

LA POLÍTICA COMO CREACIÓN ARTÍSTICA

Fernando Ayala Blanco

Resumen

Analiza los fundamentos de la Ciencia Política, que no sólo tiene que ver con la naturaleza, funciones y estructura del Estado, o con las diferentes formas de gobierno, más bien es un arte porque implica reflexión, creación, imaginación, innovación e improvisación. Por ello, el autor rescata el concepto de política como creación artística, y para ello se apoya en los griegos como Sócrates, Platón y Aristóteles, y pasa después a señalar cómo se define cada vez más el estudio de la misma con Nicolás Maquiavelo.

Abstract

The author analyses the foundations of political science which are related not only to the nature, structure and functions of the state or to the different governmental patterns. Political science is rather an art because it implies reflection, creation, imagination, innovation and improvisation. Therefore the author develops the concept of political science as an artistic creation, as seen by greek authors like Socrates, Plato and Aristotle, and then he proceeds to the more refined study done by Niccolo Machiavelli.

Lo que cuenta es lo que se hace
y no lo que se tenía la intención de hacer.

Pablo Picasso

I

Al hablar de “ciencia política”, “filosofía política” o simplemente de “política”, necesariamente nos remitimos al concepto aristotélico de política, el cual ha pervivido a lo largo del tiempo gracias a la gran obra de Aristóteles (384-322 a.C.) titulada precisamente *Política*. Este clásico, que generalmente se le considera como un tratado acerca de la naturaleza, las funciones y la estructura del Estado, y acerca de las diferentes formas de gobierno y, por lo mismo, trata sobre todo lo relacionado con la “ciudad”, desvela también un contenido artístico. ¿Por qué artístico? Porque la “ciencia” o “técnica” del gobierno en tanto reflexión, creación, imaginación, innovación e improvisación se puede convertir en una obra de arte. Claro está que artistas de la política los hay muy pocos, políticos los hay un poco más y demagogos los hay muchos.

En fin, si el término política se deriva del concepto *polis* que se refiere a la ciudad, al ciudadano, a lo civil, a lo público, a lo social, y en consecuencia al Estado, el arte de la política, en tanto arte, forzosamente se relaciona con la ética.

Al hablar de ética nuevamente tenemos que remontarnos a Aristóteles. Este pensador introdujo en el lenguaje filosófico, quizá por primera vez, dicho término, para denotar aquella parte de la filosofía que profundiza en la conducta del hombre, y los criterios a través de los cuales se valoran los comportamientos humanos. Recuérdese que *êthikós* se deriva de *êthos*, que significa ciertamente comportamiento o costumbre.¹

Las obras en donde Aristóteles desarrolla su ética son *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco* y *Ética mayor* o *Gran moral*. En *Ética a*

¹ *Enciclopedia de la Filosofía*, Barcelona, Garzanti, Ediciones B, 1992, p. 306.

Nicomaco nuestro filósofo construye su ética en una confrontación muy concreta y precisa con la costumbre, las tradiciones imperantes y las instituciones políticas, cuya piedra de toque es la virtud.²

Platón (427-347 a.C.), por su parte, también aborda en sus *Diálogos* cuestiones éticas y políticas. En el centro de *La República* coloca el problema político, esencial en el pensamiento platónico. Inicia su especulación filosófica con el análisis de la justicia en tanto virtud, pasando rápidamente del plano individual al de la organización política. Así, en el libro II de *La República*, analiza la génesis y la estructura del Estado de acuerdo al entendimiento de lo que es la justicia y la injusticia. Siguiendo este razonamiento, Platón reivindica la referencia de los juicios morales a las ideas, ateniéndose a que todo hombre razonable puede reconocer a través de ellas lo justo y lo injusto.

Ahora bien, Platón es muy sensible al vínculo entre virtud y política, a tal grado, que no todas las virtudes están contenidas en cada uno de los hombres, sino que diferentes virtudes deben corresponder a los distintos y diversos roles sociales que cada uno desempeña.

En el libro X de *La República*, Platón critica la poesía y el arte, en tanto que la realidad es copia del mundo de las ideas. En este sentido, el arte, que es imitación de la realidad, es por tanto la copia de una copia. El arte se aleja de la verdad. Sin embargo, en el libro VII de *La República*, valiéndose del mito de la caverna, señala el camino por el cual el filósofo debe elevarse desde el mundo sensible al mundo de las ideas y regresar luego al primero, con el propósito de gobernarlo del mejor modo posible. Nuevamente observamos aquí que, para gobernar, se debe ejercer el poder. Por lo mismo, se requiere habilidad, imaginación y virtud, para llegar a conseguirlo artísticamente.

