

# TRAS EL PELIGRO DE LOS IDEALES: ARISTÓTELES Y MAQUIAVELO EN EL PENSAMIENTO DE RAFAEL DEL ÁGUILA

SANDRA CHAPARRO  
Universidad Autónoma de Madrid  
sandrachaparro@yahoo.com

(Recepción: 22-06-2009; Revisión: 21-07-2009; Aceptación: 01-10-2009; Publicación: 04-12-2009)

1. EL MODELO ARGUMENTATIVO DE SÓCRATES Y ARISTÓTELES.—2. EL MODELO SOCRÁTICO/ARISTOTÉLICO Y LAS LIBERTADES.—3. LIBERTAD Y VALORES COMUNITARIOS.—4. BIBLIOGRAFÍA.

## RESUMEN

Este artículo es una reflexión en tomo a las propuestas que plantea Rafael del Águila en su último libro. De hecho se rastrea la influencia que hubieran podido ejercer sobre sus ideas pensadores clásicos como Sócrates, Aristóteles o Maquiavelo para, posteriormente, poner en cuestión algunas de las recomendaciones básicas que nos hace el autor en la páginas finales de *El peligro de los ideales*. Conceptos como *libertas*, *virtu* o *phrónesis* constituyen el núcleo de las páginas que siguen.

*Palabras clave:* Aristóteles; Maquiavelo; libertad; *virtu*; *phrónesis*.

## BEYOND THE DANGER OF IDEALS: ARISTOTLE AND MACHIAVELLI IN THE THOUGHT OF RAFAEL DEL ÁGUILA

### ABSTRACT

This article is a reflection on the proposals that Rafael del Águila put forward in his last book. It tracks the influence that classical thinkers, such as Socrates, Aristotle and Machiavelli may have had on his ideas. Then it questions some of the basic recommen-

dations that the author makes on the final pages of *El peligro de los ideales*. Concepts such as *libertas*, *virtu* and *phrónesis* constitute the core of the following pages.

*Key words:* Aristotle; Machiavelli; freedom; *virtu*; *phrónesis*.

\* \* \*

En su última obra, *El peligro de los ideales*, Rafael del Águila se muestra contrario a una «política de grandes ideales». Propone, en cambio, una política de medida, consecuencialista, basada en la voluntad de escucha, la reflexividad, la deliberación y la veracidad. Parece apartarse así de toda esa tradición de políticas platónico/universalistas (1), que parten de principios universales e invariables, para optar por una visión más prudencial o maquiaveliana.

Puede que lo primero que debemos aclarar es el concepto de «ideal» utilizado por del Águila. La elección de las palabras nunca es gratuita en los tiempos filosóficos que corren. Podía haber optado por la noción de «idea» o «principio», por ejemplo. Debemos asumir, por lo tanto, que el concepto «ideal» tiene su razón de ser en la ubicación concreta en la que lo sitúa nuestro autor. Lo cierto es que las alternativas suscitan en nosotros veleidades apriorísticas con ecos platonizantes. Sugieren, además, que el mundo tiene una esencia, una naturaleza intrínseca que los seres humanos estamos en condiciones de descubrir. Implican invariabilidad, la existencia de una «verdad», la presencia de límites infranqueables en el diseño de las comunidades políticas humanas. «Principio» apunta incluso a una jerarquía estática de valores, a una visión vectorial de la historia que se desplaza (a pesar de la actividad humana) limpiamente desde un punto de origen hacia un futuro que no se pierde en vericuetos circulares ni en complejas espirales.

Y, en cambio, ¿qué evoca en nosotros la noción de lo ideal? Para empezar un *desideratum*, un superlativo. Si algo es ideal es porque hay otras posibilidades menos perfectas. En el caso de los «ideales» lo que importa sigue siendo lo que «está ahí fuera o ahí arriba», pero ya debidamente procesado por el consenso comunitario y ubicado en una escala de valores, humana muy humana, en cuyo vértice hemos situado «lo mejor posible». Lo que no significa que cuando hablamos de ideales estemos afirmando que no hay principios o ideas básicas a las que debemos ajustar nuestra conducta individual y colectiva. Significa, simplemente, que «ideal» tiene un «toque» mucho más humano porque el superlativo implica valoración y, por ende, comunicación entre los miembros de una comunidad política, lenguaje, argumentos, posibilidades de transvaloración, de renarración y un largo etcétera. Lo que encaja mucho más limpiamente que el

---

(1) Da igual el «apellido» que pongamos a las distintas tendencias que han optado por este punto de partida: platonismo, estoicismo, pensamiento político cristiano, más recientemente, todas las ideologías centradas en una visión única y universalista de la historia y el progreso, serían sólo algunos ejemplos.

deductivismo propio del reino de las ideas en las políticas de medida y el consecuencialismo que del Águila propone como hipótesis de trabajo. La siguiente pregunta resulta obvia: ¿porqué habría de considerar «peligrosos» a unos ideales que parecen fomentar el juicio político y el consenso?

Del Águila afirma que no es que los ideales sean malos en sí, sino que son proyectos de acción práctica que hemos pagado muy caro. Porque los fenómenos políticos extremos siempre se han justificado por medio de unos ideales de auténtica perfección, «constelaciones de conceptos» pensadas para impulsarnos a la práctica política que exigen el exterminio de los enemigos. Después de todo, el ideal sigue participando del concepto de «idea» y los militantes entienden que algo más «elevado» está de su parte. Cuando los grandes ideales se viven más desde la fe y las emociones que desde la razón, cuando los fines se formulan en forma de conjuntos de metáforas útiles para quien las incorpora al discurso y ese discurso se convierte en hegemónico, el ideal contribuye poco a explicar productivamente nuestro entorno; no resulta ser un «vocabulario eficaz» para el diálogo y la prudencia política consecuencialista que describe del Águila. Sin embargo, ni la política más maquiaveliana puede prescindir de unos fines que justifiquen las consecuencias generadas por nuestras decisiones y acciones políticas. No se trata, nos dice, de renunciar a nuestros ideales, sino de aprender a fijarlos y a creer en ellos de determinada forma.

En la última parte de su libro nos propone una *política de medida* que describe cuidadosamente como «una política prudencial basada en Aristóteles y Maquiavelo[...]responsable[...]una política consecuencialista que integre a los principios, al modo de los pragmáticos norteamericanos[...]conscientes de que tendremos que hacer elecciones trágicas, evitando el mal mayor por medio del juicio, el cuidado y la equidad[...]sin garantías ni fundamentos porque sabemos, con Maquiavelo, que del bien no siempre surge el bien[...]una política de límites en un entorno contingente y carente de certezas en la que lo que importen sean las reformas y no las revoluciones, no la Justicia, sino un poco de justicia, no la eternidad sino el día a día, no la búsqueda de la Libertad sino la conservación de nuestras pequeñas libertades cotidianas[...]basada en la reflexividad no en la aprobación, en la voluntad de escucha no en el asentimiento (2)».

