNBERGER, p. 63.

⁶²⁹ Leo STRAUSS, *Derecho natural e historia*, capítulo primero; cf *infra* 5.1.

4.3. La indeterminabilidad del bien común y la desintegración del orden político

Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind.

Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker-Humblot, Berlin, 1987, p. 26

Max Weber asume en realidad el fracaso de la 'razón' moderna, incapaz de asentar de manera objetiva fines substantivos al obrar humano en general y a la acción política en particular. El último intento de establecer racionalmente un sentido 'ético' objetivo a lo político había sido el Estado hegeliano; frente al Estado 'ético' hegeliano, Weber destaca la irresolubilidad racional del conflicto entre valores antagónicos⁶³⁰.

Eso no significa que Weber no le dé importancia al problema de los fines de lo político. Los fines son decisivos y hemos de reflexionar sobre ellos seriamente pero no podemos establecer la preferibilidad racional de unos fines sobre otros. Así, por ejemplo, al final de un escrito más o menos circunstancial sobre el socialismo afirma que "no existe ningún medio capaz de desarraigar las convicciones y esperanzas socialistas"⁶³¹, pero lo más significativo es que esto lo afirma después de haber dado numerosísimas razones *contra* el

⁶³⁰ Cf DALLMAYR, F., Max Weber and the Modern State, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 49ss.

⁶³¹ " ... ein Mittel, die sozialistische Überzeugung und die sozialistischen Hoffnungen aus der Welt zu schaffen, gibt es nicht." MWG, I-15, p. 633 / EP, 349.

socialismo. O, en otra ocasión, hablando sobre el modo de reorganizar la vida política alemana insiste en la importancia de aclarar con seriedad los fines que se buscan, superando un afán estéril, vanidoso e intelectualista por preservar a toda costa la *originalidad* de la forma política alemana. Sólo si se aclaran esas ‘tareas futuras’ (fines políticos) de Alemania tiene sentido buscar el mejor modo posible de organizarse políticamente:

“...aquel para quien la nación alemana y su futuro en el mundo esté por encima de la cuestión de la forma de Estado... deberá aspirar a que el camino hacia una nueva ordenación de Alemania no se obstruya por sentimentales y estériles reminiscencias de las costumbres de gobierno del viejo régimen; ni siquiera por una teórica búsqueda de una forma de Estado específicamente ‘alemana’... Pero la vanidad de los intelectualoides de cuidar de que el Estado alemán no sea igual a los otros Estados parlamentarios de la Tierra⁶³²... no corresponde a la seriedad de nuestras tareas futuras. Éstas, y sólo éstas, tienen que decidir sobre la forma de Estado. La patria no está como una momia en las tumbas de los antepasados, sino que debe vivir como el país de nuestros descendientes⁶³³.

Estos ejemplos, sacados de la controversia política cotidiana de una Alemania que perdía progresivamente su hegemonía, indican simultáneamente dos cosas: una, la negativa de Weber a sostener que

⁶³² Hay aquí un paralelismo con el comienzo del capítulo III del *Tratado Teológico-político* donde Spinoza explica la vocación de los hebreos negando que su carácter único, su ‘originalidad’, aumentase en nada el valor de tal vocación.

⁶³³ “ ... jemand, dem die deutsche Nation und ihre Zukunft in der Welt turmhoch über allen Fragen der Staatsform steht, (...) wird er beanspruchen müssen: daß die Bahn für eine Neuordnung Deutschlands nicht durch sterile und sentimentale Reminiszenzen an die Regierungsgepflogenheiten des alten Regimes obstruiert werde. Auch nicht durch theoretisches Suchen nach einer spezifisch ‚deutschen‘ Staatsform. (...) Aber die literatenhafte Eitelkeit: vor allem darum besorgt sein, daß der deutsche Staat den anderen parlamentarischen Staaten der Erde, (...) *nicht* gleiche, entspricht nicht dem *Ernst unserer Zukunftsaufgaben. Diese, und diese allein**, haben über die Staatsform zu *entscheiden*. Das Vaterland liegt nicht als Mumie in den Gräbern der Ahnen, sondern es soll leben als das Land *unserer Nachfahren*.“ MWG, I-15, pp. 591-592 / EP, 294-295. *El subrayado es nuestro.

unos fines políticos sean racionalmente preferibles a otros; otra, el rechazo de Weber a una acción política estéril como sería aquella en que no estuvieran clarificados de antemano los fines que se persiguen.

Weber, como síntesis de la modernidad, percibe con claridad los límites estrechos en que ha quedado el movimiento de la razón, obligada desde Maquiavelo de tal manera a proporcionar los medios más eficaces que ha quedado incapacitada radicalmente para servir de vehículo que permita al hombre ni siquiera vislumbrar cuál es el fin de la vida política⁶³⁴. Mientras los individuos, o las comunidades políticas, se esfuerzan en conseguir medios eficaces para alcanzar sus propósitos, normalmente egoístas, la racionalización va abriéndose camino. Es lo que a menudo se ha llamado 'la astucia de la razón', por la que el individuo, presuntamente dejado a su libre determinación, no hace más que colaborar involuntariamente con la institución de un nuevo orden, el orden de la racionalización, la intelectualización y el desencanto:

“fundada en tal profundización del dinamismo sustancial, la historización hegeliana de la monadología se expresará plenamente en una filosofía de la historia donde las individualidades actuantes serán a la racionalidad histórica, inmanente al devenir, lo que las mónadas leibnizianas eran a la armonía preestablecida por la trascendencia divina. Esta monadología histórica toma la forma muy conocida de una teoría de la ‘astucia de la razón’, según la cual el individuo contribuye al despliegue de la racionalidad global del proceso histórico persiguiendo egoístamente la realización de lo que considera que constituye su interés”⁶³⁵.

El imperio de la razón no es, para Weber, un fin al que tiendan ni el individuo ni la comunidad política ni la 'sociedad universal'. Para los

⁶³⁴ “(reason) is displaced by a logic of calculability, by rationalities whose instrumentality renders it incapable of generating and sustaining an autonomous sphere of substantive ends” (MALEY, 140).

⁶³⁵ Alain RENAULT, *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993, p. 240.

individuos, Weber deja bien claro que la era de la racionalización poco tiene que ver con un aumento de la capacidad individual para comprender y explicar racionalmente los fenómenos de la vida que nos envuelve:

“En consecuencia, en modo alguno provoca esta racionalización una universalización del conocimiento de los condicionamientos y conexiones del actuar en comunidad sino, las más de las veces, precisamente lo contrario. El ‘salvaje’ conoce acerca de las condiciones económicas y sociales de su propia existencia infinitamente más que el llamado ‘civilizado’”⁶³⁶.

Para la comunidad política, la racionalización sólo implica un uso cada vez más eficaz de los medios disponibles, un control cada vez más exhaustivo del orden político interno; en definitiva, un refinamiento de los instrumentos de dominación. Pero la racionalización para la comunidad política no quiere decir ni una mayor conciencia general de la naturaleza de la vida comunitaria, ni un descubrimiento, o confianza en el descubrimiento, de cómo construir una sociedad perfectamente ordenada, ni siquiera una garantía de defensa de la comunidad política ante actitudes, acciones o consecuencias abiertamente irracionales.

Para la ‘sociedad universal’, para la humanidad en su conjunto, el fenómeno de la racionalización constituye un elemento en progresión constante y seguramente imparable sin el cual es imposible comprender el mundo contemporáneo. La forma más evidente de ese proceso es la burocracia. Weber considera secundario que, en el futuro, triunfe el

⁶³⁶ “Ganz und gar nicht eine Universalisierung des Wissens um die Bedingtheiten und Zusammenhänge des Gemeinschaftshandelns bewirkt also dessen Rationalisierung, sondern meist das gerade Gegenteil. Der ‚Wilde‘ weiß von den ökonomischen und sozialen Bedingungen seiner eigenen Existenz unendlich viel mehr als der im üblichen Sinn ‚Zivilisierte‘. Und es trifft dabei auch nicht universell zu, daß das Handeln des ‚Zivilisierten‘ durchweg subjektiv zweckrationaler ablaufe.“ WL, p. 474 / Citado en R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico*, vol. II, p. 219 (edición francesa de *Ensayos acerca de la teoría de la ciencia*, p. 397).

capitalismo o el socialismo. En cualquier caso se tratará de un capitalismo o un socialismo donde la regulación racional de la vida económica, social y política diaria llegará a unos extremos de racionalización burocrática que, probablemente, no dejen espacio real para el desarrollo del individuo en cuanto tal. La profecía de la 'jaula de hierro' es suficientemente explícita para mostrar la incertidumbre y pesimismo con que Weber valoraba la incidencia de la racionalización en el conjunto de la sociedad. Quizás esa jaula de hierro nos confinará a todos sin posibilidad de escapatoria, quizá surgirán nuevos profetas capaces de superar la impersonalidad de la era de la racionalización:

"Nadie sabe ahora quién habitará la jaula en el futuro, ni si al final de este extraordinario proceso evolutivo surgirán profetas radicalmente nuevos o se producirá un gran renacer de ideales y de pensamiento tradicionales; o si, al contrario, lo que se producirá será una petrificación mecanizada adornada con una especie de autobombo crispado"⁶³⁷.

La concepción weberiana de la racionalización no consiste, sin embargo, en una especie de 'telos' hacia el que haya que dirigir forzosamente la acción política. Ni la racionalización ni ningún otro *hecho* de los que se ocupan las ciencias sociales pueden proporcionarnos ni unos valores ni un 'telos' como algo presuntamente derivado de la investigación científica:

"el destino de una época cultural que ha degustado el árbol del conocimiento, es el de tener que saber que no podemos deducir el sentido de los acontecimientos mundiales del resultado de su estudio, por muy completo que éste sea, por el contrario, debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos; que las

⁶³⁷ "Niemand weiß noch, wer künftig in jenem wicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt albeiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt." *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Beck, Munich, 2004, p. 201. Max WEBER, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, trad. J. Estruch, Edicions 62, Barcelona, 1984, p 264.

*'concepciones del mundo' nunca pueden ser producto de un progreso del saber empírico, y, por lo tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven, sólo se manifiestan en todo tiempo gracias a la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados [para otros] como los nuestros [lo son para nosotros]'*⁶³⁸.

No sólo la vida política no tiene más 'telos' que la 'lucha' misma entre los 'dioses' que irracionalmente nos gobiernan (o pensamos que nos gobiernan) sino que la Historia misma carece de 'telos' y esto último es aún más importante que lo anterior, en el sentido de que fundamenta lo anterior. Un bien común 'objetivo' implicaría necesariamente, desde la perspectiva de Weber, una recaída en la Filosofía de la Historia, en cualquiera de sus formas. Pero a la vez la indeterminabilidad de la historia abre las puertas a una contingencia inexhaustible, escenario multiforme de nuestra acción individual. Acción dotada por nosotros de un sentido, eso sí, de un sentido arbitrariamente escogido por una voluntad firme y autónoma, voluntad centrada en la autoafirmación. En esta dirección apunta correctamente Germain al destacar la heterogeneidad e inconmensurabilidad entre la determinación de los fines y la determinación de los medios⁶³⁹. Para la determinación de los medios contamos con el apoyo del saber racional pero para la

⁶³⁸ "Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den *Sinn* des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommenen Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen, daß ‚Weltanschauungen‘ niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren.“ WL, p. 154/ TCS, p. 19.

⁶³⁹ "...the loss of any value or vision within society capable of leading it beyond its own parameters, to self-transcendence. As a consequence, the disenchanting world retreats within itself -encloses or encages itself- and fixes its attention on matters related to its own self-management..." (G. G. GERMAIN, p. 251) Y un poco antes afirma: "the inhabitants of the new world are forced, therefore, according to Weber, to seek out a life within the existing economic order, having lost their capacity to make this order respond to needs that transcend the order's own exigencies" (p. 249).

determinación de los fines estamos dejados solos de la mano de los ‘dioses’ o ‘demonios’ que queramos que nos gobiernen.

En todo caso, lo político no se define por la preferencia por tales o cuales fines sino exclusivamente por la naturaleza de los medios empleados, especialmente por aquellos medios específicos que aunque quizás no sean siempre los más importantes sí son, bajo cualquiera que sea la perspectiva de los fines, los propiamente específicos e indispensables en la configuración del orden político. No es posible definir una asociación política —ni siquiera el Estado— señalando los ‘fines’ de la acción de la asociación. La pluralidad inabarcable de fines y la inexistencia de alguna nota permanente en tal finalidad impiden que definamos la asociación política por su causa final. Por eso sólo se puede definir la asociación política por el medio específico (que en ocasiones puede convertirse en fin) e indispensable: la coacción física; es decir, el mantenimiento de un orden político interno⁶⁴⁰. Weber refuerza su tesis aduciendo el uso habitual en el lenguaje corriente del adjetivo ‘político’, que se suele aplicar a todo aquello que tenga que ver, directa o indirectamente, con una pretensión de influir en el

⁶⁴⁰ “Es ist nicht möglich, einen politischen Verband – auch nicht: den ‚Staat‘ – durch Angeben des *Zweckes* seines Verbandshandelns zu definieren. Von der Nahrungsfürsorge bis zur Kunstprotektion hat es keinen Zweck gegeben, den politische Verbände *nicht* gelegentlich, von der persönlichen Sicherheitsgarantie bis zur Rechtsprechung keinen, den *alle* politischen Verbände verfolgt hätten. Man kann daher den ‚politischen‘ Charakter eines Verbandes *nur* durch das – unter Umständen zum Selbstzweck gesteigerte – *Mittel* definieren, welches nicht ihm allein eigen, aber allerdings spezifisch und für sein Wesen *unentbehrlich* ist: die Gewaltbarkeit.“ “No es posible definir una asociación política –incluso el ‘estado’- señalando los *fin*es de la ‘acción de la asociación’. Desde el cuidado de los abastecimientos hasta la protección del arte, *no* ha existido ningún fin que ocasionalmente no haya sido perseguido por las asociaciones políticas; y *no* ha habido ninguno comprendido entre la protección de la seguridad personal y la declaración judicial del derecho que *todas* esas asociaciones hayan perseguido. *Sólo* se puede definir, por eso, el carácter ‘político’ de una asociación por el *medio* –elevado en determinadas circunstancias al fin en sí- que sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su esencia *indispensable*: la coacción física”. WuG p. 30/EyS, p. 44. Cf infra, nota...

mantenimiento, desplazamiento o transformación de las relaciones de poder y dominación en una asociación dada:

“por lo cual puede afirmarse que la definición aquí aceptada no es más que una precisión de lo contenido en el uso corriente del lenguaje, en cuanto que en éste se acentúa enérgicamente lo que de hecho es específico: la coacción física (actual o eventual)”⁶⁴¹.

Esto no quiere decir que la constitución de un orden político pueda prescindir de la consideración de lo externo a ese orden en cuanto tal. En mayor o menor medida, toda asociación política exige tener en cuenta la dirección del poder ‘hacia fuera’. De un extremo a otro, todo orden político ha de pensar en qué condiciones se dan alrededor suyo, desde Suiza en un extremo hasta Bélgica en el otro, han de tener en cuenta qué situación se da fuera de ellas mismas y cómo tal situación influye en la propia organización y en la propia administración y ejercicio de la fuerza: “las formas políticas son formas de poder dirigidas hacia fuera en distinta proporción” y, un poco antes afirma Weber “todas las formas políticas son organizaciones de fuerza”⁶⁴². Lo buscado en la consideración de las circunstancias exteriores a la propia asociación política es principalmente cómo preservar y aumentar el propio prestigio *de* poder y *por* el poder. La noción misma de ‘gran potencia’ encierra ya el sentido más específicamente político de la fuerza convertida en finalidad, de lo instrumental elevado a la categoría de fin:

⁶⁴¹ “Daher läßt sich behaupten, daß die hier zugrunde gelegte Definition nur eine Präzision des Sprachgebrauchs enthält, indem sie das tatsächlich Spezifische: die Gewaltsamkeit (aktuelle oder eventuelle) scharf betont.“ WuG, p. 30/EyS, p. 45.

⁶⁴² “Alle politischen Gebilde sind Gewaltgebilde (...) Die politischen Gebilde sind also in verschiedenem Umfang nach außen gewendete Gewaltgebilde“ WuG, p. 520/EyS, p. 668.

“En virtud de las razones generales de la ‘dinámica de poder’, las grandes potencias son agrupaciones de tipo expansivo, es decir, agrupaciones que tienen por finalidad, mediante la fuerza o la amenaza de la fuerza, la ampliación del ámbito abarcado por la propia comunidad política”⁶⁴³.

Weber vincula la idea de fuerza orientada hacia el exterior con el sentimiento nacionalista. Si a la noción de ‘prestigio’ basado en el poder unimos un creciente sustrato cultural burgués, enlazamos la mera asociación política con el sentido moderno de ‘nación’: “el puro prestigio del ‘poder’ se transforma inevitablemente, bajo la influencia de tal círculo, en otra forma específica, a saber, en la idea de la ‘nación’”⁶⁴⁴.

Weber vio siempre claro que la idea de ‘nación’ es una idea sumamente confusa sobre la que difícilmente pueden encontrarse acuerdos sobre el modo de definirla. En la idea de nación entran en liza muchos elementos pero sin ser ninguno de ellos definitivo. Ni la pertenencia a una raza, una comunidad lingüística, una religión, una historia común, etc., sirven para delimitar qué es una nación. Además, en diferentes naciones se da un sentido distinto al sentimiento nacional. Por todo ello, la idea de nación es un instrumento usado históricamente como medio para fortalecer el prestigio cultural y el prestigio del poder a él vinculado. La reivindicación de la nación significa la reivindicación de unos bienes culturales a los que se considera superiores, o, cuando

⁶⁴³ “Großmachtgebilde sind aus allgemeinen Gründen der ‚Machtdynamik‘ allerdings rein als solche sehr oft zugleich expansive, d. h. auf gewaltsame oder durch Gewaltdrohung erzielte Ausdehnung des Gebietsumfangs der eigenen politischen Gemeinschaft eingestellte Verbände.“ WuG, p. 521/EyS, p. 670. Cf supra 2.3.2.2. nota 203.

⁶⁴⁴ “Das nackte Prestige der ‚Macht‘ wandelt sich jedoch unter dem Einfluß dieser Kreise unvermeidlich in andere, spezifische Formen ab, und zwar in die Idee der ‚Nation‘.“ WuG, p. 528/EyS, p. 679.

menos, insustituibles y dignos de ser preservados y defendidos a toda costa⁶⁴⁵.

Si la Historia misma carece de 'telos', al menos de uno determinable desde la esfera del conocimiento científico, eso no es impedimento para esperar de la audacia individual un tipo de acción política que sortee las implicaciones deshumanizadoras de la indefectible racionalización que caracteriza al mundo moderno. Precisamente la negativa de Weber a aceptar una Filosofía de la Historia, en el sentido de que ésta posea un destino inevitable que a la vez permita explicar todo el desarrollo pasado y presente de la humanidad, es lo que abre la posibilidad a un tipo de acción sobre lo contingente cuya fuerza radique en la decisión individual. Se trata de un tipo de acción, eso sí, estimulada e iluminada por el conocimiento histórico, pero independiente de él. Porque tal conocimiento, que en ningún caso es capaz de proveernos de una Ciencia Social que desentrañe los misterios de la historia ni que alcance a dilucidar el porvenir⁶⁴⁶, es sólo un elemento más dentro de un conjunto de valores culturales que si bien para nosotros, en general, son altamente valiosos, para otras concepciones culturales son menos importantes que los

⁶⁴⁵ "Die Ueberlegenheit oder doch die Unersetzlichkeit der nur kraft der Pflege der Eigenart zu bewahrenden und zu entwickelnden ‚Kulturgüter‘ ist es denn, an welcher die Bedeutsamkeit der ‚Nation‘ verankert zu werden pflegt..." "La superioridad o aun la insustituibilidad de los 'bienes culturales' cuyo fomento y conservación resulta posible sólo por el mantenimiento de tales rasgos peculiares constituye, pues, el cimiento en que suele basarse la importancia de la nación". WuG, p. 530/EyS, p. 682.

⁶⁴⁶ "Weber's philosophy of history was decisionist rather than pessimistic. Unless we save ourselves, nothing and nobody will save us. Historical knowledge, which comprises the three levels of analysis [sociológico, histórico y situacional] discussed here, is necessary for self-clarification, for deciding what we want and where we want to go. But that knowledge cannot lead to the kind of science of society that would unlock the secrets of history and provide a master key to the future." Guenther ROTH, Global capitalism and multi-ethnicity: Max Weber then and now, en *The Cambridge Companion...*, p. 126.

productos de la magia o del vudú. Aquel tipo de acción (cultural, política, económica...) encuentra, si se apoya en este conocimiento, la certeza de que la vida social es esencialmente lucha, combate, y, por lo tanto, “medios para...” donde el fin al que conducen esos medios ha de ser decidido en los más oscuros rincones de la propia conciencia subjetiva.

4.4. La conversión de la vida política en lucha

Nicht das Blühen des Sommers liegt vor uns, sondern zunächst eine Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte, mag äußerlich jetzt siegen welche Gruppe auch immer. Denn: wo nichts ist, da hat nicht nur der Kaiser, sondern auch der Proletarier sein Recht verloren.

Politik als Beruf, MWG, I/17, p. 251

La referencia a un fin que trascienda la mera organización política no puede ser, como hemos visto, el factor decisivo a la hora de configurar una correcta comprensión de lo que es la comunidad política. Esta tesis la fundamenta Weber en la multiplicidad inagotable de fines que de hecho han sido propuestos por la amplísima variedad de asociaciones de carácter político. Por ello el elemento imprescindible para comprender la esencia de lo político es el tipo de medio específico empleado por toda asociación de carácter político, esto es, la violencia. La cual, añade aparentemente de modo circunstancial, puede de hecho ser convertida también en el fin mismo de la vida política. Tal observación no es, sin embargo, circunstancial, sino que toca de lleno al problema de lo político en Weber y conduce sin solución de continuidad a la caracterización del Estado moderno como entidad monopolizadora con éxito del empleo de la violencia considerada como legítima.

Suspendida la discusión acerca de cuáles deban ser los fines de la vida política, sólo queda abierta la discusión de cómo emplear los medios y de qué medios elegir para conseguir los fines de hecho de una comunidad política dada. La tarea del científico social consiste en hacer ver las incongruencias entre ciertos fines asumidos por parte de

los mismos agentes políticos que ponen en marcha medios incompatibles con la obtención de esos mismos fines. Esta actitud la pone claramente de manifiesto Weber en sus diatribas contra los que en su momento eran partidarios del mantenimiento del estilo burocrático en la formación de dirigentes (con la consiguiente merma para un auténtico carácter político de tales dirigentes) y simultáneamente favorables a que Alemania siguiera representando el papel de gran potencia en la escena internacional: “no se puede conciliar la ‘voluntad de ser impotentes’ en el interior, que predicán los plumíferos, con la ‘voluntad de poder’ en el mundo, que se ha proclamado con tanto ruido”⁶⁴⁷.

Pero esta necesidad de ejercer la ‘voluntad de poder’ en el mundo no es una especie de fin que trascienda la mera asociación de carácter político, un fin que dotara de sentido a los medios de poder eficaces, sino que se trata de una simple exigencia para el propio mantenimiento del orden político interno. Sólo procurándose un estatuto de respetabilidad en el contexto de las variadas comunidades políticas, se afianzará con seguridad el propio orden político. Así, la política, tanto en la dinámica de la controversia entre grandes potencias como incluso en la dimensión meramente parlamentaria y democrática es básicamente lucha, y lucha sin reservas: “Para la cuestión de la organización futura de la política interna es totalmente estéril todo tipo de desdén estético o moralista”⁶⁴⁸. La racionalidad no hace retroceder el poder sino que lo convierte en más eficaz; una política racional, o como

⁶⁴⁷ Der ‚Wille zur Ohnmacht‘ im Innern, den die Literaten predigen, ist mit dem ‚Willen zur Macht‘ in der Welt, den man in so lärmender Weise hinausgeschrien hat, nicht zu vereinigen.“ MWG, I-15, p. 595 / EP, p. 299.

⁶⁴⁸ “Alles ästhetische oder moralisierende Naserümpfen ist für die Frage der innerpolitischen Zukunftsgestaltung völlig steril.“ MWG, I-15, p. 533/EP, p. 225.

la que llama Weber 'realista' en un sentido casi maquiavélico, ha de conducir a una asociación política a estructurar su organización interna en base a la 'realidad' de la situación exterior: "...todo Estado tiene que adaptar su estructura interna a las funciones de su política exterior"⁶⁴⁹. La mentalidad burocrática sólo sirve para cometer errores contrarios a una política realista y aboca a una falta de liderazgo incompatible con la fuerza que se espera de una gran potencia. Es precisamente el espíritu burocrático el que arrastró a Alemania a su derrota:

“¿Quién ha hecho posible el absurdo inaudito de la situación actual? En la medida en que existe la posibilidad de que se repita, la nación no puede olvidar que esto lo ha hecho el poder

⁶⁴⁹ “Ganz ebenso wie jeder Staat sich den Aufgaben seiner Außenpolitik in seiner inneren Struktur anpassen muß.“ MWG, I-15, p. 581 / EP, p. 282. Véase también MWG, I-15, pp. 511-513 y 517 / EP, pp. 203-205 y 209. Hablando del caso del 'telegrama Kruger' como ejemplo histórico en el que los dirigentes alemanes no supieron guiar sus acciones por el principio de la potencia real representada por Gran Bretaña respecto a la hegemonía en Sudáfrica y prefirieron el camino de la defensa del honor a toda costa, causando a la larga una pérdida aun más sustantiva de poder alemán en la zona: “Der Ehrenpunkt war nun im Spiel, realpolitische Interessen ausgeschaltet.” “Entonces estaba en juego el honor y se habían dejado a un lado los intereses de una política realista” (511/203) y también en las relaciones con China dirigentes alemanes como el príncipe Bülow impidieron desarrollar una política realista por falta de reconocimiento del sentido chino del honor: “Es ist einfach unerfindlich, welchem realpolitischen deutschen Zweck Fürst Bülow mit der Zulassung dieser das chinesische Ehrgefühl ganz nutzlos verletzenden Romantik zu dienen wähnen konnte.” “Es sencillamente inconcebible imaginarse a qué objetivo político, de una política realista *alemana*, podía estar sirviendo el príncipe Bülow al permitir ese romanticismo que hería inútilmente el sentido del honor de los chinos” (513/205). Y más adelante: “Peinliche, noch heute jedem Deutschen auf der Seele brennende diplomatische Niederlagen und schwere dauernde Schädigung unserer Interessen waren die unabwendbare Folge. Vor allem der höchst gefährliche Eindruck, daß Deutschland nach Anwendung der stärksten äußeren Gesten dennoch *zurückzuweichen* pflege, – dieser für das Verhalten der englischen Politik Ende Juli 1914 sicher mitbestimmende Glaube geht darauf zurück. Diese unnatürliche Weltkoalition gegen uns ist in starkem Maße auch durch diese ganz unglaublichen Fehler zusammengeführt worden.“ “las consecuencias inevitables fueron las penosas derrotas diplomáticas, que todavía hoy le arden a los alemanes en el alma, y un daño profundo y duradero a nuestros intereses. Y la peligrosísima impresión de que Alemania suele *retroceder* después de emplear los gestos externos más duros -creencia que ha contribuido a determinar el comportamiento de la política inglesa a finales de julio de 1914- se debe a esos acontecimientos. La antinatural coalición mundial contra nosotros se ha hecho en gran medida por estos increíbles errores” (517/209).

de la burocracia *conservadora, que en los momentos decisivos puso a personas con un espíritu burocrático en los puestos directivos que eran para políticos...*⁶⁵⁰.