En este punto, recuerdo gratamente un cuadro de Rafael con el cual se pueden ilustrar estas reflexiones. Me refiero a *La Escuela de Atenas*,* en la que el tema principal es la Filosofía. Al centro de la obra

*1509-1511; 772 cm; fresco; *Stanza della Segnatura*, Vaticano.

² Aristóteles, *Moral, a Nicómaco*, México, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1994, libro II.

aparecen los dos grandes filósofos del mundo clásico, cuyas ideas han dominado todo el desarrollo de la historia de la filosofía desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna: Platón y Aristóteles. El primero, sosteniendo el *Timeo* con su brazo izquierdo, apunta hacia el cielo con el derecho. Con este ademán Platón se refiere al mundo de las ideas, metafísico y abstracto. Aristóteles, colocado a la izquierda de Platón, sostiene una de sus *Éticas* y señala hacia su entorno inmediato. Él representa la filosofía natural y empírica; más “realista”. Asimismo, se puede ver la desgarrada figura de Diógenes de Sinope arrellanada en las escalinatas, quien abrazó la filosofía de la escuela cínica de Antístenes. Esta doctrina se pronuncia por la autosuficiencia del individuo y también condena los valores de la familia, la cultura y el Estado; sólo es necesaria la virtud, que se encuentra por encima de los placeres y de las posesiones mundanas. “El Perro”, como lo apodaban, mostró su talante cuando hizo caso omiso de una invitación a la coronación de Alejandro Magno. El poderoso rey lo visitó a su tonel, que le servía de morada, para preguntarle si había algo que pudiera hacer por él. Diógenes le respondió: “Puedes dejar de taparme el sol.”³ También aparecen en el extremo izquierdo del fresco el mismo Alejandro, rey de Macedonia y discípulo de Aristóteles, y Sócrates, quien le explica algunas cuestiones al primero. Aquí Rafael hace clara alusión a los maestros espirituales.

J. W. Goethe opinó de este magnífico artista: “Rafael siempre consiguió lo que otros anhelaban”.

II

El platónico mito de la caverna es una representación simbólica de la situación del hombre en su relación con la filosofía y, por lo tanto, muestra cual es el derrotero a seguir para hacer del vivir un arte. Asimismo, nos enseña cómo está estructurada la realidad a través de su teoría del conocimiento.

³ *Enciclopedia Hispánica*, vol. 5, EUA, 1993, p. 185.

La caverna representa el mundo sensible o de los sentidos, con sus sombras, que son los objetos o las cosas materiales. El espacio que se localiza fuera de la caverna, que es el mundo exterior, representa el mundo verdadero, es decir, el mundo de las ideas. El sol simboliza la idea del Bien. De modo que Platón divide la realidad en dos planos. Por un lado, se encuentra el plano de lo sensible, que son las cosas; y por el otro, el plano de lo inteligible, que son las ideas. Son cuatro los grados del conocimiento delineados por Platón: imaginación (*eikasía*), que toma imágenes sensibles aisladas; creencia (*pístis*), que toma los objetos que dan origen a dichas imágenes; razón discursiva (*diánoia*), que es el conocimiento de los objetos matemáticos; y entendimiento (*noûs*), que apprehende las ideas. Los dos primeros grados del conocimiento constituyen la opinión (*dóxa*); y los dos restantes, constituyen la ciencia (*epistémê*).⁴ El paso de la *dóxa* a la *epistémê*, significa el paso de la visión del mundo sensible a la del mundo de las ideas.

En el mito de la caverna, Sócrates le explica a Glaucón la imagen de la condición humana y comenta que:

El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que lo ilumina la luz del sol; el cautivo que sube a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible.

En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que se percibe con trabajo, pero que no puede ser percibida sin concluir que ella es la causa primera de cuanto hay de bueno y de bello en el universo; que ella, en este mundo visible, produce la luz y el astro de quien la luz viene directamente; que, en el mundo invisible, engendra la verdad y la inteligencia; que es preciso, en fin, tener puestos los ojos en esa idea, si queremos conducirnos cuerdamente en la vida pública y privada.⁵

Platón compara el bien con el sol: de la misma manera que el sol permite que las cosas sean y se vean, el bien hace que sea y se haga

⁴ *Enciclopedia de la Filosofía, op. cit.*, p. 766.