Esta descripción de las políticas de medida debe mucho, sin duda, al pragmatismo norteamericano. Es desde sus presupuestos que el autor opta por el cuidado de lo cotidiano, por el mantenimiento de las esferas de libertad necesarias para que podamos llevar las riendas de nuestras vidas. Sin embargo, los mecanismos descritos en sus obras para hacer realidad la teleología pragmática y consecuencialista proceden del pensamiento premoderno, de Sócrates, Aristóteles y Maquiavelo. En las páginas que siguen quisiera explorar algunos aspectos de la influencia concreta ejercida por estos autores sobre el conjunto de los requisitos exigidos por del Águila a las políticas de medida. En primer lugar me centraré en

---

(2) DEL ÁGUILA, R. (2008): 175 ss.

el modelo argumentativo socrático y el proceso de validación de valores y principios defendido por la escuela aristotélica. Y, puesto que se trata de un modelo pensado para salvaguardar unas libertades que consideramos indispensables, habremos de detenernos unos instantes en el concepto de libertad manejado por otro de los autores favoritos de Rafael del Águila, Maquiavelo, y en su idea de lo que supone ser un ciudadano libre. Dedicaré las últimas páginas a reflexionar en torno a la relación existente entre la capacidad de deliberación y la veracidad y los valores/ideales comunitarios. Puede que, después de todo, la voluntad de escucha no baste si no se domina el lenguaje propio del interlocutor basado en otra jerarquía de valores (otros ideales), y que la reflexividad que conduce a la deliberación se vea constreñida por «marcos ideales» valorativos, lógicos, a menudo aceptados inconscientemente, en los que descansa la coherencia de nuestros argumentos.

## 1. EL MODELO ARGUMENTATIVO DE SÓCRATES Y ARISTÓTELES

Reflexividad, voluntad de escucha, argumentos, reformas: el lenguaje ocupa un papel central a lo largo y ancho de la descripción de las políticas de medida. La pregunta en este caso sería si contamos con un lenguaje capaz de dotarnos de las herramientas que parecemos necesitar para llevarlas a cabo. ¿Qué es ese lenguaje que, según Aristóteles, nos define como seres humanos y en el que formulamos nuestros valores compartidos?

Probablemente nunca haya sido más oportuno el refrán que dice que «hablando se entiende la gente». Los esfuerzos por eliminar del panorama político aquellos ideales que desembocan en crueldad y sufrimiento deben partir de una reinterpretación de principios, valores y presupuestos formulados lingüísticamente. De todas las definiciones clásicas del ser humano, del Águila opta por una derivación de la aristotélica: «el hombre es un animal que habla». Su último libro descansa sobre la convicción teórica de que «el hombre es un animal que se justifica» y busca sentidos, valores o excusas que pueda esgrimir ante los demás y ante sí mismo para legitimar su conducta (3).

En este punto, del Águila opta por seguir a Sócrates y a Aristóteles. Al primero de ellos le tocó vivir en unos tiempos en los que el pensador tenía que resolver problemas muy similares a los nuestros. El segundo fue uno de los primeros intelectuales en hablar de los principios básicos que rigen el pensar y en describir el proceso que nos permite validarlos, adoptarlos y sustituirlos sin recurrir a fundamentos metafísicos. El Estagirita de hecho pone sobre el papel, ampliándolas, las ideas de Sócrates al respecto. En *Sócrates furioso* (4)

(3) ÁGUILA DEL, R. (2008): 16.

(4) ÁGUILA DEL, R. (2000): 70-73. Remito a los lectores interesados en Sócrates a este libro de Rafael del Águila en el que explora en profundidad, basándose en los textos clásicos, la figura y el pensamiento del griego.

nuestro autor narra cómo los sofistas, contemporáneos de Sócrates, imponen la férula del *logos*, dando a la palabra la pertinencia de juzgar los valores. La palabra así liberada de las constricciones impuestas por los estándares permanentes y estables, por reglas fijas que nos dan seguridad a costa de anquilosar nuestro pensamiento, adquiere «eficacia». Sócrates entendía, con los pensadores de su tiempo, que se equivocaba quien buscara congelar en soluciones definitivas la cambiante vida humana y su esencial fluidez. Consideraba que las reglas, consensos y certidumbres eran lugares de acuerdo parcial, inestables, siempre abiertos, siempre limitados, siempre alterables. Sin embargo, consciente de que la palabra podía llegar a probar cualquier cosa y a socavar cualquier evidencia, Sócrates se esfuerza por dejar claro, en su diálogo con Gorgias, que no vale cualquier cosa y que no todo argumento tiene el mismo peso. Intentando (como Platón) buscar un anclaje firme contra el exceso recala en el *logos* como fundamento y en la *mesotes* (la virtud del término medio), tal y como la entiende el *phrónimos* (el hombre prudente) como instrumento. Nada de esto nos garantiza la unidad o perfección de la que nos dota la metafísica de la Verdad. Pero al menos evita que las palabras floten libremente en el mar del «todo vale». El *logos*, la razón o reflexión, se convierte en un fundamento último. Es poderoso, pues posee la peculiaridad de influir en la conducta y los actos, encarna el poder de la palabra y su capacidad para reordenar el mundo. El *logos* es humano (no de la comunidad, ni de la tradición, ni del individuo aislado) y es la medida de todas las cosas; una empresa reflexiva que nos permite cultivarnos y ser dueños de nosotros mismos. No se trata de cuidar *algo* (el alma, el espíritu, la mente), sino de cuidar la *actividad* que realizamos para que sea racional y emocionalmente equilibrada, prudente, sensata, sencilla, inteligente y moderada (5).

Actualmente tenemos problemas teóricos parecidos. Durante un tiempo, el fundamento metafísico religioso fue sustituido exitosamente por la idea, más «científica», de que tal vez la historia del lenguaje se inscribiera en un marco evolucionista que lo hacía cada vez más apto para cumplir aquella función para la que Dios o la Naturaleza lo habían diseñado. Sin embargo, hoy son muchos los que, al igual que los sofistas de antaño, suscriben la idea de que los lenguajes no son más que conjuntos de vocabularios, herramientas intercambiables según nuestras necesidades. Tendemos a hablar analógicamente, a abusar de la metáfora lingüística, a hacer uso de ese «ejército de metáforas» del que hablara Nietzsche en su día. Narrarnos en metáforas requiere de recreadores de nuevos vocabularios que no surgen de la nada sino de miles de pequeñas mutaciones que adoptan la forma de resemantizaciones. Que luchan por ocupar su lugar en los nuevos juegos lingüísticos, contingentes, variables, más analógicos que meramente descriptivos.

---

(5) *Vid.*, sobre esto el debate entre Foucault y Pierre Hadot, FOUCAULT, M. (1991): 59 y HADOT, P. (1990): 223-224.

