

ARTÍCULOS

PENSAMIENTO POLÍTICO

NICOLÁS DEL VALLE

Biopolítica, ecología y razón instrumental: Consideraciones en torno a Max Horkheimer y Michel Foucault

RODRIGO KARMY

Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Re-representación, forma política y nihilismo

JAVIER FRANZÉ

El problema del buen obrar en la ética política de Maquiavelo. A propósito de algunos pasajes de Rescatando al Soldado Ryan

POLÍTICA, ESTADO Y SOCIEDAD

FANNY ACEVEDO

El discurso republicano y el disciplinamiento social en Chile del siglo XVIII

SABRINA AJMECHET

La prensa en la elección constituyente argentina de 1948: Acerca de los fines y los medios

CARLOS ROJAS
SEBASTIÁN MUJICA
ÁLVARO SUCKEL

Neopopulismo y el papel de los medios de comunicación en los gobiernos de Carlos Menen y Alberto Fujimori

POLÍTICA MUNDIAL

BENJAMÍN ELIZALDE

El viaje político de Fidel Castro: Convergencias y alteraciones de dos procesos revolucionarios

ALEXANDER MICIC

El Consejo de Seguridad de Naciones Unidas y la acción colectiva: La cuestión de la soberanía estatal

CÉSAR ANTONA

Lewis B. Namier y la "namierización" de la política española en la Comunidad Económica Europea / Unión Europea

RIESGO POLÍTICO

FABRICIO CHAGAS
ALEXANDRE ROCHMAN

Mercado internacional de Créditos de Carbono como propulsor do desenvolvimento e da Integração sul-americana (2004-2008): Como contribuem as organizações internacionais de financiamento?

Revista Pléyade de Ciencia Política (ISSN: 0718-655X) es una publicación semestral del Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) relativa a distintas temáticas de la politología. El Comité Editorial Interno, con el apoyo de árbitros externos, selecciona los trabajos para su publicación. Los artículos son responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión de los editores ni de CAIP.

Director responsable	José Parada Flores
Editor	Diego Sazo Muñoz
Comité Editorial Interno	Nicolás Del Valle O. Patricio Imbert P. Patricio Morales F. Ely Orrego T.
Comité Editorial Externo	Fanny Acevedo Ana María Farias A. Ana Henríquez O. Vanesa Kaiser Cristián Rettig B.
Consejo Asesor CAIP	Nicolás Arratia V. (<i>Universidad Central de Chile</i>) Joaquín Fermandois H. (<i>Pontificia Universidad Católica de Chile</i>) Vanesa Lemm (<i>Universidad Diego Portales</i>) Luis R. Oro Tapia (<i>Centro de Análisis e Investigación Política</i>) Alexandre Rochman (<i>Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Brasil</i>) Miguel Vatter (<i>Universidad Diego Portales</i>)
Traducciones	Amir Shehadeh
Diseño	Mauricio González S.
Indexación	Revista Pléyade se encuentra en los siguientes índices internacionales: Dialnet (<i>Universidad de la Rioja, España</i>) Latindex (<i>Universidad Autónoma de México</i>)

**EL PROBLEMA DEL BUEN OBRAR INDIVIDUAL
EN LA ÉTICA POLÍTICA DE MAQUIAVELO.
A PROPÓSITO DE ALGUNOS PASAJES DE *RESCATANDO AL
SOLDADO RYAN****

JAVIER FRANZÉ**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

A B S T R A C T

Este artículo se pregunta en qué consiste el buen obrar individual en la ética política de Maquiavelo. Para ello, se utilizan como ejemplo algunas secuencias de la película de Steven Spielberg *Rescatando al soldado Ryan*. Como se parte de que Maquiavelo no separa ética y política, sino ética clásica y ética política, se discute que el concepto del buen obrar individual propio de la ética clásica —aristotélico-ciceroniana y judeo-cristiana— sea el único modo posible de resolver ese problema. Se plantea por el contrario no sólo que hay otro modo de responder a esa cuestión, sino que además sería el adecuado a la lógica de la política. Del mismo modo, se busca mostrar que el criterio de ese buen obrar propio de la ética de Maquiavelo no se rige por el criterio de que el fin justifica los medios, como habitualmente se cree, sino por otro diferente de éste, según el cual males mayores evitan males menores. El buen obrar individual en la ética política estaría marcado entonces por un rasgo de conducta específico: la capacidad de subordinar la salvación del alma a la salvación de la ciudad.

PALABRAS CLAVES: Ética política, tensión entre bien colectivo y bien individual, Nicolás Maquiavelo.

* Agradezco los comentarios de Joaquín Abellán y Miguel Ángel Simón sobre este trabajo.

** Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid, donde se desempeña como profesor de Teoría Política e Historia del Pensamiento Político. Su investigación se centra en la historia del concepto de política, especialmente enfocada a las relaciones entre política y ética, y política y violencia. Sobre estas cuestiones ha publicado *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber, Schmitt* (Madrid, Catarata, 2004), y diversos artículos, entre los que se encuentran “*The sweet hereafter of Machiavelli and Weber: discussing community and responsibility as political-ethical criteria*”, en Matti Hyvärinen and Lisa Muszynski (eds.), *Terror and the Arts: Artistic, Literary, and Political Interpretations of Violence from Dostoyevsky to Abu Ghraib* (Palgrave-MacMillan, New York, 2008), y “Control vertical o vacío de sentido: relevancia del concepto de mundo para la definición de la ética política. La polémica de Strauss y Voegelin con Max Weber”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol XII, 2007.

**THE PROBLEM OF THE GOOD INDIVIDUAL ACT WHICH DERIVES FROM IN THE
MACHIAVELLI'S POLITICAL ETHICS. RELATED TO SOME SEQUENCES OF
*SAVING PRIVATE RYAN***

This article's objective is to find out what in what the good individual act in Machiavelli's political ethics consists. To achieve, they use some sequences of Steven Spielberg's movie "Saving Private Ryan". Since Machiavelli does not differentiate between ethics and politics other than in classic ethics and political ethics, the author discusses the concept of the good individual act which derives from the classical ethics —aristotelic-ciceronian and jewish-christian— is the only possible way to solve the problem. There is another way to answer that question, which also would be appropriate to the logic of politics. In the same way, attempts to show that good individual act of Machiavelli's ethic was not at: *the ends justify the means*, as usually believed, but by the standard: *avoid greater evils lesser evils*. The good individual act in the political ethics would be marked by a specific trait of behavior: the ability to subordinate the salvation of the soul to the salvation of the city.