⁵ Platón, *Diálogos, La República o de lo Justo*, libro VII, México, Porrúa, 1975, p. 553.

cognoscible el mundo de las ideas, del cual el mundo sensible toma parte en lo que tiene de verdadero y de bueno.⁶ De tal suerte que el bien es el fundamento del ser y del valor de todas las cosas. Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, muestra cierto desacuerdo con su maestro y argumenta que el bien no es una idea trascendente, sino al contrario, algo imanente. El bien al que se refiere la moral no es el bien en sí, en el sentido platónico, sino el bien definido por el hombre como tal y realizable de acuerdo a su naturaleza.⁷

Finalmente, no se debe olvidar que el viaje del hombre del mito de la caverna, para convertirse en filósofo, debe ser de ida y vuelta. Esto es, el encadenado que únicamente ve sombras reflejadas en la pared, una vez que se ha arrancado sus cadenas y puede contemplar el mundo de la luz y la libertad, vuelve al fondo de la caverna. De modo que regresa para intentar explicar a partir de las cosas las sombras, a partir de las ideas la realidad sensible. Ahora bien, si Platón tenía que volver a la caverna para explicar desde el mundo de las ideas el ser de las cosas, y en rigor, no es así, se debe a que se queda en el mundo inteligible, deslumbrado y atrapado por los problemas internos. El infausto final del mito refleja la manera en que la filosofía era afrontada en la época de Platón: en la muerte del filósofo a manos de sus compañeros de la caverna está presente el recuerdo de Sócrates.⁸

⁶ *Ibid.*, libro VI, pp. 547-550.

⁷ Aristóteles, *op. cit.*, libro I, cap. I, pp. 33-36.

⁸ Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 49.

“Un oráculo había dicho que nadie era más sabio que Sócrates; éste, modestamente, pretende demostrar lo contrario; y para ello va a preguntar a sus conciudadanos por las calles y plazas, qué son las cosas que él ignora; ésta es la *ironía socrática*. El gobernante, el zapatero, el militar, la cortesana, el sofista, todos reciben las saetas de sus preguntas. ¿Qué es el valor, qué es la justicia, qué es la amistad, qué es la ciencia? Resulta que no lo saben tampoco; ni siquiera tienen, como Sócrates, conciencia de su ignorancia, y a la postre resulta que el oráculo tiene razón. Esto es superlativamente molesto para los interrogados, y ese malestar se va condensando en odio, que termina en una acusación contra Sócrates ‘por introducir nuevos dioses y corromper a la juventud’, un proceso absurdo, tomado por Sócrates con serenidad e ironía, y una sentencia de muerte, aceptada serenamente por Sócrates que bebe la cicuta en aguda conversación sobre la inmortalidad con sus discípulos, sin querer faltar a las leyes injustas con la huida que le proponen y aseguran sus amigos” (*Ibid.* pp. 37-38).

En la filosofía platónica, la idea del bien se reviste de una esencia divina, aparece como un *demiurgo* del mundo. Platón supone la creación de un *Animi Mundi*, intermedio entre el mundo de las ideas y el de las cosas. El alma del mundo vendría siendo una especie de mensajero (Hermes) entre estos dos planos. Asimismo, el alma humana es también un intermediario entre el mundo sensible y el mundo de las ideas. Por un lado, tenemos la caída del alma, encarnada en un cuerpo, sujeta al mundo sensible, veleidoso y corruptible. Por otro, el alma conoce el mundo de las ideas y tiene cierta conexión con él y, por tanto, participa de este mundo eterno e inteligible.⁹

Así pues, el hombre está compuesto de un alma y un cuerpo. Para Platón el alma es la parte más importante del hombre, y el cuerpo es simplemente una sombra. El alma está atrapada en el cuerpo como en una cárcel:

Después se ha de prestar fe al legislador tanto en las demás cosas que enseña como en particular cuando afirma que el alma es algo totalmente diferente del cuerpo, y que en esta vida lo que constituye nuestro *yo* no es otra cosa que el alma y sólo el alma, y que bien se dice con razón ser los cuerpos de los muertos simulacros de los finados, mientras que el propio y verdadero ser de cada uno de nosotros, la llamada alma, se encamina hacia los otros dioses para dar cuenta de sí.¹⁰

La moral platónica tiene vasos comunicantes con su concepción del alma. Las partes de esta última tienen una correspondencia ética muy precisa. Cada una de estas partes posee una *virtud* particular, que las hace regirse de cierta forma. En el libro IV de *La República*, Platón explica las cuatro virtudes principales: la sabiduría o la prudencia, el coraje o la fortaleza de ánimo, la templanza o la moderación y la justicia. Las virtudes del alma forman una unidad, y están, por lo mismo, vinculadas entre sí. En este sentido la virtud suprema es la justicia, la cual se

⁹ *Ibid.*, pp. 42-52.

¹⁰ Platón, *Leyes*, Madrid, Aguilar, 1974, 959^a.

encarga de que cada parte del alma cumpla en armonía su propia función. De modo que el bien del hombre es una condición del alma, y quizá de aquí se desprenda que únicamente el hombre realmente virtuoso, es decir, aquel que vive artísticamente, es realmente feliz.