La idea no puede agradar ni a platónicos ni a positivistas que, a pesar de todas sus diferencias, comparten una visión reduccionista de la metáfora pues creen que ha de ser parafraseable para resultar útil. El problema es que la retórica laxa que hoy nos gusta defender en aras de una mayor ductilidad de nuestros sistemas políticos y de pensamiento no nos ofrece criterio alguno para elegir entre metáforas alternativas porque, por definición, sólo podemos compararlas entre sí, no con algo que resida «más allá» del lenguaje. Puede que haya que entenderlo como una etapa de superación. Hans Blumenberg señalaba que la idea de que necesitamos un lenguaje que nos permita describir la «esencia» del mundo no es más que un residuo de la convicción de que el universo es una creación divina, la obra de alguien que tenía un diseño *in mente* (6). Parece que el intento barroco de dar con ese «lenguaje adámico» original (los nombres que Adán pusiera a los elementos de la creación por mandato divino), que expresaba la esencia platónica de las cosas, nos ha llevado a una vía muerta y que debemos contentarnos con hacer meras descripciones de realidades y sucesos buscando aquellas imágenes que se adapten mejor a nuestras circunstancias en vez de buscar un lenguaje que exprese lo que *es* la naturaleza humana y lo que más le conviene. Sin duda ganaríamos en flexibilidad y capacidad de adaptación. Pero también pondríamos en entredicho la posibilidad incondicional de comunicarnos con quienes, no compartiendo nuestra cultura, no sienten empatía alguna hacia *nuestras* metáforas. El problema es que la pérdida de profundidad bien nos puede arrastrar a competiciones poéticas carentes de capacidad explicativa o de aplicaciones prácticas. Lo peligroso es que la retórica puede acabar sustituyendo a la búsqueda de la justicia y poniendo en entredicho lo que ha validado la tradición comunitaria. El asunto es importante porque incide sobre la forma en que debemos llevar a cabo los procesos de validación de los principios por los que nos regimos y con ayuda de los cuales construimos nuestra jerarquía de valores.

Aristóteles recoge el testigo socrático y nos describe el proceso de validación de argumentos en varias de sus obras metodológicas. De hecho, pone en cuestión una metodología platónica muy apreciada en sus tiempos, que recurría a la dialéctica como a una técnica que permitía realizar un ascenso sinóptico hasta llegar al principio del «bien en sí». En *La república* de Platón la dialéctica es la coronación de todas las ciencias; en Aristóteles no es un punto de llegada sino uno de partida, la lógica de lo probable, pariente pobre de la analítica, que es la lógica de lo necesario. Afirmaba el Estagirita que los seres humanos se ven continuamente obligados a elegir buscando lo que sea mejor y que, para ello, han de argumentar. En sus *Tópicos* (116a10-15) habla de ciertas categorías (*topoi*) que, como las definiciones, géneros, cualidades necesarias y cualidades accidentales, son la base de toda argumentación. Los hombres se preguntan por algo cuya importancia ponen de relieve la mayoría de los hombres o los más

---

(6) BLUMENBERG, H. (2008) *passim*.

sabios de entre ellos y se parte de la crítica, de exigir razones «como si no se supiese» para llevar al adversario a contradecirse a partir de premisas aceptadas previamente por ambas partes. Se trata de la definición general de un espacio de argumentación en el que no se refutan directamente las afirmaciones del contrario, sino que se desvelan las contradicciones de su discurso. No tenemos otra forma de dilucidar los principios más básicos o axiomas de nuestro pensar (7). La razón es evidente: como no podemos cuestionarlo todo a la vez, debemos partir siempre de una premisa no demostrada para analizar los axiomas científicamente. Otorgamos más autoridad a aquellos argumentos que, de rechazarlos, conducirían al colapso de gran parte de nuestras creencias más básicas. Por lo demás, el apoyo a un argumento dependerá de su capacidad para explicar los fenómenos de forma razonable.

La validación de principios está íntimamente emparentada con la retórica. El buen retórico crea las emociones adecuadas en el oyente, pero lo hace a través del argumento racional basado en la lógica (8). Parte de los *endoxa* u opiniones compartidas por la mayoría de los miembros de la comunidad o por los más sabios (9). Es importante que quienes validen primeros principios procedan de una misma comunidad o, al menos, compartan un modo de vida. Porque los conceptos formulados en los *endoxa* surgen de determinadas condiciones de vida y necesidades lingüísticas. Un grupo que nunca las hubiera experimentado carecería de los conceptos que las describen y justifican.

Los *endoxa* son opiniones generalmente aceptadas, dictadas por el sentido común tras observar el mundo en el que vivimos. Generan formas de lenguaje preestablecidas validadas en un proceso en el que las opiniones se contrastan con las contrarias. El resultado es que decimos que lo real es lo que todo el mundo cree (10). Tras el proceso nuestras creencias serán coherentes, lo que no significa que estemos más cerca de alcanzar una verdad objetiva. La fuentes del proceso de validación son, por lo tanto, el consenso general, la observación y los usos lingüísticos. Su objeto: el estudio de los valores generales compartidos por la comunidad. Estamos ante ese saber sobre el no-saber tan socrático: el de la insuficiencia de la experiencia. Se conquista refutando cualquier pretensión de conocimiento absoluto despegado de la tradición, los valores y creencias comunes. Un saber al margen de la experiencia de la comunidad estaría formulado en palabras vacías y sin sentido. Esta descripción nos habla de un método de validación que no es, por tanto, realista (en ningún momento se da por sentado que no existan mundos más allá del nuestro), ni idealista (tampoco se afirma lo contrario), ni escéptico (no se pretende acabar con nuestros juicios más arraigados). Es, simplemente, *aristotélico* (11). Un aristotelismo basado en

---

(7) ARISTÓTELES (1982a): 101a26 ss.

(8) ARISTÓTELES (2007): 1356a ss.

(9) ARISTÓTELES (2007): 1355a8 y (1982a): 100a29.

(10) ARISTÓTELES (2003): 1098b27.

(11) NUSSBAUM, M., (1986a), cap. 8 y (1986b) pp. 254-255.

la inducción y la deducción, en la contrastación continua entre lo particular (los hechos observados) y lo general (12). Cuando se comprende la estructura inteligible de los particulares implícita en los hechos y las cosas concretas se obtiene una generalización abstracta que, no obstante, no puede decirse que carezca de vínculos con la realidad. Con ayuda de la abstracción y la memoria colectiva aprehendemos lo que las cosas tienen en común para formar unos principios universales que nos permitan elaborar hipótesis sobre lo existente y formular principios y valores. En este caso la «memoria común» resulta fundamental porque conforma un saber precientífico que no limita la libertad de conocer sino que posibilita el conocer mismo. Flexible y abierta siempre puede ser ampliada o reinterpretada. Nuestras creencias y opiniones se revelan en el lenguaje común. Nuestra interpretación del mundo y de lo que consideramos una «vida deseable» debe resolverse desde «dentro» sin que nada trascendente pueda validar nuestros puntos de vista.

En el fondo Aristóteles dirige sus naves, en una estela muy socrática, tanto contra Platón como contra los sofistas. Por un lado, intenta demostrar a los platónicos que, para obtener conocimiento, no es necesario recurrir a ningún tipo de trascendencia separada de la realidad. Por otro, afea a los sofistas su exceso de relativismo porque, al negar todo principio o fundamento reflexivo, pierden toda posibilidad de hablar con sentido y contradicen sus propios postulados. Como bien sabían los sofistas, los argumentos esgrimidos ciertamente dependen de las opiniones de los interlocutores. Pero no por ello son relativos porque ciertos principios ocupan un lugar tan básico en nuestro sistema de valores que, al renunciar a la coherencia de la que nos dota su aceptación, tendríamos que replantearnos todas nuestras creencias. Se trata de construir un sistema flexible, guiado por la razón práctica, que mantenga sus raíces.