KEY WORDS: Political ethics, tension between individual interests and the common good, Niccolò Machiavelli.

I. INTRODUCCIÓN

a. Problema y objetivos

Este trabajo intenta ejemplificar la concepción de Maquiavelo sobre la relación entre ética y política a partir de algunas situaciones del filme *Rescatando al soldado Ryan*, de Steven Spielberg. El objetivo último es mostrar que en Maquiavelo la relación entre ética y política consiste en un problema porque supone una tensión entre dos modos posibles de actuación (uno guiado por la ética clásica¹ y otro, por la ética políti-

¹ Por ética clásica se entenderá la que fue elaborada a lo largo de distintas etapas históricas por las reflexiones de Sócrates, Platón, Aristóteles, el estoicismo, Cicerón y la tradición judeo-cristiana. Aunque es una, se pueden distinguir en ella dos vertientes, la aristotélico-ciceroniana y la judeo-cristiana. La primera es una ética terrenal, mundana, y la segunda, extramundana.

Es necesario introducir dos aclaraciones. Se ha hecho referencia a Sócrates, Platón y Aristóteles, y no se ha hablado de tradición griega porque lo que habitualmente se llama de ese modo y se exhibe como "cuna de la cultura occidental", suele ser mostrada como un conjunto armónico de valores, léase democracia (Pericles), filosofía (Sócrates, Platón, Aristóteles) y literatura (Homero, Hesíodo), cuando en verdad esa filosofía era crítica y opuesta a la democracia y también a la literatura, por no representar esta última el mundo *verdadero*, sino invenciones sobre él. Por otra parte, tal tradición no reconoce como griegas a corrientes tan decisivas como la sofista, cuyo no objetivismo moral resulta más afín a la concepción ética de un mundo desmagificado como el actual, que a la de Sócrates, Platón y Aristóteles.

La segunda aclaración es respecto de la tradición judeo-cristiana. Aunque autores que se seguirán en este trabajo, como Berlin, Isaiah ("La originalidad de Maquiavelo", en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, Madrid, 1992, pp. 85-143), afirman que Maquiavelo contrapone ética política a ética judeo-cristiana, aquí se cree necesario afirmar que el protestantismo de Lutero debería quedar

ca), tensión que Maquiavelo recomienda resolver aplicando, en casos límite, el criterio de evitar males mayores realizando males menores. Este criterio, que justifica el mal al entenderlo como parte de la política, en la medida en que el mundo es irracional en términos morales, es el que define a la ética política de Maquiavelo, y no el de que el fin justifica los medios, como suele afirmarse. Explicar esto último es también un objetivo de este trabajo.

El propósito de este trabajo no es probar que el contenido de la película responde a la problemática de la relación entre ética y política. Tampoco, obviamente, realizar una evaluación crítica de la película. Ni demostrar que la *intención* del director o del guionista era plantear este problema en estos términos. La película, en definitiva, sería una suerte de excusa, de potente excusa para poner en juego y a la luz un modo de entender la relación entre ética y política que, aún hoy, sigue siendo controvertido y polémico. De hecho, lo que se analizan son determinadas escenas, y no toda la película.

Las situaciones del filme escogidas resultan paradigmáticas porque: 1. colocan a los personajes ante el problema de tener que elegir un curso de acción en situaciones límite, es decir, de evaluar cuál de las conductas (políticas) posibles es ética; 2. como consecuencia de esa evaluación, las escenas ejemplifican, a través de la conducta de los distintos personajes, los criterios que habitualmente se suelen aplicar para deliberar y resolver esos dilemas ético-políticos, así como las tensiones internas que quienes actúan van a tener en relación a la acción que emprenderán, que están llevando a cabo o que ya realizaron.

Esos criterios, los más habitualmente aplicados para resolver los problemas éticos que se dan en el ámbito político, se derivan de las dos posiciones fundamentales que existen para pensar la relación entre ética y política, y que son contradictorias entre sí.

fuera de esa noción, pues intenta una mediación entre ética cristiana y mundo al legitimar acciones no cristianas en el gobernante, lo cual supone un modo de entender que la esfera política tiene una ética diferente de la religiosa, por tratarse de una actividad terrenal. En Martín Lucero, *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia* [1523], en *Escritos Políticos*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 21-65, no hay autonomía de la política, porque ésta permanece legitimada religiosamente, pero sí una ética diferente, acorde a las tareas propias de la política. Por tanto, cuando en este trabajo se hable de ética judeo-cristiana, se excluye de la misma al cristianismo protestante.

b. Las dos éticas

El punto de vista más común, piensa que se puede evaluar el problema ético de la política como un problema ético *más*, sin prestar atención al carácter político del asunto ni considerar que el hecho de que se trate de un fenómeno político pueda modificar el razonamiento ético que se suele aplicar para el resto de los hechos de la vida social e individual. Esta posición parte de la existencia de una única ética, universal, válida para todas las situaciones de la vida por igual, sin distinción de ámbitos de actividad, en el sentido de que esos ámbitos ponen en juego problemas específicos, particulares, no presentes en o irreductibles a otras esferas de actividad o situaciones prácticas. Esta posición es la de la ética clásica. Dentro de ésta, se puede distinguir una vertiente religiosa, la judeocristiana, que persigue la salvación del alma individual en el mundo extraterrenal², y una vertiente terrenal, aristotélico-ciceroniana, que no tiene una dimensión ultraterrenal pero, como la anterior, es una ética de valores universales y absolutos, que se concibe a sí misma tanto para salvar el alma cuanto para salvar la ciudad. Ambas vertientes comparten lo central: a) son éticas dirigidas al buen obrar individual, que no ven contradicción entre ser buen individuo y buen ciudadano, sino que para ambas esos dos roles se suponen mutuamente, por lo que acaban extendiendo la ética individual al campo de la política; b) entienden el buen obrar individual en términos de integridad, de completud, en el sentido de que debe ser éticamente impoluto, puro; y c) ven el mundo como un ámbito éticamente racional (el bien lleva al bien y el mal, al mal; no hay contradicción posible entre el bien y el bien, sino sólo entre el bien y el mal).