El Estado se puede considerar también, en tanto símil del alma, una unidad compuesta de tres partes, que corresponden a la de la psique. Estas partes son las de las clases sociales que Platón divide en bronce, plata y oro: el pueblo, que es la clase productora; los guerreros, que es la clase que custodia al Estado; y los filósofos, la clase que detenta el poder político. Existe una correlación entre estos grupos sociales y las virtudes del alma humana. A la clase productora corresponde la virtud de la templanza, a la de los guerreros el coraje, y a la de los filósofos la de la sabiduría. También en el Estado ideal la virtud principal es la justicia, y se vuelve aún más exigente, ya que consiste en la armonía y buena relación de los ciudadanos entre sí, y de las distintas clases sociales entre sí y con la comunidad social y, por tanto, estatal.¹¹

Pues bien, si el tema central de *La República* reside en aclarar qué es la justicia, Platón nos muestra algunas pistas. Establece un símil entre justicia y rectitud, de tal suerte que en el Estado ideal todo debe ser verdadero. Absolutamente todo. Tanto hombres, leyes, instituciones y manifestaciones culturales, materiales y, en fin, sociales, deben responder al arquetipo ideal. Para Platón es imprescindible “Hacer cada uno lo suyo”, no lo que cada quien quiere, sino lo que cada quien debe hacer para el bien de la comunidad. En este sentido, la ciudad se acerca lo más posible al Estado ideal. De ahí, pues, que deban gobernar los mejores o, en su caso, el mejor. Me refiero al “filósofo-rey” del que habla Platón.

Si el gobernante debe ejercer el poder en virtud de su conocimiento y —por tanto— ese conocimiento debe ser el de la verdad que es la justicia, el poder político lo debe detentar el “filósofo-rey”, quien es el que posee el conocimiento de la verdad. Él tiene vías de acceso hacia el mundo de las ideas, las cuales puede tomar como modelo para forjar el Estado en el mundo sensible. El “filósofo-rey” se convierte de esta forma

¹¹Platón, *La República*, *op. cit.*, libros II, III y IV.

en un artista de la política, ya que está sirviéndose de un modelo ideal para modelar uno nuevo en este plano de la realidad en el que vivimos: “Así, el hombre justo en nada diferirá de un Estado justo, sino que será perfectamente semejante a él”.¹²

III

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles desarrolla el concepto del bien, y sostiene que es el fin último tanto de las cosas como de las acciones humanas:

Todas las artes, todas las indagaciones metódicas del espíritu, lo mismo que todos nuestros actos y todas nuestras determinaciones morales tienen, al parecer, siempre por mira algún bien que deseamos conseguir; y por esta razón ha sido exactamente definido el bien cuando se ha dicho que es el objeto de todas nuestras aspiraciones.¹³

Lo que se suele mirar como el bien supremo es, pues, la felicidad (*eudaimonía*). Pero ¿qué es la felicidad? Si es algo variable y relativo, ya que unos la identifican con el placer, otros con la riqueza y otros con los honores; entonces ¿qué es? Según Aristóteles, la felicidad es alcanzada por el hombre a través de su propia acción, la cual lo lleva a adquirir una voluntad que responde a los dictámenes de la razón del hombre prudente, capaz de discernir el justo medio.¹⁴ Esto coincide con la virtud.

Si la felicidad es la actividad de la razón mediante la cual se busca lo privativo del hombre, entonces lo sublime y maravilloso de la vida lo encontramos en una vivencia contemplativa (teorética), superior, evidentemente, a la vida de placeres, a la vida encaminada a producir riquezas y también a la vida regida por honores.

¹² *Ibid.*, libro IV, p. 504.

¹³ Aristóteles, *Moral, a Nicómaco, op. cit.*, I cap 1, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*, I cap. 2.

Sin embargo, para hacer de la vida teorética nuestra felicidad es indispensable que ocupe realmente el centro de nuestra existencia.

La vida teorética es, hasta cierto punto, más excelsa que la vida ordinaria del hombre, y sólo es posible en tanto hay una chispa divina en nuestro interior. Gracias a esto es posible inmortalizarse en cierto modo y vivir siguiendo lo más virtuoso que hay en nosotros, aun cuando sea una mínima parte de nuestra aparente realidad. Lo más sublime, afirma Aristóteles, es lo más propio de cada cosa y “sería un absurdo en el hombre no adoptara su propia vida e ir a adoptar en cierta manera la de otro”.¹⁵

Al elevar el *modus vivendi* a un nivel contemplativo, se hace del vivir un arte. Esta situación le permite a los gobernantes con cierta sensibilidad, sacar lo mejor de sí mismos, abrevando en el plano teorético, para hacer de la política una construcción artística. No por nada escribió que “la fortuna ama al arte, y el arte a la fortuna. El arte es, por consiguiente, cierta facultad de producir dirigida por la razón verdadera”.¹⁶

Así pues, la virtud aristotélica consiste en el natural actuar del hombre en su perfección. Es aquella actitud de nuestro querer que se inclina por el justo medio, y considera este medio tal y como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso.¹⁷ De modo que la naturaleza racional del hombre se divide en pensar y querer, delineándose, de acuerdo a Aristóteles, los dos grupos cardinales de la virtud: virtudes intelectuales o dianoéticas (*diánoia*) y virtudes éticas.