Creo que Rafael del Águila no hubiera podido estar más de acuerdo con las descripciones anteriores. De ahí la importancia que adquieren en sus últimos libros el lenguaje y su uso. El lenguaje media todo lo que conocemos y la forma en que llegamos a conocerlo. Nos permite constituir una especie de depósito prefilosófico de ideas y valores. Gracias a él podemos articular nuestras experiencias y hacernos conscientes a nivel colectivo de las experiencias individuales. Recurrir a los pensadores clásicos permite afirmar a del Águila que no hay recetas de conducta pero que podemos guiarnos por los valores tradicionales de nuestra comunidad porque no son algo estático, abstracto e inmutable. Prefiere ver el mundo tal como es y no como podría ser porque, dada la enorme mutabilidad de lo práctico, la política se basa en un continuo elegir y las reglas generales elaboradas atendiendo a precedentes similares y recogidas por la historia pueden sernos de gran ayuda. Las reglas que obtenemos del proceso de validación engloban los valores más estables de la comunidad (13).

---

(12) ARISTÓTELES (1982b): 99b10 y 100b5 y (2003): 1143b5.

(13) GADAMER, H.G. (1986): 163.



El aristotelismo es, por tanto, un método que puede aplicarse a cualquier material cultural y social, a cualquier institución, a cualquier herencia cultural. En cada caso obtendremos resultados bastante diferentes a los que obtuvo Aristóteles al aplicar su metodología a la cultura griega clásica. Es una teoría cuando menos interesante en un mundo en el que, en palabras de Rafael del Águila, «las apariencias y la pluralidad de argumentaciones» dominan el ámbito de la política (14)». En su opinión, sólo podemos recurrir al sentido común para recrear un rastro de objetividad, aunque sea intersubjetiva y generada lingüística e históricamente. «Todo depende pues del sentido que nos es común y de lo que nos une en un horizonte de comprensión históricamente delimitado»; depende de una tradición viva. Por lo demás, quien «salta fuera» del sentido común parece un loco, queda fuera del «pluralismo razonable», elude la «fuerza del mejor argumento» y nos tienta para seguir el consejo rortiano de no discutir con quien afirma ciertas cosas. De ahí el peligro que suponen para la libertad unos «ideales estáticos y densos que presionan y coaccionan sin dejar espacio alguno para los seres concretos y reales (15)», coartando la capacidad argumentativa de los miembros de la comunidad política. De ahí la trascendencia del *logos*, fundamento, según Sócrates, de la vida libre pues «una vida sin examen no merece ser vivida porque es una vida de servidumbre (16)». Si la argumentación y los procesos de validación son los que hacen libres a los hombres y las comunidades nuestro siguiente paso es evidente: analicemos el concepto de libertad que late tras la páginas de nuestro autor.

## 2. EL MODELO SOCRÁTICO/ARISTOTÉLICO Y LAS LIBERTADES

Si los ideales pretenden reflejar una visión *verdadera* del mundo, Richard Rorty afirma que lo importante no es *tener* la verdad o que la objetividad *exista* sino *poder* describir alternativamente la realidad, tener *libertad* para narrar un mundo alternativo; poder narrar y justificarnos de otra manera. Siguiendo la tradición pragmatista, del Águila suscribe la necesidad de «cuidar de nuestra *libertad*, que la verdad ya se cuidará a sí misma (17)». Como bien sabemos sus lectores, la libertad es otro de los conceptos cruciales en la obra de Rafael del Águila. Para entender el uso que hace del concepto debemos seguir, con él, los ecos de otro de nuestros grandes clásicos: Maquiavelo.

En Maquiavelo nos encontramos ante una inversión de los parámetros habituales. Para el florentino lo importante, en definitiva, no sería hallar la Verdad para ser libres (como propugnaba el cristianismo), sino ser libres para poder

---

(14) *Vid.* esta cita y las demás del párrafo en DEL ÁGUILA, R. (2007): 27.

(15) DEL ÁGUILA, R. (2008): 174.

(16) DEL ÁGUILA, R. (2000).

(17) RORTY, R. (2006).

fijar intersubjetivamente los cánones de verdad que nos parezcan más «útiles y razonables». Lo verdaderamente propio del ser humano parece ser argumentar. La vida de las comunidades humanas transcurriría así en medio de un proceso permanente de reflexión, de examen de la coherencia de nuestras creencias. Ser libre implica en esta tradición la libertad de elegir un modo de vida, que nadie nos imponga su descripción de las cosas. La libertad es, desde este punto de vista, la exigencia de voz, una lucha por ocupar un lugar en el mundo de las interpretaciones sobre la realidad.

Hoy estamos acostumbrados a considerar que nuestra libertad personal es una esfera de no-interferencia en la que podemos disfrutar de nuestros derechos. Pero la idea premoderna de libertad que suscribe del Águila implica un concepto de libertad mucho más activo. Puede que nos seduzca porque los pensadores renacentistas y barrocos intentan delimitar su contenido atendiendo a un problema que tenemos en común: la necesidad de equilibrar libertad y seguridad en un mundo progresivamente más inseguro. Los romanos (como por lo demás los florentinos) nunca se preguntaban qué podía hacer por ellos su ciudad sino, como John F. Kennedy, qué podían hacer ellos por su comunidad política (18). La distancia entre estos dos puntos de vista entronca, a su vez, directamente con dos formas diferentes de entender la naturaleza humana. Una según la cual los seres humanos habrían sido creados buenos por naturaleza, racionales, solidarios y naturalmente tendentes a subordinar sus intereses egoístas al bien común y otra que, partiendo de la idea de que los hombres son malos por naturaleza, considera que tendemos a hacer realidad nuestros fines egoístas a menos que nos frenen la amenaza o el miedo.

En torno al concepto romano de *libertas* gira toda una teoría de la libertad en la acción muy relacionada con nociones aristotélicas como la *eupraxia* (la capacidad de actuar correctamente) y la *eudaimonia* (el pleno florecimiento humano que cumple adecuadamente las funciones que como ser humano le son propias). Para Aristóteles, como para Sócrates, Cicerón o Maquiavelo, la vida buena no sería una recompensa por un actuar virtuoso, sino la felicidad experimentada en el actuar mismo (19). El mundo clásico y humanista parece haber considerado que la libertad siempre era fruto de la convención política. No encontraremos en sus autores más emblemáticos nada parecido a un estado de naturaleza prepolítico en el que reinara una libertad perfecta. Y si la libertad implica *actuar libremente*, difícilmente puede consistir en el disfrute pasivo de ciertos *derechos naturales* (o humanos). Ser libre implica actuar en el seno de la ciudad y por el bien común (del que el propio evidentemente forma parte). La

---

(18) La problemática sobre la libertad positiva y negativa trasladada al mundo actual en GARCÍA GUTIÁN, E. (2001); en la cultura premoderna SKINNER, Q. (2005).