El espíritu burocrático es incapaz de proporcionar a la vida política algo diferente a una muerte lenta; en política son necesarias cualidades que sobrepasan la esfera de la aplicación de mecanismos técnicos. Warren ha destacado las afinidades entre Weber y Nietzsche a la hora de descartar una racionalidad débil capaz de ser directriz de modo suave del orden político: ambos coinciden en afirmar que el poder no retrocede al institucionalizarse la racionalidad⁶⁵¹. Dado tal presupuesto hay que insistir en que las objeciones de Weber a la asfixia de lo político por lo burocrático no residen en un presunto exceso de poder sino precisamente en lo contrario, en la incapacidad de una comunidad política burocrática de defenderse en un entorno esencialmente hostil. Esta pasión 'nacionalista' en Weber ha sido a menudo interpretada como algo pasajero apenas perceptible más que en sus escritos de juventud. Por ejemplo, estudiosos como Wolin señalan un hiato entre el Weber de juventud de marcada pasión nacionalista, hasta su caída de 1898, y el Weber maduro cuya pasión metodológica habría desplazado a aquella, desde 1903⁶⁵². Sin embargo

⁶⁵⁰ "Wer hat diesen unerhörten Unsinn der gegenwärtigen Lage möglich gemacht? So lange die Möglichkeit der Wiederkehr besteht, darf die Nation nicht vergessen: das hat die konservative *Beamtenherrschaft* getan, welche in den entscheidenden Momenten Leute mit *Beamtengeist* an leitende Stellen setzte, auf welche *Politiker* gehörten..." MWG, I-15, p. 518 / EP, pp. 209-210.

⁶⁵¹ Cf Mark E. WARREN, p. 68ss.

⁶⁵² "...where theorists of earlier times were haunted by the fragility of order and by the difficulties of maintaining it, post-modern theory appears to suffer from a surfeit of order..." Sheldon S. WOLIN, p. 304. Wolin pretende hallar en Weber suficiente base como para considerarlo un precedente de una mentalidad posmoderna preocupada casi exclusivamente por denunciar toda estructura de poder a la vez como inevitable y como opresora.

los pasajes citados anteriormente pertenecen a la última época, no son precisamente escritos ingenuos. De hecho es evidente su patriotismo por su biografía, no sólo por sus escritos, durante toda la primera guerra mundial y su deseo expreso de que Alemania fuera realmente potencia *mundial* y no sólo un país bien administrado puertas adentro, meramente burocrático, por —los así llamados por Weber— ‘hombres de orden’. La idea de Wolin puede entenderse correctamente en el sentido de que antes de 1898 todavía no había dudado, al parecer, de que hubiera realmente un fin externo, una misión, a la que se ordenase la vida política nacional. Giddens, por su parte, señala que los posicionamientos políticos fundamentales estaban ya asumidos en Weber desde los tiempos de Friburgo⁶⁵³. Pero —y quizás fue éste un factor determinante de su crisis— en 1903 ya ha percibido con total claridad que las presuntas ‘misiones’ que pudieran ser asumidas por la ‘cultura alemana’ o por la ‘cultura británica’ o por la ‘cultura china’ eran igualmente incompatibles, inconmensurables y no se vislumbran posibilidades de determinación racional de su carácter presuntamente deseable o preferible, no hay espacio para la determinación científica de los fines. Y a partir de ahí su ‘giro metodológico’ destinado precisamente a dilucidar, entre otras cosas, las condiciones en que tiene lugar la toma de decisión moral irracional, la elección entre la diversidad politeísta de los valores.

Mommsen sostuvo en su particular interpretación de Weber el carácter irreconciliable entre la política de convicción y la política de responsabilidad. Según Mommsen sólo es genuinamente política en sentido weberiano la política de responsabilidad, que, a la vez, es

⁶⁵³ Cf A. GIDDENS, *Política y Sociología en Max Weber*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 40ss.

política de poder, mientras que la política de convicciones no es auténtica política por faltarle realismo y efectividad⁶⁵⁴. Desde luego tiene razón Mommsen al destacar cómo Weber insiste en lanzar diatribas contra el pacifismo y contra todo aquel que piense que el objetivo del político haya de ser simplemente la garantía de la inexistencia de agresiones o violencia en el seno de la comunidad política. En todo caso, el político ha de tener claro en todo momento que la violencia forma parte de la realidad y que negar este hecho sería abocarse a una política irreal —o ‘gnóstica’ en el sentido vogeliniano—: “un concepto general de la acción de la comunidad política no puede siquiera abarcar como una de sus atribuciones el afianzamiento de la paz interna”⁶⁵⁵. Esto es así porque a menudo será la propia institución política en cuanto tal la que se encargue de romper dicha paz interna para el logro de sus diferentes, variados e indistintos objetivos elegidos previamente:

“una asociación de dominación debe llamarse asociación política cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un ámbito geográfico determinado, estén garantizadas de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo”⁶⁵⁶.

⁶⁵⁴ Mommsen apela a manuscritos del borrador de la conferencia de Múnich para defender la lectura de un Weber en que ‘política de responsabilidad’ sea expresión sinónima de ‘política de poder’ (p. 161s) pero omite que justo al comienzo de esa misma conferencia arremete Weber contra los que realizan una ‘mera política de poder’ (cf apartado 4.5).

⁶⁵⁵ “Man kann daher in einem Allgemeinbegriff des politischen Gemeinschaftshandelns nicht einmal die Sicherung des inneren Friedens als Attribut aufnehmen.“ WuG, p. 517/EyS, p. 664. Aquí hay que advertir que la idea de paz interna (=ausencia total de conflicto) es distinta a la idea de orden interno (=estabilidad suficiente para ejercer el gobierno).

⁶⁵⁶ “*Politischer* Verband soll ein Herrschaftsverband dann und insoweit heißen, als sein Bestand und die Geltung seiner Ordnungen innerhalb eines angebbaren geographischen *Gebiets* kontinuierlich durch Anwendung und Androhung *physischen* Zwangs seitens des Verwaltungsstabes garantiert werden.“ WuG, p. 29/EyS, p. 43.

Y, a partir de ahí, indefectiblemente, a la noción de ‘Estado’ como “un *instituto* político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente”⁶⁵⁷. Tenemos, pues, que lo político se define básicamente por la constitución de un orden garantizado por la fuerza. Se trata de la única definición posible una vez suprimida del horizonte especulativo, tal como habíamos visto, la referencia a los fines de la comunidad política; ya sólo la referencia a los medios específicos, empleados o no, permiten una caracterización idealtípica de lo político: “sólo se puede definir el carácter ‘político’ de una asociación por el *medio* —elevado en ciertas circunstancias al fin en sí— que sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su esencia *indispensable*: la coacción física”⁶⁵⁸. Coacción física entendida no sólo como ejercicio efectivo de la fuerza sino también, y a veces principalmente, como la amenaza de hacer efectivo tal ejercicio de la fuerza. Coacción que se extiende a todas las esferas de la vida, puesto que en general toda la vida política es lucha en diferentes grados. Desde la lucha sangrienta hasta la contienda electoral, todo es lucha: entre las formas de lucha “existen las más diversas transiciones sin solución de continuidad”⁶⁵⁹.

⁶⁵⁷ “*Staat* soll ein politischer *Anstaltsbetrieb* heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das *Monopol legitimen* physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt.“ WuG, p. 29/EyS, p. 43-44.

⁶⁵⁸ “Man kann daher den ‚politischen‘ Charakter eines Verbandes *nur* durch das – unter Umständen zum Selbstzweck gesteigerte – *Mittel* definieren, welches nicht ihm allein eigen, aber allerdings spezifisch und für sein Wesen *unentbehrlich* ist: die Gewaltbarkeit.“ WuG, p. 30/EyS, p. 44.

⁶⁵⁹ “...gibt es die allerverschiedensten lückenlosen Uebergänge“ WuG, p. 20/EyS, p. 31.

La ciudad occidental, escenario privilegiado de la vida política

Weber encontró un ámbito especialmente privilegiado para el análisis de los conflictos entre coacción y libertad; entre tradición y carisma; entre vida política y vida económica; en definitiva, entre antigüedad y modernidad. Se trata del ámbito de la sociología comparada de las ciudades. En la génesis de la ciudad occidental, tanto antigua como medieval, se desenvuelven esas luchas sin solución de continuidad que caracterizan la vida política.

Weber despliega todo su conocimiento histórico al servicio de la clarificación de una idea central: algo específico y peculiar ocurrió en la aparición y desarrollo de las ciudades occidentales que no se encuentra en ninguna otra civilización. Ese algo fue el papel político de una burguesía capaz de enfrentarse y doblegar políticamente a los linajes. Weber coincide con Marx en otorgar a la burguesía el papel de clase tremendamente revolucionaria, pero se distingue de él al insistir en que no fueron únicamente las condiciones económicas las que decidieron el porvenir político de la burguesía. Al caracterizar la ciudad en Occidente, Weber destaca siempre que lo peculiar de ella fue la participación política de la burguesía. En general las ciudades se caracterizaron históricamente por la existencia de una fortaleza defensiva, un mercado, un derecho hasta cierto punto propio y un carácter asociativo de sus miembros. A estos cuatro puntos la ciudad occidental añade el más decisivo para su configuración: la incorporación paulatina de la burguesía a una participación política efectiva:

“la ciudad de Occidente (...) no era sólo en lo económico sede del comercio y de la industria, en lo político normalmente

*fortaleza y eventualmente guarnición, en lo administrativo un distrito judicial y, por lo demás, una hermandad de conjuratio. En la Antigüedad constituía un símbolo la comida en común del prytaneo. En la Edad Media era una commune de conspiratio y pasaba como corporación en sentido jurídico*⁶⁶⁰.

Lo que Weber más resalta es la capacidad de quienes partían de un *status quo* completamente desfavorable a sus posibilidades de intervención política, para reorientar las obligaciones militares que les eran impuestas como condición para habitar el *burgo*, en una especie de efecto *boomerang*, contra aquellos grupos que ostentaban lo que el propio Weber califica de dominación “legítima”.

A lo largo de todo su estudio sobre la ciudad, se respira un aire de admiración hacia los fundadores de ciudades que, jurídicamente hablando, comenzaban siendo originalmente usurpadores revolucionarios. El atrevimiento de tales fundadores es comparable al de los padres peregrinos americanos, a los reformadores protestantes, a los científicos de vocación, etc. Los ejemplos que más cautivan a Weber son los de algunas ciudades medievales como, por ejemplo, Génova y Colonia, donde el acto fundacional toma la naturaleza de pacto entre iguales: “la usurpación original, mediante un acto agudo de socialización, la *conjuratio* de los burgueses, fue lo primario en las grandes y viejas ciudades como Génova y Colonia”⁶⁶¹. La huella de Maquiavelo se percibe también en la alabanza hacia los florentinos que

⁶⁶⁰ “Die Stadt des Okzidents (...) war nicht nur ökonomisch Sitz des Handels und Gewerbes, politisch (normalerweise) Festung und eventuell Garnisonort, administrativ ein Gerichtsbereich, und im übrigen eine schwurgemeinschaftliche *Verbrüderung*. In der Antike galt als ihr Symbol das gemeinsame Mahl der Prytanen. Im Mittelalter war sie ein beschworenes ‚commune‘ und galt als ‚Korporation‘ im Rechtssinne.“ MWG, 22/5, p. 121/ EyS, p. 964.

⁶⁶¹ “Die originäre Usurpierung durch einen akuten Vergesellschaftungsakt, eine Eidverbrüderung (*Conjuratio*), der Bürger war namentlich in den großen und alten Städten, wie etwa Genua und Köln das Primäre.“ MWG, 22/5, p. 125/EyS, p. 966.

a la hora de elegir entre obedecer a las autoridades religiosas establecidas o rebelarse contra ellas apoyando la creación de una ciudad autónoma y fuerte, eligieron esta segunda vía. Lo más cercano a esta figura de líder carismático surgido de la burguesía fue el *burgomaestre* que “no es con frecuencia un representante de los ‘linajes’ (...) sino, más bien, un hombre de confianza de las asociaciones profesionales [burguesas]”⁶⁶².

Podría parecer que Weber admira este fenómeno específicamente occidental de la consolidación del poder burgués por una especie de romanticismo democrático, pero nada más lejos de la realidad, como se comprueba al analizar las causas de este fenómeno. Weber descarta que esta peculiaridad occidental tenga su presupuesto fundamental ni en lo religioso ni en lo económico: la explicación está en la fuerza militar. La capacidad militar real fue lo que condujo a la burguesía a su posición política tanto en la Antigüedad como en la Edad Media. Ante la burguesía unificada, no podían hacer nada los linajes tradicionales. Cuando los miembros del ejército de un caudillo han de ser autónomos en su equipamiento y preparación para la guerra, sucede que el poder del caudillo puede quedar en entredicho desde el momento en que haya una auténtica alianza de las bases de ese ejército: “frente a cada uno de ellos y hasta a pequeños grupos, es el más poderoso, pero frente a la unión de todos o de muchos de ellos es impotente”⁶⁶³. Fuera de Occidente las clases equivalentes a la burguesía occidental no llegaron a “usurpar” el poder político:

⁶⁶² “... oft schon nicht mehr ein Vertreter der ‚Geschlechter‘ (...) sondern vielmehr ein Vertrauensmann der Berufseinung...” MWG, 22/5, p. 142s/EyS, p. 973s.

⁶⁶³ “Er ist jedem einzelnen von ihnen, auch kleinen Gruppen gegenüber, der Mächtigere. Aber allen oder größeren Verbänden einer Vielzahl von ihnen gegenüber, wenn solche entstehen, ist er machtlos.” MWG, 22/5, p. 144s/EyS, p. 975.

“lo cierto es que también las guildas en China y en la India y los ‘banqueros’ en Babilonia poseían poder financiero. Esto imponía al rey ciertas precauciones, para no perderlos por completo. Pero no permitía a los habitantes de la ciudad, por muy ricos que fueran, agruparse y ofrecer resistencia militar al señor de la ciudad. Mientras que todas las conjuraciones y uniones del Occidente, empezando desde los primeros tiempos de la Antigüedad, fueron agrupaciones de las capas militarmente aptas de la ciudad. Esto fue lo positivamente decisivo”⁶⁶⁴.

Tenemos, por tanto, que en el análisis de la ciudad occidental se pone especialmente de manifiesto el carácter de *lucha* de la vida política, hasta el punto de ser las condiciones militares las que permitieron la irrupción de la burguesía en la vida política, más allá de una fundamentación en supuestos valores occidentales como la democracia, la libertad o el individualismo. La ciudad occidental, en claro contraste con la oriental, es, en resumidas cuentas, una asociación de residentes armados⁶⁶⁵. Esto tuvo un acento mucho más marcado en las ciudades antiguas que en el caso de las medievales, no sólo en aquellas que tradicionalmente se suelen asociar a un carácter guerrero como Esparta. Pero tanto en el caso de la ciudad antigua como en el caso de la ciudad medieval aparece una figura política que intenta frenar el dominio de los linajes, apoyado por una guardia personal y por los campesinos venidos a menos por culpa de la política económica urbana. Esta figura política es la que, en términos meramente descriptivos, se llama históricamente ‘tiranía’.

⁶⁶⁴ “Aber Finanzmacht hatten auch die Gilden in China und Indien und die ‚Geldleute‘ Babylons. Das legte dem König, um sie nicht zu verscheuchen, auch dort gewisse Rücksichten auf. Aber es befähigte die Stadtinsassen, und waren sie noch so reich, nicht, sich zusammenzuschließen und *militärisch* dem Stadtherren Widerpart zu halten. Alle conjurationes und Einungen des Okzidents aber, von der frühen Antike angefangen, waren Zusammenschlüsse der *wehrhaften* Schichten der Städte. Das war das positiv Entscheidende.“ MWG, 22/5, p. 145/EyS, p. 975.

⁶⁶⁵ Cf SR, I, p. 236.

En la Antigüedad, la tiranía es un fenómeno intermedio entre el predominio de los linajes y la democracia. En la ciudad medieval, aparecen una vez desarrolladas las democracias urbanas, a menudo con la sutil conversión en vitalicio de un cargo electoral provisional. En ambos casos se trata de un intento del campo de frenar el auge de la ciudad, intento destinado a la larga al fracaso. Cuando más fructificó este intento de apartar a la burguesía de sus cometidos políticos fue cuando, indirectamente, se procuró remover la fuerza militar que les había lanzado a la ‘usurpación’ política, a base de promover en ella la actividad económica:

“más importante que todo fue un factor esencialmente político: la pacificación de la burguesía al ser absorbida por la actividad económica y desacostumbrarse del servicio de las armas, y el desarme planeado llevado a cabo por los príncipes”⁶⁶⁶.

Más tarde, la burguesía, haciendo de la necesidad virtud, echaría mano precisamente de su dominio de los medios económicos racionales para recuperar de nuevo su papel en la actividad política:

“La fortaleza militar podía servir al burgués como apoyo pero no como fundamento de su actividad económica, por lo menos en las tierras del interior. Por lo mismo que la ciudad no representaba la sede del máximo poder militar, el burgués se vio empujado por el camino de los medios económicos racionales”⁶⁶⁷.

⁶⁶⁶ “Wichtiger als alles aber war ein wesentlich politisches Moment: die Befriedung der Bürgerschaft durch ihre ökonomische Inanspruchnahme und Entwöhnung vom Waffendienst und die planmäßige Entwaffnung von seiten des Fürsten.“ MWG, 22/5, p. 229/EyS, p. 1011.

⁶⁶⁷ “Den Stadtbürgern konnte militärische Stärke zwar als Stütze, aber in Binnenlanden nicht als Grundlage ihres ökonomischen Erwerbs dienen. Dieser war dadurch, daß der Sitz der höchsten Militärs nicht in den Städten lag, auf den Weg *rationaler Wirtschaftsmittel* hingweisen.“ WuG, p. 819/EyS, p. 1042.

Es digno de ser destacado el encontrar en la descripción que facilita Weber del fenómeno de momentáneo alejamiento de la actividad política por parte de la burguesía medieval un tipo de explicación análogo al que encontramos en las consideraciones de Aristóteles sobre el papel político del ocio. El fenómeno, básicamente semejante a pesar de tantos siglos de diferencia, consiste en que aquel grupo social que se caracteriza especialmente por destinar gran parte de su tiempo a actividades lucrativas con que cubrir sus necesidades (sean necesidades reales o imaginarias) a menudo preferirá desentenderse de las decisiones políticas y se alejará de la lucha inherente a tales decisiones:

“el refinamiento creciente de las necesidades y la expansión económica decreciente con una sensibilidad cada vez mayor de los intereses económicos de las capas burguesas superiores frente a toda perturbación del tráfico pacífico, además del interés cada vez menor de los artesanos en las actividades políticas a medida que aumenta la competencia y crece la estabilidad social y económica, y su aspiración natural a entregarse puramente al trabajo lucrativo o al pacífico disfrute de rentas, y la política general de los príncipes que fomentaron ambos desarrollos en ventaja propia, condujeron a una rápida disminución del interés por el destino político de la ciudad”⁶⁶⁸.

Las lecturas de este fenómeno psicológico-político universal son muy diferentes, sin embargo, en Aristóteles y en Weber: mientras que para Aristóteles una cierta inhibición de las clases populares en

⁶⁶⁸ “Die steigende Sublimierung der Bedürfnisse und die abnehmende ökonomisch Expansion bei steigender Empfindlichkeit der ökonomischen Interessen der bürgerlichen Oberschichten gegen Störungen des befriedeten Verkehrs, ferner das allgemein mit zunehmender Konkurrenz und wachsender ökonomischer und sozialer Stabilität abnehmende Interesse der Gewerbetreibenden an politischer Aspiration und ihre dadurch erklärliche Zuwendung zu reinen Erwerbszwecken oder friedlichem Rentengenuß und die allgemeine Politik der Fürsten, welche beide Entwicklungen im eigenen Vorteil förderten, führten zu einem rapiden Nachlassen des Interesses am politischen Schicksal der Stadt.“ MWG, 22/5, p. 229/EyS, p. 1012 y 1011.

cuestiones políticas permite una mayor soberanía de la ley, en Weber esa inhibición supuso una legitimación de la 'tiranía', sea en forma de *signoria* en las ciudades italianas o en las de *capitan del popolo* o incluso, en las ciudades al norte de los Alpes, en la figura del burgomaestre, por el que el propio Weber sentía admiración, sin que la denominación de 'tiranía' tenga para él, por tanto, ningún componente valorativo, sino que simplemente destaca el carácter unipersonal del dominio político. En las circunstancias detalladas que apartaban a la burguesía de la acción política, se producía una carencia por parte de dicha clase burguesa de 'disponibilidad', categoría sociológica que Sternberger encuentra análoga a la *schole* aristotélica⁶⁶⁹.

Un último detalle que, a partir de la consideración sociológica weberiana de la ciudad, permite inferir una vez más hasta qué punto la violencia es el signo distintivo de lo político, es la distinción que hace Weber entre el ciudadano de la ciudad antigua como *homo politicus* y el burgués de la ciudad europea como *homo oeconomicus*. Los ciudadanos de la democracia griega y de Roma fueron políticos en el sentido más propio de la palabra porque, desde su situación de simples hoplitas, llegaron a conquistar gracias especialmente a la unión de sus armas el poder político. En el caso de los ciudadanos europeos eso sólo ocurrió en algunas ciudades italianas y sólo en un primer momento, porque su mirada estuvo puesta más bien en el poderío económico:

“Los burgueses se hallaban interesados económicamente en la ganancia pacífica por la industria y el comercio (...) La situación política de los burgueses de la Edad Media les señala el camino del homo oeconomicus, mientras que en la Antigüedad la polis mantiene en periodo de esplendor su carácter de asociación

⁶⁶⁹ Cf STERNBERGER, p. 22.

*militar superior por la técnica militar. El ciudadano antiguo era un homo politicus*⁶⁷⁰.

El análisis de las ciudades nos ha servido de ejemplo para comprobar hasta qué punto en Max Weber la vida política se expresa en su integridad por el empleo de la fuerza armada. Tanto el tirano como el burgués revolucionario consiguen imponerse por una serie de circunstancias siempre relacionadas con el uso de la fuerza. La democracia griega de la Antigüedad era política en la misma medida en que usaba la fuerza para imponerse a los grupos oligárquicos. La ciudad medieval era política en la medida en que el tirano concentraba el poder en sus manos. La ciudad moderna, con la aparición del héroe puritano, burgués, el mismo que funda los Estados Unidos y que lidera la Revolución francesa accede al poder gracias a un uso adecuado de la fuerza.

Todo ello permite corroborar que la vida política en Weber es entendida esencialmente como la instauración y el mantenimiento de un *status*, de un *orden* —siempre que se evite incluir en tal *orden* referencia alguna a un fin o bien común objetivo—. Y tal conservación exige el recurso a la violencia, único elemento que en última instancia caracteriza auténticamente la vida política.

⁶⁷⁰ “Die Stadtbürger waren dort ökonomisch zunehmend an friedlichem Erwerb durch Handel und Gewerbe ineressiert (...) Die politische Situation des mittelalterlichen Stadtbürgers wies ihn auf den Weg, ein *homo oeconomicus* zu sein, während in der Antike sich die Polis während der Zeit ihrer Blüte ihren Charakter als des militärtechnisch höchststehenden Wehrverbands bewahrte: Der antike Bürger war *homo politicus*.“ WuG, p. 813/EyS, p. 1035.

4.5. La acción política y las cualidades del político

Und hat mit diesem kindish-tollen Ding / Der Klugerfahrne sich beschäftigt, / So ist fürwahr die Torheit nicht gering, / Die seiner sich am Schluß bemächtigt.

Goethe, *Faust*, Band 3, C. Wegner, Hamburg, 1960⁵, p. 356

Más allá de la conceptualización de la vida política y del orden político, analizada en los capítulos anteriores, encontramos en Weber una visión sugerente de lo que es la tarea del dirigente político. Su capacidad para captar la realidad en su singularidad y acertar a interpretar el sentido que cada agente da a su acción, le permite trascender sus propias limitaciones filosófico-políticas y ofrecernos un retrato realista y a la vez psicológicamente profundo del político. Por supuesto, el lugar por excelencia en que Weber desarrolla de modo sintético una caracterización de la vocación-profesión política es su célebre conferencia de Munich de enero de 1919. En ella, Weber resume en tres las características esenciales que se han de exigir al político: pasión (*Leidenschaft*), sentido de la responsabilidad (*Verantwortungsgefühl*) y la difícil de traducir *Augenmass* (sentido de la distancia, sentido de la medida, 'ojo', 'vista' o incluso simplemente 'prudencia').

La pasión hay que entenderla en el sentido de devoción a una causa (*Sache*), entrega personal, no meramente mecánica, a la acción política. La pasión es enemiga tanto de la frialdad burocrática como de la vanidad. Ésta es el origen de dos grandes defectos que ha de evitar el político: la frivolidad intelectual y la excitación estéril propia de quien se adentra tanto en el ejercicio de su esfera de influencia que olvida la perspectiva o distanciamiento necesarios. De ahí también la

importancia que da Weber al sentido de la distancia o de la medida, entendido en parte como capacidad de no mezclar los propios intereses o ambiciones particulares en la acción política⁶⁷¹. Sólo así se es capaz de aquella objetividad que reconvierte la ambición de poder, a menudo oculta o disimulada en los resortes que mueven al individuo como en una especie de embriaguez personal, en un servicio a la causa.