Las virtudes intelectuales se refieren a la actividad de la inteligencia tal como se dan en la sabiduría, en la razón y en el saber; y las virtudes éticas se refieren a las relaciones de los preceptos morales con la sensibilidad y los afectos.

Aristóteles precisa que el carácter de la virtud radica en el justo medio entre dos tendencias humanas opuestas. Por ejemplo, la manera en que señala la valentía, como el justo medio entre la temeridad —entiéndase imprudencia— y la cobardía, representa la verdadera naturaleza del

¹⁵ *Ibid.*, X cap. 7, p. 270.

¹⁶ *Ibid.*, VI cap. 3, p. 161.

¹⁷ *Ibid.*, VI cap. 1, p. 157.

valor o valentía.¹⁸ Gracias a esa idea del justo medio podemos desarrollar una medida o métron que nos permite establecer, hasta cierto grado, un equilibrio de las partes con el todo.

Ahora bien, para nuestro filósofo la justicia puede ser considerada desde dos puntos de vista: lo que es justo por naturaleza y lo que es justo por ley o convención. Siguiendo esta línea, distingue la justicia conmutativa de la justicia distributiva. La primera se refiere a la simple reciprocidad, según la cual cada uno debe recibir lo que ha dado o el equivalente. Es decir, se relaciona la justicia con la igualdad. La segunda, por su parte, se manifiesta mediante una proporción, en la cual los primeros términos son el mérito y la aptitud de los individuos y después lo que se les debe. La justicia distributiva, que se refiere concretamente al arte de gobernar, excluye la equidad en términos conmutativos. De esta manera, la igualdad aparece incluso como injusticia pues no respeta la proporcionalidad con los primeros términos.¹⁹

La espada y la balanza son los atributos tradicionales de la Justicia. En este sentido son también “los símbolos de las dos maneras en que —según Aristóteles— se puede considerar la justicia. La espada representa su potencia distributiva (*Justitia suum cuique tribuit*); la balanza, su misión equilibradora (social)”.²⁰

El análisis que elabora Aristóteles de la relación entre prudencia y experiencia política es fundamental para el arte de la política. Considera que la experiencia política es una forma de prudencia. De modo que la prudencia del político, en tanto artista, tiene dos estilos distintos, pero igualmente creativos: una arquitectónica prudencia “legislativa” y una prudencia más “práctica y deliberativa”, enfocada a resolver los problemas cotidianos de la política. En este sentido, el auténtico artista político es aquel que combina la virtud moral con la inteligencia práctica, la experiencia y el conocimiento de las características particulares de su polis o ciudad.

¹⁸ *Ibid.*, III cap. 7, pp. 91-92.

¹⁹ *Ibid.*, V.

²⁰ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1993, p. 618.

IV

Aristóteles polemiza con los sofistas y los cínicos, los cuales por distintas razones interpretaban la polis como una convención en tanto sustentada en un cuerpo de leyes. Aristóteles, por el contrario, vincula la sociedad con la naturaleza. Fundamenta su concepción en el supuesto de que la sociedad sea naturaleza y no convención; de tal suerte que es algo inherente al hombre, y no artificialmente establecido. De ahí, pues, que el inicio de la *Política* tenga un paralelo con el inicio de la *Ética a Nicómaco*:

Ya que vemos que cualquier ciudad es una cierta comunidad, también que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (por algo, pues, que les parece bueno obran todos en todos los actos) es evidente. Así que todas las comunidades pretenden como fin algún bien; pero sobre todo pretende el bien superior la que es superior y comprende a las demás. Ésta es la que llamamos ciudad y comunidad cívica.²¹

Vemos, pues, que la ciudad es una sociedad, asociación o comunidad, o dicho de otra manera, una pluralidad de personas que comparten ciertas cosas en común. De acuerdo con la ética aristotélica, toda actividad, tanto individual como social, se realiza encaminada a un bien, que es, desde luego, su fin y su sentido. De este esquema, del cual parte Aristóteles, observamos que toda sociedad busca afanosamente el bien.

Al tratar de desentrañar el origen y el desarrollo de la polis, nuestro pensador analiza los elementos constitutivos de la misma. Según él, su forma elemental y base del edificio social, es la familia, cuya función principal es perpetuar la especie. A esta primera forma de asociación se une la del mando, la cual desemboca en la relación amo-esclavo. La asociación de varias familias en un cuerpo social genera aldeas y la asociación de varias aldeas forma la ciudad. Para Aristóteles, la polis significa la forma suprema de comunidad, ya que, supuestamente, se basta a sí misma: es autárquica.