La otra posición, en general minoritaria, piensa los problemas éticos de la política como problemas éticos específicos, atendiendo al carácter político del dilema. Para esta posición, el rasgo político del problema debe ser tenido en cuenta, no puede ser soslayado, pues cada ámbito de actividad tiene sus caracteres particulares, y por tanto presenta a aquellos que actúan en ese ámbito problemas, dilemas y opciones

² La ética judeocristiana puede ver que el bien lleva al bien y el mal al mal porque integra mundo terrenal y mundo ultraterrenal. En este último es donde el mal, que puede triunfar en la Tierra, no triunfa nunca. De ese modo, la acción ética humana queda racionalizada: el bien lleva al bien, porque aunque el bien lleve al mal en la Tierra, conduce al bien en el único mundo que verdaderamente importa, el ultraterrenal. A la inversa, aunque el mal triunfe en la Tierra, nunca logrará la salvación, con lo cual lleva finalmente al mal.

únicas, que no aparecen en otras esferas de actividad o situaciones de la vida. El carácter político del hecho afecta entonces el razonamiento ético, pero no en el sentido de que habilita a olvidarse de toda ética, sino que obliga a pensar la ética de un modo diferente, no menos preocupada por hallar la respuesta a la pregunta ética acerca de en qué consiste obrar bien, pero sí consciente de que obrar bien en un ámbito —en este caso, la política— no es ni puede ser obrar del mismo modo que en cualquier otro problema de la vida general. El buen obrar individual es posible, pero no es entendido en términos de integridad o pureza, pues ésta no puede ser asegurada en general en un mundo éticamente irracional, en el que el bien puede llevar tanto al bien cuanto al mal, y viceversa, y en particular en la política, que actúa a través de la fuerza y la violencia del Estado, es decir, con medios por definición “diabólicos” en el sentido no de malos, sino de altamente cargados de consecuencias imprevisibles y paradójicas respecto del fin buscado³. Esta posición es la de la ética política, cuyos representantes centrales serían Maquiavelo y Weber.

II. ÉTICA Y POLÍTICA EN MAQUIAVELO

a. Del maquiavelismo a la ética política

La noción más común que se tiene de Maquiavelo, en especial como pensador de la relación entre ética y política, es que la política no tiene ninguna relación con la ética. Maquiavelo sería aquel que recomienda, a todo el que quiera hacer política con éxito, olvidarse de la ética. Siempre según esta versión, para el autor de *El príncipe* el único fin de la política, y por tanto su naturaleza como actividad, sería obtener, con-

³ Esta noción de la política como “pacto con poderes diabólicos” es más propia de Weber (“La política como profesión”, en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 93-164, esp. pp.156 y 161) que de Maquiavelo. Para Weber, el hecho de que el medio de la política sea la violencia y la fuerza es decisivo, al punto de que lo eleva a rasgo definitorio del concepto de política, en ruptura con la tradición aristotélica, para la cual lo distintivo de la política eran los fines que perseguía (bien común) (Franzé, Javier. *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber, Schmitt*, Madrid, Catarata, 2004). Maquiavelo, por su parte, más bien *resalta* el papel de la fuerza y la violencia en la política, y del mal en general, sin llegar a romper definitivamente con la tradición clásica de la política como búsqueda de determinados fines. De hecho, se podría decir que redefine ese bien común clásico como mantenimiento de la independencia y autonomía de la comunidad política. Lo que hace el florentino es *alertar* —contra la tradición aristotélico-ciceroniana— sobre el dramatismo de la relación medios-fines, en tanto los primeros *pueden tener que ser malos* en determinados casos. Weber, en cambio, no formula un juicio de valor sobre la violencia y la fuerza, con lo que confirma su posición epistemológica de que en la ciencia no caben los juicios de valor, sino sólo los juicios de hecho.

servar y ampliar el poder. El poder como fin en sí mismo significaría incluso un disfrute del imponerse a los demás, dominarlos y obligarlos a cumplir nuestras órdenes. Para alcanzar el único fin posible en política habría entonces que mentir, engañar, usar la fuerza pura, etc. Todo ello por convicción, no por necesidad. Serían éstos los principios de la política, sus valores intrínsecos como actividad, no recursos últimos necesarios en determinadas circunstancias. El aporte de Maquiavelo sería el haber descubierto que la lógica de la política radica en su divorcio de la ética⁴.

Esta versión de Maquiavelo ha sido edificada por los seguidores de la ética clásica y su peso se expresa en que ha generado el adjetivo “maquiavélico” para referirse a aquel que procede de modo cínico, falso, manipulando a los demás y fingiendo para alcanzar sus oscuras metas. Frente a este punto de vista, se levanta otra interpretación posible del pensamiento del florentino⁵.

Esta interpretación se basa en la noción de que Maquiavelo edifica una ética política, es decir, que se pregunta qué es obrar bien en política. La paradoja que plantea esta ética política de Maquiavelo es que el obrar bien en política contempla o incluye la posibilidad de tener que hacer el mal, en casos límite y siempre que esté al servicio de salvar el bien de la comunidad política.

Así, el elemento distintivo de la ética política de Maquiavelo es que en ella el mal queda justificado, si bien sólo en determinadas circunstancias. Lo decisivo es saber qué es lo que, entre los rasgos de la ética política de Maquiavelo, determina en última instancia que el mal se justifique. La de Maquiavelo es una ética cuyos rasgos distintivos son: búsqueda del bien común, terrenalidad de los fines, relación paradójica entre el bien y el mal (el bien puede llevar al bien, pero también al mal; el mal puede llevar al mal, pero también al bien).

⁴ Representantes de esta reflexión son Benedetto Croce (“Maquiavelo y Vico. La política y la ética”, en *Ética y política*, Buenos Aires, Imán, 1952, pp. 217-221), Leo Strauss (*Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964) y George Sabine (“Maquiavelo”, en *Historia de la Teoría Política*, México, FCE, 1972, pp. 249-264). Cabe formular una salvedad. Para Croce, Maquiavelo es un pensador que vive con angustia la imposibilidad de aplicar la ética a la política, mientras que para Strauss sería más bien alguien que disfruta de la amoralidad de la política (de ahí que sea “el maestro del mal”) y para Sabine, se trata de un indiferente moral.