(19) Soy consciente de discrepar en cuanto a la influencia aristotélica en Maquiavelo con autores como Q. Skinner quien, con mucho acierto, advierte que no hay nada en el florentino de lo que denomina el Aristóteles «metafísico/tomista». Considero, sin embargo, que hay en Maquiavelo mucho más del Aristóteles clásico de lo que asumimos. Vid CHAPARRO, S. Y DEL ÁGUILA, R. (2007).

acción libre se plasma no en derechos, sino en deberes cívicos. Derechos/deberes que configuran el núcleo de una libertad que es así siempre *política* al definirse como la suma de los derechos cívicos que los ciudadanos pueden (y deben) ejercer. Lo que consideran ser libre autores como Aristóteles, Tito Livio o Maquiavelo es no estar sometido a dominación alguna que no haya sido convencionalmente acordada por la comunidad política. El florentino hace del ejercicio de la libertad un deber y un derecho: el derecho a reclamar lo que la comunidad entiende que debe dar a cada cual, el deber de respetar lo que corresponde a los demás. La *libertas* implica un sometimiento a la autoridad de la ley de la ciudad elaborada recurriendo al mejor argumento, expresado y validado en la esfera pública. Y también el compromiso de ejercer los deberes cívicos que mantienen incólume la estructura de la república de la que dependen las libertades de todos. Si no ejercemos esos deberes no nos sentiremos libres porque de nada sirve, entienden los antiguos, una libertad que no se pueda poner en práctica. Los ciudadanos deben cumplir sus deberes con virtuosismo y diligencia para *conservar la república*. Y, por su parte, la *virtù* sólo se adquiere actuando políticamente para formar nuestro carácter. Es a través de la acción como llegamos a *ser* y de la acción libre como llegamos a *ser libres*. Una idea que debemos a una Escuela Peripatética empeñada en rebajar los presupuestos hiperidealistas de los platónicos. Actuar consciente y voluntariamente, dicen por boca de Aristóteles, exterioriza el modo en que los individuos y las comunidades entienden que se debe vivir la vida. Lo que alguien *es*, al margen de sus intenciones y creencias, sólo se demuestra en la acción voluntaria. Es actuando y en cada actuar concreto como el individuo experimenta la felicidad de la vida buena, de la armonía. De ahí que Aristóteles definiera la felicidad o *eudaimonia* como vivir y *obrar* bien. En su opinión, el carácter virtuoso no es sino un requisito para la actividad, para la *praxis*. O, dicho en un lenguaje que nos resulte más cercano en el tiempo: privar al virtuoso de la posibilidad de actuar supone una diferencia importante en su calidad de vida. La *eudaimonia* se acercaría bastante a la consecución de un estado armonioso del individuo consigo mismo y con el resto de su comunidad. Lograrla es, para Aristóteles, la meta de toda política (20). La *eudaimonia* es el bien más perfecto porque siempre la elegimos por ella misma y no como medio para alcanzar otras metas. Es, se nos dice, *una actividad de acuerdo con la virtud* (21). Es *eupraxia*, un cúmulo de actividades correctamente ejercidas que sólo podemos desarrollar en el marco de la comunidad política porque somos animales políticos y sociales. La *eudaimonia* se convierte en el fin último perseguido por unas comunidades que surgen de nuestra naturaleza social pero subsisten para garantizar la vida buena.

Lo que el realismo maquiaveliano rechaza es la lectura sesgada por una teoría política cristiana que entiende que, si la función propia del ser humano

---

(20) ARISTÓTELES (2003): 1095a19-20 y 1098b.

(21) ARISTÓTELES (2003): 1099b26-27.

(*ergon*) es el uso de la razón y su expresión lingüística, la razón nos ha de ayudar a desvelar unas supuestas leyes eternas y naturales que rigen el funcionamiento del universo. Los hombres, plasmándolas merced a su capacidad de habla, crearían así normas de conducta cada vez mejor «sintonizadas» con unas leyes naturales que habrían de conducirles inexorablemente a la *eudaimonia*.

Lo que incomoda a Maquiavelo es la rigidez del marco constitucional defendido por la teoría política cristiana. Los *marcos constitucionales* conforman el contexto en cuyo seno evolucionan las repúblicas. Son marcos compuestos por principios necesariamente muy generales pero, por ello mismo, fundamentales ya que representan la razón de ser y los criterios de legitimidad con arreglo a los cuales deben actuar los ciudadanos para reformar una república corrupta que se ha apartado de los valores fijados en el marco constitucional. El orden constitucional dota de unidad a un pueblo y le confiere una identidad. Resume todo aquello que constituye el elemento determinante de ese orden político, aquello que, de ser eliminado, haría que la comunidad política dejara de ser lo que es. En el caso romano, del que bebiera Maquiavelo, el marco tiene un origen mítico. Todos conocemos la *Eneida*, y la importancia casi religiosa que los romanos conferían a un mito fundacional que nos habla de una comunidad errante por un inmenso océano que se asienta en suelo itálico para someterse al imperio de la ley impuesta por los padres fundadores. Recuerda mucho a esa otra historia narrada en el libro del Éxodo según la cual otro pueblo erró durante años por el desierto antes de llegar a la Tierra Prometida y someterse a la Ley de Dios. A pesar de las similitudes evidentes entre ambos relatos, existe una diferencia fundamental. Los hebreos del Éxodo se someten al decálogo, a una ley dada por Dios en cuya confección no han intervenido los hombres y que, por tanto, no pueden modificar. Al contrario que los cristianos, los fundadores de la tradición republicana no aceptan la existencia de unos principios *dados* con los que haya que «sintonizar». Entienden que los principios rectores más básicos de su comunidad han de ser consensuados entre todos o, al menos, entre la mayoría o los más sabios y virtuosos. El marco constitucional republicano consensuado por los *maiores* y custodiados por los *patres* se convierte así en un mecanismo mucho más flexible que el cristiano, siempre limitado (para bien y para mal) por leyes eternas e inamovibles. En el sistema republicano, en principio, nada está vedado. Los principios básicos de la justicia fueron consensuados por los *maiores* y los legitima la *traditio* pero, por muy difícil que pueda ser la modificación de estos *constitutional essentials*, ésta no queda excluida por definición. Como sabemos, los principios básicos reflejan el consenso originario respecto de la ética y la justicia comunitarias. No cabe aplicarles la categoría de «verdaderos» o «falsos» ya que nos movemos en el difícil mundo de las opiniones. Unas opiniones expresadas por los ciudadanos y validadas en un proceso aristotélico de escrutinio. Decía Maquiavelo que, cuando las cosas