La auténtica política no puede ser meramente un juego de poder ya que esto acabaría trasluciendo una acción voluntarista que construye sobre la nada, una impotencia o debilidad reales surgidas de una consideración insustancial sobre el sentido de las acciones humanas. El mero político de poder (*der blosse Machtpolitiker*) es capaz de ejercer la fuerza de manera asombrosa momentáneamente pero en realidad actúa sobre el vacío⁶⁷². La auténtica política no es, sin embargo una

⁶⁷¹ Muchas veces en sus comentarios sobre cuestiones de carácter político-práctico apela Weber a la necesidad de guardar un equilibrio con aquellas fuerzas que aunque nos son contrarias sea indispensable tenerlas en cuenta para la acción política. Así, por ejemplo, hablando de las reformas necesarias en las instituciones alemanas y de los límites de la parlamentarización: "Über die Stellungnahme eines Repräsentanten einer festen und voraussichtlich dauernden Mehrheit des bayerischen Parlaments z. B. würde man in einem parlamentarisierten Bundesrat nicht leicht zur Tagesordnung übergehen, sondern vor dem Appell an die ultima ratio der Abstimmung einen *Ausgleich* suchen, weil das Odium auf die Partei zurückfiele, die rücksichtslos verführe. Dieser *Ausgleich* würde dann aber naturgemäß im Schoß der universell verbreiteten großen Parteien vorbereitet werden." "en un Bundesrat (Consejo Federal) parlamentarizado no se podría pasar fácilmente al orden del día por encima de la posición de un representante de una mayoría del Parlamento bávaro, por ejemplo, firme y probablemente duradera, sino que habría que buscar un *equilibrio* antes de recurrir a la última ratio de la votación, porque el odio caería sobre el partido que actuara desconsideradamente. Pero lógicamente este *equilibrio* se prepararía en el seno de los grandes partidos extendidos por todas partes" MWG, I-15, p. 579 / EP, p. 280 (el subrayado es nuestro). Sería precipitado hacer una lectura maquiavélica de estas últimas consideraciones, se trata más bien de una postura de cierto realismo político que considera dos cosas. En primer lugar, la importancia en política de tener en cuenta el reparto real de las fuerzas en litigio. En segundo lugar, la necesidad de evitar la precipitación en lo que podría ser una victoria a corto plazo pero un enfrentamiento insuperable o invencible a la larga.

⁶⁷² "Der bloße ‚Machtpolitiker‘, wie ihn ein auch bei uns eifrig betriebener Kult zu verklären sucht, mag stark wirken, aber er wirkt in der Tat ins Leere und Sinnlose." "El mero 'político de poder', tal como se le intenta glorificar también entre nosotros con un

presunta política 'verdadera' (basada en una verdad objetiva) sino una política *sincera*, aquella en que se reconoce el servicio a una causa, la devoción a unos dioses. Es una política en correspondencia con unas convicciones previamente elegidas cuya justificación racional es del todo imposible.

Pero en esta política de la autenticidad hay que integrar el sentido de la responsabilidad. La falta de responsabilidad es otro grave defecto del político. Sin ella es fácil olvidar el carácter *trágico* de la vida política. Se caería en una acción política meramente infantil y reducida a juego o entretenimiento. Sin embargo, al conciliar la pasión con el sentido de la responsabilidad se descubre la seriedad de lo político. La seriedad, el carácter trágico de la vida política, se pone de manifiesto en la experiencia tantas veces repetida en que la 'razón' es conducida a dilemas irresolubles. Dilemas que en todo caso sólo serán afrontados con la suficiente dignidad por parte del político si consigue asumir la necesidad en la acción política de tomar decisiones que trasciendan el ejercicio técnico-racional y que pueden conducirle a un fracaso del que deberá rendir cuentas.

El político debe ser un auténtico devoto de su causa para ser realmente político, para que no pese sobre él la "maldición de la nulidad creadora"⁶⁷³. Así rechaza explícitamente Weber lo que se podría definir como un nihilismo romántico que convierte la acción política en una mezcla insensata de revolución, "carnaval" y vanidosa pose estética⁶⁷⁴.

fervoroso culto, puede actuar con fuerza, pero actúa en realidad en el vacío y sin sentido" MWG, I-17, p. 229 / PcP, p. 147.

⁶⁷³ "der Fluch kreatürlicher Nichtigkeit" MWG, I-17, p. 230 / PcP, p. 148

⁶⁷⁴ Esa pose estética que, falta de realismo y llena de romanticismo, va incluso mezclada con una buena dosis de resentimiento por una parte y, por otra, de afán escondido de poder, es en ocasiones duramente criticada por Weber: "Und in der Tat ist es auffallend, daß im vollen Gegensatze zu der Parole: das Heil kann nur von der

Pero rechaza también la falta de pasión propia de una clase dominante burocratizada. Ha de existir la pasión y ha de existir una causa de esa pasión, una causa a la que se dedica esa pasión, de lo contrario la acción del político carecería de consistencia interna. Esa causa (*Sache*) es también una 'cosa', y así el apasionamiento se produce en vistas de la realidad misma. Pero por otra parte esa causa devotamente seguida por el político no ha sido elegida más que irracionalmente, cada uno elige y se entrega "al dios o al demonio que la gobierna", no hay una deducción racional que conduzca a la elección ni tampoco una experiencia subsumida bajo principios universales que justifique de algún modo la elección. El politeísmo de los valores impide que la realidad misma, la 'cosa' o causa hacia la que se nos exige una entrega apasionada, pueda convertirse en criterio o punto de partida para nuestras decisiones ni consiguientemente para nuestra toma de posición en la acción política: "en último término, hay que *elegir*"⁶⁷⁵.

wirklichen Arbeitern kommen, die sich im Gewerkschaftsbund zuammentum, und nicht von den Politikern oder irgendwelchen Außenseitern, gerade innerhalb der syndikalistischen Bewegung, die vor dem Krieg in Frankreich und Italien ihre Hauptherde hatte, eine Unmasse von studierten Intellektuellen sich befindet. Was suchen sie darin? Die *Romantik* des Generalstreiks und die *Romantik* der revolutionären Hoffnung als solche ist es, die diese Intellektuellen bezaubert. Wenn man sie ansieht, weiß man, daß sie Romantiker sind, dem Alltag des Lebens und seinen Anforderungen seelisch nicht gewachsen oder abgeneigt und daher nach dem großen revolutionären Wunder und – nach Gelegenheit, selbst einmal sich in der Macht zu fühlen, lechzend." "en verdad resulta chocante que, en abierta contradicción con la consigna de que la solución sólo puede venir de los verdaderos obreros organizados en la confederación sindical, y no de los políticos o de gente de fuera, precisamente en el seno del movimiento sindicalista, que tuvo su foco principal antes de la guerra en Francia y en Italia, se mueve una cantidad ingente de intelectuales con estudios. ¿Qué buscan? El *romanticismo* de la huelga general y el *romanticismo* de la esperanza revolucionaria como tales es lo que cautiva a estos intelectuales. Si uno los observa, apreciará que se trata de románticos incapaces de adaptarse a la vida ordinaria de cada día y a sus exigencias, o que sienten una gran aversión hacia ella, y por eso suspiran por la gran maravilla revolucionaria, y, si se presenta la ocasión, por verse ellos mismos en el poder" MWG, I-15, p. 628 / EP, p. 342.

⁶⁷⁵ "Da stoßen nun freilich letzte Weltanschauungen aufeinander, zwischen denen schließlich *gewählt* werden muß." "Aquí chocan, por supuesto, distintas concepciones

Precisamente lo contrario de este espíritu de decisión es el espíritu burocrático que lo ahoga todo con sus mecanismos y reglas preestablecidas. La burocracia es justo el ambiente en que queda cercenada una vocación política porque impide el desarrollo del instinto de lucha propio de lo estrictamente político. El hombre político no es un ser reglado y con una serie de normas extrínsecas cuya aplicación se aprenda mediante la asunción de una metodología o una casuística sino todo lo contrario: el hombre auténticamente político es un individuo que lucha dentro de una cultura y una historia concretas, cultura e historia que siempre son escenario de conflicto, de decisión irreducible a reglas burocráticas⁶⁷⁶. El espíritu auténticamente político, que sólo se fomenta en medio de la lucha y el conflicto, genera hombres dotados de sentido de la responsabilidad a la vez que llenos de pasión en la defensa de sus convicciones. Por el contrario, el espíritu burocrático genera funcionarios serviles que sacrifican sus convicciones por sumisión al deber de obediencia. Esa diferencia provoca que, en caso de crisis, especialmente de una crisis que pone en tela de juicio las convicciones sostenidas, sólo el político sea capaz de dimitir mientras que el burócrata se perpetúa en el cargo perpetuando a la vez el propio espíritu burocrático:

“el abismo que separa a ambos es visible aquí con la máxima claridad. El funcionario tiene que sacrificar sus propias convicciones a su deber de obediencia. El político dirigente ha de rechazar públicamente la responsabilidad por acciones políticas, si

del mundo entre sí, entre las que, en último término, hay que *elegir*.” MWG, I-17, p. 230 / PcP, p. 148.

⁶⁷⁶ “...we are cultural beings... historical beings... bureaucratic domination means obedience to rules without regard to persons. This is the opposite of politics,... which consists of conflict between people...” (STRONG, p. 113ss)

*contradicen sus convicciones, y tiene que sacrificar su puesto ante éstas*⁶⁷⁷.

El burócrata es servil mientras que el político es dirigente, si es político plenamente. Y esa cualidad no es una variable que dependa de las convicciones concretas que cada uno sostenga sino que es un rasgo de la personalidad propia del político en cuanto tal. No es que los burócratas no puedan ser funcionarios excelentes, que cumplen escrupulosamente con la función encomendada sino que simplemente “les falta lo que, en el sentido puramente político de la palabra, se denomina ‘carácter’, que no tiene nada que ver con la moral privada”⁶⁷⁸ pero sí tiene que ver con el juicio político que sobre ellos recae: “funcionarios de muy elevada moralidad son malos políticos, sin responsabilidad propia —en el concepto político del término—, y, en este sentido, están moralmente muy abajo”⁶⁷⁹.

El funcionario es el que desempeña su tarea ‘sine ira et studio’ en contraposición a la pasión que caracteriza al líder político. Éste, sobre todo, lucha, toma partido, se apasiona ‘ira et studium’. El político asume el principio de responsabilidad como algo que le pertoca a él directamente mientras que el funcionario se autoinmola en el altar de la eficiencia, de la disponibilidad al servicio de una reglas prefijadas: su

⁶⁷⁷ “Der Abgrund, der beide scheidet, wird gerade hier am deutlichsten sichtbar. Der *Beamte* hat seine eigenen Überzeugungen seiner *Gehorsamspflicht zu opfern*. Der leitende *Politiker* hat die Verantwortung für politische Handlungen öffentlich *abzulehnen*, wenn sie seiner Überzeugung widersprechen und hat dieser seine Amtsstellung zu opfern.“ MWG, I-15, p. 518 / EP, p. 210.

⁶⁷⁸ “... denen aber das fehlte, was man im rein politischen Sinne des Wortes, der mit der privaten Moral gar nichts zu tun hat: ‚Charakter‘ nennt.“ MWG I-15, p. 519 / EP, p. 211.

⁶⁷⁹ “Gerade sittlich hochstehende Beamtennaturen sind schlechte, vor allem im politischen Begriff des Wortes verantwortungslose und in diesem Sinn: sittlich tiefstehende Politiker.“ MWG, I-17, p. 190 / PpP, p. 118.

alto concepto de la moral consiste en asumir su propia existencia como formando parte de un orden jerárquico del que él es un engranaje más. Toda la responsabilidad del funcionario se reduce a obedecer de manera técnicamente perfecta las instrucciones recibidas, cualquier otro tipo de responsabilidades excede su competencia⁶⁸⁰. A pesar de ese amor por la eficiencia y por el sistema, resulta además que históricamente ha sido de poco valor su aportación pública real: “son éstos que hemos tenido, por desgracia, continuamente en los puestos directivos; esto es lo que llamamos ‘dominación burocrática’ (*Beamtenherrschaft*)”⁶⁸¹. El político, sin embargo, en tanto que líder y

⁶⁸⁰ “Sine ira et studio, ‚ohne Zorn und Eingenommenheit‘ soll er seines Amtes walten. Er soll also gerade das nicht tun, was der Politiker, der Führer sowohl wie seine Gefolgschaft, immer und notwendig tun muß: *kämpfen*. Denn Parteinahme, Kampf, Leidenschaft – ira et studium – sind das Element des Politikers. Und vor allem: des politischen *Führers*. Dessen Handeln steht unter einem ganz anderen, gerade entgegengesetzten Prinzip der *Verantwortung*, als die des Beamten ist. Ehre des Beamten ist die Fähigkeit, wenn – trotz seiner Vorstellungen – die ihm vorgesetzte Behörde auf einem ihm falsch erscheinenden Befehl beharrt, ihn auf Verantwortung des Befehlenden gewissenhaft und genau so auszuführen, als ob er seiner eigenen Überzeugung entspräche: ohne diese im höchsten Sinn sittliche Disziplin und Selbstverleugnung zerfiere der ganze Apparat.“ “El funcionario debe desempeñar su cargo *sine ira et studio*, ‘sin cólera ni entusiasmo’. No debe hacer, por tanto, precisamente lo que el político, tanto el líder como sus seguidores, sí debe hacer siempre y necesariamente: *luchar*. Pues la toma de partido, la lucha, la pasión *-ira et studium-* constituyen el elemento del político, y sobre todo, del *líder* político. La actuación de *éste* está bajo un principio de *responsabilidad* totalmente distinto, contrapuesto realmente, a la responsabilidad del funcionario. Para el funcionario es un honor su capacidad para ejecutar a conciencia y con precisión una orden, poniendo toda la responsabilidad en quien se la manda, y para ejecutarla como si respondiera a sus propias convicciones si esa autoridad jerárquicamente superior -a pesar de las ideas del funcionario- le insistiera en esa orden que a éste le parece equivocada. Sin esa negación de sí mismo y sin esta disciplina moral en su más alto sentido se desmoronaría todo el aparato.” MWG, I-17, p. 190 / PcP, p. 118. Es notable la semejanza con la distinción kantiana, analizada en el capítulo 3.4, entre el uso privado y el uso público de la razón, de la que entonces señalábamos su carácter de precedente de la visión weberiana.

⁶⁸¹ “... solche, wie wir sie leider in leitenden Stellungen immer wieder gehabt haben: das ist es, was wir ‚Beamtenherrschaft‘ nennen ...“ MWG, I-17, p. 190 / PcP, p. 118.

dirigente, estima como máximo valor su responsabilidad sobre aquello que hace él, sobre aquello que él pone en marcha⁶⁸².

Ese carácter, ese sentido político de la responsabilidad, sólo se puede desarrollar adecuadamente si se dan una serie de condiciones externas que permitan el florecimiento de las auténticas vocaciones políticas; por ejemplo, la garantía de que el que ha vencido en la lucha electoral pueda estar posteriormente capacitado para participar en la lucha propiamente política con responsabilidades legislativas y de gobierno. Y esto último sin pasar a ser un mero funcionario del Estado sin personalidad propia, cosa que ocurriría si el gobierno sólo pudiera estar en manos de burócratas. Lo necesario son personalidades carismáticas como, por ejemplo, abogados que hayan demostrado su capacidad de lucha:

“En una época de gobierno de los juristas, el gran abogado es el único jurista que —a diferencia de los funcionarios— está entrenado en la lucha y en la defensa eficaz de una cosa a base de luchar por ella, de modo que uno desearía para nuestras manifestaciones públicas que hubiera bastante más adiestramiento en la práctica de la abogacía (en el sentido positivo). Pero sólo si el Parlamento ofrece puestos de mando con responsabilidad directiva querrán vivir para la política no sólo abogados de gran talla, sino personalidades independientes en general. En caso contrario, únicamente tendremos funcionarios a sueldo de un partido y representantes de grupos de intereses”⁶⁸³.

⁶⁸² “Ehre des politischen Führers, also: des leitenden Staatsmannes, ist dagegen gerade die ausschließliche *Eigenverantwortung* für das, was er tut, die er nicht ablehnen oder abwälzen kann und darf.“ “...el honor del líder político, es decir, del estadista dirigente, es precisamente su *propia* y exclusiva responsabilidad de lo que haga, responsabilidad que no puede ni debe rechazar o cargar sobre otro.” MWG, I-17, p. 190 / PcP, p. 118.

⁶⁸³ “In einem Zeitalter der *Juristenherrschaft* ist der große *Advokat* der einzige Jurist, der – im Gegensatz zum Beamten – im *Kampf* und in der wirksamen *Vertretung einer Sache* durch Kampf geschult ist, und unseren öffentlichen Kundgebungen möchte man *wesentlich* mehr Geschultheit im (vornehm sachlichen) Advokatenamt wünschen. Aber *nur* wenn das Parlament Führerstellungen mit Führerverantwortung in Aussicht stellt, werden nicht nur Advokaten großen Stils, sondern überhaupt unabhängige

Vivir para la política es precisamente el rasgo distintivo de quien tiene vocación política. Weber distingue en numerosas ocasiones entre quienes viven 'para' la política y quienes viven 'de' la política. En ambos casos se trataría de personas que profesionalmente realizan su principal actividad en el campo político pero en un caso se trataría de algo así como de un trampolín para las aspiraciones personales de tipo económico, de poder, etc., mientras que en el caso de quien vive 'para' la política se trataría de quien se entrega realmente a una causa, condición indispensable para la aparición de una personalidad política de envergadura:

“El político profesional puede ser alguien que vive sólo de la política y de su ejercicio, de sus influencias y oportunidades, o alguien que vive para la política. Sólo en este segundo caso está en condiciones de convertirse en un político de gran envergadura”⁶⁸⁴.

Esto no quiere decir que el que vive 'de' la política sea siempre una persona adinerada y el que vive 'para' la política una persona sin recursos; lo contrario es perfectamente habitual. Weber pone el ejemplo de Paul Singer, mecenas de la socialdemocracia, como modelo de quien vive 'para' la política mientras que 'de' la política viven, por ejemplo, muchos 'obreros políticos' sin que ello impida que en sus filas haya verdadero y sincero idealismo⁶⁸⁵. Hay que entender, por tanto, que

Persönlichkeiten für die Politik leben wollen. Sonst nur: besoldete Parteibeamte und Interessenvertreter.“ MWG, I-15, p. 502/EP, pp.191s.

⁶⁸⁴ “Der Berufspolitiker kann ein Mann sein, der lediglich *von* der Politik und ihrem Getriebe, ihren Einflüssen und Chancen lebt. Oder ein solcher, der *für* die Politik lebt. Nur im letzteren Fall kann er ein Politiker großen Zuschnittes werden.“ MWG I-15, pp. 501s / EP, p. 191.

⁶⁸⁵ “Berufspolitiker gibt es von zweierlei Art: solche, die materiell *von* der Partei und dem politischen Treiben leben: unter amerikanischen Verhältnissen die großen und

el que vive 'para' la política es el que vive para un ideal, al que se entrega plenamente: "Quien vive 'para' la política, hace 'de ello su vida' en su sentido *íntimo*... en este sentido íntimo, todo hombre serio que viva para una causa vive ciertamente también de esa causa"⁶⁸⁶. Así el que vive 'para' la política también vive 'de' ella. De manera que el que vive 'de' la política, pero no 'para' la política es aquel que si bien puede sentir realmente la llamada de un ideal es ante todo un funcionario a sueldo de un partido; se trata una diferencia, por tanto, que se refiere fundamentalmente al aspecto económico: "vive 'de' la política como profesión quien aspira a hacer de ello una fuente de *ingresos*

kleinen politischen ‚Unternehmer‘: die Bosse, unter unseren Verhältnissen aber: die politischen ‚Arbeiter‘: die bezahlten *Parteibeamten*. Oder solche, die ‚für‘ die Politik zu leben durch ihre Vermögenslage instandgesetzt und durch ihre Überzeugung getrieben sind, also ideell ihr Leben daraus bestreiten, wie etwa Paul Singer in der Sozialdemokratie es tat, der zugleich ein Parteimäzenat großen Stils war. Wohl gemerkt: es soll hier nicht etwa dem Parteibeamtentum der ‚Idealismus‘ bestritten werden. Mindestens auf der Linken haben umgekehrt gerade die Parteibeamten ganze Scharen von tadellosen politischen Charakteren gestellt, wie man sie in andern Schichten wenig zu finden vermöchte. *Weit* entfernt also, daß der Idealismus etwa Funktion der Vermögenslage wäre, ist eben doch das Leben „für“ die Politik billiger für den besitzenden Parteifreund.“ “Hay dos tipos de políticos profesionales: los que viven materialmente *del* partido y de la actividad política: entre los americanos, los grandes y pequeños ‘empresarios’ políticos, los *Bosses*, y entre nosotros los ‘obreros’ políticos, los *funcionarios* del partido con un sueldo. El otro tipo es el de los que, por su situación económica y por sus convicciones, están impelidos a vivir *para* la política, es decir, que hacen de ello un ideal para su vida, como hizo, por ejemplo, Paul Singer en la socialdemocracia, quien al mismo tiempo era un mecenas del partido de grandes vuelos. Entiéndase bien que no hay que negarles ‘idealismo’ a los funcionarios del partido. Al menos en la izquierda, los funcionarios del partido han dado por el contrario un montón de figuras políticas intachables, que se encuentran en menor cantidad en otras capas. *Muy lejos*, por tanto, de afirmar que el idealismo esté en función más o menos de la situación económica, digo, sin embargo, que la vida ‘para’ la política es ciertamente más barata para un amigo del partido con bienes.” MWG, I-15, pp. 533-534 / EP., p. 226. Recuérdese cómo señala Weber algo semejante para la profesión científica (apartado 4.2).

⁶⁸⁶ “... wer ‚für‘ die Politik lebt, macht in *innerlichen* Sinne, sein leben daraus’ (...) In diesem innerlichen Sinne lebt wohl jeder ernste Mensch, der für eine Sache lebt, auch von dieser Sache.“ MWG, I-17, p. 169-170 / PcP, p. 103-104.

permanente; vive 'para' la política aquel en quien no ocurre eso"⁶⁸⁷. Esto implica inevitablemente hablar de un 'reclutamiento plutocrático' de los grupos de dirigentes políticos si se quiere colocar el vivir 'para' la política por encima del vivir 'de' ella:

*"el reclutamiento plutocrático significa que un reclutamiento no plutocrático de los políticos, de los líderes y de sus seguidores, está ligado al presupuesto evidente de que a estos interesados les afluirán unos ingresos regulares y seguros del funcionamiento de la política"*⁶⁸⁸.

Un predominio de políticos que no sólo esperan sino que necesitan imperiosamente vivir de la política no implica que los que se dediquen, por el contrario, a la política sin necesidad de ella no esperen recibir compensaciones a cambio o no aprovechen habitualmente su situación privilegiada para aumentar sus beneficios. Pero de todas maneras el político profesional que vive 'de' la política no deja nunca de ser "un puro prebendado o un funcionario a sueldo" que

*"recibe sus ingresos de tasas y derechos por los servicios que presta —las propinas y los cohechos sólo son una variante irregular y formalmente ilegal de este tipo de ingresos— o recibe una remuneración fija en dinero o en especie, o en ambas formas a la vez"*⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ "Von' der Politik als Beruf lebt, wer danach strebt, daraus eine dauernde Einnahmequelle zu machen, - ,für' die Politik der, bei dem dies nicht der Fall ist." MWG, I-17, p. 170 / PcP, p. 104.

⁶⁸⁸ "Sondern nur dies bedeutet es: daß eine *nicht* plutokratische Rekrutierung der politischen Interessenten, der Führerschaft und ihrer Gefolgschaft, an die selbstverständliche Voraussetzung gebunden ist, daß diesen Interessenten aus dem Betrieb der Politik regelmäßige und verlässliche Einnahmen zufließen." MWG, I-17, p. 172 / PcP., p. 106.

⁶⁸⁹ "Entweder bezieht er dann Einnahmen aus Gebühren und Sporteln für bestimmte Leistungen – Trinkgelder und Bestechungssummen sind nur eine regellose und formell illegale Abart dieser Kategorie von Einkünften –, oder er bezieht ein festes Naturaliendeputat oder Gehalt, oder beides nebeneinander." MWG, I-17, p. 172-173 / PcP., p. 106.

En tales casos “el grado de sumisión respecto al aparato y el grado de comodidad del subordinado ante el superior son de una especie que garantiza el ascenso del modo más seguro”⁶⁹⁰.

Sin embargo, en la selección de líderes políticos que se ven obligados a batirse públicamente en la lucha política cotidiana, esa misma lucha garantiza la crítica decidida directamente de los mismos adversarios o indirectamente a través de la prensa. Es precisamente esa lucha la que habilita y prepara para el liderazgo político, ya que la política es, en esencia, lucha⁶⁹¹. Respecto a la utilización de refrendos o elecciones para cargos públicos, incluso para cargos que requieren de técnicos especializados, señala Weber que es perfectamente posible que las masas tengan un criterio políticamente más eficaz que los sistemas de elección similares a los de las tres clases, vigente en Prusia antes de la República de Weimar: “pues no se necesita ser zapatero para saber si le aprieta a uno el zapato que el zapatero ha hecho”⁶⁹². Pero Weber no está simplemente de acuerdo con un sufragio

⁶⁹⁰ “ ... das Maß der *Fügsamkeit* gegenüber dem Apparat: der Grad der ‚Bequemlichkeit‘ des Untergebenen für den Vorgesetzten, diejenigen Qualitäten sind, welche den Aufstieg am sichersten garantieren.“ MWG, I-15, p. 536 / EP., p. 229.

⁶⁹¹ “Der zur öffentlichen Macht gelangende *Politiker* und zumal Parteiführer ist dagegen der Beleuchtung durch die Kritik der Feinde und Konkurrenten in der Presse ausgesetzt und kann sich darauf verlassen, daß im Kampf gegen ihn die Motive und Mittel, welche seinen Aufstieg bedingten, rücksichtslos ans Licht gezogen werden (...) Entscheidend wichtig ist: daß für die politische Führerschaft jedenfalls nur Persönlichkeiten geschult sind, welche im politischen *Kampf* ausgelesen sind, weil alle Politik dem Wesen nach Kampf ist.“ “El político que llega al poder público, y máxime el líder político, está expuesto, al contrario, a la crítica de sus adversarios y competidores en la prensa y puede estar seguro de que en la lucha contra él se van a sacar a relucir, sin ninguna consideración, los motivos y los medios que determinaron su ascenso (...) Lo realmente importante es que para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la *lucha* política, porque la política es, en esencia, lucha.” MWG, I-15, pp. 536-537 / EP., p. 230.

⁶⁹² “Denn man braucht sicherlich selbst kein Schuster zu sein, um zu wissen, ob der Schuh drückt, den der Schuster hergestellt hat.“ MWG, I-15, p. 545-546 / EP., p. 241.

universal indiscriminado sino que defiende que sólo habrá realmente vida política si se asegura un método de acceso a los cargos públicos que permita el florecimiento de las auténticas personalidades políticas, con capacidad de liderazgo y con sentimiento de responsabilidad ante quienes han confiado en su habilidad no sólo para seleccionar a los técnicos más eficaces sino también para llevar a cumplimiento una determinada obra:

“la actividad política es una actividad para los que tienen interés. Con la expresión ‘los que tienen interés’ no se hace referencia a los que tienen intereses materiales, que influyen sobre la política, en grado diferente, bajo cualquier forma de Estado, sino a los que tienen intereses políticos, que aspiran al poder y a la responsabilidad política con el objeto de realizar determinadas ideas políticas”⁶⁹³.