⁵ Esta interpretación ha sido construida por varias reflexiones, no sin diferencias entre ellas. Tales reflexiones son las de Isaiah Berlin (*op.cit.*), Sheldon Wolin (“Maquiavelo: actividad política y economía de la violencia”, en *Política y perspectiva*. Amorrortu, Buenos Aires, 1993, pp. 210-256), Quentin Skinner, (*Maquiavelo*. Alianza, Madrid, 1991).

Entre esos rasgos, el clave y último es que el bien puede surgir del mal y que el mal puede surgir del bien. Es a lo que Weber llamará “irracionalidad ética del mundo”⁶, noción que contradice la ética clásica occidental, según la cual el bien siempre produce el bien, y el mal no puede sino generar otro mal. Maquiavelo llega a la conclusión de que la estructura ética del mundo es irracional leyendo historia y observando el presente político que le toca vivir⁷.

En ese mundo que es irracional desde el punto de vista ético hay muchas actividades y situaciones vitales en las que los individuos se ven involucrados. Una de ellas es la política. Lo característico de la política para Maquiavelo es que pone en juego el bien colectivo en este mundo, no la integridad moral individual en este mundo ni la salvación del alma en un mundo ultraterrenal⁸. La primacía del bien común genera

⁶ Weber, Max. “La política como profesión”, en *La ciencia como profesión...op.cit.*, esp. pp.155-164.

⁷ En efecto, Maquiavelo constata esta relación paradójica entre bien y mal en varios ejemplos históricos. Según la leyenda de la fundación de Roma, Rómulo mata a su hermano para poder organizar la ciudad y contribuir al bien común. Condena su alma pero salva a la ciudad. Un mal (el asesinato) lleva a un bien (bien común) (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1996, I, cap. 9, 56-59). En otra parte de ese texto, al describir los dos tipos de guerra existentes, Maquiavelo afirma que cuando un pueblo tiene que abandonar su territorio por hambre o por guerra, se ve en la necesidad de buscar otro, para lo cual debe expulsar a los habitantes de la zona conquistada. La guerra que se produce, afirma Maquiavelo, es “sumamente cruel y pavorosa”, pero lleva al bien de esa comunidad política, pues le permite recrear su vida libre y autónoma (*Ibid.*, p.203). Del mismo modo que lo malo puede traer lo bueno, lo bueno puede llevar a lo malo: así, la paciencia de un Estado puede generar la arrogancia de otro Estado, como ocurrió con los romanos en relación a los latinos (*Ibid.*, II, cap. 14). Maquiavelo describe ese episodio histórico en un capítulo que titula “Los hombres se engañan muchas veces creyendo vencer a la soberbia con la humildad”. En ese título, Maquiavelo está separando hechos y valores. La humildad no necesariamente va a triunfar sobre la soberbia por el mero hecho de que una es buena y la otra, mala. Es más, dado que eso es así, los que profesan inicialmente la humildad pueden verse en la necesidad de combatir a la soberbia de sus agresores con más soberbia, o con la fuerza, o con otros instrumentos malos, a fin de preservar la autonomía de su comunidad política. Lo que decide cómo se resuelve una disputa no es el signo positivo o negativo de los valores que se ponen en juego, sino el hecho desnudo que se lleva a cabo. Esto no obsta para que ese hecho sea regulado por los valores, es decir, que no se haga cualquier cosa con tal de imponerse. Pero eso es una decisión (ética) del que obra y no incide en la estructura ética del mundo, que sigue siendo irracional; esto es, radicalmente escindida entre hechos y valores.

⁸ Se ha dicho que la ética política está edificada, básicamente, por Maquiavelo y Weber. Entre ellos, sin embargo, hay diferencias que merecen ser reseñadas. Ambos parte de la irracionalidad ética del mundo, pero Weber estudia el fenómeno explícitamente, al punto de que le otorga una denominación específica, mientras que Maquiavelo *simplemente* constata que históricamente acciones malas trajeron el bien y viceversa. La diferencia más importante se encuentra en el modo de entender por qué la política es un asunto de ética colectiva y no sólo ni principalmente de ética personal. Para Maquiavelo se debe sobre todo a que la política se encarga del bien común, lo cual significa bien de la comunidad política, del colectivo, aunque no implica que sea el bien de todos los miembros de la comunidad, pues el florentino admite el conflicto interno de intereses e incluso lo ve como positivo por la vitalidad civil que genera. Weber, en cambio, al no definir la política por los fines que busca sino por los medios con que opera, deja de lado la noción de bien común. En este sentido, Weber rompe más fuertemente con la tradición

una tensión con el fin de la integridad moral individual, a la que lleva en caso de tener que elegir entre ambas a un segundo plano. Ahí radica su diferencia con la ética clásica occidental, que —como se ha dicho— no ve contradicción entre la consecución del bien individual y la del bien común, aun cuando entre la vertiente aristotélico-ciceroniana y la judeo-cristiana haya diferencias en cuanto al peso último que otorgan al bien común⁹. En la medida en que ambos —bien individual y bien común— son buenos, no pueden ser contradictorios. Para la ética clásica, la contradicción sólo cabe entre el bien y el mal. Para Maquiavelo, en cambio, sí hay contradicción posible entre el bien y el bien, precisamente porque el mundo es éticamente irracional.

b. Bien colectivo y bien individual

¿Por qué hay tensión entre bien colectivo y bien individual en la ética política de Maquiavelo? Conviene recordar que la política para el autor de *El Príncipe* es una actividad terrena que busca el bien colectivo en un mundo irracional desde el punto de vista ético. De la combinación de estos elementos, que define a la política como actividad, se desprende que el carácter ético de la conducta política se encuentre en las consecuencias de los actos para la sociedad y no sólo en el carácter bueno o malo del hecho en sí mismo y su impacto en la integridad moral individual. El sentido de la acción no está al comienzo, en la decisión política, sino en toda la situación que desencadena la acción y especialmente al final, en las consecuencias que esa decisión trae¹⁰.

aristotélica, que definía la especificidad de la política por los fines que buscaba (el bien común), tradición en la cual, *en ese aspecto*, todavía se situaría Maquiavelo. Para Weber, entonces, la política exige proceder con una ética colectiva porque es la única actividad social que toma decisiones obligatorias para toda la comunidad, apoyada en el monopolio de la violencia legítima.