van mal, hay que renovar la política reconduciendo las cosas a sus «principios (22)». Conviene volver la vista atrás, hacia los orígenes y los valores primarios en los que se basa la idea comunitaria de justicia; hacia las fuentes del derecho para, más allá de la corrupción, la atomización y las luchas entre ciudadanos, volver a encauzar la *virtù* latente de un pueblo, heredero de unos antepasados que sentaron las bases duraderas de la concordia entre unos hombres inclinados por naturaleza a la violencia. Hay que volver a los principios no para conservar, sino para innovar, para reapropiarse de lo que crearon los fundadores, para aprender de la historia y hacernos con la profundidad que la tradición de los fundadores, salvaguardada en la memoria colectiva, ofrece a nuestra visión del mundo (23). Hay que recordar a los ciudadanos que deben difundir el virtuosismo en la república por medio de sus acciones y refrescar el recuerdo de los principios que rigen el *vivere civile et libero*. Unos principios consensuados por los *maiores* que, al no basarse en leyes eternas, pueden reinterpretarse y modificarse de ser necesario. Ningún principio metafísico valida nuestras creencias más profundas en este modelo. La única legitimación posible de un principio o valor está en la confrontación continua con la realidad. Lo cual no se traduce necesariamente en un relativismo acentuado pues hay argumentos que pueden ser defendidos legítimamente en el marco de una tradición política y otros que no. El sistema republicano clásico es un sistema flexible, lo que no significa que carezca de raíces. Las ventajas son evidentes: una mayor capacidad de adaptación a situaciones y momentos concretos. Pero también tiene sus desventajas: mal llevado permite difuminar mucho los límites existentes entre lo legítimo y lo justo ya que la actuación de gobernantes y gobernados no se ve frenada por ningún principio inamovible del derecho natural.

De ahí la importancia de la educación cívica en una *virtù* que tiene como objetivo detener la corrupción de la república mediante el juicio y la acción política. Tanto el griego como el latín disponen de dos verbos para denotar lo que nosotros expresamos con nuestro «actuar». Los dos vocablos griegos son *archein* (empezar, guiar) y *prattein* (llevar algo a buen fin). Los verbos latinos correspondientes son *agere* (poner algo en movimiento) y *gerere*, una palabra de difícil traducción que alude a una forma de actuar a partir del ejemplo del pasado para acrecentar una herencia de *virtù* cuya consecuencia son las *res gestae*, los hechos y acontecimientos históricos. En ambos casos la acción se desarrolla en ámbitos diferentes. El primero de los binomios hace referencia a un principio en el que alguien manda o guía, a las cualidades de un hombre libre para iniciar un proceso (24). El segundo de los binomios supone un punto de llegada, una acción deliberada y basada en un juicio sobre las consecuencias de

---

(22) MAQUIAVELO (1987): II.1 y II.9.

(23) ARENDT, H. (1996), «¿Qué es la libertad?».

(24) ARENDT, H. (1996), «¿Qué es la libertad?».

nuestra acción. Si ponemos estas ideas en relación con las ideas políticas romanas respecto de la importancia del acto fundacional del sistema político, advertiremos cómo la *libertas* estaba unida a ese comienzo establecido por los antepasados. Ésta es probablemente la razón por la que los historiadores romanos no se limitaban a narrar los hechos como hacían Tucídides o Herodoto. Los historiadores romanos siempre mantuvieron su compromiso con los inicios fundacionales porque entendían que ese comienzo contenía en «germen» el elemento más auténtico de la libertad romana: el fundamento de su historia política. Tras la fundación de la comunidad los que toman el relevo son los descendientes que adquieren la obligación de «aumentar» (*gerere*) la herencia recibida. Y han de hacerlo con virtuosismo, por medio de una *virtù* que deben aprender actuando políticamente.

Si sólo se es libre actuando, y sólo nos «hacemos a nosotros mismos» formando nuestro carácter en la acción política, conviene que tengamos presente algunos rasgos de la *virtù* maquiaveliana. Su similitud con la *phrónesis* aristotélica es evidente y puede proceder de la lectura de aristotélicos como Cicerón, o bien directamente de la lectura del propio Aristóteles (25). Saltando por encima de los siglos de hegemonía del pensamiento cristiano, Maquiavelo busca en el mundo precristiano (como nosotros ahora en el premoderno) nuevas formas de entender la acción política y la libertad. Por medio de la *virtù* o de la *phrónesis* no se trataría tanto de determinar la rectitud del actuar como de fijar la justeza del criterio según el cual elegimos una forma concreta de actuar. Quien despliega *phrónesis/virtù* reflexiona sobre los criterios de virtud heredados elevándolos a criterios de excelencia válidos (si bien no inamovibles) en el seno de la comunidad política. La *phrónesis/virtù* supone también una cierta capacidad para actuar bien aprovechando una ocasión favorable. Sin duda, su correcto ejercicio implica la comprensión de principios morales pero supone, sobre todo, la capacidad de adecuar esos principios a las particularidades del caso concreto.

Así, tanto la *phrónesis* como la *virtù* vendrían a ser, en primer lugar, la capacidad de un individuo o grupo para actuar con eficacia en un medio cívico-político. Pero también resultan ser una propiedad esencial de la personalidad que hace a los hombres ser lo que son. Y, finalmente, dotan de densidad a esa excelencia o calidad moral que permite al hombre y a la ciudad ser como deben ser. Decía Aristóteles que la *phrónesis* era aquella capacidad de comprender y *poner en práctica* las opiniones indemostrables de los ancianos y los sabios (26). Algo que sólo puede adquirirse a través de la experiencia, del actuar concreto, pues supone la capacidad de captar los rasgos más sobresalientes de

---

(25) Las posibilidades de que Maquiavelo tuviera acceso directo a las obras de Aristóteles en latín en CHAPARRO, S. y DEL ÁGUILA, R. (2007); al parecer éstas formaban parte de la biblioteca que el florentino heredara de su padre.

(26) ARISTÓTELES (2003): 1143b10-15.

las situaciones que requieren de nuestra intervención, sin permitir que nos engañen las apariencias o nos cieguen las pasiones. El virtuoso es un elemento esencial de la comunidad política en la medida en que determina lo que es bueno para ella recurriendo a la tradición y la historia, dos depósitos de conocimiento basados en el poder del ejemplo concreto.

La *phrónesis* permite aportar a una situación concreta el mayor número de observaciones pertinentes y consideraciones relevantes pero requiere más que eso; implica empatía, la capacidad de ponerse en el lugar de los demás. Supone pensar de cierta manera para lo cual, como sabemos, hay que formar antes el carácter que nos permita *ser* de cierta forma. En la definición aristotélica clásica la *phrónesis* es una forma de ser o un hábito de conducta (*hexis*), racional (*meta logou*), desveladora de la realidad (*alethés*), práctica (*praktiké*) que afecta a lo que es bueno para los hombres (*anthropina agatha*).

La idea de libertad aristotélico/maquiaveliana que del Águila intenta traducir a parámetros actuales implica que el actuar nos forma y nos ayuda a especificar metas políticas ulteriores. Por lo tanto, para deliberar, elegir y actuar políticamente, no basta con seguir determinadas reglas prefijadas. El *phrónimos* aristotélico y el *virtuoso* maquiaveliano no interpretan las reglas, ellos *son* la regla, los portadores vivos de la norma porque sólo podemos llegar a saber lo que es la *phrónesis/virtù* observando las cualidades de aquellos a los que denominamos *phrónimoi* o *virtuosi*. Unos hombres excepcionales a los que la comunidad política reconoce *autoridad* por la rectitud de su carácter y sus deseos. Son guías para salvaguardar los valores que preservan la libertad que nos es tan necesaria para proteger el bien común y adaptarnos a las variables condiciones que impone la Fortuna.