Al fin y al cabo no es la masa por sí sola la que genera un líder sino que el dotado de capacidad de liderazgo es el que encuentra ante sí una masa y con enormes dificultades la conduce hacia la realización de un proyecto político, esto es, un proyecto enfrentado a otras alternativas: “la masa políticamente pasiva no da a luz desde sí misma al líder, sino que es el líder político quien se busca su clientela y se gana a la masa mediante la ‘demagogia’. Esto es así en cualquier Estado democrático”⁶⁹⁴.

⁶⁹³ Der politische Betrieb ist *Interessentenbetrieb*. Unter ‚Interessenten‘ sind dabei *nicht* jene materiellen Interessenten gemeint, die, in verschieden starkem Maße, bei jeder Form der Staatsordnung die Politik beeinflussen, sondern jene politischen Interessenten, welche politische Macht und Verantwortung zum Zweck der Realisierung bestimmter politischer Gedanken erstreben.“ MWG, I-15, p. 547 / EP, p. 242.

⁶⁹⁴ “Denn nicht die politisch passive ‚Masse‘ gebiert aus sich den Führer, sondern der politische Führer wirbt sich die Gefolgschaft und gewinnt durch ‚Demagogie‘ die Masse. Das ist in jeder noch so demokratischen Staatsordnung so.“ MWG, I-15, p. 547 / EP, p. 243. Beetham comenta al respecto: “the justification for electoral democracy lay in the scope it provided for the individual leader” (p. 109) Véase también el artículo

El problema, pues, es que el desencanto o la racionalización de la vida entera es inevitable pero la dominación del hombre por el hombre también, por lo que a veces Weber recuerda, en su caracterización de la acción política, a Maquiavelo. Lassman ha destacado varios puntos de coincidencia entre ambos: la política es lucha; la lucha política requiere líderes; los líderes políticos genuinos han de estar guiados por un sentido de responsabilidad en sus acciones; si los líderes políticos quieren tener éxito deben rodearse de un aparato eficaz; el líder político está siempre constreñido por sus seguidores. La *virtù* maquiavélica se corresponde así con el carisma individual del líder weberiano y la *fortuna* maquiavélica con el destino inevitablemente racionalizador, el ‘desencanto’ weberiano⁶⁹⁵.

El político es el capaz de desvincular los medios, eminentemente técnicos, de sus supuestamente inevitables fines —la racionalización y el desencanto, la jaula de hierro— y reorientar la técnica hacia otros fines audazmente elegidos por él en oposición al burócrata, al ‘experto’, a la “antipolítica”; fines no necesariamente incompatibles con algunos aspectos de dicha racionalización. Esto convierte al político en un auténtico creador, o, por lo menos, en un artista con originalidad a la hora de combinar los materiales de que dispone⁶⁹⁶. El espíritu burocrático, por el contrario, predispone para no saber ver qué es adecuado políticamente en un momento u otro. Predispuso, por ejemplo, a los partidos a asumir que, en la Alemania de comienzos de siglo XX, no debían enfrentarse al poder de la burocracia oficial y

de Mommsen, ‘Acerca del concepto de democracia plebiscitaria del líder’ en *Sociedad, política e historia*.

⁶⁹⁵ Cf LASSMAN, p. 98.

⁶⁹⁶ “...the political leader is an artist of sorts (...) he must be able to articulate a vision of the end of politics, and, importantly, command the means needed to realize this vision...” Gilbert G. GERMAIN, p. 260.

debían contentarse con practicar una ‘política negativa’, cuando la prudencia política más elemental señalaba lo contrario:

“todos los partidos se habían hecho a la idea desde hacía cuarenta años de que el cometido del Reichstag era sencillamente practicar una ‘política negativa’. De manera terriblemente clara se evidenció como una secuela de la herencia de Bismarck esta ‘voluntad de impotencia’, a la que fueron condenados por él los partidos. Tanto es así, que ni siquiera jugaron el más mínimo papel de codecisión a la hora de designar a los nuevos gobernantes de la nación. El prurito de prestigio, o dicho abiertamente, la vanidad de la burocracia oficial tampoco lo permitió ni siquiera en un momento tan crítico, por más que no se necesitaba demasiada inteligencia para ver que eso era lo oportuno”⁶⁹⁷.

Esta denuncia de la ‘política negativa’ llevada a cabo una y otra vez por las fuerzas que supuestamente debían dirigir la vida política, va siempre acompañada en Weber de una cierta desconfianza respecto a la posibilidad de que se generen auténticos líderes políticos. Aunque, dado el caso, ante una personalidad excepcional, no cabe duda de que habría que adoptar la forma política más adecuada a un líder de tales características: “si existiera alguna posibilidad de que siempre surgiera un nuevo Bismarck para el cargo supremo, entonces el cesarismo, la forma de gobierno del genio, sería la constitución adecuada para Alemania”⁶⁹⁸.

En resumen, el político ha de combinar en su personalidad y en el ejercicio de la acción política una serie de cualidades difíciles de

⁶⁹⁷ “Alle Parteien waren seit vierzig Jahren darauf eingestellt, daß der Reichstag lediglich die Aufgabe habe, ‚negative Politik‘ zu treiben. Erschreckend deutlich zeigte sich als Wirkung der Erbschaft Bismarcks jener ‚Wille zur Ohnmacht‘, zu dem durch ihn die Parlamentsparteien verdammt waren. Aber nicht einmal mitwirkend bei der Bestimmung der neuen Führer der Nation spielten die Parteien eine Rolle. Das Prestigebedürfnis oder deutlicher: die *Eitelkeit* der Beamtenherrschaft ertrug selbst dies und selbst in diesem kritischen Augenblick nicht, obwohl es die einfachste Klugheit geboten hätte.“ MWG, I-15, p. 498/EP, p. 186-187.

⁶⁹⁸ Citado por STERNBERGER, *op. cit.*, p. 67. Cf *Pol* 1284, en que Aristóteles sostiene una posición análoga.

encontrar: entrega apasionada y convencida a una causa considerada sumamente deseable; sentido de la responsabilidad para afrontar las condiciones y las consecuencias de la propia acción política; y, por último, una visión poderosa capaz de reconocer la situación y las necesidades políticas que en cada momento existen, capaz de colocarlo a la altura de la realidad.

El político que reúna en el ejercicio de su actividad estas cualidades estará muy cerca de merecer el calificativo clásico de *prudente*, poseedor de una auténtica sabiduría política.

5. Intentos de recuperación de la prudencia política: más allá de Weber ¿vuelta a Aristóteles?

5.1. Strauss

μεγάλοι δὲ λόγοι - μεγάλας πληγὰς τῶν
ὑπεραύχων - ἀποτείσαντες - γήρα τὸ φρονεῖν
ἐδίδαξαν.

Sófocles, *Antígona*, 1350-1353

En Leo Strauss la crítica al olvido moderno de la prudencia política se enmarca dentro de la crítica global a la práctica desaparición de la filosofía política misma. De manera repetida y rotunda afirma Strauss no sólo que la filosofía política haya quedado arrinconada o haya perdido su antiguo esplendor sino que casi se la puede dar por enterrada. Precisamente poco después de que Europa se hubiera despertado de la pesadilla nacionalsocialista, Strauss denunciaba tal olvido de la filosofía política como uno de los motivos que habían desencadenado aquella pesadilla. Porque tal olvido estaba inmediatamente ligado al triunfo del historicismo, que no era más que un resultado de la aplicación a las ciencias sociales de los prejuicios positivistas. A su vez el positivismo había sido el heredero victorioso de la filosofía política moderna. Strauss se lamenta de que la experiencia nazi, con el “historicista más radical”⁶⁹⁹ al frente, no haya servido para desenmascarar tales errores y se propone como tarea intelectual la revitalización de la filosofía política atendiendo a su fundación entre los griegos.

⁶⁹⁹ Así cataloga el autor a Hitler. Cf QFP, p. 34.

No es extraño al planteamiento straussiano que comencemos por una referencia al ejemplo por excelencia en el siglo XX de lo que, quedándonos sumamente cortos, llamamos ‘tirano’⁷⁰⁰. Y es que la filosofía política, en su sentido clásico, es en gran medida una investigación que se orienta a salvaguardarnos de la tiranía.

El tema principal de la filosofía política no son las leyes sino el régimen. Las leyes, al fin y al cabo, las hace el cuerpo gobernante. Y éste será de una manera u otra en función del tipo de régimen. Por eso las leyes son una función de los regímenes y no al revés. Pero, tal y como la realidad nos muestra, hay diferentes regímenes posibles, en competencia entre sí. Si la filosofía política ha de ser auténtica filosofía incluirá juicios preferenciales o ‘valorativos’, no se limitará a una mera descripción o clasificación de los distintos regímenes. De hecho, limitándonos a una presunta descripción avalorativa, ni siquiera conseguiríamos realizar tal descripción correctamente⁷⁰¹. Ahora bien, en la búsqueda del bien político, en la búsqueda del mejor régimen, si algo salta a la vista inmediatamente es el carácter limitado inherente a la condición humana. De modo que tal búsqueda a menudo será más bien un camino que enseñe a apartarse de los peores regímenes más que un intento de establecer en la realidad un ideal seguramente inaplicable.

⁷⁰⁰ “une tyrannie qui dépassait tout ce que les plus puissants penseurs d’autrefois purent imaginer de plus hardi” Cf Leo STRAUSS, *De la tyrannie*, Gallimard, Paris, 1954, p. 41.

⁷⁰¹ “une science sociale qui ne peut parler de la tyrannie avec le même assurance que la médecine, par exemple lorsqu’elle parle du cancer, ne peut comprendre les phénomènes sociaux dans leur réalité” *De la tyrannie* p. 283. Claro que en este aspecto concreto de la imposibilidad de hacer un juicio de valor que nos permita distinguir al tirano no es original la ciencia social contemporánea sino que se identifica por completo con una posición recurrente de la filosofía política moderna, como p. ej. en HOBBS, *De Cive*, p. 144 o *Leviatán*, p. 543, etc. Cf supra, capítulo 3.2., nota 449.

La filosofía política clásica es la filosofía política en estado puro. Es la filosofía política original porque es la que surge del contacto estrecho y directo de los filósofos con la vida política real, al lado de políticos, de ciudadanos, etc., los cuales ven básicamente las mismas realidades que los filósofos contemplan desde dentro de esa misma realidad política. La diferencia estriba en la capacidad del filósofo para, partiendo de esas realidades concretas, llegar a un conocimiento epistémico que ya no será el mero conocimiento vulgar ni la mera habilidad técnica, aunque no se habrá construido de espaldas a dichas formas no filosóficas de saber. La filosofía política clásica comienza libre de las “estrecheces” que más tarde caracterizarán a la filosofía política moderna. Esta nunca será capaz de partir de aquella experiencia fundante y directa sino que más bien tenderá a caer en el error racionalista de querer convertir en realidad concreta lo que no es más que Idea abstracta.

La filosofía política moderna significará una completa inversión del planteamiento clásico ya que no consistirá en el intento de pasar de la opinión al conocimiento sino, al revés, un intento de pasar de lo abstracto a lo concreto. No es que la filosofía política clásica no aspirase además a influir en última instancia en lo concreto pero reservaba esa posibilidad a la virtud del político por excelencia, precisamente la prudencia política. Virtud que, si bien requería previamente de los suficientes conocimientos universales, no era en sí misma vista como una parte de la filosofía política. Sin embargo, el planteamiento moderno pretende deducir, al modo mecánico-matemático, una concreción práctica desde puntos de partida puramente ideales. Esos puntos de partida son especialmente una determinada antropología: si el hombre, por ejemplo, es básicamente un conjunto de resortes movido por el afán de supervivencia, entonces

no hará falta ni la filosofía política ni la prudencia política. La moderna ciencia política sustituirá a ambas. La moderna ciencia política encontrará deductivamente las decisiones que conducirán a una sociedad estable optimizando la utilidad social y, siguiendo el ejemplo, impondrá unas condiciones en que el mismo afán de supervivencia llevará al individuo a poner sus fuerzas al servicio de aquella estabilidad. Este espíritu es el que lleva a David Hume a afirmar:

“in contriving any system of government, and fixing the several checks and controuls of the constitution, every man ought to be supposed a knave, and to have no other end, in all his actions, than private interest. By this interest we must govern him, and, by means of it, make him, notwithstanding his insatiable avarice and ambition, co-operate to public good”⁷⁰².

Aristóteles

Aristóteles es el auténtico fundador de la filosofía política⁷⁰³. Sócrates y Platón todavía fueron incapaces de ir más allá del buen ciudadano. Aristóteles, sin embargo, traspasa en su reflexión dicha barrera. Porque no se contenta con caracterizar al buen ciudadano sino que quiere saber en qué consiste ser un buen individuo en sentido absoluto, más allá del régimen particular en que se encuentre tal individuo. En todo caso sólo hay una posibilidad de que el buen individuo y el buen ciudadano coincidan. Y ese caso es, por supuesto, el caso del mejor régimen. Solo en el caso de que el individuo viva en el

⁷⁰² David HUME, *The Philosophical Works*, 4 vols., Scientia Verlag Aalen, Londres, 1964; vol. 3, sexto ensayo, *De la independencia del Parlamento* (escrito en 1741), pp. 117-118.

⁷⁰³ STRAUSS, L., *La ciutat i l'home*, p. 48.

mejor régimen se identificarán plenamente buen individuo y buen ciudadano. Leo Strauss interpreta así a Aristóteles como auténtico descubridor de la conexión profunda entre moral y política, tantas veces malinterpretada entre los lectores modernos de Aristóteles. El ciudadano que, precisamente por amor a su patria, es capaz de denunciar el mal en que ella se encuentra y apelar a un orden moral superior, tal ciudadano está realizando no un acto de individualismo egoísta sino al contrario el acto político por excelencia, semejante al de los fundadores o los reformadores.

En la misma línea de dicha conexión entre moral y política se encuentra la original distinción aristotélica entre prudencia y arte. Reducir la prudencia a mera técnica equivaldría a dejar como último horizonte vital el del propio régimen. Eso es justamente el resultado de las modernas ciencias sociales en la medida en que no hacen, como decíamos, ningún juicio de valor y nos colocan inevitablemente en una cierta posición conformista sistemática. Pero Aristóteles insiste una y otra vez en el carácter superior de la prudencia respecto al arte: tanto en relación con la virtud moral, como en relación a la vida buena en su conjunto. Se puede hablar de adquisición completa del arte sin que necesariamente estén presentes la virtud y la vida buena. Pero es imposible que se dé la prudencia sin que simultáneamente se den tanto la virtud como la vida buena. Especialmente si se trata no sólo de la prudencia política 'práctico-práctica' (es decir, la llamada por el propio Aristóteles 'política' a secas) sino de aquella prudencia política arquitectónica o legislativa de la que desciende la prudencia política misma como aplicación práctica a cada coyuntura.

Las leyes son la obra de esa prudencia política arquitectónica. Pero no se legisla desde el cálculo puramente racional: es vital el papel de la costumbre. De hecho difícilmente llegará a ser ley algo que de

alguna manera no haya pasado previamente por la costumbre. No se puede reducir la vida política a un mero proceso racionalizable. Ni siquiera la persuasión de los sofistas es realmente efectiva en relación al intento de elaborar una política 'racional'. En este sentido afirma Strauss que los sofistas ni tan solo son maquiavélicos puesto que adolecen de esa falta de 'realismo', en el sentido de falta de eficacia, que tanto criticaba el florentino. En el fondo los sofistas cometen un error que es típicamente moderno: confundir la política con la retórica. Esta confusión es la que conduce al olvido del carácter coactivo de la ley. Y no es que ese carácter coactivo sea su rasgo esencial, puesto que principalmente la ley es una ordenación hacia el bien común, pero como aquello que se trata de ordenar es el apetito humano, inmediatamente se deriva que sin el elemento coactivo la ley dejaría de ser ley puesto que no tendría efecto. Sustituir la política por la retórica quiere decir confiar equivocadamente en la capacidad del gobernante para convencer a los gobernados. O bien, como es típico del liberalismo moderno, dejar a los gobernados guiarse por su instinto hacia la satisfacción de sus propios deseos de tal manera que la inteligencia político-retórica, sacando el máximo provecho de esos impulsos, sepa obtener el máximo de utilidad pública.

Tal será el resultado de no distinguir entre prudencia y arte. La consecuencia de reducir el conocimiento político a dominio puramente técnico. Por el camino, por supuesto, habrá quedado la posibilidad de distinguir entre qué es el bien común y qué no lo es; habrá quedado también olvidada la relación entre ley y virtud o entre ley y vida buena.

Weber

Según Leo Strauss es imposible comprender lo que significa recuperar la filosofía política sin una genealogía que desmitifique el positivismo de las modernas ciencias sociales. El principal objeto de denuncia por parte de Strauss en este campo es el que, según el sentir del propio Strauss, más lejos llegó y con más coherencia supo extender hasta el máximo los principios positivistas. Este no es otro que Max Weber, con quien la ciencia social positivista alcanzó “su desarrollo final”⁷⁰⁴. Sin embargo, tal desarrollo final incluía, consecuentemente, la propia autodisolución de la ciencia social en un historicismo relativista insuperable de corte nietzscheano. Strauss describe así el proceso: la distinción entre ‘hecho’ y ‘valor’ se erige en principio nuclear de la Sociología entendida plenamente en un sentido estrictamente científico, libre por fin del carácter ideologizante de la primera generación sociológica. Así la Sociología encuentra el campo abierto para todo tipo de investigaciones que podríamos catalogar bajo el amplio espectro de la Historia comparada. Esto nos lleva a la constatación de la existencia de variadísimas realidades sociales que a menudo se articulan, al menos aparentemente, en torno a posiciones valorativas absolutamente incompatibles entre las cuales el científico social se ve constreñido a no hacer intervenir en su investigación preferencia alguna. Pero este criterio de la neutralidad axiológica fácilmente pasa, de ser un criterio meramente metodológico a la hora de seleccionar objetos de estudio,

⁷⁰⁴ “Nadie después de él ha consagrado una suma tal de inteligencia, de perseverancia y de devoción casi fanática al problema esencial de las ciencias sociales. Cualquiera que hayan podido ser sus errores, es el mayor sociólogo de nuestro siglo” STRAUSS, L., *Derecho natural e Historia*, [en adelante, DNH], p. 45. Cf QFP, p. 22

circunscribir temas, etc., a convertirse en una actitud vital que impregna toda la tarea científica y expulsa al infierno de la no-ciencia cualquier tipo de juicio valorativo. Inevitablemente el relativismo historicista irá ganando terreno hasta el punto de convertir en banal la distinción entre bello y feo, entre bueno y malo, pero también, en última instancia, la distinción entre el valor de la verdad y el de la mentira. Especialmente el rango y estatuto propios de la Ciencia positiva contemporánea quedarán reducidos a mera arbitrariedad. El deseo de objetividad en las Ciencias sociales así como el criterio mismo de neutralidad axiológica quedarán en entredicho como resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias los propios principios positivistas.

Dicho brevemente: la ceguera moral, indispensable para el análisis científico, desemboca irremediabilmente en el nihilismo. Cuando Weber intenta salvar, por ejemplo, el valor en sí de la honestidad intelectual, está cayendo en una inconsecuencia: “se habrá enredado en el trance que condujo a Trasímaco a su caída, abatido por Sócrates, en el primer libro de *La República*, de Platón”⁷⁰⁵. Strauss advierte que la caída en el nihilismo no es el destino de las ciencias sociales en toda su extensión sino solo en el caso de pensadores profundos como Weber que han intentado pensar a fondo los presupuestos en que se basa la ciencia. De hecho, lo máximo a lo que conduce el principio de la neutralidad axiológica en la práctica es un vago conformismo. Pero así la ciencia social se convierte en el fondo en mero instrumento de dominación al servicio de un determinado orden social establecido, incapaz de llamar, por ejemplo, a la tiranía por su nombre.

⁷⁰⁵ QFP, p. 25

Tal como Strauss denuncia, los juicios de valor entran en el dominio de la ciencia por la “puerta falsa” de la Psicopatología o bien encriptados en términos presuntamente descriptivos. Así la definición weberiana de ‘estado’, necesariamente inexacta por querer obviar en ella los fines del estado en aras de la neutralidad valorativa, acaba reducida a definición del Estado moderno, donde se trasluce una toma de posición real valorativa del científico social. Lo mismo achaca Strauss a la teoría weberiana de los tres tipos de dominación, especialmente porque en ella se está trasladando de modo latente la querrela tradición/razón y se propone una noción de rutinización del carisma de difícil aceptación lejos de la cosmovisión protestante.

Pero la crítica de Strauss a Weber no se limita a cuestiones metodológicas o epistemológicas sino que lo más preocupante es la posibilidad de que sobre el subsuelo de una ciencia social incapaz de determinar la preferibilidad racional de unas opciones vitales u otras se levante en última instancia el totalitarismo. En este sentido, Strauss juega con la ventaja de contar con la experiencia del nazismo como algo del pasado. Pero, aun sin esa experiencia, Weber podía haber previsto los peligros del relativismo. En el fondo, la posición de Weber respondía, según Strauss, a una actitud personal, a una cierta preferencia nostálgica e individualista que adolecía de la falta de responsabilidad que precisamente Weber siempre habría reclamado para el hombre de acción:

“Weber ha defendido la insolubilidad de todos los conflictos de valores porque su alma ansiaba un mundo en que la decepción (esa hija bastarda del pecado violento acompañado de una fe todavía más violenta), en lugar de la felicidad y la serenidad, fuera la nota distintiva de la dignidad humana”⁷⁰⁶.

⁷⁰⁶ QFP, p. 29

Raymond Aron, intentando defender a Weber de la crítica straussiana, defiende que en realidad hay una epistemología oculta pero operativa en la sociología comprensiva. Las estrecheces del vocabulario filosófico neokantiano habrían impedido a Weber explicitar los aspectos de su epistemología que conectarían la sociología con los valores de tal manera que se esquivaría la tentación relativista y, de rebote, se evitarían definitivamente tanto el indiferentismo como el nihilismo. Ello explicaría las aparentes inconsecuencias criticadas por Strauss y dejaría a Weber libre de cualquier vinculación entre sus teorías e investigaciones y el auge ulterior de políticas totalitarias.

También rechaza Aron la crítica de Strauss a Weber contraatacando con el argumento de que, si bien la ciencia social contemporánea no produce como resultado ninguna afirmación respecto a cuál es el mejor régimen, tampoco parece que Strauss se manifieste claramente al respecto ni llegue a ninguna conclusión constructiva positiva suficientemente fundamentada⁷⁰⁷. En conjunto, sin embargo, Aron reconoce que la crítica de Strauss está bastante bien fundamentada.

La posición adoptada por Weber la resume Strauss así: hay una pluralidad de principios invariables del derecho y del bien que se oponen entre ellos sin que se pueda probar la superioridad de ninguno⁷⁰⁸. A partir de esta posición Strauss desenvuelve una serie de consecuencias contradictorias e incoherencias a las que Weber mismo seguramente no quiso llegar. Por ejemplo: Weber no dudó nunca de la

⁷⁰⁷ “Cabría reducir el pensamiento de Strauss a un dogmatismo suprahistórico, del mismo modo que él reduce al nihilismo el relativismo de Max Weber” (ARON, loc.cit. p. 45)

⁷⁰⁸ Cf DNH, p. 45

superioridad absoluta de la ciencia moderna con relación a otras formas pretéritas de explicación de la realidad natural o de la sociedad. La ciencia sería, en resumen, un corpus de proposiciones verdaderas con validez universal y objetiva. Pero tales proposiciones son respuestas a preguntas realizadas originalmente en función de posiciones valorativas: la orientación de nuestro interés intelectual depende directamente de juicios de valor. Por consiguiente la ciencia social es esencialmente histórica y todo su cuadro conceptual, efímero, viene determinado por los valores. Sin embargo esta conclusión plenamente historicista no quiso sacarla nunca Max Weber⁷⁰⁹.

El problema para Weber radica en que la razón no puede decantarse por sí sola en favor de un sistema de valores determinado. Ni siquiera puede establecer una jerarquía entre ellos. La solución está en una elección libre, personal e irracional de cada individuo. Weber insiste mucho en que estamos obligados a elegir. Y tenemos la obligación moral de ser coherentes con nuestra elección. Strauss le reprocha, sin embargo, lo poco coherente que es exigir la 'honestidad intelectual' cuando cualquiera puede ver que se trata de un juicio de valor que Weber realiza desde dentro de una determinada tradición cultural cuyos valores no considera Weber legítimo situar por encima de otros.

Se plantea Strauss si el nihilismo en que desemboca la posición de Weber difícilmente lo podríamos considerar de 'nihilismo noble' en contraposición al 'nihilismo vil' de un mero hedonista o de un individualista irresponsable. Pero la propia posición weberiana no permite distinguir, en el fondo, entre 'noble' y 'vil'. Solo trascendiendo el nihilismo podemos calificar de noble el nihilismo de Weber. En última

⁷⁰⁹ Cf DNH, pp. 47-48

instancia el mundo weberiano no es más que un caos irreducible en el que solo queda sitio para dos actitudes entre las que hay que elegir. Una actitud es la del hombre mecanizado, el hombre sin alma, el tecnócrata sin corazón que encuentra suficiente placer dentro de la inexpugnable jaula de hierro del mundo contemporáneo. Otra actitud es la del hombre de fe que en un acto irracional, ciego, decide dedicarse con abnegación a una causa, sea la que sea. Weber encontró en la ciencia la causa a la que dedicarse, dado que las circunstancias no le permitieron dedicarse a la causa de la política, aunque siempre lo hubiera querido. Pero él mismo fue consciente de que su misma posición 'científica' le llevaba a no poder justificar racionalmente la superioridad de esta actitud. Por eso las reflexiones metodológicas de Weber son algo más que eso⁷¹⁰. Representan, u ocultan, un reconocimiento de que la demarcación entre lo científico y lo no científico consiste ya en una determinada posición filosófica. La realidad es un devenir infinito carente de significado, un caos de acontecimientos únicos y absolutamente seccionables meramente absurdos en sí mismos. Cualquier significado, cualquier sentido o articulación de este caos estará solo en la actividad del sujeto investigador. Esta concepción de la realidad, señala Strauss, se aleja en gran medida del "sentido común". Pero en este alejamiento Weber no hace más que completar una tradición que se remonta tres siglos atrás, la tradición de la filosofía política moderna⁷¹¹.

⁷¹⁰ Cf DNH, p. 78.

⁷¹¹ Cf DNH, p. 80.

5.2. Gadamer

καί μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι,
θεῖος μὴν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους
προσαγορεύω.