⁹ Para la ética aristotélico-ciceroniana, el fin último del hombre está en este mundo, y consiste en ser buen hombre y buen ciudadano, elementos que se suponen mutuamente. Para la ética judeo-cristiana, especialmente en su versión tomista, en el mundo terrenal hay un bien no último sino parcial. El bien último del hombre está en el mundo ultraterrenal.

¹⁰ En este sentido, habría aquí otra diferencia entre Maquiavelo y Weber. Si bien para éste las consecuencias de la acción política son claves, y se miden en relación a la capacidad de esa acción de realizar el valor que la guiaba, no obstante no cabría afirmar que para Weber el carácter ético de la acción política radique en su éxito. La de Weber no es una ética del éxito. Primero, porque éste —especialmente en un mundo éticamente irracional— se puede llegar a alcanzar *sin haber calculado las consecuencias* de la acción, por azar. Y segundo, porque en un mundo sin sentido moral inherente, abierto a las consecuencias paradójicas, aun calculando las probables consecuencias, se puede no acertar y por tanto perjudicar el valor enarbolado. El carácter ético de la acción política en Weber se encuentra entonces en *sentir subjetivamente la responsabilidad de hacer ese cálculo de las consecuencias y en hacerse responsable de*

El que toma una decisión política está obligado éticamente a pensar no sólo qué valor está informando la decisión que toma y cómo repercute en su propia integridad moral, sino qué valor saldrá favorecido en la sociedad por el resultado de la combinación única de la decisión con los diversos elementos actuantes en el contexto en el cual se da. En la medida en que las consecuencias pueden ser paradójicas respecto de la intención inicial, no toda acción buena redundará en el bien. Esto lleva a no absolutizar sino a relativizar los valores, porque lo bueno no lo es siempre en todo tiempo y lugar, sino relativo a las circunstancias y a las consecuencias que en cada contexto produzca. Así, puede verse obligado a tener que hacer un mal para conseguir un bien. Eso supone un precio en términos de integridad moral individual.

La irracionalidad ética del mundo es el elemento último distintivo de la ética política de Maquiavelo, especialmente por la innovación que representa en la tradición del pensamiento occidental acerca del problema entre ética y política, la cual había entendido el mundo en términos de racionalidad moral¹¹. No obstante, lo decisivo en Maquiavelo para entender que el político no puede rehuir el mal es la combinación de la irracionalidad ética del mundo con la primacía del bien común como fin y la terrenalidad de la actividad política. Ninguno de estos rasgos por sí mismos determinan la justificación del mal, sino que es la combinación de los tres la que permite hacerlo.

En efecto, la irracionalidad ética del mundo es necesaria, pero no suficiente, para determinar que el mal forma parte de la política. Porque la irracionalidad ética del mundo combinada con la búsqueda del bien individual, no colectivo, arroja un resultado diferente. En efecto, como lo que está en juego en este último caso es la integri-

los resultados de la acción, y no necesariamente en el éxito de ésta, que escapa al control total del sujeto que la realiza.

¹¹ El concepto de irracionalidad ética del mundo es de Weber, no de Maquiavelo, pero la tensión que éste describe entre Fortuna y Virtud resulta teóricamente similar al de Weber. Weber refina y sofisticó la ética política, al concebir los valores como infundamentados, no objetivos, no científicos. Esta ética política weberiana tiene sus pilares en la infundamentación de los valores y en la irracionalidad ética del mundo. Por tanto, cabe afirmar que encuentra en los sofistas y en Maquiavelo dos antecedentes claves. En efecto, si los sofistas enfatizan la infundamentación al afirmar la relatividad de los valores (Franzé, *...op.cit.*, cap. 1), Maquiavelo hará lo propio con la irracionalidad ética del mundo, si bien su fin de salvar la comunidad es muy similar en su comprensión al modo clásico aristotélico-ciceroniano. Maquiavelo concibe como *cuasi* objetivo el valor de la integridad de la comunidad, pero ya no como absoluto e incondicionado, pues repara en que los medios *pueden tener que ser malos o dudosos*.

dad moral de un individuo, éste puede rechazar hacer el mal incluso cuando sabe racionalmente que le lleva a un bien, pues prefiere aceptar el mal de las consecuencias que hacer el mal como tal. Un gobernante no podría, porque su fin es el bien de terceros. Tampoco la terrenalidad por sí sola explica que la justificación del mal tenga lugar en la ética política de Maquiavelo. Las reflexiones de Aristóteles y Cicerón, pilares de una vertiente de la ética clásica, a la que la de Maquiavelo se contrapone, son terrenales pero entienden el mundo como racional desde el punto de vista ético, sintetizado en el principio incondicionado de que la honestidad, que coincide con lo útil, es la mejor política¹²; es decir, que el bien (personal o colectivo), más tarde o más temprano, acaba imponiéndose en este mundo.

Estas características de la política como actividad pueden sintetizarse en la frase de Maquiavelo según la cual gobernarse a sí mismo y gobernar el Estado no es lo mismo¹³. Gobernarse a sí mismo pone en juego determinados problemas, desafíos y dilemas, diferentes de los que implica gobernar el Estado.

Estas dos búsquedas del bien suelen ser vistas como iguales, al punto de que habitualmente no son distinguidas entre sí, porque en ambas aparece una persona tomando decisiones. En un caso, el individuo privado. En otro, el político o el ciudadano. Pero aunque ambos sean, en efecto, individuos, los roles que desempeñan en ambas situaciones no son equivalentes, sino más bien todo lo contrario. Para entender esto la pregunta que hay que hacer es qué está en juego en cada caso.

En la decisión individual privada, la decisión sobre el obrar recae sobre la propia persona y sólo indirectamente sobre los demás. El individuo se representa a sí mismo. En el caso del político o ciudadano, la decisión sobre el obrar recae directamente y por definición sobre terceros¹⁴, pues el político e incluso el ciudadano *encarnan* antes a la comunidad que a su ética como individuos. Ésta se pone en juego, pero no es lo central. O mejor dicho, se pone en juego de otro modo que en la decisión indi-

¹² Cicerón. *Sobre los deberes*. Alianza, Madrid, 1989. I, XLV, p.159; II, XXII, p.77; III, VII, p.34; III, VIII, pp. 35 y 36.