Todo lo cual supone un giro importante en el discurso ético/político prevaliente, tanto en tiempos de Aristóteles como en los de Maquiavelo. El primero intentaba rebatir la justeza de los argumentos idealistas de los platónicos, el segundo el pensamiento político cristiano. Ambos lo hacen desde un punto de vista pragmático y consecuencialista, dando por supuesto que la sabiduría práctica no puede basarse en la *adaequatio* que implica que el criterio justo de elección sólo puede provenir de la adecuación del actuar a unas normas preexistentes, eternas, divinas o naturales. En definitiva, tanto la *phrónesis* aristotélica como la *virtù* maquiaveliana son conceptos extraordinariamente complejos que aúnan, al menos, tres elementos: 1) Un *hiperactivismo* necesario para luchar contra la fortuna y el mal eludiendo la dependencia, 2) una *autodisciplina* que nos permita gobernarnos a nosotros mismos eliminando nuestras inclinaciones autodestructivas con disciplina y control y 3) una actitud *flexible* que nos ayude adaptarnos a condiciones variables manteniendo una disposición crítica. El objetivo de las enseñanzas maquiavelianas es el adiestramiento en esa *virtù* generadora de espacios de libertad (27).

---

(27) CHAPARRO, S. y DEL ÁGUILA, R. (2006): cap. IX.

### 3. LIBERTAD Y VALORES COMUNITARIOS

Puede que ahora entendamos mejor algunos de los presupuestos con los que Rafael del Águila cierra su último libro: los rasgos de las políticas de medida que propugna. Unos rasgos que no sólo están cargados de pragmatismo sino también (yo diría que sobre todo) de una vuelta a los clásicos premodernos que nos permiten mirar el mundo de la política desde puntos de vista diferentes al ilustrado. Probablemente sea este rasgo el que mayor atractivo confiera a las propuestas de Del Águila aunque, sin duda, también es el que plantea mayores problemas a sus defensores. Tendríamos que plantearnos hasta qué punto requieren de adaptación al mundo actual los conceptos de acción y libertad manejados por el autor. Por más llamamientos que se hagan a la necesidad de la participación directa de todos los ciudadanos en el cumplimiento de sus deberes cívicos, no está nada claro tampoco que los sujetos llamados a la acción tengan la formación y capacidad suficientes para emitir su juicio. Finalmente, mal que nos pese, nuestros marcos constitucionales actuales no tienden precisamente a esa flexibilidad absoluta que, propugnada por Maquiavelo, suscitara tanto escándalo en su época. Y habremos de reflexionar asimismo en torno a la posibilidad real, hoy en día, de validar argumentos y principios a través de un proceso que, tal y como fuera descrito por Aristóteles, requiere de un lenguaje común y compartido en sentido *denso*. En definitiva, nos acabaremos planteando las mismas dudas que ya asaltaron a los pensadores del pasado: ¿Podemos hablar de todo con todos para validar nuestros argumentos? ¿Tenemos el lenguaje, la formación y la capacidad de juicio necesaria para ello? ¿Qué principios nos pueden ayudar a sopesar nuestras necesidades de seguridad y libertad en sus justos términos?

Empezando por el problema de la validación de los argumentos, aceptar la heterogeneidad necesaria de los puntos de vista implicados plantea ciertos problemas. Sin duda, la noción del mínimo conversacional básico resulta indispensable a cualquier democracia, y pocos occidentales de hoy ven una alternativa de peso a este sistema político (28). Sin embargo, las mismas teorías clásicas de las que hemos partido dan por sentado que hay ciertos principios que no pueden validarse en el diálogo porque no cabe recusarlos sin hacer peligrar la coherencia de todo nuestro sistema de ideas. Lo que equivale a decir que una obligación política básica tiene valor normativo porque no es debatible con ayuda de argumentos razonables; una base poco firme, tal vez, para abrir la veda a la revisión de nuestra coherencia en lo práctico. Sabemos, por Aristóteles, que el proceso de validación argumentativa requiere de una comunidad de referencia que comparta no sólo un lenguaje sino también (diríamos hoy) unos usos lingüísticos. Porque un encadenamiento de frases puede ligarse a usos diversos que modifiquen totalmente el sentido. Pero ¿qué hemos de hacer cuando los interlocutores

---

(28) DEL ÁGUILA, R. (2001): 32.



no comparten un lenguaje o no dominan suficientemente su versatilidad en sentido y significado? Si la traducción es uno de los juegos más oscuros del lenguaje, la traducción del «uso» de un concepto o frase es prácticamente imposible. Y habiendo desacuerdos importantes de fondo, sobre todo si alguno de los interlocutores insiste en aferrarse al dogma, es decir, a principios que no considera relevante validar en el debate, quedan dos alternativas. Sin duda, lo más razonable sería intentar «introducirse» en el juego del otro. Pero probablemente lo que ocurra es que alguna de las partes (o todas) decidan abandonar el debate negándose a aceptar los argumentos dogmáticos del contrario o negándose incluso a admitir que se esté ante interlocutores válidos. Sin duda estaremos de acuerdo en que siempre resulta razonable tender a incrementar nuestros vocabularios y nuestra capacidad de debate. Pero puede que no siempre sea posible. Tal vez el debate esté mediado hoy en día por unos canales de comunicación que, lejos de fomentar la apertura y la diversidad, tiendan a cerrar, «objetivizar» y uniformizar la información simplificándola escandalosamente o demonizando los argumentos contrarios. Desde este punto de vista bien podría decirse que la opinión pública no siempre es benévola. A veces puede acabar siendo una auténtica dictadura, decidiendo de antemano qué es comprensible y qué debe ser desechado por incomprensible (29).

Puede que la solución inmediata que se nos ocurra es el cuidado de la opinión pública, formando y protegiendo a los ciudadanos que la emiten. El modelo pragmático republicano les exige mucho, tal vez más de lo que se les pueda pedir. Pues deben ser capaces de actuar políticamente guiados por deliberaciones y juicios que requieren de una formación que sólo podían pensar en adquirir el pequeño número de los ciudadanos de las repúblicas clásicas: pocos, con medios suficientes para ocuparse de modelar su carácter e intervenir en los asuntos públicos. Todo intento de ampliación de la base ciudadana condujo en la Florencia renacentista a violentos enfrentamientos internos (30). Y el mismo Aristóteles reconocía que sólo unos pocos ciudadanos estaban capacitados para ejercer la *phrónesis*. De ser necesario ampliar las bases de la ciudadanía para dotar de mayor estabilidad a los sistemas políticos, proponía la adopción de una virtud de tipo militar, inferior, pero al alcance de más ciudadanos, que bastaría para mantener a las repúblicas mixtas (31). Porque, ¿qué república está compuesta por ciudadanos que comparten un elevado grado de virtud y actúan políticamente por el mero placer de hacer lo justo? Decía el Estagirita que, en la «igualdad y reciprocidad está la salvaguarda de la polis (32)». Ahora bien, ¿son nuestros sistemas lo suficientemente igualitarios como para esta afirmación tenga algún sentido aplicada a nuestras sociedades liberal-democráticas? Es evidente que para entrar en el debate debemos crear previamente las condicio-

---

(29) HEIDEGGER, M. (2000): 262.