Platón, *Sofista*, 216 b-c

Dentro de lo que se ha denominado la ‘rehabilitación de la filosofía práctica’ ocupa un lugar especialmente destacado el pensador alemán Hans George Gadamer. Su papel fundamental en la historia de la filosofía del siglo XX aumenta la resonancia de algo que en el conjunto de su obra no es más que un rasgo secundario. Este algo es la lectura que Gadamer hace de la *phronesis* aristotélica ‘elevándola’ a la categoría de ejemplo privilegiado del proyecto hermenéutico. Pero no es el único ejemplo, sino que también Gadamer dedica especial atención a la obra de Vico y su recuperación del ideal estoico-romano del *sensus communis*, que compartirían con la *phronesis* aristotélica el rechazo a un supuesto cientificismo de inspiración platónica:

“Su remisión [de Vico] al sensus communis recoge de la tradición antigua, además del momento retórico, el de la oposición entre el erudito de escuela y el sabio; esta oposición, que le sirve de fundamento, encuentra su primera figura en la imagen cínica de Sócrates, tiene su base objetiva en la oposición conceptual de sophia y phronesis, elaborada por primera vez por Aristóteles, desarrollada luego en el Perípatos hacia una crítica del ideal teórico de vida, y que en la época helenística determinarí­a ampliamente la imagen del sabio, sobre todo desde que el ideal griego de la formación se funde con la autoconciencia del estrato políticamente dominante de Roma”⁷¹².

⁷¹² H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, en adelante, WuM, p. 49.

En un primer análisis de la *phronesis*, Gadamer destaca de ella tres aspectos. En primer lugar, su carácter de orientación hacia la situación *concreta*, frente a consideraciones conceptuales excesivamente universalistas o esencialistas. En segundo lugar, su relación con la variedad multiforme de las *circunstancias*, siempre demasiado susceptibles de ser desdeñadas. En tercer lugar, su carácter ético-positivo: la *phronesis* no hay que entenderla como un refugio para el momento en que falla el saber universal ni como un recurso extramoral al que no hay más remedio que acudir, sino que es realmente un auténtico *saber* que permite: “acoger y dominar éticamente una situación concreta” para lo cual consigue “subsumir lo dado bajo lo general” siendo esto general “el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto” y no la mera aplicación de una regla a un caso determinado. Se trata, por tanto, de una virtud intelectual (*geistige Tugend*) que presupone las virtudes morales y no una astucia práctica ni una mera capacidad de adaptación⁷¹³.

En el capítulo de *Verdad y Método* titulado ‘Actualidad hermenéutica de Aristóteles’, Gadamer hace su propio recorrido por el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, con una lectura sugerente aunque, inevitablemente, con un sesgo favorable siempre a la interpretación de fondo que ya hemos avanzado. De la filosofía práctica de Aristóteles Gadamer destaca su carácter presuntamente independiente de la filosofía primera. Tal autonomía sería, desde esta perspectiva, el principal motivo de disensión con el platonismo: “en virtud de su limitación del intelectualismo socrático-platónico en la cuestión del bien, Aristóteles funda como es sabido la ética como disciplina autónoma

⁷¹³ WuM, pp. 51-52.

frente a la metafísica”⁷¹⁴. Esta ‘autonomía’ que, según Gadamer, es algo ya suficientemente demostrado, puede sostenerse siempre que no se pierda la perspectiva de conjunto de la filosofía aristotélica: aunque el camino por el que llegamos a conocimientos prácticos verdaderos, también en la vida política, sea diferente al camino por el que llegamos a conocimientos verdaderos relativos al cielo, a los animales o a los números, no por ello el mundo en el que se desarrolla la vida humana, incluida la política, deja de estar enraizado y enmarcado en una misma *physis*. La oposición que lee Gadamer en Aristóteles entre *ethos* y *physis* y que, teóricamente, fundamentaría como dos ámbitos abismalmente heterogéneos, no tiene suficientemente en cuenta la unidad de fondo de la cosmovisión aristotélica así como la subordinación de la *phronesis* a la *sophia*, que, cuando no es afirmada explícitamente por Aristóteles, es entrevista como telón de fondo de las consideraciones ético-políticas. Por el contrario, Gadamer apela, para apoyar esta lectura ‘autonomista’, a la necesidad, hecha explícita por Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, de un carácter moral formado para comprender las reflexiones inherentes a la filosofía práctica, cosa que, por ejemplo, no ocurre en las lecciones de física. Precisamente Gadamer destaca como primera distinción relevante en su análisis de la *phronesis* aristotélica la diferencia respecto a la *episteme*. Pero la distinción que más detenidamente analiza Gadamer es la que hay entre *phronesis* y *techne*. Ni una ni otra son mera experiencia aplicada con éxito sino que son auténticos saberes y, en consecuencia, en ellos su actuación ha de estar guiada por la conciencia moral.

⁷¹⁴ WuM, p. 383.

Gadamer admira la capacidad de Aristóteles para poner de relieve todos los matices diferenciales de la *techne* y la *phronesis*. Dichas diferencias se articulan en torno a tres cuestiones: el papel del aprendizaje y el olvido; la relación con los medios y los fines y, por último, y el más significativo para el análisis gadameriano, la vinculación de la *phronesis*, inexistente en la *techne*, con la estructura de conocimiento “para-sí”.

La *techne* se aprende y se puede olvidar; la *phronesis*, no. En la *techne* puede ocurrir que la inexistencia de unos conocimientos universales sobre un determinado ámbito de la realidad, obligue a una renuncia a la transformación de una cierta materia disponible. Tal renuncia es experimentada como imperfección dolorosa. Sin embargo, la situación análoga para la *phronesis* sería aquella en que el legislador no ha sabido, o simplemente no ha podido, prever en la universalidad de la ley todas las circunstancias. Esta limitación de la ley no es, desde la perspectiva de la *phronesis*, signo de imperfección, sino al revés: abre el paso al ejercicio de la *epieikeia* —la equidad o corrección de la ley— la cual, a su vez, está desde el principio como en tensión a la espera de ser perfeccionada, efectuada, en definitiva, aplicada. En este sentido, Gadamer matiza el modo en que hay que comprender la ley y el derecho natural en Aristóteles:

“No son por lo tanto normas escritas en las estrellas o que tuvieran su lugar inalterable en algún mundo natural moral, de modo que sólo hubiera que percibir las. Pero por otra parte tampoco son meras convenciones, sino que reflejan realmente la naturaleza de las cosas; sólo que ésta sólo se determina a su vez a través de la aplicación a que la conciencia moral somete a aquéllas”⁷¹⁵.

⁷¹⁵ WuM, p. 392.

Gadamer, que rechaza explícitamente la interpretación straussiana del derecho natural aristotélico, sostiene que éste sólo tiene una función crítica, no dogmático-positiva, para solucionar los conflictos que surgen al entrar en conflicto dos derechos.

La *techne* trata exclusivamente con medios, sus fines son sólo los fines particulares que cada aplicación de la *techne* se propone. La *techne* no se ve afectada por la consideración del vivir en general o del *telos* de la vida humana. El saber moral, sin embargo, como lo es la *phronesis*, sí afecta directamente al vivir en general y éste afecta, a su vez, a la *phronesis* misma. En la *techne* la búsqueda de los medios necesarios no perturba en absoluto el transcurrir del propio acontecer vital. En la *phronesis*, la búsqueda de los medios se hace mediante la *eubulia*, en que cada uno se aconseja a sí mismo sobre la conveniencia de los medios disponibles. Esta doble atención de la *phronesis* a los medios y a los fines no implica que pueda acudir en sustitución de la *techne* cuando ésta fracasa. El saber moral no puede suplir el saber técnico aun cuando el saber técnico nunca deba desgajarse del saber moral. Gadamer observa que la insistencia aristotélica en caracterizar el objeto de la *phronesis* como ‘ta pros to telos’ en lugar del ‘telos’ mismo no se debe a que Aristóteles quiera negarle a la *phronesis* su relación directa con los fines de la vida humana en general, sino que obedece a un intento de distanciarse de Platón. Pero ha de quedar claro que la *phronesis* “es realmente una *hexis* ética que atiende también al *telos* al que se orienta el que actúa en virtud de su ser ético”⁷¹⁶. Así como el saber técnico hace ver exclusivamente lo que tiene ante él y cómo conducirlo hacia sus fines inmediatos, en contraste el saber moral queda completado con una *phronesis* que permite ver más allá de lo

⁷¹⁶ WuM, p. 393n.

general en la medida en que es conocimiento de lo que es en cada caso.

Pero donde la lectura gadameriana es más original es en la tercera de las cuestiones planteadas: la *phronesis* como saber “para-sí”. Para ello se apoya especialmente en lo dicho por Aristóteles respecto a varias partes potenciales de la *phronesis* como la *synesis*, la *gnome* y la *singnome*, al final del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. La *synesis* es interpretada como capacidad de comprender íntimamente lo que otro dice, es un ‘ponerse en el lugar del otro’, como en el caso en que se está en condiciones de dar un buen consejo a un amigo porque, siendo de verdad amigo suyo y, por tanto, ‘otro yo’, puede uno realmente ponerse en su lugar⁷¹⁷. Esta interpretación queda reforzada y clarificada en los términos *gnome* y *singnome* con los que Aristóteles, aprovechando el juego de palabras, sintetiza el saber prudencial (*gnome*) con el carácter indulgente y comprensivo (*singnome*); combinación que también se da en la lengua alemana, como destaca Gadamer, entre términos como *Sicht* y *Einsicht* o *Nachsicht*. La mera habilidad en el trato con uno mismo y con los demás es lo propio del *deinos* (hábil) y, por sí sola, no garantiza la posesión de la *phronesis*. Si esa habilidad está orientada al mal, el agente recibe el nombre de *panourgos*, que quiere decir simultáneamente algo así como *artero* y *terrible*: “Nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal”⁷¹⁸. El que la *phronesis* consista en un

⁷¹⁷ Para esta lectura de la *synesis* como aspecto del conocimiento moral prudencial especialmente orientado al otro, y en particular al discurso del otro, se apoya Gadamer en la expresión ἄλλου λέγοντος que se encuentra en 1143 a 15.

⁷¹⁸ WuM, p. 395: “bei einem Schuft” (=por un canalla); la traducción omite la muy sintética frase de Gadamer referida al *panourgos*: “Er ist *aneu aretes*.” y la traducción de un artículo paralelo de Gadamer incluido en H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*, trad. A. Domingo MORATALLA, Tecnos, Madrid, 1993 acaba así:

cierto saber “para-sí”⁷¹⁹ no hay que entenderlo en absoluto, como vemos por el contraste con la malvada astucia, como un deje de egoísmo sino como una asunción personalísima totalmente interiorizada del saber moral que precisamente nos enseña a ser ‘amigo’ del otro y capaces de fundar la vida comunitaria, hasta el punto de desarrollar armónicamente una *politike phronesis*. Precisamente respecto a cómo entender este ser amigo ‘de-sí’ alude Gadamer a su desacuerdo con Gauthier: éste lee en el pasaje referido una ‘sagesse’ individual que tiene como antípoda a la ‘philosophie moral’, situada ésta en el plano de lo universal en sentido platónico y que incluiría también la *politike phronesis*. Esta inclusión es inaceptable para Gadamer, quien considera la *politike phronesis* aristotélica como máxima expresión de ese saber “para-sí”⁷²⁰.

Basándose en esta lectura de los pasajes en que Aristóteles habla de la prudencia y sus partes potenciales como de un saber para sí mismo, Gadamer acaba justificando su tesis de que la *phronesis*

“Nada es más pavoroso que un genio organizado no dispuesto a dar cuenta del bien y del mal”.

⁷¹⁹ Gadamer centra siempre su interpretación de la *phronesis* aristotélica como saber para-sí en estas palabras de *EN* 1141 b 33-34: Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι

⁷²⁰ Cf H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübinga, 1985, vol. 6, pp. 302-306, lugar al que el propio Gadamer remite en una nota a pie de página que no aparece en la traducción española de WuM. Gadamer pone en cuestión la tesis de F. Nuyens sobre la provisionalidad de la *Ética a Nicómaco* y aplaude la línea general seguida por Gauthier en su Comentario por plasmar adecuadamente la condición fluctuante de *phronesis* y *sophia*, así como por desmarcarse de la interpretación escolástica al uso de la ética aristotélica. Pero manifiesta su desacuerdo con Gauthier en lo que hace referencia a la interpretación de éste de que la *Ética a Nicómaco* unifica el ideal de una prudencia práctica con el ideal de contemplación en el trasfondo de una ética de la amistad. Tampoco comparte Gadamer la afirmación de Gauthier de que tal ética de la amistad se erija en Aristóteles al modo de un desacuerdo con la concepción platónica de la justicia, ya que -y en esto Gadamer reconoce su deuda con Dirlmeier- “nunca es tan platónico Aristóteles como cuando habla de ser amigo de sí mismo” (p. 306).

aristotélica es una especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica, dado que el *intérprete* se enfrenta a una *tradición* y a un *texto entregado* por esa tradición; y para interpretarlo no puede dejar de interpretar esa tradición y entresacar lo que esa tradición (y en concreto a través de ese texto) ha querido transmitir. Sin entrar en la polémica sobre el sentido en que Gadamer haya querido o no una rehabilitación de tradición alguna, sí es oportuno señalar que en la interpretación de los pasajes citados Gadamer no parece haber tenido en cuenta hasta qué punto Aristóteles está elaborando el concepto de *phronesis* en contraste con el *endoxa* de origen platónico respecto al carácter egoísta de la *phronesis*.

Por otra parte, la línea de lectura aportada por Gadamer refuerza una posible sintonía entre la sociología comprensiva de cuño weberiano y la *phronesis* aristotélica:

“el proyecto aristotélico de una ciencia práctica [praktische Wissenschaft] me parece ofrecer realmente el único modelo científico-teorético de acuerdo con el cual las disciplinas académicas que están basadas en la ‘comprensión’ [die ‘verstehenden’ Wissenschaften] pueden ser desplegadas”⁷²¹.

Este atrevimiento consistente en sugerir que las ciencias sociales contemporáneas tienen mucho que aprender de la ‘vieja’ filosofía aristotélica supuso uno de los principales puntos de desencuentro con la Escuela de Frankfurt. La polémica con Habermas la resume de esta manera el propio Gadamer:

“Habermas objetaba que la hermenéutica sólo tendría futuro si la phronesis, el conocimiento práctico de Aristóteles al que yo apelaba, llegaba a ser ciencia. Yo respondí con una propuesta inversa: sólo si la ciencia era capaz de someterse a la phronesis

⁷²¹ H.-G. GADAMER, ‘Reflections on my Philosophical Journey’ en *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, ed. L. E. Hahn, LLP, Illinois, 1997, p. 31.

*podría desarrollar plenamente las tareas que le corresponden en el futuro*⁷²².

Por último, se puede ver en Gadamer como una especie de puente entre la noción aristotélica de política y la crítica weberiana de los estados dominados por el poder burocrático. Tal puente estriba en la insistencia gadameriana en sustraer la esfera de la *phronesis* de la influencia excesiva de la *techne*: “la hermenéutica gadameriana ha contribuido decisivamente a la preservación en la apelación a la pragmática del paradigma aristotélico de vida práctica”⁷²³ procurando hacer frente a la tiranía de los expertos que significaría la tecnificación-burocratización de la vida política: “una sociedad determinada por la tiranía de los expertos es, al mismo tiempo, una sociedad de funcionarios”⁷²⁴.

⁷²² Id., p. 366.

⁷²³ Agustín Domingo MORATALLA, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1991, p. 84.

⁷²⁴ Id., p. 295. Cf H.-G. GADAMER, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, incluido en el recopilatorio de Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Rombach, Freiburg, 1972; vol. I, pp. 325-344.

5.3. Alasdair MacIntyre

O divina virtù, se mi ti presti / tanto che l'ombra
del beato regno / segnata nel mio capo io manifesti

Dante, *Divina comedia*, III, canto 1

La recuperación de la prudencia política en Alasdair MacIntyre tiene un carácter marcadamente original. No sólo se trata de recuperar un concepto que haya sido olvidado en la modernidad. Se trata, más bien, de confrontar la tradición en que tal concepto arraiga con otras tradiciones rivales. La filosofía de MacIntyre consiste en gran medida en calibrar cómo se puede (o simplemente *si se puede*) establecer un debate entre tradiciones filosóficas rivales.

Un paso previo indispensable es contextualizar el concepto de prudencia política en el conjunto de creencias, costumbres, habilidades, etc., del que aquél surgió. Este paso de contextualización es siempre necesario. Para MacIntyre se trata casi siempre de un paso mal dado: en el mundo contemporáneo occidental estamos habituados a suponer que cualquier cosa puede ser traducida, expresada y comprendida en nuestro propio lenguaje. Esta presunción nos impide detectar la enorme distancia que nos separa de, por ejemplo, Aristóteles y su mundo. Y, al no identificar correctamente los problemas y sus contextos, nos vemos abocados bien a una total incomprensión, bien a una comprensión errónea del objeto de estudio. Por eso hay que empezar remontándonos a la tradición homérica, para comprender una parte al menos de aquello a lo que se enfrentó Aristóteles. Ello no impide que nos encontremos de nuevo con el mismo problema:

“resultaría igual de difícil para nosotros desarrollar una versión totalmente consistente de lo que constituye —de un modo que parezca a lo que entendemos por esas palabras— la voluntariedad y la responsabilidad en las poesías homéricas, como

*construir una teología totalmente consistente a partir de lo que Homero dice acerca de los dioses*⁷²⁵.

Esto es especialmente significativo en términos relacionados con la prudencia y todo tipo de virtudes, pasiones, etc. Homero todavía da un uso exclusivamente fisiológico a términos que sólo siglos más tarde recibieron la connotación psicológica o moral. En este sentido, MacIntyre, al comentar sendas traducciones modernas de un pasaje de la *Ilíada*, señala:

*“El griego de Homero, sin embargo, no dice nada de la parte discursiva de la razón compitiendo con la pasión, ni ciertamente de una ‘pasión del corazón’ cualquiera, en un sentido moderno. Homero habla del corazón (etor) y, unas líneas más adelante, del diafragma (phren) como órganos físicos. Toda psicología en Homero es fisiología”*⁷²⁶.

Las traducciones en cuestión, sin embargo, dan a entender que Aquiles elabora una especie de discurso racional-práctico. Es excesivo, entonces, afirmar que Aquiles fue *prudente* porque finalmente en él se impusiera la fuerza de un órgano sobre otro. En todo caso se ha de

⁷²⁵ JyR, p. 39.

⁷²⁶ JyR, p. 35. En todo caso no dice MacIntyre que sea imposible leer a Homero. Lo que ocurre es que el mejor traductor será precisamente el que sepa transmutar las concepciones homéricas a tradiciones más familiares. Por eso sólo se entienden las palabras de Homero si van suficientemente acompañadas de las glosas y paráfrasis adecuadas: “Cuando utilizamos este vocabulario fisiológico para expresar lo que para nosotros ahora son nociones distintivamente psicológicas, no podemos sino hablar figuradamente, al menos durante la mayor parte del tiempo. Pero Homero, al usar estas palabras particulares, no hablaba en sentido figurado. Hay, por lo tanto, una sensación crucial en la cual, aunque podamos con las ayudas apropiadas del estudio filológico e histórico entender las poesías homéricas, éstas no pueden traducirse ni siquiera en una versión de palabra por palabra. Porque si estas palabras se entienden como del inglés contemporáneo sin glosa ni paráfrasis –aquí no importa que sean los contemporáneos del 1598, del 1715 o del 1794 los que están implicados, ni que el idioma de traducción sea el inglés, el francés o el alemán- a menudo no significa lo que las palabras de Homero; y si esas palabras se entienden en su genuino sentido homérico, sólo será por medio de una glosa y paráfrasis adecuadas y no simplemente por ellas mismas”. JyR, p.36.

advertir el sentido notoriamente distinto de esa manera de usar el término *prudente* o cualquiera que se le asemeje.

Lo más cercano a sentidos posteriores de *phronesis* que hallamos en Homero consiste en los apelativos *eu phroneon* y *saophrosune*. Son términos referidos a individuos excepcionales que han sabido en un momento concreto ejercer la excelencia o *areté*, salvaguardando simultáneamente el orden global de la justicia o *dike*:

“Así, en la Ilíada, Néstor es eu phroneon (I, 253) por hablar con el propósito de acabar con la riña entre Agamenón y Aquiles, y en la Odisea, Euriclea dice de Telémaco que ha actuado con saophrosune (XXIII, 30) por no revelar prematuramente el plan de su padre; se le adscribe la misma cualidad bastante antes (IV, 158), cuando estaba en la corte de Menelao. En ambos casos, lo que se le adscribía era que sabía tanto desempeñar efectivamente su papel como desempeñarlo de manera que sostenía el orden íntegro de las cosas, antes que violentarlo (...) El pensar bien (eu phronein) o con tino (saophronein) es cuestión de acordarse o de recordar a otro lo que la arete y la dike requieren”⁷²⁷.

Dentro de esta *dike*, justicia de naturaleza divina, se incluía el reconocimiento social de los méritos de cada uno. La gloria era parte integral de la *arete* homérica. Pero precisamente por no haber buscado exclusivamente la gloria sino los bienes de la excelencia, eran reconocidos en su mérito los virtuosos. Buscar los *bienes de la excelencia* quiere decir, indirectamente, no estar preocupado por los llamados *bienes de la efectividad*. No quiere decir renunciar a ellos. Pero quiere decir tener una preferencia vital en que las recompensas externas sólo son el signo visible de un reconocimiento social hacia la excelencia.

El mundo que preservaba el respeto y el reconocimiento hacia quienes buscaban y alcanzaban los bienes de la excelencia era el

⁷²⁷ JyR, p. 33.

mundo de la *polis*. Y la *política* venía a ser la actividad que integraba en un todo una variedad de prácticas cuya realización tenía que encontrar garantías de que la búsqueda respectiva de cada excelencia en cada práctica iría acompañada del reconocimiento suficiente y de las recompensas externas necesarias o bienes de la efectividad⁷²⁸. El problema comenzó cuando la búsqueda de los bienes de la efectividad empezó a proponerse como la única que debía realmente preocupar en la actividad política y en la *polis*. MacIntyre sigue la descripción de Tucídides para constatar esta situación crítica y la alternativa esbozada por Isócrates, quien propondrá una especie de ruptura entre teoría y práctica. Ante esta situación la propuesta de Aristóteles se presenta como la transformación de una tradición que, interpelada por lo que anacrónicamente podemos llamar ‘utilitarismo’, reordena sus conceptos y los reformula llegando a erigirse, en última instancia, en una nueva tradición incompatible ya radicalmente con el mundo homérico.

Pero, en el establecimiento de esa nueva tradición, Aristóteles no parte de cero. Eso que modernamente llamamos ‘utilitarismo’ y que, como hemos dicho, MacIntyre al referirlo al mundo griego llama

⁷²⁸ “La única forma de sociedad que puede darse a sí misma semejante norma sería una cuyos miembros han estructurado su vida en común en términos de una forma de actividad cuya meta específica es integrar en sí misma, en la medida de lo posible, todas aquellas otras formas de actividad practicadas por sus miembros; y de ese modo, crear y sostener como su meta específica dicha forma de vida en la cual el mayor grado posible de bienes de cada práctica pueda disfrutarse, así como aquellos bienes que son las recompensas externas de la excelencia. El nombre que los griegos daban a esta forma de actividad era ‘política’ y la *polis* era la institución cuyo cometido no era este o aquel bien particular, sino el bien humano en cuanto tal; no lo merecido ni el logro con respecto a prácticas particulares, sino lo merecido y el logro en cuanto tal. La constitución de cada *polis* particular, por tanto, podría entenderse como la expresión de un conjunto de principios acerca de cómo los bienes han de ordenarse en un modo de vida. El bien para los seres humanos sería el modo de vida que es el mejor para ellos; disfrutar de lo mejor es florecer, ser *eudaimon*; y lo que tanto la constitución como la vida de una ciudad particular expresan es un juicio acerca del modo de vida que es el mejor y aquello en que consiste el florecimiento humano.” JyR, p.50.

predominio de la búsqueda de los bienes de la efectividad, se ha considerado con razón heredero del movimiento sofista desde la *Historia de Grecia* de George Grote. No es de extrañar, por tanto, que Aristóteles encuentre en quienes se enfrentaron al movimiento sofista, sus predecesores Sócrates y Platón, elementos para forjar su propia propuesta. Sin embargo, MacIntyre no cree suficiente el considerar, por ejemplo, que la discusión entre Sócrates y Trasímaco en el primer libro de la *República* acabe con la derrota de este último. Simplemente están hablando lenguajes tan radicalmente diferentes que entre ellos no hay realmente ningún tipo de debate. Sócrates sólo puede refutar a Trasímaco desde sus propios presupuestos y viceversa.

MacIntyre destaca que las diferencias filosóficas entre Aristóteles y Platón se dan fundamentalmente en cuestiones especulativas. Sin embargo en cuestiones éticas y políticas el acuerdo o la continuidad son mayores que los sugeridos por las interpretaciones al uso. En este sentido cobra especial importancia la obra platónica de vejez *Las Leyes*. En esta obra, según la interpretación de MacIntyre, Platón habría iniciado un giro, una reforma fundamental de las ideas políticas de la *República*, que conduciría hasta la *Política* de Aristóteles, especialmente en lo referente a la prudencia política⁷²⁹.

⁷²⁹ “Desde luego que hay áreas específicas en las que Platón y Aristóteles, en cualquier relato plausible, están diametralmente enfrentados –acerca de la naturaleza de las verdades matemáticas, por ejemplo-. Pero en la ética y en la política, Aristóteles no se opone tanto como para rehacer la obra de la *República*. Platón mismo rehizo esa obra a su manera en *Las Leyes*, y merece la pena observar los paralelismos fuertes en algunos puntos clave entre la dirección tomada por Platón desde la *República* hasta *Las Leyes* y el pensamiento de Aristóteles. Cuando en la *República* Platón utilizaba el *eidos*, de modo que un conocimiento de las formas entrañaba el alejamiento del mundo de la experiencia, en *Las Leyes* utiliza el *eidos* del mismo modo en que lo utiliza Aristóteles, para significar *especie*, y la experiencia tiene un papel crucial en la adquisición de esa capacidad de discriminar las especies racionalmente en la cual ahora consiste un conocimiento de los *eide*. Cuando, en la *República*, *episteme* es la palabra para el tipo de conocimiento necesario para un gobernante, las palabras comúnmente utilizadas para designar al gobernante sabio y

Una de las dificultades con que se encuentra Aristóteles es mantener la primacía de la actividad contemplativa, herencia de Platón, en un contexto político. ¿Cómo afirmar simultáneamente que fuera de la vida política no es posible ni alcanzar ni siquiera identificar ‘el bien y lo mejor’, por un lado, y que la felicidad más alta posible consiste en la ‘actividad contemplativa’? MacIntyre considera que no hay una contradicción intrínseca en el planteamiento aristotélico. No hay incompatibilidad entre la búsqueda individual de la virtud y la responsabilidad política. El mismo carácter virtuoso es el que lleva al hombre bueno a desempeñar sus roles sociales y a perfeccionar su alma en la actividad contemplativa:

“...los bienes internos a la actividad contemplativa – alcanzados cuando la inteligencia humana aprehende aquello por lo cual todo lo demás en el universo existe y, por tanto, completa su propia actividad— son tales que a la luz de ellos, las excelencias logradas en el ejercicio del resto de las virtudes –las de la vida política, en la que la dikaiosyne y la phronesis son de una importancia primordial— se reconocen como secundarias (EN 1178 a 9). La felicidad lograda en la vida política es puramente humana; la felicidad en la actividad contemplativa alcanza un nivel superior, ‘divino en comparación con la vida humana’ (EN 1177 b 32)”⁷³⁰.