¹³ Berlin, Isaiah. *op.cit.*, pp.121-122.

¹⁴ En este sentido, poner en juego prioritariamente la ética colectiva y no la individual no sería privativo sólo de la política, sino de toda actividad profesional o acción en la que se asuma responsabilidad directa sobre terceros. Sería el caso de la actividad médica o, en otro plano, el de una madre o un padre respecto de sus hijos no adultos.

vidual, porque la valía ética individual se medirá según la capacidad de realizar acciones que representen el bien colectivo. La moralidad de la decisión política o ciudadana consiste en su capacidad de pagar un precio individual en pos del bien colectivo¹⁵. La decisión personal es una acción individual; la del político o ciudadano, una acción social.

c. Escisión entre ética política y ética clásica

Lo que viene a decir Maquiavelo es que hay al menos dos éticas, propias de dos situaciones específicas. Una es la ética privada y otra es la ética política. La ética privada, del individuo, es la ética clásica, y la ética política, la propia de la política, es la ética que entronca con la tradición ética pagana¹⁶.

Los valores que se ponen en juego en la ética individual y en la política son ambos buenos para Maquiavelo, pero no intercambiables unos por otros. No por ser buenos se pueden aplicar a todas las situaciones vitales. Es decir, hay que elegir entre ser buen individuo privado y buen político o ciudadano. Se trata de una elección entre lo bueno y lo bueno, ya no, como pensaba la tradición occidental, entre el bien y el mal. Las cosas buenas pueden ser contradictorias, chocar entre sí.

Por lo tanto, lo que hace Maquiavelo no es, como se piensa cuando se lo representa como “maquiavélico”, separar ética y política, sino separar ética política y ética clásica. Esta última, aun cuando es vista como *la* ética, no es más que *una* interpretación entre otras de lo que sería el buen obrar individual. La ética política también es

¹⁵ De ahí el tinte heroico que la política como actividad tiene para pensadores que comprenden la división entre ambas éticas, como Maquiavelo o Weber, e incluso Lutero.

¹⁶ Esta interpretación de Maquiavelo como aquel que separa no ética y política, sino una ética política respecto de otro modo tradicional de entender la ética, se basa en el ya citado artículo de Isaiah Berlin sobre el tema, y se sigue en lo básico en este apartado. Berlin afirma que Maquiavelo distingue entre ética judeocristiana y ética política. Aquí, corrigiendo a Berlin con Skinner (*op.cit.*), se modificará esa perspectiva para sostener que el florentino distingue entre ética clásica y ética política, entendiendo por la primera, como ya se anotó, aquella que contiene tanto a la ética aristotélico-ciceroniana, cuanto a la judeocristiana. En efecto, Berlin —a diferencia de Skinner— no da especial relevancia a la vertiente aristotélico-ciceroniana de la ética clásica, lo cual genera un efecto de *reducción* de la ética clásica a ética judeocristiana. Maquiavelo no considera que es exclusivamente el carácter extramundano de una ética, como la judeocristiana, lo que le impediría comprender la especificidad de la política, sino su rasgo de ética absoluta e incondicionada. Por ello critica también la ética aristotélico-ciceroniana, que, pese a ser terrenal, es inaplicable a la política, porque es asimismo una ética absoluta e incondicionada. Del mismo modo, al dejar de lado Berlin la vertiente protestante del cristianismo, acaba identificando la ética judeo-cristiana con el judaísmo y el catolicismo.

una interpretación entre otras de lo que sería el buen obrar humano, en este caso salvaguardando los intereses colectivos. Pero, a diferencia de la anterior, persigue la “salvación” del colectivo en el mundo terrenal, y lo hace con conciencia de que es una ética específica adecuada a una actividad particular, en un mundo éticamente irracional.

Como se ve, ambas apuntan a objetivos diferentes, y por tanto tienen sus propios dilemas. Esos dilemas se resuelven con valores diferentes. Si la ética clásica propone resolver el problema de la salvación individual (sea del alma en el judeocristianismo, sea de la integridad moral en la aristotélico-ciceroniana) mediante valores como la caridad, la misericordia, el perdón a los enemigos, el desprecio de los bienes de este mundo, la fe en la vida ulterior (los dos últimos, propios del judeocristianismo), la ética política propone resolver el problema de la salvación colectiva en este mundo a través de valores como el coraje, la disciplina, la felicidad terrenal, la fuerza, el espíritu cívico, el sobreponerse a la adversidad¹⁷.

La vertiente judeo-cristiana de la ética clásica busca la felicidad en el cielo, y por tanto ningún objetivo terreno, sea social, político o militar, es más elevado o vale más que el de la salvación del alma individual. La vertiente aristotélico-ciceroniana de la ética clásica no ve contradicción entre ser un buen individuo y ser un buen ciudadano. Ser buen ciudadano es el modo de ser buen individuo. Por su parte, la ética política busca la felicidad de la comunidad en este mundo, por lo que ningún objetivo individual privado es más elevado o vale más que la “salvación” de la comunidad política. Es decir, la ética política exige a los miembros de la comunidad, en tanto individuos y ciudadanos, los sacrificios necesarios para alcanzar la felicidad de la comunidad como conjunto.

La primacía de la comunidad sobre el individuo en la ética pagana o política, vista desde el estereotipo de Maquiavelo, aparece como una confirmación de la identificación de la política con una mera búsqueda del poder. Sin embargo, a la luz de la interpretación de Maquiavelo como edificador de una ética política autónoma, es mostrada como una necesidad lógica, ya no práctica. Tal necesidad viene dictada por la

¹⁷ Berlin, Isaiah. *op.cit.*, p.105.

concepción de que los fines privados sólo son posibles ya no de alcanzar, sino de plantear, en el seno de una comunidad política bien organizada y gobernada, fuerte e independiente, libre. No hay fines privados sin fines públicos. Éstos son el requisito, la condición de aquéllos. El orden y la seguridad necesarios para los fines privados, no se generan solos, sino que es la política, en tanto actividad encargada de la organización de la vida colectiva, la que los produce.