²¹ Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, I cap. 1, p. 41.

Así pues, la ciudad-Estado (polis) existe con el propósito de alcanzar el bien máximo del hombre, tanto en su vida moral e intelectual, como material. A través de la polis se logra alcanzar el buen vivir, plenamente. Antes bien, si el vivir felizmente es el fin natural del hombre, la polis es también naturaleza. Y, por tanto, el hombre es por naturaleza un “animal político”:

Por lo tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal social. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre. Como aquel al que recrimina Homero: “sin fraternidad, sin ley, sin hogar”.²²

De modo que aquel que vive, por naturaleza y no por azar, sin ciudad, es inferior o superior al hombre. Esto es, el que no puede vivir en sociedad o simplemente no requiere de nada ni de nadie gracias a su propia suficiencia, no es un ser humano, sino una bestia o un dios.²³

Aristóteles afirma que el logos es lo propio del hombre. El lenguaje es un reflejo de la naturaleza social del hombre. Mediante el don de la palabra podemos discernir lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto; el conocimiento de esto es lo privativo del ser humano y el fundamento de lo social. El hombre es un animal que habla y, por tanto, cumple con una función social: comunicar o preguntar al otro las cosas. Debido a esto “el hombre necesita una comunidad donde vivir, y su ser político se funda en su ser locuente”.²⁴ Con un manejo creativo del lenguaje se puede construir artísticamente el entramado de la polis. Desde luego, siguiendo en todo momento la virtud. En esto radica el arte de la política.

Lo esencial en la ciudad-Estado está presente en la comunidad de ciudadanos. Para Aristóteles, ciudadano significa el hombre libre que participa en la impartición de la justicia, en el gobierno y, en fin, en la

²² *Ibid.*, I, cap. 2, p. 43.

²³ *Ibid.*, p. 44.

²⁴ Julián Marías, *op. cit.*, p. 80.

administración de la polis. En este respecto Aristóteles es más realista que Platón. En la *Política* vincula con acierto lo ideal con lo real: relaciona el todo con la parte, la comunidad con el individuo, los derechos con los deberes. El realismo aristotélico es algo inherente a la comunidad de los ciudadanos, sin considerar a la polis invariablemente dispersa y fragmentada en sus partes, y sin considerarla enteramente totalizada. En realidad, en la ciudad-Estado queda equilibrado el todo social con las partes individuales.

De ahí, pues, que el fin de la ciudad-Estado y el del individuo coincidan. La polis mejorará siempre y cuando los ciudadanos sean individualmente virtuosos. Esto quiere decir que se logrará la prosperidad de la ciudad-Estado mediante el virtuosismo moral y la integridad de sus ciudadanos. Además, si la polis es buena y virtuosa, sus ciudadanos llegarán a ser virtuosos. El individuo consigue la plenitud propia de él a través de los actos concretos de su vida, la cual es en sociedad; y la sociedad consigue su fin propio mediante la perfección de los ciudadanos que la componen. Insisto, hay un equilibrio y correlación del todo con las partes en el pensamiento aristotélico.

El Estado y la sociedad tienen sentido en tanto existen para el buen vivir del ciudadano. Asimismo, debe establecerse un compromiso moral entre el Estado y el individuo. Es decir, deben manejarse bajo un mismo código ético y moral. Como dice Aristóteles, “las mismas cosas son las mejores, tanto privada como públicamente, y el legislador debe imbuirlas en el alma de los ciudadanos”.²⁵

V

En el libro X de la *República*, Platón valora negativamente el arte en tanto imitación de la naturaleza, opina que lo único que logra es alejar a los hombres de la contemplación de la verdad. También considera la retórica como el arte de los sofistas, el cual es capaz de presentar como verdadero lo que es falso.

²⁵ *Ibid.*, VII cap. 14, p. 277.

Aristóteles, por el contrario, en su *Poética* le otorga amplias posibilidades a la retórica, precisamente en el contexto de una realidad humana que considera el papel de lo posible en la vida social. En este sentido el arte y la poesía son imitaciones de la naturaleza, y la tragedia, en tanto manifestación artística, imita y representa las acciones humanas. Una de las características de la tragedia es que puede generar lo que Aristóteles llama la *catarsis*. Esto se refiere a la purificación de las pasiones y las emociones en el ánimo del público a través de la contemplación desinteresada, propia del arte.²⁶

Aristóteles afirma en su *Poética*

que, por una parte, los imitadores reproducen por imitación hombres en acción, y, por otra, es menester que los que obran sean o esforzados y buenos o viles y malos —porque así suelen distinguirse comúnmente los caracteres éticos, ya que vicio y virtud los distinguen en todos—, o mejores de lo que somos nosotros o peores o tales como nosotros, es claro, de consiguiente, que a cada una de las artes dichas convendrán estas distinciones, y una arte se diferenciará de otra por reproducir imitativamente cosas diversas.²⁷

De modo que de la capacidad de imitar —propio de las distintas manifestaciones artísticas— se desprende cierta capacidad creativa e imaginativa, que puede sumergirse en el ámbito de lo ético y lo político. El arte de gobernar, en tanto goce estético, puede abreviar en esta capacidad de mimesis.