Si la actividad contemplativa es excelente, eso querrá decir que su agente habrá captado el orden global de las cosas. Y esto no habrá sido posible sin un recorrido suficientemente amplio e intenso por las etapas que la vida en la *polis* ofrece progresivamente al hombre en su

conocedor en *Las Leyes* son *phronimos* y sus derivados, las mismas palabras utilizadas por Aristóteles para los que son inteligentes en lo práctico. Y como Aristóteles en la *Política*, Platón en *Las Leyes* se interesa por consideraciones tan prácticas como el modo en que las desigualdades tan grandes de propiedad pueden desbaratar la vida de una *polis*, una discusión a la que Aristóteles se refiere explícitamente en la *Política*.” JyR, p. 106.

⁷³⁰ JyR, p. 119.

camino de perfeccionamiento. Desde esta interpretación, el fondo de la presunta polémica entre vida teórica y vida práctica se reduce a una incomprensión de la *paideia* aristotélica. Se olvida a menudo, según MacIntyre, que Aristóteles piensa la vida humana en clave de etapas suficientemente diferenciadas: primera, de la niñez a la adolescencia; segunda, de la adolescencia a los veinticuatro años; tercera, la vida plenamente adulta y vigorosa; cuarta, la vida del adulto ya fuertemente experimentado. Durante las dos primeras etapas “la persona joven necesita recibir una educación tanto en las virtudes del carácter como en las virtudes de la inteligencia”. Más tarde irá pasando en numerosas ocasiones por diferentes servicios a la *polis*, desde ser soldado a ocupar cargos y tomar parte en las discusiones de la asamblea, etc.:

“en la medida en que se mueve de papel en papel, tanto cuando uno es gobernado como cuando uno gobierna, necesitará –si quiere merecer el honor— aprender a ejercer una gama amplia de virtudes. (...) Para lograrlo, necesita discernir quién debe qué bien a qué personas en distintas situaciones, algo que –según el punto de vista de Aristóteles— requiere experiencia y acostumbamiento, así como la recta razón”⁷³¹.

Sólo en la vida continuada en la *polis* se aprende y se ejercita la virtud. Sólo una virtud ampliamente vivida e intensamente adquirida en el seno de una comunidad coloca al hombre en situación de comprender el orden global de las cosas, desde las meramente humanas a las más divinas.

Otra inquietante dificultad en el cuadro conceptual aristotélico es la aparente circularidad entre *phronesis* y *arete*. También MacIntyre está convencido de que se trata de una paradoja sólo si se analiza externamente, pero intrínsecamente no hay petición de principio alguna

⁷³¹ JyR, p. 117.

en la correlación aristotélica entre virtud y racionalidad práctica. Aparentemente hay una dificultad insalvable en la siguiente doble observación: sólo obramos virtuosamente si somos prudentes, sólo somos prudentes si previamente vivimos una experiencia de virtud. La circularidad parece obvia. Sin embargo,

“las apariencias de paradoja y circularidad son engañosas. Al desarrollar tanto nuestra concepción de lo bueno y el hábito de juzgar y de actuar rectamente –ninguno puede desarrollarse sin el otro— gradualmente aprendemos a corregir cada uno a la luz del otro, moviéndonos dialécticamente entre los dos”⁷³².

El aprendizaje de qué sea lo bueno y lo mejor nos conduce más allá de la aplicación de meras reglas que podamos haber aprendido o incluso haber aplicado a menudo correctamente en nuestra vida pasada. Nos conduce al momento en que el virtuoso es capaz de darse cuenta de que, en un aquí y un ahora, no es posible aplicar regla alguna. Es el momento de la *epieikeia*. Entonces se desvela la auténtica naturaleza de la *phronesis* aristotélica⁷³³.

La *phronesis* es la virtud cardinal por excelencia. Desde ella todo el esquema aristotélico de la racionalidad práctica cobra sentido. Sin ella no puede ejercitarse ninguna virtud moral. *Phronesis*, siendo originariamente un término aristocrático de alabanza, como *sophrosyne*, “caracteriza a quien sabe lo que le es debido, y que tiene a orgullo el reclamar lo que se le debe”⁷³⁴. No hay que perder de vista el contexto antropológico y ético del mundo griego en que se sitúa la misma

⁷³² JyR, p. 127.

⁷³³ “...habrá situaciones en que ninguna regla puede resolver las dudas: un juicio equivocado podría implicar que, sin violar ninguna norma, uno resulte no ser digno de confianza.” A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué necesitamos las virtudes*, trad. A. J. G. Sison, Paidós, Barcelona, 2001, p. 131.

⁷³⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2001, p. 94.

propuesta aristotélica. MacIntyre insistirá siempre, en su análisis de la recepción de este cuadro conceptual en el pensamiento medieval, que algunos de los presupuestos aristotélicos fueron inasumibles por parte de Santo Tomás de Aquino⁷³⁵. En su sentido más amplio, *phronesis* indica la capacidad de ejercer el juicio en situaciones particulares. Se trata, por tanto, de una virtud intelectual, “pero es la virtud intelectual sin la cual no puede ejercerse ninguna de las virtudes del carácter”⁷³⁶. La realidad de la *phronesis* es la constatación de que la inteligencia puede alcanzar no solo la verdad teórica sino también la verdad práctica. No solo podemos hacer silogismos especulativos o científicos sino que continuamente hacemos silogismos prácticos cuya conclusión es la acción virtuosa⁷³⁷. El *phronimos* será capaz simultáneamente de: a) identificar los datos empíricos relevantes de la situación en que se encuentra, b) haber razonado, a partir de la consideración del bien en sí, hasta alcanzar el conocimiento del bien propio, c) saber relacionar su bien propio en atención al lugar que ocupa dentro de la comunidad, d) concluir cuál es de hecho la mejor acción inmediatamente posible. La capacidad de combinar esas cuatro capacidades es, según MacIntyre, lo nuclear de la *phronesis* aristotélica. De esta lectura se deduce de inmediato que nadie puede llegar a ser *phronimos*, y por tanto capaz de buscar el bien propio, si no es en el contexto de una comunidad,

⁷³⁵ Cf *Animales racionales y dependientes*, especialmente el capítulo X, donde MacIntyre compara la virtud de la *megalopsychia* aristotélica con la *misericordia* en Santo Tomás.

⁷³⁶ *Tras la virtud*, p. 94.

⁷³⁷ “Para Aristóteles (...) el intelecto es capaz de llegar a la verdad tanto teórica como práctica, y de determinar tanto sus bienes próximos como el bien y lo mejor por medio de formas apropiadas de la argumentación dialéctica, demostrativa y deliberativa. (...) la suficiencia para llevar a cabo esas determinaciones requiere el ejercicio de las virtudes intelectuales, la más importante de las cuales es la *phronesis*, y (...) la posesión de la *phronesis* requiere la virtud moral.” A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, trad. R. Rovira, Rialp, Madrid, 1992, pp. 147-148.

especialmente la *polis*, en que también se alcancen los bienes propios de esas comunidades y donde el hombre vaya descubriendo qué es el bien y lo mejor.

Claro que en la misma vida de la *polis* se entrecruzan diversas actividades que tienden a diferentes bienes más o menos entrelazados entre sí. Así, por ejemplo, nada más empezar la *Ética a Nicómaco*, tras definir el bien como aquello a lo que todas las cosas tienden, reconoce que hay una variedad de bienes y, por tanto, de fines. Sin embargo, destaca MacIntyre, esa variedad “es susceptible de un tipo de orden del que las concepciones modernas de bienes no son susceptibles”⁷³⁸. Mientras que en Aristóteles es posible investigar racionalmente, precisamente porque no es una cuestión evidente, la jerarquización de los bienes; en la modernidad los diferentes fines que pueden proponerse en la vida humana quedan relegados a una controversia racionalmente irresoluble. Lo máximo a lo que aspira la modernidad es la constatación de contradicciones internas entre los fines propuestos por un mismo sujeto o grupo de sujetos de tal modo que se manifieste la incoherencia de determinadas posturas vitales, pero jamás podremos encontrar *razones* a favor de unas u otras: “ningún conjunto de razones prácticas, por muy imperiosas que puedan parecer, necesita considerarse, según esta perspectiva moderna dominante, como conclusivo”⁷³⁹.

MacIntyre comprende plenamente el desacuerdo radical entre Aristóteles y la modernidad. Pero insiste en que el alcance del desacuerdo es tan grande que caeríamos en una trampa si intentáramos resolver la controversia con un debate cuyas reglas fueran

⁷³⁸ JyR, p. 140.

⁷³⁹ JyR, p. 145.

precisamente las de los ‘debates’ filosófico-político-morales contemporáneos. Al fin y al cabo, lo que tales reglas establecen como punto de partida es precisamente lo que Aristóteles rechaza frontalmente: que se pueda fijar como modelo una mera idea abstracta de lo humano desgajada de su referencia comunitaria.

Incluso el desacuerdo llega más lejos. Aunque las ciencias sociales contemporáneas renuncien a la posibilidad racional de encontrar una jerarquía objetiva de preferencias, sí mantienen abierta la posibilidad de detectar contradicciones internas en determinadas jerarquías, incoherencias entre el deseo de ciertos fines y el rechazo de ciertos medios, etc. Pero eso sólo es detectar el problema, no podemos presuponer que el problema sea resoluble. Nos encontraríamos en lo que la filosofía moral contemporánea califica de *dilemas*, situaciones en que ninguna solución es moralmente compatible con el propio sistema de referencia.

Esta situación en el marco aristotélico es absolutamente impensable: sólo una mala interpretación o una incompreensión de la realidad podría provocar el espejismo del dilema moral irresoluble: “desde el punto de vista de Aristóteles (...) el conflicto aparente y trágico de lo recto con lo recto surge de la inadecuación de la razón, no de la naturaleza de la realidad moral” mientras que “desde el punto de vista moderno la incompatibilidad entre los requerimientos de un bien y los de algún otro puede ser real; y es en términos de la realidad de semejantes dilemas que la tragedia puede entenderse”⁷⁴⁰.

El ejemplo más significativo en el campo de las ciencias sociales de esta concepción insuperablemente trágica de las finalidades

⁷⁴⁰ JyR, pp. 146-147.

humanas es, sin duda, Max Weber. Ya en *After Virtue* MacIntyre le coloca en el grupo de lo que en un sentido muy amplio denomina 'emotivismo', esto es, la doctrina moral según la cual los juicios de valor son meras expresiones de sentimientos, actitudes o estados de ánimo; pero no pueden ser verdaderos ni falsos. Como Weber defiende, por una parte, la existencia de innumerables posiciones valorativas incompatibles entre sí, y, por otra parte, el carácter irresoluble racionalmente del conflicto que surge entre ellas, MacIntyre ve plenamente justificado incluir al sociólogo en la categoría del emotivismo. Incluso comprende que se le haya llegado a tildar de existencialista, en un sentido muy amplio del término. En todo caso, representa fielmente lo nuclear de la tradición moderna respecto a la pluralidad antagónica de fines morales y respecto a las consecuencias políticas de tal antagonismo:

“la tradición moderna... mantiene que la multiplicidad y heterogeneidad de los bienes humanos es tal que su búsqueda no puede reconciliarse en ningún orden moral único y que, en consecuencia, cualquier orden social que intente tal reconciliación o que fuerce la hegemonía de un conjunto de bienes sobre los demás, se convertirá en una camisa de fuerza y muy probablemente en una camisa de fuerza totalitaria para la condición humana”⁷⁴¹.

Sin duda, Max Weber no llegó a plantear estas consecuencias políticas en estos términos tan simples, pero sí puede afirmarse, como sugiere MacIntyre, que su visión general del antagonismo radical e insuperable de los valores está en la raíz de toda política que renuncie a la búsqueda de bienes morales objetivos. Dicha renuncia no equivale, sin embargo, a que el político tenga que limitarse a gestionar con eficacia técnica los recursos de que dispone. Esa sería precisamente la

⁷⁴¹ *Tras la virtud*, p. 181.

enfermedad diagnosticada por Weber respecto al curso de desarrollo político-institucional contemporáneo. Lo que implica aquella renuncia es la conversión de los fines políticos en bienes autónomos e independientes elegidos irracionalmente por el propio agente político. MacIntyre destaca cómo en tal posición se trasluce claramente un fuerte componente individualista. Y no meramente un individualismo de corte liberal sino incluso un individualismo de fuerte ascendencia nihilista:

“Ya he afirmado que la era presente, en su presentación de y para sí misma, es principalmente weberiana; y también he subrayado que la tesis central de Nietzsche está presupuesta en las categorías centrales del pensamiento de Weber. De ahí que el irracionalismo profético de Nietzsche –irracionalismo porque los problemas de Nietzsche están sin resolver y sus soluciones desafían a la razón— permanece inmanente en las formas gerenciales weberianas de nuestra cultura”⁷⁴².

MacIntyre considera que la descripción weberiana de la burocracia en el mundo moderno y contemporáneo es, en términos generales, acertada. En tal descripción lo que más le llama la atención a MacIntyre es la insistencia en que el máximo nivel de desarrollo de la actividad burocrática se alcanza cuando se domina completamente la adaptación de los medios disponibles a los fines establecidos. De modo que la actividad política, que no será más que un aspecto relevante del ejercicio burocrático, queda reducida a mera actividad técnica, en marcada consonancia, por tanto, con la tendencia de la filosofía política moderna a negligir el sentido auténtico de la *prudencia* política sustituyéndola por una habilidad exclusivamente técnica:

“...con su insistencia en que la racionalidad consistente en ajustar medios y fines de la manera más económica y eficaz es la

⁷⁴² *Tras la virtud*, p. 147.

*tarea central del burócrata, y además en que el modo adecuado de justificar su actividad, por parte del burócrata, es apelar a su habilidad para el despliegue de un cuerpo de conocimientos, sobre todo de conocimiento científico-social, organizado y entendido en términos de comprensión de un conjunto de generalizaciones a modo de leyes, Weber proporciona la clave de buena parte de la época moderna*⁷⁴³.

⁷⁴³ *Tras la virtud*, p. 114.

5.4. Apel

Homo homini lupus; wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?

Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer T. V., Frankfurt a. M., 2000, p. 240

El último autor del que vamos a tratar en este bloque, K.-O. Apel, tiene especial importancia por la interpretación que hace de la teoría weberiana de la racionalidad y, en especial, por su intento de extender al mundo contemporáneo la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Apel parte del supuesto de que una acción realmente moral no puede sostenerse meramente en la adecuación, por muy racional que sea, de unos medios a unos fines. La racionalidad ética y política exige ir más allá de la racionalidad estratégica: 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. Sin embargo, la racionalidad estratégica aparece a nuestros ojos como dominante tanto en el ámbito privado como en el público. Esta racionalidad estratégica consiste en que, a la vez que uno mismo está midiendo la realidad siempre orientando su conducta del modo que uno salga máximamente favorecido, aun a costa de degradar a los demás, sabe que los otros también están calculando de ese mismo modo su conducta. De ahí fácilmente se pasa a considerar el consenso como un mecanismo más de defensa en la lucha por la supervivencia mientras que los demás siguen siendo para cada uno meros obstáculos a mi propia libertad y éxitos particulares. Apel advierte que esta racionalidad estratégica ya no tiene sentido en el mundo actual, el mundo de la crisis ecológica global. Hemos llegado a una etapa de la evolución de la

humanidad en que razonando estratégicamente no conseguiremos ni siquiera nuestro propio éxito particular, ni a nivel individual ni a nivel político-estatal. Frente a aquella racionalidad estratégica hace falta, como propone también Habermas, una racionalidad consensual-comunicativa.

Pero esta ética consensual no basta, no es suficiente para la vida política real. De ahí que Apel recurra a una especie de nueva formulación, hasta cierto punto condescendiente con una ética estratégica que podría resumirse en la fórmula “exigencia de minimizar lo estratégico y maximizar en cambio lo ético”⁷⁴⁴ al modo de nuevo ‘espejo de príncipes’ para los políticos de finales de siglo XX y principios del siglo XXI. 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, sino que todo esto se subordine al diálogo y al discurso. La teoría de

⁷⁴⁴ Según la expresión acuñada por R. Maliandi, citado en Luis Enrique VARELA, *Prudencia aristotélica y estrategia*, Convivium Revista de Filosofía, Segona Sèrie, nº 15, 2002, pp. 5-36. Varela sostiene que Apel es profundamente deudor de la *phronesis* aristotélica aunque sea incapaz de darse cuenta de ello por el prejuicio de origen kantiano respecto al verdadero alcance de la prudencia. Sin embargo, como veremos, son numerosas las ocasiones en que Apel se desmarca explícita y detalladamente tanto de la así llamada ‘rehabilitación de la filosofía práctica’ como de la *phronesis* aristotélica en concreto.

Apel pretende que la combinación de ética consensual y ética estratégica permite superar las dificultades políticas que jamás se resolverían mientras que fueran contempladas unilateralmente:

“cada uno de nosotros debe preocuparse como forma de vida y moralmente de un sistema de autosostenimiento; de cada uno, de su familia, de un grupo social de intereses, por último, y especialmente como político, de un sistema político (staatliches) de autosostenimiento. En esta perspectiva de responsabilidad (...) se puede actuar en tales situaciones no sólo consensual-comunicativamente sino que se debe al menos también actuar estratégicamente”⁷⁴⁵.

De nada serviría al respecto la *phronesis* porque no resuelve el hiato que existe entre norma universal y situación concreta más que apelando a un conjunto efímero de prejuicios culturales.

El ansia de Apel por una universalidad de intención cosmopolita y de cuño claramente kantiano choca abiertamente con el comunitarismo de MacIntyre pero también con el ‘neoristolismo hermenéutico’ con que se refiere en un tono crítico especialmente a Gadamer. Frente a la *phronesis* aristotélica, Apel reclama la superioridad moral del universalismo cosmopolita estoico llevado a la práctica de manera efectiva por grandes conquistadores como el propio Alejandro Magno:

“Los fundadores clásicos de la ética filosófica entre los griegos –Platón y Aristóteles– tuvieron dificultades con la exigencia de una ética universalmente válida, es decir, una ética que vincule a todos los hombres del mismo modo. Es cierto que, gracias a Sócrates, los dos pensadores estaban comprometidos con el principio universalista del logos. Pero ninguno de ellos estaba dispuesto a otorgar los mismo derechos a todo el mundo –a los hombre y a las mujeres, a los griegos y a los bárbaros, a los hombres libres y a los esclavos. En relación con esta cuestión invocaron la tesis de que las diferentes clases de hombres

⁷⁴⁵ Karl-Otto APEL, ‘Die Situation des Menschen als ethisches Problem’ en *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1988; p. 61. [la traducción es nuestra].

*participan del Logos en proporciones diferentes. Así, es probable que Aristóteles, al comienzo de la campaña militar contra los persas, recomendase a su alumno Alejandro tratar a todos los griegos como camaradas, y a todos los persas, en cambio, como siervos. Y es probable que Alejandro no hiciese caso conscientemente de este consejo –en su política de matrimonios masivos entre mujeres persas y griegos, por ejemplo, o en el intento de equiparar a sus propios oficiales con los oficiales persas vencidos. Es probable que en esto Alejandro se inspirase en ideas cosmopolitas, tal como estas debían ser defendidas en la Kosmopoliteia, la desaparecida obra de Zenón, el fundador de la Stoá, y tal como estas dieron paso, de hecho, al período del helenismo*⁷⁴⁶.

El principal motivo por el que Apel rechaza la *phronesis* es por considerarla inevitablemente ligada a un contexto cultural determinado y, por tanto, presa fácil del etnocentrismo. La crisis ecológica global en que nos vemos sumidos exige soluciones que vayan mucho más allá del pequeño círculo cerrado de una comunidad cualquiera. De lo contrario, las consecuencias y subconsecuencias de nuestra ética y nuestra política harían inviable la supervivencia misma de las comunidades. Sólo una desidia escéptica incapaz de afrontar los auténticos problemas de nuestro tiempo es compatible con el pragmatismo prudencial:

*“Aun con independencia del problema de una ética política de la responsabilidad, abordado por Max Weber, Brecht, Lenin y Sartre, me parece que el problema de la responsabilidad de las consecuencias en una ética racional postconvencional no puede resolverse remitiendo a la función normal del Juicio o de la phronesis a la hora de aplicar la moral en las situaciones*⁷⁴⁷.

⁷⁴⁶ K.-O. APEL, *Filosofía primera avui i ètica del discurs*, EUMO, Girona, 1999, p. 90.

⁷⁴⁷ K.-O. APEL, *¿Límites de la ética discursiva?*, Epílogo en Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 248. Pero tampoco complace a Apel el concepto weberiano de *Augenmass* ni entendido como una forma contemporánea de inteligencia eticopolítica práctica ni como reconocimiento de las carencias de la propia perspectiva, ya que lo

Sólo en contextos de una enorme simplicidad moral podía ser práctica la determinación prudencial. Claro que lo que entiende Apel por simplicidad moral es, curiosamente, todo lo que no lleve el sello de la ilustración, sea la de los sofistas o la kantiana:

“Tal vez en las condiciones convencionales de una ‘eticidad sustancial ingenua’ (Hegel) –por ejemplo, en Atenas antes de la ilustración sofista y socrática o en la Europa cristiana del ‘ancien régime’— la aplicación de la moral pudiera ser asunto de la ‘phronesis’ o del ‘Juicio’ y ejercitarse incluso en el marco de los ‘usos’ (de las ‘costumbres’ wittgensteinianas o del aristotélico hós dei)”⁷⁴⁸.

Apel ve claro que el gran problema de la ética política contemporánea es la superación de las paradojas maquiavelianas. Y también ve claro que la distinción weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad puede ser de gran ayuda. Sin embargo, considera más factible encontrar una solución de corte universalista y cosmopolita, por tanto a la luz de una ética política kantiana, a la cual

considera demasiado equivalente a la *phronesis* aristotélica y poco compatible con un criterio universalista formal, cf *Diskurs...* p. 148s.

⁷⁴⁸ *Límites*, p. 248. Y un poco más adelante, manifiesta claramente Apel que su disconformidad proviene principalmente de la falta de universalismo y, secundariamente, de la falta de responsabilidad que en el mundo actual significaría tomar en serio la invitación gadameriana a restituir a la *phronesis* un lugar directriz en la ciencia y en la política: “Al examinar más detenidamente este supuesto podemos constatar –a mi juicio– que esa función no problemática de la aplicación de la moral siempre se lograba restringiendo convencionalmente la universal pretensión de validez de las normas morales: así, por ejemplo, mediante el evidente trato desigual de griegos y bárbaros, señores y esclavos, hombres y mujeres, creyentes e increyentes, blancos e indígenas, etc. Resumiendo: mediante cualquier forma de moral intragrupal; y justamente tales simplificaciones oportunistas del problema de la aplicación de la moral son hoy insinuadas de nuevo por la tendencia escéptica y pragmática a alejarse de lo principal. Sin embargo, es totalmente inadmisibles creer que el funcionamiento normal del Juicio en la aplicación situacional de normas convencionales podría satisfacer las exigencias de una macroética de la responsabilidad de las consecuencias y subconsecuencias de la ciencia y de la técnica, como la nacida hoy, por ejemplo, ante la crisis ecológica” (Ibid).

considera mucho más iluminadora para las necesidades de nuestro tiempo que cualquier relectura, aun pasada por un supuesto filtro kantiano (Gadamer):

“Este me parece ser el hasta ahora apenas superado problema de la Ética filosófica de Maquiavelo y aún más de Max Weber en su oposición entre una Ética de la convicción y una Ética (política) de la responsabilidad. Y este problema, a mi juicio, antes se oscurece que se aclara cuando en la Ética política de la actualidad se retrocede hacia Aristóteles y su concepto de ‘Praxis’ y su correspondiente de ‘Phronesis’, para entrever en ellos como un complemento adecuado a la Ética política de Kant. Pues en el concepto aristotélico de ‘praxis’ estaba captada la distinción entre Praxis ético-política y valores del trabajo productivo qua Poiesis, pero no la diferencia entre Acción estratégica y Acción consensual-comunicativa. Esta distinción estaba más bien conciliada hasta cierto punto en el concepto de racionalidad tanto de ‘praxis’ como de ‘phronesis’, sin que en principio quedara reflejada la distinción. El dato que confirma esto es la orientación autocomprensiva de la Ética política de Aristóteles en sistema de autosostenimiento de la Polis –a diferencia de una ética cosmopolita como la de Antístenes y la de la Stoa”⁷⁴⁹.

En definitiva, cualquier intento de atribuir a Apel una vuelta a la *phronesis* aristotélica es totalmente incongruente con la posición real del autor. Quizás el cosmopolitismo de Apel y su preocupación por la crisis ecológica global –que, significativamente, sólo empieza a cobrar protagonismo con el fin de la guerra fría— pueda encubrir una falta de sentido auténticamente *político*. Por otra parte, su propuesta de una ética consensual-comunicativa, matizada por el componente – minimizado, pero existente— estratégico ¿no esconderá la fundamentación de la posibilidad de una política aparentemente ética

⁷⁴⁹ Karl-Otto APEL, ‘Die Situation des Menschen als ethisches Problem’ en *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, p. 62. [la traducción es nuestra]

pero en el fondo realmente maquiavélica donde el consenso se transmuta en escenario de la dominación del hombre sobre el hombre?

6. Conclusiones: implicaciones del ‘olvido’ moderno de la prudencia política

6.1. Racionalidad frente a irracionalismo

La filosofía política de la modernidad fluctúa en una dialéctica entre el racionalismo y el irracionalismo. Estos términos, aparentemente contrarios, a menudo se alimentan mutuamente. El racionalismo, entendido como la convicción de que la acción política se puede reducir a un cálculo racional infalible si se deja iluminar suficientemente por los conocimientos que la nueva Ciencia o la nueva Filosofía proporcionan, queda ejemplificado en el olvido de la prudencia política patente en Hobbes o Spinoza. El irracionalismo, entendido como la primacía en la acción política del componente irracional del hombre y de la naturaleza, queda ejemplificado en la dialéctica virtù-fortuna en Maquiavelo y en la voluntad de poder nietzscheana. Pero entre racionalismo e irracionalismo no hay una diferencia tan grande como pueda parecer a primera vista. En realidad ambas posturas comparten un mismo error: no atribuir a la razón las capacidades, las funciones, el alcance y los límites que le corresponden.