Por tanto, la política es una actividad imprescindible. Incluso aquellos que quieren apartarse de ella la necesitan. Es más, tal apartamiento es posible porque la política existe, seguirá existiendo, en tanto otros no se apartan de tal actividad, sino que se dedican a ella, sea como gobernantes, sea como ciudadanos¹⁸. De este modo, la primacía de la comunidad sobre el individuo no representa, como se podría interpretar a la luz del estereotipo, como la típica indiferencia de aquellos obsesionados con el poder, por la suerte individual. Más bien es lo contrario. Porque *también* están interesados en la libertad individual, en la posibilidad de los sujetos privados de crearse una vida propia, es que los partidarios de la ética política como Maquiavelo son sensibles a la paradoja de que para poder ser individuo, el sujeto privado debe estar dispuesto a hacer sacrificios —incluso entregando su vida— por la comunidad, pues ésta es el requisito de aquella libertad privada.

d. Fines y medios o males mayores y menores

La vida comunitaria es un fin en sí mismo, el auténtico fin de la política, para Maquiavelo. Pero ello no implica que la libertad individual no lo sea. La diferencia entre lo público y lo privado es que el primero es un fin en sí y el segundo es un medio, no porque uno valga más que el otro, sino porque uno es el requisito lógico del otro.

Esto determina que el criterio con que Maquiavelo evalúa la ética de los actos políticos no es que el fin justifica los medios, tal como dice la interpretación de Maquiavelo como maquiavélico, sino que los males menores evitan los males mayores¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*, p.114.

¹⁹ Isaiah Berlin define el criterio ético-político de Maquiavelo como “el fin ‘excusa’ los medios” (*op.cit.*, pp. 124 y 126) y, a la vez, en términos de males menores evitan males mayores (“las cualidades del león y de la zorra no son en sí mismas moralmente admirables, pero si una combinación de estas cualidades preservaran a la ciudad de la destrucción, entonces estas serían las cualidades que los gobernan-

El mal mayor es la destrucción de la comunidad política. Y lo es porque con ese acto no sólo cae la comunidad en cuanto tal, sino con ella todos y cada uno de los individuos privados, todos sus fines y metas, todas sus felicidades, todos los proyectos de vida propia que caben en una comunidad política, porque sólo ésta los hace posibles.

Esto determina que el gobernante o el buen ciudadano deben saber hacer el mal cuando la situación lo requiera. Y lo requiere cuando haciendo el mal se evita un mal mayor. Ese mal que se realiza es siempre un mal menor frente a otro que — mediante un cálculo de probabilidades acerca de las consecuencias, basado en Maquiavelo en la historia, que en tanto enseña lo que ha ocurrido es la madre de la vida— sobrevendrá en caso de no actuar de otro modo. El hecho de que Maquiavelo plantee el problema en términos de males menores y males mayores evidencia que no hay en él una transvaloración de los valores²⁰. Maquiavelo no llama al bien mal, o al mal bien. Lo que hace es aceptar, como dato ineludible de la experiencia, que un mal puede evitar una catástrofe mayor, y en ese sentido, un mal puede traer un bien (y viceversa). Lo importante aquí es que Maquiavelo *lamenta* o *condena* ese acto malo que evita un mal mayor. No lo celebra, no lo atribuye a una inteligencia sagaz, que lo sería precisamente por estar desprendida de todo reparo moral. En este sentido, se lo ha llamado “un cristiano republicano”²¹. Lo que ocurre es que lo condena pero no absolutamente. Si así no lo hiciera, no podría recomendar su realización. La ética de Maquiavelo, y aquí se vuelve a separar de la tradición occidental, no es absoluta, ni de convicciones de conciencia, como diría Weber.

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

tes deberían cultivar”; *Ibid.*, p.112). Creemos que ambos criterios suponen conceptos distintos como regla prudencial ético-política. Lo decisivo es que “el fin ‘excusa’ los medios” sería la visión tradicional de Maquiavelo como “maquiavelista” o “maestro del mal” (Strauss, *op.cit.*), aunque no sea en ese sentido que Berlin la usa. Por su parte, la relativa a la evaluación de males menores y males mayores, sería más representativa de la que el propio Berlin introduce.

²⁰ Berlin, Isaiah. *op.cit.*, p.109.

²¹ La expresión pertenece al historiador Carlos Floria y corresponde a un texto que formó parte de la VI Conferencia de la Unión Industrial Argentina, Mar del Plata, 11/13 de octubre del 2000.

malo en bueno, resulta que el bien lleva al bien. Es, mejor dicho, una *racionalización* del mundo.

En definitiva, lo que Maquiavelo comprueba es que la ética clásica es buena y loable para ser un buen individuo privado, pero que no sirve para ser un buen gobernante o un buen ciudadano. Lo que vale en el ámbito privado individual puede ser un antivaleor en el ámbito público. Por lo tanto, hay que elegir entre ambas formas de vida buena. O se salva el alma o se salva la ciudad. La incompatibilidad entre estas dos éticas no es sólo práctica, sino lógica, porque o uno se dedica a seguir unos valores o a seguir otros que son incompatibles con los primeros (humildad o fuerza; humanitarismo o defensa de la propia comunidad). O se es un buen individuo privado o se es un buen ciudadano. Para Maquiavelo una elección honesta, consecuente, se inclina por salvar la ciudad, porque sólo en una ciudad salvada puede alguien pensar en salvar su alma.

III. SECUENCIAS

Como se ha dicho en la introducción, se pueden seleccionar algunas secuencias de esta película que ejemplifican el problema de la relación entre ética y política según la reflexión de Maquiavelo. Estas secuencias permiten mostrar y discutir los términos claves de la reflexión de Maquiavelo, sus problemas y desafíos.

Las secuencias seleccionadas son tres: la de la muerte del soldado Caparzo; la de la captura del soldado alemán por el pelotón comandado por el capitán Miller; y la que plantea el problema central del filme: la decisión del Estado norteamericano de destinar un pelotón que se adentre en el campo enemigo para encontrar y salvar la vida del soldado Ryan.