VI

Al disertar sobre ética y política, forzosamente se debe abordar el problema de la relación entre política y moral. Antes bien, la política y la moral se diferencian entre sí por:

²⁶ *Enciclopedia de la Filosofía, op. cit.*, p. 58.

²⁷ Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 1946, cap. 2.

...el distinto criterio de valoración y de justificación de sus respectivas acciones, con la consecuencia de lo que es obligatorio en moral no quiere decir que es obligatorio en política, y aquello que es lícito en política no está dicho que sea lícito en moral; o que puede haber acciones morales que son impolíticas (o apolíticas) y acciones políticas que son inmorales (o amorales).²⁸

Generalmente se le atribuye a Maquiavelo la iniciativa de separar la política de la moral, es decir, de haber resuelto el problema de la autonomía de la política. No estoy totalmente de acuerdo. Más bien creo que Maquiavelo proponía desvelar el realismo en la política, pero, desde luego, sin marginar la virtud moral. La política se inscribe en un espacio ético diferente al que se inscribe la moral, manteniendo vasos comunicantes entre sí. En este sentido la política, al ser realista, requiere necesariamente de imaginación y capacidad de improvisación. De ahí pues, que se pueda considerar a la política como un arte.

Ahora bien, si Maquiavelo es comúnmente conocido por una postura indiferente hacia la inmoralidad o moralidad de los medios utilizados por el príncipe (o el gobernante) en la realización de sus fines políticos, que consisten, esencialmente, en la conservación y aumento del poder; esto no quiere decir que busque en sentido estricto la autonomía de la política. En realidad se refiere a la diferencia de criterios entre una acción política y una acción moral. Los dos criterios son relativos, ya que una acción política o moral, puede ser considerada buena o mala según las circunstancias y los intereses. Para Maquiavelo el interés principal consiste en mantener la unidad y fortaleza del Estado, sustentado en un realismo político:

En las acciones de todos los hombres y especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por

²⁸ Norberto Bobbio, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI Editores, 1995, p. 1223.

las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo.²⁹

Maquiavelo escribió *El Príncipe* en 1513, con el firme propósito de conseguir un puesto público en la administración de Lorenzo de Médicis, y le exhorta a levantar a Italia contra el yugo extranjero. Asimismo, escribió sus magistrales *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, terminados en 1519.

Ambos libros desarrollan ideas del mismo tema: las causas del auge y decadencia de los Estados, y los medios mediante los cuales puedan los gobernantes hacer que perduren. De igual manera, sus escritos esgrimen conceptos tales como la indiferencia por el empleo de medios “inmorales” para fines políticos, y la certidumbre en que un gobierno sólido debe sustentarse en gran parte en la fuerza y la astucia. Sin embargo, su pensamiento tiende a ser no tanto “inmoral” como amoral: se dirige a abstraer la política de cualquier otra consideración y escribe acerca de ella considerándola un fin en sí.

Maquiavelo sostiene que el Estado debe constituirse en un poder central, soberano y supremo legislador tanto en asuntos de política exterior como interior. De ahí pues, que el núcleo de la política estatal radique en un realismo político; en un deseo de realismo y eficacia, en detrimento de los valores “morales”. El ejercicio de la política se sustenta no en lo que debe ser, sino en lo que es: en lo real y efectivo.

De modo que lo que se ha denominado comúnmente como “maquiavelismo”, no es otra cosa que una forma de conseguir los objetivos políticos planteados por el príncipe (o el estadista), al margen de todo escrúpulo ante el significado moral de los medios utilizados. Todo sea, pues, por la unidad y fortaleza del Estado. El gobernante, como detentador del poder estatal, no sólo está por encima de la ley, sino que si la ley impone una moral, también se encuentra por encima de ésta. No existe otra fórmula para juzgar los actos del gobernante, sino únicamente el éxito de los medios para ampliar y perpetuar el poder del Estado.

²⁹ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1994, XVIII, p. 92.

Ahora bien, el arte de gobernar requiere de cierta sensibilidad y entereza por parte del príncipe para lograr manejar la *virtú* y enfrentar la *fortuna*.