Las dificultades de Max Weber para armonizar Ciencia y Política son la expresión sintética de aquella dialéctica entre racionalismo e irracionalismo. En el interior de la Ciencia predomina el racionalismo, pero en sus fronteras (vocación científica, valor en sí mismo de la verdad, etc.) acecha siempre el irracionalismo. En la Política predomina la lucha entre valores irreconciliables irreductibles a comparación racional, sin embargo encuentra en la Ciencia racional información

objetiva valiosísima para evaluar las consecuencias de la propia posición política, por muy subjetiva que sea la decisión que haya conducido a ella.

No obstante, hay que reconocer a Weber el mérito de haber visto claramente, especialmente en su análisis de la burocracia moderna y del desencantamiento del mundo (la célebre *stahlhartes Gehäuse* —o *Iron cage*, la no menos célebre traducción de Parsons—) que no hay nada tan irracional como una vida humana absolutamente racionalizada: el racionalismo es, en el fondo, profundamente irracional.

Por el contrario, Aristóteles proporciona, más allá de las dificultades y divergencias en las interpretaciones, una integración adecuada de la prudencia política en el conjunto de los saberes teóricos y prácticos. Sostiene su carácter cognoscitivo en tanto que virtud intelectual a la vez que la distingue de los saberes puramente epistémicos y técnicos por su dimensión eminentemente práctico-moral. Además, señala una serie de distinciones que no toma meramente de la sabiduría popular y trágica de su tiempo sino que responden a una investigación y un enfoque racionales en que se consigue delimitar y nombrar los diferentes ámbitos de la filosofía práctica, de la política y de la prudencia, distinguiendo entre prudencia individual, económica y política; entre ciencia o filosofía política y prudencia política; entre prudencia política nomotética y prudencia política práctica ('política' a secas); entre prudencia política deliberativa y prudencia política judicial; etc. Si bien es cierto que las dificultades textuales existen, las obras de Aristóteles, con la *Política* al frente y con el auxilio de los tratados éticos, muestra en conjunto una visión armoniosa de las cosas humanas y de los diferentes saberes que directa o indirectamente tratan de ellas. La originalidad y el vigor de la filosofía política de Aristóteles descansan especialmente en el lugar otorgado a la prudencia, puente

indispensable entre la sabiduría contemplativa de lo universal y la realización práctica de lo singular.

Esta capacidad de Aristóteles de integrar los diferentes ámbitos de la realidad y las variadas formas del saber se ha de entender como una propuesta global, como una filosofía en su sentido más amplio, un intento de dar respuesta racional a las grandes preguntas que pueden ser hechas acerca del hombre y la naturaleza. Sin embargo, no se ha de entender en absoluto que esta propuesta integral suponga una especie de saber infalible y universal que, descendiendo 'en cascada' desde unos primeros principios, desemboque inexorablemente en una acción política 'racional' concreta. Más bien lo que se hace patente en la filosofía política aristotélica es el reconocimiento de los *límites* del saber racional. Esto es especialmente manifiesto en la caracterización de la ley, respecto a la cual Aristóteles señala a menudo no sólo la conveniencia y bondad de su supremacía sino muy especialmente sus indefectibles carencias o lagunas. Estas son parcialmente corregidas por la prudencia política que, en el ejercicio de la *epieikeia*, no es que acuda meramente en auxilio de una ley imperfecta, sino que siguiendo su estela lleva su espíritu allí donde es necesario. Al fin y al cabo, tanto la ley como la prudencia son, con todo, expresión de la naturaleza racional humana y, en consecuencia, limitadas o incluso frágiles. De ahí la preocupación de Aristóteles acerca de los modos de conseguir compensar tal fragilidad tanto en el caso de la ley, a la cual sólo la costumbre dota de efectividad, como en el caso de la prudencia, que encuentra su consistencia en la concreción del *phronimos* más que en la validez de reglas o consejos teóricos.

A esta perspectiva aristotélica difícilmente se la puede catalogar de racionalista pero tampoco, por supuesto, de irracionalista. ¿Se trata quizás de una especie de racionalidad débil al modo del pensamiento

débil contemporáneo? Esa es la lectura predominante en la rehabilitación germánica de la *phronesis* aristotélica. Sin embargo, la filosofía política de Aristóteles parte de unos presupuestos incompatibles con una mera racionalidad débil. La afirmación de la posibilidad de conocer la realidad de las cosas no queda reducida a un planteamiento puramente epistemológico sin consecuencias para las dimensiones más prácticas de la vida humana. Más bien esa afirmación antiescéptica encuentra su máxima expresión en la irrevocable percepción, que aun no siendo explícita está latente en toda la obra aristotélica, de que la razón conoce las cosas humanas y las conoce en su verdadero ser, esto es, también en su dimensión moral. De lo contrario no tendría sentido la clasificación aristotélica de los regímenes políticos en que distingue entre regímenes rectos y desviados. El pretendido 'historicismo' del que, a veces, se le ha querido acusar —por privilegiar en exceso lo griego o la *polis* como único escenario posible de regímenes rectos— era la constatación de que ese mundo estaba viendo nacer un modo de vida *política* entendida ya como algo incompatible con el despotismo, fácilmente reconocible en Grecia, pero que Aristóteles también estaba dispuesto a reconocer en el caso de encontrarse en ciudades no griegas como, por ejemplo, la colonia fenicia de Cartago.

Aquí radica uno de los grandes desacuerdos entre Aristóteles y la modernidad, incluyendo en este caso al propio Max Weber. Su aceptación explícita del politeísmo de los valores, no sólo como reconocimiento de una cuestión de hecho sino como un destino inevitable de la cultura moderna y contemporánea, le impide traspasar en el análisis científico el plano de los hechos y le obliga a arrinconar los valores en el olimpo de las opciones ciegas e irracionales. Si bien Weber no muerde el seductor anzuelo del positivismo o el sociologismo

de un Comte o un Durkheim, en el sentido de que no afirma que la ciencia proporcione una visión racional del mundo plenamente eficaz para orientarnos en él; sin embargo su negación de una metafísica o filosofía primera como ciencia –negación que es la de toda la tradición ilustrada y liberal— le coloca también en la imposibilidad de elaborar un marco integral donde la ciencia política encuentre su punto de articulación entre lo especulativo y lo práctico.

Por lo menos Weber intentó con su atención casi obsesiva a la cuestión metodológica construir una especie de ‘refugio’ en que tuviera cabida la ciencia social, siendo especialmente laudables su noción de sociología comprensiva y su justificación de los tipos ideales. En uno y otro caso cobra gran importancia el rechazo de fórmulas infalibles o definiciones cerradas. También Aristóteles había distinguido cuidadosamente entre el método científico propio de los saberes especulativos y el de los prácticos, insistiendo en lo absurdo que resulta pedir, por ejemplo, demostraciones matemáticas en los discursos éticos o políticos.

En definitiva, podemos calificar la filosofía política aristotélica en general y en especial su noción de prudencia política de poseedoras de una racionalidad que se distancia y se distingue claramente tanto del irracionalismo (Maquiavelo, Nietzsche) como del racionalismo (Hobbes, Spinoza) político moderno, confluyendo éste y aquel, como caras de una misma moneda, en las conflictivas paradojas weberianas.

6.2. Realismo frente a nihilismo

El reconocimiento de las posibilidades de la razón en su búsqueda de la verdad sobre las cosas humanas, incluidos los asuntos políticos, va ligado a la afirmación de la existencia de una realidad objetiva, una naturaleza, que se nos muestra apta para ser estudiada, para ser penetrada por la investigación racional. La naturaleza no se oculta tanto como para que no pueda servirnos de guía constante del conocimiento y de la acción políticos. Las dificultades existen: lo natural no siempre es sinónimo de lo estadísticamente dominante. Ahí radica la grandeza de la política aristotélica frente al presunto realismo —grave reduccionismo en el fondo— de inspiración maquiavélica. Para que la realidad, tal como se descubre ante nosotros, pueda ser tomada por maestra ha de estar dispuesto el filósofo a reconocer una naturaleza humana de la que no siempre el comportamiento humano será auténtica concreción. El realismo aristotélico no consiste, como a veces se ha querido interpretar, en un maquiavelismo implícito ni en una renuncia a la búsqueda del bien en la acción política. Tomar la naturaleza como guía significa en Aristóteles respetar la realidad de las cosas, también en su dimensión humana y política. Mientras que Maquiavelo considera realista la asunción de una maldad intrínseca e insoslayable del ser humano, Aristóteles considera real una inclinación del hombre al bien que, eso sí, normalmente se concreta de modo imperfecto reduciendo el bien al placer, las riquezas, la gloria, etc. Lo auténticamente natural es la inclinación al bien. Que los hombres ordinariamente persigan de hecho bienes de inferior categoría a los que podrían conseguir responde más bien o a un defecto de la educación o de las costumbres, a falta de razonamiento o, incluso, a una falta de naturaleza. Pero no es la naturaleza misma sino su ausencia un factor,

entre otros, de la maldad humana. En términos políticos, el realismo aristotélico requiere partir de lo que la naturaleza proporciona: ni siquiera el fundador o 'nomoteta' parte de cero, mucho menos el político que actúa en un aquí y un ahora. La política no crea una naturaleza humana ni ha de proponerse crearla ni reformarla sino buscar los medios para que dicha naturaleza pueda desplegarse de modo que la vida humana y política alcance la máxima perfección posible. Pero esa búsqueda no consistirá en una aplicación práctica de un plan preconcebido ideado en la pura reflexión racional del sabio sino que Aristóteles otorga a la realidad una primacía gnoseológica y práctica sobre la Idea platónica. En gran medida, la filosofía política de Aristóteles se erige en contraste con la *República* platónica, de manera que el 'empirismo' político de Aristóteles supone indirectamente una alternativa también a la filosofía política moderna, dado que ésta contiene fuertes dosis de platonismo. Así, por ejemplo, la tesis platónica según la cual los males de la ciudad sólo cesarán cuando los reyes filosofen o los filósofos sean reyes, encuentra un eco claro en la apelación maquiavélica a las enseñanzas de la Historia para la formación del príncipe 'nuevo'. Maquiavelo sustituye la Filosofía por la Historia. También la apelación spinoziana a la reforma del entendimiento como vía para una sabiduría política y cósmica encarna en el fondo un nuevo platonismo. Es una constante de la filosofía moderna en general, y muy marcadamente de la filosofía política moderna, la presunción de cada nuevo filósofo de estar proporcionando una guía siempre deseada pero nunca hasta entonces suficientemente elaborada de la acción política. Incluso Kant, incapaz —a pesar de ciertos titubeos— de aceptar para la prudencia un lugar en la política, no deja de conservar una visión cosmopolita e ilustrada de lo político que sigue siendo, en términos voegelinianos, gnóstica, esto es,

platónica en el fondo y en la que difícilmente se parte de la realidad de las cosas.

Max Weber se mantuvo alejado de este platonismo político pero no por una crítica semejante a la aristotélica sino por su alejamiento de la filosofía en general. Pocas cosas eran tan firmes en él como su desconfianza hacia cualquier gran idea presuntamente capaz de dirigir *toda* nuestra comprensión de la realidad y nuestra acción en ella. Su talante escéptico le permitió huir de ese talante 'platónico' de la filosofía política moderna pero a la vez le abocó a una situación tremendamente cercana al nihilismo. También es cierto, por otra parte, que su afán por la erudición enciclopédica siempre estaba informado por un intento de comprensión sintética y honda de sus variados objetos de estudio. Incluso, sin ser quizá plenamente consciente de ello, sus obras, más allá de su carácter profundamente innovador e iniciador de una manera de hacer Sociología que haría escuela, respiran siempre un profundo respeto hacia la tradición científica. Pero en los momentos, pocos, en que, entre argumento y argumento, nos deja ver sus convicciones más íntimas, rápidamente descubrimos la influencia nihilista, especialmente la de Nietzsche. No tiene cabida ya, entonces, el realismo en sentido aristotélico: el amor a la verdad de las cosas pasa a ser una fe personal más entre tantas. La defensa de una naturaleza humana objetiva queda reducida a un continuo de modos de ser infinitamente variados: cada objeto de estudio es absolutamente individual, cada comunidad política es la que es, ni mejor ni peor. Si no existe un bien común objetivo, si sólo existe una pluralidad indefinida de posibles finalidades políticas entre las que cada uno tiene que optar irracionalmente, entonces lo único que queda es la coherencia. El mandato bíblico 'mantén tu vocación' se transfigura en el nietzscheano voluntarismo del 'sigue tu obra'. La honestidad intelectual del científico se transforma en la arena

política en la coherencia responsable con los fines elegidos de antemano. Quizás ese fin elegido sea lo verdadero o lo bello o lo justo, pero como 'valores' en discordia entre ellos. La incongruencia entre lo verdadero, lo bueno, etc., es una tesis nihilista de ascendencia nietzscheana explícitamente defendida por Weber.

Dentro de aquella dimensión realista de la política aristotélica que estamos resaltando, es llamativo comparar el papel que Aristóteles otorga a la experiencia en relación con la prudencia política y lo que ocurre al respecto en la filosofía política de la modernidad y en Max Weber. Para Aristóteles la experiencia es fundamental para el aprovechamiento del conocimiento político y las posibilidades de su aplicación. Experiencia que no se limita al factor meramente cuantificable de la edad sino que en su plenitud es signo de la capacidad de entender máximamente los fenómenos políticos especialmente en lo referente a la distinción entre lo accidental y lo importante, lo decisivo y lo que carece de influencia, etc. De ahí la dificultad del joven no sólo para ser buen político sino incluso para ser discípulo apropiado para el aprendizaje de la ciencia política. De ahí también la importancia que otorga Aristóteles al estudio comparado de las diferentes constituciones y la atención que pone sobre la interacción entre los acontecimientos históricos concretos que fueron sucediendo en tal o cual régimen y su constitución legal.

Sosteniendo una tesis absolutamente inversa, Maquiavelo defiende —aunque con alguna vacilación— no sólo la posibilidad sino la recurrencia histórica de grandes líderes políticos jóvenes. Lo que para Aristóteles es un defecto propio de la juventud que difícilmente faculta para la acción política prudente, para Maquiavelo es el distintivo del virtuoso político: vivir sujeto a la pasión y prescindir de la enseñanza de la razón hasta el punto de lanzarse atrevidamente contra la fortuna

para, golpeándola primero, tenerla dominada. También Hobbes y Spinoza desprecian profundamente las posibilidades de la experiencia de tener un papel decisivo en la configuración del conocimiento político-científico y de su acción política derivada. Y para Kant no es más que una posible ayuda en la búsqueda habilidosa del bienestar general, como lo puede ser en la búsqueda del bien propio. Por último, en Weber la experiencia permite al político que busca un ideal acomodar de modo responsable esa búsqueda a la situación existente dada, pero en ningún momento manifiesta una especial emoción ante los jóvenes políticos o los poco experimentados, más bien al contrario, como por ejemplo muestra en su despiadada crítica de los revolucionarios: “Liebknecht debía estar en un manicomio y Rosa Luxemburgo en un zoológico” [Giddens, p. 39].

6.3. Orden frente a violencia

La afirmación de una realidad cognoscible racionalmente y sobre la cual —y a partir de la cual— podemos actuar para alcanzar bienes que se nos muestran como valiosos por sí mismos mueve a obrar en consecuencia tanto individual como políticamente. Orientar nuestras acciones para obtener, tanto en ellas mismas como a través de ellas, tales bienes significa ordenar nuestra vida. Tal ordenación es incompleta mientras se mantiene en el nivel de la mera vida individual, pero encuentra su máxima expresión en la integración de cada particularidad en ese todo que es el orden político. La noción aristotélica de orden apunta siempre a la presencia simultánea en una realidad dada de unidad y pluralidad. La mera unidad o el mero pluralismo impiden la existencia de orden político en su sentido propio. De ahí la doble preocupación de Aristóteles: por un lado, desmascarar el utopismo socrático-platónico especialmente por la reducción de lo político a puro monismo; por otro lado, rechazar la tesis de quienes califican de orden político cualquier alianza entre entidades diversas. El símil aristotélico recurrente de la navegación como arte dinámico, jerárquico, unitario y comunitario, actividad estructuralmente análoga a la política, ayuda a comprender las características del orden político. En primer lugar, el orden político es dinámico: es absurdo planificar, por ejemplo, la población ideal exacta de una comunidad política, dado que no es algo estático. Ello no quiere decir que no haya que tener en cuenta, por supuesto, las magnitudes demográficas. Claro que en política es importante saber ‘cuántos somos’, eso es evidentísimo por muy diferentes razones; pero no se puede diseñar una planificación matemática sino que conviene atender a los cambios de tamaño o de distribución de la población, a los cambios relacionados con las

riquezas, con las opiniones, etc. En la misma medida en que el hombre y su obrar se sitúan en el ámbito de la contingencia, no de verdades matemáticas o necesarias, el orden político ha de tener en cuenta ese carácter dinámico. En segundo lugar, el orden político es jerárquico: sin *archein* no hay política, sin gobernantes y gobernados no hay política. Ello no quiere decir que siempre tengan que ser los mismos unos y otros. La jerarquía más patente es la que distingue entre quiénes gobiernan y quiénes no. Pero hablar de jerarquías en el orden político es también hablar de subordinación de unas actividades a otras en general en el seno de la comunidad política. Los bienes perseguidos por actividades de naturaleza inferior se subordinan a los perseguidos por las de naturaleza superior. El tejido social y político es precisamente ese entramado de actividades, desde las que buscan la satisfacción de deseos más o menos particulares y más o menos prescindibles, como puede ser una operación comercial cualquiera, hasta las actividades que necesite en cada momento la comunidad política de modo ineludible para conducirse o incluso para conservarse, como puede ser la decisión de entrar o no en una alianza bélica. En tercer lugar, el orden político es unitario: no basta con una pluralidad de entidades coincidentes circunstancialmente en alguna actividad común para que se pueda hablar de orden político. Dos ciudades con acuerdos comerciales no constituyen un orden político. De ahí que una comunidad donde sólo los vínculos económicos constituyeran el factor de unidad no sería un orden político. El orden político exige un bien común unitario, el bien de la comunidad política, su 'navegación' segura y conducente 'a buen puerto'. Pero tal como el barco llega a *un* puerto, el orden político conduce a un determinado ideal, a un determinado fin que puede ser, por ejemplo, una cierta idea de la libertad o una cierta idea del hombre o del honor, etc. Hace falta, en todo caso, que la

pluralidad no oscurezca ese aspecto de unidad necesario en todo orden político. En cuarto lugar, el orden político es comunitario: así como el hombre es naturalmente un viviente político, la consecución de los fines individuales y políticos no es posible más que en el contexto de una comunidad y en el supuesto de una diversificación de actividades realizadas por la multiplicidad de miembros de esa comunidad. Cada miembro del orden político es corresponsable, en mayor o menor medida, de la consecución del bien común. El individuo aislado no es más que una mera abstracción, necesitado vital y prácticamente de los demás, pero su colaboración con el resto de la sociedad no obedece meramente a una indigencia sino que apunta a una 'vida buena', 'perfecta' o 'acabada'. Así como el marinero forma parte de un grupo sin cuyo buen funcionamiento no puede alcanzar su fin individual, indistinguible en gran medida del resto de fines individuales y colectivos, tampoco podría haber orden político sin la participación comunitaria, sin el ejercicio de actividades diversas por miembros diversos aunque con una finalidad colectiva común. La armonización de los diferentes bienes entrelazados, bienes con diferentes grados de importancia, bienes relativos a diferentes partes de la comunidad política o a diferentes aspectos del bien común, etc., se revela como aspecto básico del orden político.

En un claro contraste, la modernidad establecerá habitualmente una dialéctica entre bien individual y bien común que fácilmente conducirá a la dialéctica entre prudencia individual y prudencia política. Una de las graves dificultades con que se encuentran los intérpretes modernos, afectados por esta perspectiva, es la falsa polémica en torno al carácter egoísta de la *phronesis*. Lo que en las obras de Aristóteles es meramente un *endoxa* o tópico más o menos generalizado tanto en la sabiduría popular como entre algunos sofistas (la identificación del

phronimos con alguien que busca con éxito su propio interés particular) queda rebatido por aquella armonización entre los diferentes bienes propios del orden político. En la modernidad, la ausencia de un principio ordenador capaz de integrar en una unidad la prosecución de los bienes particulares y políticos; especialmente la negación de la idea misma de bien común, conduce al enfrentamiento y a la exclusividad de los bienes. Por eso no es de extrañar que mientras Aristóteles consigue elaborar una doctrina de la prudencia política, Maquiavelo reconvierta la prudencia en una astucia egoísta en poder del príncipe o, como mucho, en una especie de astucia colectiva, igualmente egoísta, en poder de una república; en todo caso mero instrumento al servicio de la voluntad de poder. También Hobbes y Spinoza reanudan, cada uno a su manera, el planteamiento dialéctico entre prudencia individual y prudencia política. Kant colabora de modo decisivo en este arrinconamiento de la prudencia en el oscuro ámbito del egoísmo, cosa que le impide posteriormente elaborar un cuadro de virtudes políticas suficientemente claro. La distinción weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad supone un cierto intento de síntesis en que puedan armonizarse ambas prudencias. Lo mismo cabe decir de su distinción entre el político que vive *de* la política y el que vive *para* la política. De hecho la vinculación de la prudencia con cierta indignidad, egoísmo, etc., es un tópico que reaparece ocasionalmente desde los tiempos de Heráclito tanto entre filósofos como en los lenguajes ordinarios y nunca desaparece por completo.

La armonización aristotélica entre ‘bien particular’ y ‘bien común’, necesaria para la articulación de un orden político, encuentra su plena inteligibilidad a la luz de la *amistad* y su despliegue en la perspectiva política. La amistad perfecta, claramente diferenciada de la utilitaria o la hedonista, elevada a su dimensión política permite sortear la presunta

dialéctica prudencia individual – prudencia política. La amistad perfecta, no meramente utilitaria ni meramente hedonista aunque acompañada de utilidad y de placer, en el seno de la comunidad política promueve la búsqueda del mejor orden político, esto es, del mejor régimen posible. Precisamente porque quiero a mi amigo quiero lo mejor *para él*, no lo mejor en sí que, quizás, no sea bueno *para él*. En el plano político, la aspiración al mejor régimen se concreta en la aspiración al mejor régimen posible ‘aquí y ahora’. En cierto modo, hay un paralelismo, o más bien una analogía, entre la preocupación por el mejor género de vida y la preocupación por el mejor régimen. Tanto en un caso como en otro, Aristóteles no se contenta con enfocar la cuestión *sub specie aeternitatis*. Si la Ética o la Política fueran ciencias sólo especulativas no sería extraño enfocar así estos temas. Pero siendo también prácticas y teniendo su mirada puesta en última instancia en la acción, se traicionarían a sí mismas si se limitaran a una reflexión universalista. De tal manera que, 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.

Contrariamente, la filosofía política moderna carece de la noción de orden político. No es que no haya interés por el ‘orden público’ o por cómo reforzar la estabilidad de una sociedad que a menudo cambia vertiginosamente: de hecho esa es una de las grandes preocupaciones de Hobbes, que vio la necesidad de reducir el poder espiritual al

temporal como garantía de seguridad política. También la caracterización sociológica weberiana de las comunidades políticas, del Derecho, etc., incluyen a menudo la noción de 'orden' pero entendida en el sentido de un 'sistema' más o menos delimitado, distinguible de otros y con unas reglas también más o menos precisas. Pero en el fondo la negación de un bien común objetivo más allá de la mera voluntad de poder imposibilita la elaboración de una jerarquía de los bienes deseables y, por consiguiente, el orden político mismo. El orden queda reducido a 'sistema', a estabilidad de un régimen dado, a conservación del *status*. Max Weber lleva estos presupuestos modernos a sus últimas consecuencias al negar a los fines ningún papel en la definición de comunidad política y de Estado. Como *fácticamente* no hay fin que no haya sido propuesto en un momento u otro por alguna comunidad política, la definición sociológica deberá limitarse al *medio* específico: la violencia considerada legítima. Por eso no es extraño que continuamente Weber identifique la política con una lucha constante en todos los ámbitos: en el interior de los partidos políticos, en las instituciones, en los procesos constituyentes, en la 'contienda' electoral, en las relaciones internacionales, etc.

Ante este contraste, sería un error interpretar que la política aristotélica —por tener en ella un papel tan destacado las nociones de orden político, de amistad o de prudencia— desecha de su perspectiva la violencia. El papel coactivo de la ley, por ejemplo, no está fuera del orden político aristotélico aun no siendo el elemento esencial. Lo político exige un tipo de coacción, además, que no está presente en las relaciones entre particulares ni tampoco en el poder ejercido en el gobierno de una casa. La posibilidad de coacción política y del uso de medios violentos por parte de los gobernantes existe. También hay que destacar al respecto la necesidad de tener muy en cuenta a las

comunidades políticas circundantes, así como, consecuentemente, la previsión necesaria de tipo defensivo. La política aristotélica no es una utopía pacífica, pero tampoco es un sistema de dominio violento y arbitrario. Claramente distingue Aristóteles entre el gobierno de hombres libres y el despotismo; entre la vida política y el ansia de poder. Frente al utopismo socrático-platónico, Aristóteles opone una visión realista de la política sin renunciar por ello, todo lo contrario, al mejor régimen posible. Son los utópicos quienes realmente renuncian al mejor régimen, porque *en la realidad* no hay mejor régimen que el mejor régimen *posible*. También se distancia claramente Aristóteles del Estoicismo cosmopolita al afirmar la necesidad de organizarse defensivamente en vistas a posibles ataques extranjeros: *politikos* y *polemikos* no son sinónimos para Aristóteles, pero sí familiares. También Weber, por cierto, se distancia de los 'estoicos' de su tiempo, los pacifistas de inspiración kantiana-romántica. En su rechazo del cosmopolitismo y del pacifismo político, Weber manifiesta una preocupación concreta y real por el papel de Alemania en el mundo, comparable a la preocupación que mueve a Aristóteles a afirmar que una ciudad que no se preocupe de su defensa es por naturaleza esclava. Pero son manifiestamente distintas la apelación aristotélica a la conveniencia de garantizar la defensa y autonomía de la comunidad política y la apelación moderna y contemporánea a la *Machtpolitik*, la Razón de Estado o la conversión de las comunidades políticas en 'grandes potencias'.