(30) VIROLI, M. (2009) *passim*.

(31) ARISTÓTELES (1986): 1278a-1279a.

(32) ARISTÓTELES (1986): 1261a.

nes que permitan ese debate libre. La tarea parece hercúlea si queremos respetar los presupuestos que el mismo del Águila defiende: «Únicamente una deliberación abierta a todos puede señalarnos dónde no estamos dispuestos a llegar bajo ninguna circunstancia (33)». Y, mientras tanto, seguimos dependiendo para la delicada tarea de validación de nuestros principios éticos y políticos, de los que siempre se han ocupado de estas tareas: los intelectuales. El problema es que, en tiempos de nuestros clásicos, había intelectuales familiarizados con el ejercicio de la política y políticos con una excelente formación intelectual que escribían sobre estos temas. Hoy en día, hay pocos intelectuales metidos a políticos y aún menos políticos metidos a intelectuales. El saber y el actuar en el ámbito de lo político están hoy más escindidos que nunca en toda nuestra historia lo que dificulta, sin duda, esa capacidad de visión tan elegante del *phronimos* aristotélico y el *virtuoso* maquiaveliano. Si llegáramos a reconocer tal autoridad a algunos de entre nosotros, costaría mantener la primera de las exigencias de las políticas de medida: que para ser hombre, primero hay que negarse a ser dios.

Si la tradición republicana premoderna exige a los ciudadanos un elevado grado de virtud práctica es, precisamente, porque son agentes políticos que se inscriben en un modelo en el que se priman siempre la libertad y la flexibilidad sobre la seguridad de unos límites infranqueables que no puedan ser puestos en cuestión ni por los gobernantes ni por los ciudadanos. No hace falta entrar en más detalles. Nuestros sistemas políticos se basan en conceptos de libertad negativa que siempre tenderán a primar la existencia de ciertos derechos inamovibles. Todo en aras de evitar males mayores, de ese «idealismo negativo» del que nos habla del Águila en el capítulo final de su *Peligro de los ideales*. Puede que hubiera que matizar esta afirmación de la necesidad de recurrir al mal menor, sobre todo cuando se combina con la definición de del Águila de ciertas políticas consecuencialistas en las que, al parecer, se trataría de «movilizar al miedo al miedo» como fundamento de la acción para eludir el *summum malum* de la tiranía (34). Creo que, en la política actual, no es muy necesario recordarnos a los ciudadanos los magníficos resultados que puede arrojar una política del miedo: del miedo a la tiranía o a cosas más triviales, a que gane el adversario político en el juego democrático, por ejemplo. Y considero que las propuestas de las políticas de medida según las cuales lo fundamental hoy en día es «tener el coraje de tomar postura» y de «arriesgarnos» casa mal con una política de fomento del miedo al miedo que nos llevará a desear primar, una vez más, aquello que nos depare seguridad antes que lo pudiera ampliar nuestro espacio de libertades.

Lo cierto es que estamos acostumbrados a considerarnos individuos autónomos que podemos perseguir nuestras propias metas gracias a los ámbitos de

---

(33) DEL ÁGUILA, R. (2008): 178.

(34) *Ibid.*: 177-178.

no-interferencia que nos garantizan nuestros derechos. Es más, parecemos haber perdido hasta el significado mismo de esa noción antigua de república según la cual Roma eran los romanos y Florencia los florentinos. Conviene que recuperemos al menos parte de la idea de que los estados no *son* al margen de los ciudadanos. Pero debemos decidir lo que queremos. Porque aceptar esta premisa implica actuar políticamente, dedicarle tiempo al ciudadano de ese *nosotros* que queremos convertir en un polo necesario del debate dialógico. Y cada vez parece quedar más lejos el modelo de libertad positiva que implica que debemos cumplir nuestros deberes cívicos antes que exigir nuestros derechos. Lo comprobamos día a día en la falta de implicación ciudadana en los asuntos no ya sólo políticos, sino incluso públicos. La imagen de las «esferas» (pública y privada) parece ir cobrando más auge cada día que pasa. Esferas son y cada vez más cerradas sobre sí mismas, sin fisuras ni cantos, separadas y girando en órbitas paralelas. Maquiavelo hablaba de la necesidad de hacerse con el azar saltando, a tiempo, de una rueda de la Fortuna a otra. Las políticas de medida de Rafael del Águila, más que darnos soluciones, nos plantean las preguntas más pertinentes desde el punto de vista del pragmatismo consecuencialista invitándonos a participar en esta danza de las esferas que, como las ruedas de la fortuna medievales, carecen de asideros.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ÁGUILA, R. DEL (2000): *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad*, Anagrama, Barcelona.
- (2001): «Machiavelli's Theory of Political Action: Tragedy, Irony and Choice» en *European Institute Working Papers*, nº 3.
- (2007): «Mentira y libertad», *Claves de la razón práctica*, nº 173, junio.
- (2008): *El peligro de los ideales*, Taurus, Madrid.
- ARENDT, H. (1996): *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.
- ARISTÓTELES (1982a): *Tópicos en Tratados de lógica*, Gredos, Madrid.
- (1982b): *Análítica posteriora*, en *Tratados de lógica*, Gredos, Madrid.
- (1986): *Política*, Alianza, Madrid.
- (2003): *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid.
- (2006): *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- (2007): *Retórica*, Alianza, Madrid.
- BLUMENBERG, H. (2008): *La legitimidad de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia.
- CHAPARRO, S. y DEL ÁGUILA, R. (2006): *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid.
- (2007): «Virtud, libertad y república: el Maquiavelo de Quentin Skinner» en E. Bocado Crespo (ed.) *El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Tecnos, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1991): *Tecnologías del Yo*, Paidós, Barcelona.
- GADAMER, H. G. (1986): *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale University Press.

- GARCÍA GUTIÁN, E. (2001): *Libertad y pluralismo en la obra de Berlin*, CEPC, Madrid.
- HADOT, P. (1990): «Reflexiones sobre la noción del “cultivo de sí mismo”» en *VVAA. Michel Foucault filósofo*, Gedisa, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. (2000): «Carta sobre el humanismo», *Hitos*, Alianza, Madrid.
- MAQUIAVELO (1986): *El príncipe*, Alianza, Madrid.
- (1987): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid.
- NUSSBAUM, M. (1986a): *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press.
- (1986b): «The Discernment of Perception: An Aristotelian Cocception of Public and Private Rationality», *Proceedings of the Boston Artea Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. I.
- RORTY, R. (2006): *Interviews: Take Care of Freedom and Truth Will take Care of Itself*, E. Mendieta (ed.), Stanford University Press.
- SKINNER, QUENTIN (2005): «El tercer concepto de libertad», en *Claves de la razón práctica*, nº 155.
- VIROLI, M. (2009): *De la política a la razón de estado*, Akal, Madrid.