Maquiavelo entiende por *virtú* la firmeza de carácter, la habilidad calculadora, la capacidad de seducción y, en fin, el sentido común de un gobernante. En pocas palabras, el artista de la política debe ostentar en su persona la fuerza del león y la astucia de la zorra. El autor de *El Príncipe* le dio forma a esta metáfora a través del mito de Aquiles y el centauro Quirón. Según la mitología griega, Aquiles tuvo por maestro a Quirón, mitad caballo y mitad hombre: dicotomía de los instintos y la razón. La exégesis de este mito, en el contexto que lo sitúa Maquiavelo, indica la necesidad del estadista de desenvolverse como bestia en la misma medida que como hombre:

Debéis, pues, saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre.³⁰

En definitiva, el príncipe en su faceta de *bestia* se desenvuelve mediante la fuerza y la astucia. Por el contrario, cuando se encuentra en su faceta de *hombre*, fundamenta su acción en las leyes. Sin embargo, aquel que pretenda convertir la acción política en una obra de arte es necesario que desarrolle ese olfato o sensibilidad que le permita utilizar, de acuerdo a las circunstancias del momento, a la bestia o al hombre. De esta manera la doble naturaleza del príncipe se sostienen una en la otra a través de la imaginación y la creatividad.

Asimismo, en su naturaleza *bestial*, el príncipe debe saber utilizar correctamente las características de dos animales: el zorro y el león. Es imprescindible ser zorro para conocer las trampas de las que no se protege el león y ser león para amedrentar a los lobos de los que no se

³⁰ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 90.

guarda la zorra. De tal suerte, el estadista se transforma en un artista del gesto y del disfraz, alternando equilibradamente la simulación y la disimulación.³¹

El término *fortuna*, por su parte, denota el azar y las condiciones sobre las cuales nada puede el deseo, la elección y la voluntad de los hombres. No obstante, el artista de la política espera el momento propicio para poner de su lado la *fortuna*, madona caprichosa a la cual se tiene que someter:

He pensado muchas veces, escribe Maquiavelo, que la causa de la buena o mala fortuna de los hombres reside en su capacidad de acomodar su proceder a los tiempos, pues vemos que los hombres proceden, unos con ímpetu, otros con timidez y precaución, y como ambos estilos sobrepasan los términos convenientes y no siguen el verdadero camino, en ambos se yerra; pero se equivocará menos y tendrá la fortuna próspera quien sepa, como decía, ajustar su proceder con el tiempo, sobre todo si obra según la inclinación de la naturaleza.³²

El príncipe tiene que intervenir activamente en los acontecimientos adversos, con el propósito de dominarlos y conducirlos en el grado más adecuado que le sea posible. Siguiendo este lineamiento, es preciso tener un ánimo dispuesto a girar según los vientos y variaciones que la *fortuna* indique, y no apartarse del bien, mientras se pueda; pero saber entrar en el "mal", de ser necesario.³³

Ciertamente, la política es una pura construcción del artificio del gobernante. Imaginación, sensibilidad, creatividad, innovación, virtud y, todo esto, cargado de un profundo realismo político. En esto consiste el arte de la política.

³¹ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 91.

³² Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, libro III, cap. 9, p. 330.

³³ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, *op. cit.*, p. 92.

VII

En una ocasión Picasso declaró³⁴ que “el arte es una mentira que nos hace ver la verdad”. A mi modo de ver esta idea se puede acomodar para la política. Es decir, si sabemos que el arte y/o la política no son la verdad, entonces el artista y/o el político deben ingeniárselas para conseguir el modo de convencer a los demás de la verdad de sus “mentiras”. Desde este punto de vista, hay formas, situaciones, hechos y sucesos que son “mentiras” más o menos convincentes. Es claro que dichas “mentiras” son necesarias para el hombre, pues a través de ellas configuramos nuestro punto de vista estético de la vida.

Para Picasso, si una obra de arte no puede vivir en todo momento en el presente no se la debe tomar en consideración. Lo mismo digo para la política, pues en esto radica precisamente su arte: el ejercicio de la política en el aquí y el ahora adecuándose siempre a las circunstancias del momento, sean éstas adversas o favorables. El pensamiento de Platón, de Aristóteles, de Maquiavelo, y de muchos otros que vivieron en otros tiempos, no es pensamiento anacrónico, al contrario, quizá sea hoy más importante que nunca. Todo depende del cristal por el que se mire, y si miramos a través del cristal que representa la ética, en tanto virtud política, qué mejor. Posiblemente entonces logremos ser artistas.

Bibliografía

Aristóteles, *Moral, a Nicómaco*, México, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1994, libro II.

Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 1946.

Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Norberto Bobbio, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI Editores, 1995.

Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1993, p. 618.

Enciclopedia de la Filosofía, Garzanti, Barcelona, Ediciones B, 1992.

Enciclopedia Hispánica, vol. 5, EUA, 1993.

Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1994.

Platón, *Diálogos, La República o de lo Justo*, libro VII, México, Porrúa, 1975.

Platón, *Leyes*, Madrid, Aguilar, 1974.