6.4. El sentido originario de la vida política

τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἀρμόττει
τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθερίοις

La auténtica vida política es aquella capaz de poner freno a la búsqueda constante de la utilidad. No es de extrañar, por ello, que la *polis* fuera considerada en el lenguaje ordinario como aquella ciudadela o fortaleza que, por tener valor en sí misma, debía ser preservada y defendida más que cualquier otra cosa. De ahí el carácter tradicionalmente sagrado de lo político. La actividad política tiene un carácter augusto porque encierra la altísima misión de proteger los bienes más excelsos de la comunidad. Por eso es natural también la vinculación de la política con la *scholē*, entendida ésta como un tiempo y una actitud 'sagrados' en el sentido de que su grandeza no se mide por lo producido materialmente. En Aristóteles la necesidad de una presencia activa de lo religioso en la vida política es afirmada explícitamente, igual de necesaria como, por su lado, las diferentes profesiones básicas que proporcionan los bienes materiales que la *polis* necesita, pero más importante en sí misma. Por supuesto que no estaba a su alcance la distinción entre lo natural y lo sobrenatural que la doctrina política posterior basada en la Revelación pudo desarrollar, carencia que condujo a Aristóteles a afirmar la supremacía de la política en el orden de las cosas humanas.

También la filosofía política moderna mantiene, e incluso exalta, el carácter sagrado de lo político, pero esta vez en controversia con la Revelación. De Maquiavelo se ha afirmado con razón que tiene en el ataque a la religión (cristiana) uno de sus principales motores, pero

precisamente por su debilidad política, en un precedente clarísimo de Nietzsche: “*Cesare Borgia als Papst... Versteht man mich?... Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange*”. En Hobbes y Spinoza es patente, de diferentes maneras, la incomodidad de un poder político que no tenga suficientemente sojuzgada la religión, hasta el punto de que en realidad se acaba propugnando una sacralización encubierta del poder político. No se puede sojuzgar al poder espiritual sin que éste deje de ser soberano y, en consecuencia, su supremacía y revestimiento religioso se trasladen al nuevo poder supremo, el poder político.

No es necesario acudir a los escritos más patrióticos de Weber para descubrir alguna reminiscencia de esa sacralidad de lo político. Precisamente la noción de ‘carisma’ es incomprensible sin su matriz religiosa. Son grandes los paralelismos entre la vocación (*Beruf*) política, la científica, la de los reformadores puritanos, los burgomaestres medievales... Todos ellos encuentran en la devoción a una causa *sagrada* el sentido de su existencia. La sociología de la religión de Weber es inseparable de su análisis de las comunidades políticas dado que el análisis comparado de las religiones mundiales conduce al descubrimiento de un modo de ser peculiar de la política occidental que se manifiesta de modo destacado en la génesis de la ciudad occidental y de su clase propia: la burguesía. Si bien ésta, en su proceso de adquisición del poder y su progresiva legitimación en él, será la principal impulsora del desencanto (*Entzauberung*) típicamente moderno, no es menos cierto que Weber, más allá de su escepticismo, veía con recelo la secularización de la vida en general y no desechaba la posibilidad de nuevos profetas que rompieran la ‘jaula de hierro’ de la racionalización.

La vinculación aristotélica de la vida política con la *scholē* significa la aspiración a alcanzar una vida 'lograda' (Spaemann). Porque la renuncia a la utopía y su sustitución por la búsqueda del mejor régimen posible no se ha de entender como una especie de conformismo político o malminorismo sino como el intento de llevar la naturalidad de la vida política a su más alto desarrollo. Que la vida política sea natural no quiere decir que excluya la libertad y la decisión humanas, por supuesto, sino que proporciona un modo de ser que capacita al hombre para vivir políticamente e indica un *telos* cuya marginación o desestimación impediría radicalmente el acabamiento de aquella capacidad natural. La supremacía de la *scholē* sobre la *ascholía* equivale parcialmente a la supremacía de la *sophia* sobre la *phronesis*. Todas son necesarias pero sólo desarrollan toda su potencialidad enmarcadas dentro de su correcto lugar jerárquico.

Lo más cerca que llega Weber de este planteamiento es la constatación de un hecho fehaciente: la necesidad de un cierto patrimonio para quien quiera dedicarse de lleno a la actividad política, igual que le ocurre a quien tenga vocación científica. El reclutamiento plutocrático de las elites políticas es una exigencia de la *disponibilidad* que de ellas se espera. Claro que Weber parece ver con buenos ojos la creación de mecanismos para asegurar que nadie con auténtico talento político o científico quede fuera de tal tipo de vida por una mera falta de recursos. También Aristóteles parece favorable a aquel régimen que pusiera los medios para que no se perdiera entre la multitud de los no ricos ningún talento político, logro que sería signo de auténtico gobierno aristocrático, es decir, gobierno de los mejores, no necesariamente plutocrático. Ni Aristóteles ni Weber tienen una predisposición a considerar equivocado el juicio político que pueda hacer 'el hombre de la calle'. No hace falta ser zapatero para saber si un zapato te aprieta

(Weber) ni cocinero para saber si una comida está buena (Aristóteles): el zapato es para quien lo ha de llevar, no para el artista; la comida es para quien la ha de comer, no para el que la prepara. Eso sí, si la masa está en exceso corrompida, poco fiable será su juicio (Aristóteles) así como poco podemos esperar políticamente en aquellas condiciones en que la mano oscura de la prensa y sus sicofantes controle la opinión pública (Weber).

Tanto Aristóteles como Max Weber tienen en sus consideraciones políticas un aprecio por la singularidad, por lo individual, que procede de diferentes motivos pero que les lleva a ambos a elaborar un cierto 'retrato' de la vida del 'político prudente'. Aristóteles, al no perder nunca de vista que la ciencia política, en tanto que ciencia práctica, está enfocada a la acción práctica y, por tanto, orientada a la acción singular realizada por sujetos singulares, insiste en que el modelo de la acción prudente no es una prudencia en tanto que concepto o colección teórica de ideas sobre la acción sino que el modelo es el *phronimos*, la prudencia encarnada. Weber, por su parte, tanto por su individualismo metodológico (articulado, pero no suprimido, por los tipos ideales) como por su espíritu liberal-individualista, esboza también una imagen bastante atenta a lo concreto de cuáles han de ser los rasgos del político. Ambos coinciden en la importancia de la visión práctica necesaria para evaluar las situaciones concretas y juzgar las posibilidades de acción (prudencia política, *Augenmass*); en el convencimiento de estar persiguiendo unos fines nobles que vale la pena poner por obra (adhesión al régimen, devoción a una causa); y en la exigencia moral (virtud, sentido de la responsabilidad). Claro que estas equivalencias no son exactas pero sí pueden servir para interpretar la descripción weberiana como un síntoma de un deseo no manifestado explícitamente, el deseo de recuperar algo esencial para la

política que parece haberse perdido aunque no sepamos dónde. También hay un cierto paralelismo entre la mención de Pericles como ejemplo de *phronimos* y la de Bismarck como ejemplo de líder político cuya superioridad indiscutible recuerda, por cierto, el régimen descrito por Aristóteles al final del libro III, que se puede comparar con la democracia plebiscitaria del líder. También ambos autores parecen sentir cierta desconfianza hacia los frutos a largo plazo del liderazgo político ejemplar: tanto a Pericles como a Bismarck les sucedió una época de decadencia política.

El sentido originario de la vida política, abandonado por la filosofía política moderna, es el sentido de la *praxis*, distinta de la *techne*. El olvido de la prudencia política y la consiguiente tecnificación de la vida política va en Maquiavelo de la mano de la abolición de la distinción entre bien y mal moral. En Hobbes la prudencia política queda disuelta y olvidada mientras busca construir un Estado racional infalible cuyos cálculos produzcan la seguridad de todos. La combinación de Maquiavelo y Hobbes conduce a la afirmación hegeliana de que no hay obrar ético eficaz más que el del Estado. Kant, elevando la voluntad cosmopolita de paz perpetua a la categoría de imperativo categórico político, traslada las preocupaciones por el bienestar al ámbito del saber técnico de modo análogo a cómo recoloca la prudencia fuera del ámbito de la moralidad.

El olvido moderno de la prudencia política es un capítulo central de la incapacidad de la filosofía política moderna para abrirse al ser de las cosas en su naturaleza y en su realidad concreta. Un aire de platonismo o gnosticismo (Voegelin) invade el pensamiento político moderno tras haber renunciado a ser auténtica filosofía política (Strauss). Max Weber entrevió, al menos, el carácter inhumano de una política convertida en mera técnica en su crítica de los efectos de la

racionalización y en especial en su incisivo análisis de la burocracia y su alcance. Como dice Voegelin, “vio la tierra prometida pero no le fue dado entrar en ella”.

7. Bibliografía

En el apartado de fuentes bibliográficas incluimos las obras de autores clásicos antiguos y modernos así como de los autores del siglo XX directamente tratados en el capítulo quinto. En el apartado denominado bibliografía secundaria incluimos únicamente los libros o artículos que aparecen mencionados en algún momento a lo largo de la investigación.

Fuentes

ARISTOTELIS *Politica* recognovit brevis adnotatione critica instruit W. D. Ross, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1964 (first published 1957).

ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea* recognovit brevis adnotatione critica instruit I. Bywater, Oxford University Press, Amen House, London, 1962 (first published 1894).

ARISTOTELIS *Atheniensium Respublica*, recognovit brevis adnotatione critica instruit F. G. Kenyon, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1963 (first published 1920).

ARISTOTE, *L'Éthique a Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain, Publications Universitaires, 1970², 4 vols.

ARISTOTE, *La Politique*, Introduction, Traduction et Notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1995⁷.

ARISTOTE, *La Politique*, Introduction et Traduction par J. Aubonnet, Paris, Belles Letres, 1968.

ARISTOTLE, *Politics*, with an Introduction, two prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory by W. L. Newman, M.A., Oxford, Clarendon Press, 1950, 5 vols.

ARISTÓTELES, *Política*, edición bilingüe y traducción por J. Marías y M. Araujo, introducción y notas de J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

ARISTÓTELES, *Política*, introducción, traducción y notas de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introducción por E. Lledó y traducción y notas por J. Pallí, Madrid, Gredos, 1995.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, introducción y notas de J. Marías y traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, traducción y notas de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1995.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Tr. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1990.

ARISTÓTELES, *Física*, Tr. G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Tr. A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1999.

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Tr. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1983.
- ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales, Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración*; en *Tratados breves de historia natural*, Tr. A. Bernabé, Madrid, Gredos, 1987.
- THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian war* in four volumes with an english translation by C. F. Smith, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tr. J. J. Torres, Madrid, Gredos, 2000.
- PLATONIS *Opera* recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Burnet, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 5 vols., Oxford, 1967 (first published 1900).
- PLATÓN, *Las Leyes*, Tr. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- PLATÓN, *El Político*, Tr. A. González Laso, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- PLATÓN, *La República*, Tr. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- PLATÓN, *Protágoras*, Tr. C. García Gual, en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. I, 2000.
- XENOPOHON in seven volumes with an english translation of C. I. Brownson et al., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968.
- JENOFONTE, *Ciropedia*, Tr. A. Vegas, Madrid, Gredos, 2000.
- JENOFONTE, *Helénicas*, Tr. O. Guntiñas, Madrid, Gredos, 2000.
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, Tr. J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 2000.
- PLUTARCH'S *Moralia*, in sixteen volumes with an english translation by F. C. Babbitt, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralía)*, Tr. C. Morales y J. García, Madrid, Gredos, 2001.
- PLUTARCO, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro*, en *Los estoicos antiguos*, Tr. A. J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 2002.
- POLIBIO, *Historias*, Tr. M. Balasch, Madrid, Gredos, 1981.
- ARISTÓFANES, *Los Caballeros*, Tr. L. Gil, Madrid, Gredos, 2000.
- C. SALLUSTI CRISPI, *Bellum Iugurthinum*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1964.
- SALUSTIO, *Guerra de Jugurta*, Tr. B. Segura, Madrid, Gredos, 2000.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, Tr. I. Roca, Madrid, Gredos, 2001.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Tr. R. Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 2001.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Tr. S. Ramírez, Madrid, BAC, 1956, vol. VII.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Tr. A. Mallea, Pamploa, Eunsa, 2001.
- MACHIAVELLI, N., *Il Principe e altre scritti*, Introduzione e Comento di Genaro Sasso, Firenze, La nuova Italia Editrice, 1981⁸.
- MACHIAVELLI, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Francesco Bausi, Roma, Salerno Editrice, 2001, 2 vols.
- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Tr. M. Á. Granada, Madrid, Alianza Editorial, 1990⁹.
- MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Tr. A. Martínez, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- HOBBS, Th., *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*, London, 1839; Scientia Verlag Aalen, Germany, second reprint 1966.
- HOBBS, Th., *Leviatán*, Tr. C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- HOBBS, Th., *Opera latina*, vol. II, *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive*, London, 1839; Scientia Verlag Aalen, Germany, second reprint 1966.
- HOBBS, Th., *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Tr. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2000.
- SPINOZA, B., *Opera*, vol. II, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972.
- SPINOZA, B., *Ética*, Tr. V. Peña, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- SPINOZA, B., *Opera*, vol. III, *Tractatus Politicus*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972.
- SPINOZA, B., *Tratado Político*, Tr. A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- SPINOZA, B., *Opera*, vol. III, *Tractatus Theologico-Politicus*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972.
- SPINOZA, B., *Tratado Teológico-Político* Tr. A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- HUME, D., *The Philosophical Works*, 4 vols., Scientia Verlag Aalen, Londres, 1964.
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, Tr. Fernando de los Ríos, Madrid, Espasa-Calpe, 1997⁹.
- KANT, I., *Werke*, vol. IV, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.
- KANT, I., *Werke*, vol. V, *Kritik der Urtheilskraft*, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.
- KANT, I., *Crítica del juicio*, Tr. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1989⁴.

- KANT, I., *Werke*, vol. IX, *Pädagogik*, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.
- KANT, I., *Werke*, vol. V, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Tr. E. Miñana Villagrasa y M. García Morente, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994.
- KANT, I., *Pedagogía*, Tr. L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Madrid, Akal, 1983.
- KANT, I., *Werke*, vol. VIII, *Zum ewigen Frieden*, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.
- KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, Tr. J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1994.
- KANT, I., *Werke*, vol. VIII, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.
- KANT, I., *Filosofía de la Historia*, Tr. E. Ímaz, Madrid, FCE, 1992.
- TOCQUEVILLE, A. de, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2002, 2 vols.
- NIETZSCHE, F., *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. VI-1, *Also sprach Zarathustra*, ed. de Colli-Montinari, Berlin, De Gruyter, 1968.
- NIETZSCHE, F., *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. VIII-2, *Nachgelassene Fragmente*, ed. de Colli-Montinari, Berlin, De Gruyter, 1968.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.
- WEBER, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender Soziologie*, Tubinga, Mohr, 1980.
- WEBER, M., *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I-17, *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, Tubingen, Mohr, 1992.
- WEBER, M., *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Tr. J. Medina Echavarría et al., Madrid, FCE, 1993.
- WEBER, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Tr. J. Abellán, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Tr. F. Rubio Lorente, con una introducción de R. Aron, Madrid, Alianza Editorial, 1967.
- WEBER, M., *Escritos políticos*, Tr. J. Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tr. J. Almaraz y J. Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, 3 vols.
- WEBER, M., *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Tr. M. Faber-Kaiser, Barcelona, Planeta, 1985.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Tr. L. Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1994¹³.
- WEBER, M., *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Tr. J. Estruch, Barcelona, Edicions 62, 1984.
- MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*; Tr. A. J. G. Sison, Madrid, Eiusa, 2001².

- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Tr. A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 2001.
- MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Tr. R. Rovira, Madrid, Rialp, 1992.
- MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Tr. A. Bayer, Madrid, Eiusa, 2003.
- MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué necesitamos las virtudes*, Tr. A. J. G. Sison, Barcelona, Paidós, 2001.
- STRAUSS, L., *La ciutat i l'home*, Tr. J. Galí y J. Monserrat, Barcelona, Barcelonesa d'edicions, 2000.
- STRAUSS, L., *Persecution and Art of Writing*, New York, The Free Press, 1952.
- STRAUSS, L., *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
- STRAUSS, L., *Le testament de Spinoza*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- STRAUSS, L., *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.
- STRAUSS, L.; *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954.
- GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke*, Tubinga, Mohr, 1985.
- GADAMER, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, Tr. A. Domingo Moratalla, Madrid, Tecnos, 1993.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Tr. A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, Tr. M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992.
- GADAMER, H.-G., Reflections on my philosophical journey, en *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, ed. L. E. Hahn, Illinois, LLP, 1997.
- APEL, K.-O., Die Situation des Mensch als ethisches Problem, en *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1988.
- APEL, K.-O., *Filosofía primera avui i ètica del discurs*, Girona, EUMO, 1999.

Bibliografía secundaria

- ALEXANDER, L. A., The best regimes of Aristotle's *Politics*, *History of Political Thought*, 21 (2000) 2.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.
- ARENDT, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1982.
- AUBENQUE, P.; *La prudente chez Aristote*, Paris, PUF, 1993.
- BEETHAM, D.; Max Weber and the Liberal Political Tradition, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994.

- BERTI, E., 'Phrónesis' et science politique, en *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, eds. P. Aubenque y A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993.
- BERTI, E.; La philosophie pratique d'Aristote et sa 'réhabilitation' récente, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95 (1990).
- BODÉÛS, R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Belles Letres, 1982.
- BODÉÛS, R., Figuras del político, en *El saber griego*, eds. J. Brunschwig y G. Lloyd, Madrid, Akal, 2000.
- BRUNSCHWIG, J. y LLOYD, G. (eds), *El saber griego*, Madrid, Akal, 2000.
- CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- CANTO-SPERBER, M., L'unité de l'Etat et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V ; Aristote, *Politique*, II), en *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, eds. P. Aubenque y A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993.
- CASSIN, B., 'Lógos' et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote, en *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, eds. P. Aubenque y A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993.
- CASTORIADIS, C.; *Los dominios del hombre*, Barcelona, GEDISA, 1998.
- CHANTRAINE, P.; *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, 2 vols.
- COLOMER, J., *Cómo votamos*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- COROMINAS, J. y PASCUAL, J. A.; *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*; Madrid, Gredos, 1989, 6 vols.
- CORTE, M. de, *De la prudence. La plus humaine des vertus*; Jarzé, D.M.M., 1974.
- CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.-O. Apel*, con un epílogo de K.-O. Apel, Salamanca, Sígueme, 1985.
- DALLMAYR, F., Max Weber and the Modern State, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- DELANNOI, G., Des prudences. Essai de typologie, en *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, publié sous la direction de A. Tosel, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Diffusion Les Belles Letres, 1995.
- DEMONT, P., Le loisir (σχολή) dans la *Politique* d'Aristote, en *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, eds. P. Aubenque y A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993.
- DOMINGO MORATALLA, A., *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1991.
- DUNNE, J.; *Back to the Rough Ground. Practical Judgment and the Lure of Technique*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2001.
- FINN, S., *Reason, Prudence and the 'Science of Morality' in Hobbes*, Philadelphia, Vilanova University Press, 1995.

- FLEISCHMANN, E., De Weber a Nietzsche; *Archives Européenes de Sociologie*, 5 (1964).
- FORSTER, R., y JMELNIZKY, A. (comp.), *Dialogando con la filosofía política: de la Antigüedad a la Modernidad*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- FREUND, J., *Sociología de Max Weber*, Barcelona, Península, 1986.
- GARVER, E., *Machiavelli and the History of Prudence*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1987.
- GAUTHIER, D. P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- GERMAIN, G. G.; The Revenge of the Sacred: Technology and Re-enchantment, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- GIDDENS, A., *Política y Sociología en Max Weber*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- GOLDSMITH, M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York, Colombia University Press, 1966.
- GÓMEZ-LOBO, A.; Aristotle's Right Reason, en *Aristotle, Virtue and the Mean*, *Apeiron*, 28 (1995).
- GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- HEKMAN, S.; Max Weber and Post-Positivist Social Theory, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- HENNIS, W., The Traces of Nietzsche in the Work of Max Weber, en *Max Weber: Essays in Reconstruction*, Allen & Unwin, Londres, 1988.
- HERNÁNDEZ MARCOS, M., Política y ley permisiva en Kant, en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, coord. J. Carvajal, Cuenca, Univ. de Castilla-La Mancha, 1999.
- HIBBS, Th. S., Principles and Prudence: The Aristotelianism of Thomas's Account of Moral Knowledge; *The New Scholasticism*, 61 (1987) 3.
- HIBBS, Th. S., *Virtue's Splendor. Wisdom, Prudence, and the Human Good*, New York, Fordham University Press, 2001.
- HOROWITZ, A. y MALEY, T.; *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- HOUTEN, A.V., Prudence in Hobbes's Political Philosophy, *History of political thought*, 33 (2002) 2.
- IRÍZAR, L. B., *Virtud moral y conocimiento de la verdad en la filosofía aristotélico-tomista*; Barcelona, Tesis doctoral, Servei de Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2001.
- IRWIN, T. H., Prudence and Morality in Greek Ethics; *Ethics*, 105 (1995).
- JAFFA, H. V., *Thomism and aristotelianism: a study of the commentary by Thomas Aquinas on the Nichomachean Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.

- JAUQUET, Ch., *Spinoza ou la prudence*, Paris, Quintette, 1997.
- LARRÈRE, C.; Regímenes, en *Diccionario de Filosofía Política*, eds. P. Raynaud y S. Rials, Madrid, Akal, 2001.
- LASSMAN, P., The rule of man over man: politics, power and legitimation, en *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press, 2000.
- LENHARDT, C., Max Weber and the Legacy of Critical Idealism, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- LAZZERI, Ch., Prudence, éthique et politique de Thomas d'Aquin à Machiavel, en *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, publié sous la direction de A. Tosel, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Diffusion Les Belles Letres, 1995.
- LESZL, W., La politica è una 'techne'? E richiede un'episteme'? Uno studio sull'epistemologia nella *Politica* di Aristotele, en *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna* a cura di E. Berti e L. M. Napolitano Valditara, Roma, L. U. Japadre Editore L'Aquila, 1989.
- LLOYD, G. E. R., L'idée de nature dans la *Politique* d'Aristote, en *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, eds. P. Aubenque y A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993.
- LOVE, J., Max Weber's Ancient Judaism, en *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press, 2000.
- MALEY, T.; The Politics of Time: Subjectivity and Modernity in Max Weber, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- MALHERBE, M.; *Hobbes*, en *Diccionario de Filosofía Política*, eds. P. Raynaud y S. Rials, Madrid, Akal, 2001.
- MATHERON, A., Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence?, en *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, publié sous la direction de A. Tosel, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Diffusion Les Belles Letres, 1995.
- MAURI, M., *Les virtuts en el pensament contemporani*, Barcelona, Edicions del Drac, 1992.
- MAYER, J. P., *Max Weber y la política alemana*; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- MELENDO, T.; El ayer y el hoy de la prudencia; *Revista de Filosofía (L. Vives)*, 8 (1985).
- MITZMAN, A., *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- MOMMSEN, W., *Max Weber: sociedad, política e historia*, Buenos Aires, Editorial Alfa, 1981.
- MOMMSEN, W., *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tubinga, Mohr, 1959.

- MOSSE, C., La invención de la política, en *El saber griego*, eds. J. Brunshwig y G. Lloyd, Madrid, Akal, 2000.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M., Le trattazione aristotelica della 'Politeia' di Platone (a proposito di *Pol.* II 1-5), en *Ética, Política, Retórica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna* a cura di E. Berti e L. M. Napolitano Valditara, Roma, L. U. Japadre Editore L'Aquila, 1989.
- NELSON, D. M., *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1998.
- NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- ONIAN, R. B.; *The origins of European thought*, Princeton, Arno Press Inc., 1973.
- OWEN, D., *Nietzsche, politics and modernity*, Londres, SAGE Publications, 1995.
- PALACIOS, L. E.; *La prudencia política*, Madrid, Gredos, 1978.
- PEÑA, J., Derecho y orden político, en *Espinosa: Ética e Política*, ed. J. Blanco-Echauri, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- PETIT, A., L'analyse aristotélicienne de la tyrannie, en *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, eds. P. Aubenque y A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993.
- PIEPER, J.; *La prudencia*, Madrid, Rialp, 1957.
- PIEPER, J.; *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980.
- PITKIN, H. F., *Fortune is a woman: gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, LA, University of California Press, 1984.
- POPPER, K., *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1994.
- PORTER, J.; Virtudes perennes y virtudes contingentes: sabiduría práctica, fortaleza, templanza; *Concilium*, 211 (1987).
- PREVOSTI, A., *La física d'Aristòtil. Una ciencia filosòfica de la natura*, Barcelona, PPU, 1984.
- QUINIOU, Y., L'interprétation chez Nietzsche: Ambition scientifique et prudence interprétative, en *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, publié sous la direction de A. Tosel, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Diffusion Les Belles Letres, 1995.
- RAYNAUD, Ph., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.
- RECASENS SICHES, L., Algunas contribuciones españolas al estudio de la prudencia; *Dianoia*, 17 (1971).
- RENAUT, A., *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993.
- RIEDEL, M. (ed), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Rombach, Freiburg, 1972.
- RODRIGO, P., *Aristote et les choses humaines*, Ousia, Bruselas, 1998.

- ROLDÁN, C., Del Derecho Natural al Derecho Civil: Hobbes y Spinoza, en *Espinosa: Ética e Política*, ed. J. Blanco-Echauri, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- ROMEYER DHERBEY, G., Aristote et la poliarcétique (*Politique*, VII, 11, 1330 b 32 – 1331 a 18), en *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, eds. P. Aubenque y A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993.
- ROTH, G., Global capitalism and multi-ethnicity: Max Weber then and now, en *The Cambridge Companion to Weber*, ed. S. Turner, Cambridge University Press, 2000.
- SCHALL, J. V., *At the Limits of Political Philosophy. From 'Brilliant Errors' to Things of Uncommon Importance*, Washington, The Catholic University of America Press, 1996.
- SCHMITZ, H-G., Moral oder Klugheit; *Kant-Studien* 81 (1990).
- SCHROETER, F.; *La critique kantienne de l'eudémonisme*; Berna, Publications Universitaires Européennes, 1992.
- SIMON, Y. R., Introduction to the Study of Practical Wisdom; *The New Scholasticism*, 35 (1961) 1.
- STERNBERGER, D., *Dominación y acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- STRONG, T. B.; Max Weber and the Bourgeoisie, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- TENZER, N., *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1998.
- TUCCARI, F., *Il pensiero politico de Weber*, Roma, Laterza, 1995.
- VARELA, L. E., Prudencia aristotélica y estrategia; *Convivium Revista de Filosofía*, Segona Sèrie, 15 (2002).
- VERGNIERES, S., *Éthique et Politique chez Aristote. Physis, Êthos, Nomos*; Paris, PUF, 1995.
- WARREN, M. E., Max Weber's Nietzschean conception of power; *History of Human Sciences*, 5 (1992) 3.
- WARREN, M. E., Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World, en *American Political Science Review*, 82 (1988).
- WEBER, Marianne; *Max Weber*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1995.
- WOLIN, S. S.; Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory, en *The Barbarism of reason: Max Weber and the twilight of enlightenment*, eds. A. Horowitz y T. Maley, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- ZARKA, Y. Ch., *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1997.