El presupuesto de todas estas secuencias es la situación del soldado James Ryan. Se trata del hijo menor de una familia rural de Iowa, originalmente formada por seis miembros: los dos padres y cuatro hijos varones. En el momento de la guerra, la familia se reduce a la madre y sus hijos, pues el padre ha muerto en la Primera Guerra Mundial. Los cuatro hijos son reclutados para servir al ejército norteamericano en la Segunda Guerra Mundial. El Estado norteamericano, a través de los envíos de cartas de condolencias que realiza a los familiares de las víctimas, se entera de que tres de

los cuatro hermanos han muerto en combate. El cuarto, James, protagonista de la historia, no se sabe si ha muerto o no. Ante la posibilidad de que esté aún con vida, el Estado decide enviar un pelotón para rescatarlo y devolverlo a casa. El pelotón, comandado por el Capitán John Miller, está formado por ocho hombres en total y debe, para cumplir su misión, internarse detrás de las líneas enemigas. La situación ocurre a comienzos de junio de 1944 en Francia, cuando los Aliados ya han desembarcado en Normandía.

Otro presupuesto de todo este análisis es que la situación bélica, la actuación de un ejército, es un momento político, constituye un hecho de la política. De ahí que se haga referencia al Estado, en este caso norteamericano, como productor de las decisiones.

i. Secuencia Caparzo

En esta secuencia²² se muestra la primera situación de peligro a la que se enfrenta el pelotón al mando del capitán Miller. Los miembros del pelotón, que ya se encuentran en campo enemigo, llegan al pueblo francés de Neuville, prácticamente en ruinas. El ejército del Eje mantiene allí una posición privilegiada. Bajo la lluvia, Miller y sus soldados deben adentrarse en el pueblo pues su objetivo, el soldado Ryan, puede encontrarse al otro lado de ese centro urbano.

Avanzando dentro del pueblo se encuentran con una familia (madre, padre e hija pequeña y un bebé) que se ha quedado atrapada en la casa donde viven, a la cual por efecto de la guerra se le ha derrumbado la fachada. Los padres se dirigen al pelotón para pedirle que se lleven a la niña a fin de ponerla a salvo. Uno de los soldados del grupo, Caparzo, sin hacer caso de la orden de Miller de no llevarse a los niños, toma a la niña en brazos para sacarla de la casa. Con la niña en brazos, Caparzo se quita el casco, le da su crucifijo y actúa con parsimonia, dando incluso su espalda al vacío, como si no estuviera en guerra²³. Miller, su segundo y los otros miembros del pelotón,

²² Esta secuencia comienza a los 43' 14" del filme y termina en el minuto 54 con 32 segundos.

²³ Al inicio de la secuencia, cuando el pelotón llega al pueblo, Caparzo tiene actitudes que anticipan esta situación. Por ejemplo, se dedica a seleccionar unos frutos que se puedan comer mientras el pelotón es atacado por las fuerzas enemigas, se asoma imprudentemente a un muro bajo fuego enemigo sólo para gritar al ejército del Eje que son "unos sádicos de mierda" y, en esa situación, tiene el siguiente diálogo

gritan a Caparzo que deje a la niña. Caparzo se niega porque, afirma, “me recuerda a mi sobrina”. Y agrega que “lo decente sería llevarla hasta el próximo pueblo”. “No estamos aquí para hacer lo decente²⁴. Estamos aquí para cumplir órdenes”, le responde Miller. Finalmente, el soldado Caparzo acata la orden de Miller. Pero en el momento en que se desprende de la niña, cae víctima de un disparo por la espalda.

El pelotón se repliega para protegerse del fuego enemigo. La niña queda atrapada entre los soldados aliados, que esperan un ataque inminente y desconocen quién es su enemigo, de cuántas fuerzas dispone y dónde está ubicado. El soldado Caparzo, herido, queda tendido en el centro de la escena. Jackson, el mejor tirador del pelotón, identifica finalmente la posición enemiga: se trata de un francotirador apostado en lo alto de una iglesia. Caparzo ruega a Miller que lo saque de allí (“Ayúdeme, puedo andar”). El capitán Miller no asiste a Caparzo (“Aguante, Caparzo”, le responde) pues, según su razonamiento, ello entrañaría más peligro para el resto de los hombres y, además, sería lo que el francotirador está esperando, a fin de matar uno a uno a los miembros del pelotón.

El tirador del pelotón, Jackson, finalmente mata con un disparo al francotirador alemán. Para entonces, Caparzo ha muerto. Miller se acerca al pelotón, que rodea el cuerpo de Caparzo. Al comprobar lo sucedido, y en el marco de la consternación de todo el grupo, Miller afirma lacónicamente: “por eso no podemos llevarnos a los niños”. A continuación, da órdenes y planifica los siguientes movimientos, como si Caparzo no estuviera allí, ni su muerte hubiera ocurrido. La niña vuelve con sus padres a

con su capitán: — ¿Por qué [los enemigos] siguen disparando? — Porque pueden. Nosotros haríamos lo mismo (responde Miller) — ¡Nosotros, no! (concluye Caparzo).

²⁴ William Prior toma esta frase para titular su muy interesante artículo (“We aren’t here to do the decent thing”: *Saving Private Ryan* and the morality of war», *Parameters*, Autumn 2000, 30/ 3, pp. 138-145, en http://findarticles.com/p/articles/mi_m01BR/is_3_30/ai_67502112/, acceso 20/04/09) sobre el problema de la moral de la guerra en el film de Spielberg. Prior contrapone la “moral de la decencia” a la “moral de la guerra”, tal como aquí se hace con la ética clásica y la ética política. Comparto su visión de la irresolubilidad de esa tensión, y su afirmación de que la de la guerra es *también* una posición moral. No obstante, al utilizar la palabra “decencia” para referirse a *una* de las éticas, creo que corre el riesgo de disminuir el sentido moral de la “moral de la guerra”, como si el choque fuera entre lo moral y lo no moral, entre moral y política en definitiva. Entiendo que usa el término “decencia” aprovechando el texto del film y como metáfora de la moral privada. Pero precisamente en el film el capitán Miller usa esa expresión en el sentido de la división entre moral y política, por eso dice que no están allí para hacer algo decente. Es decir, sostiene que en la guerra *no hay nada decente que hacer*, y por extensión que eso sólo cabría en la vida civil. De ese modo, Miller confirma la visión clásica de que la moral civil, de cuño judeo-cristiano y greco-romano, es *la* moral, y no *una* entre otras (incluida la política, que contendría la de la guerra), posición que —cabe repetirlo— Prior no comparte.

la casa semiderruida. Reiben, otro de los soldados del pelotón, cierra la secuencia con un expresivo “Fuck you, Ryan”.

a. La vida de un soldado o la vida colectiva del pelotón

El problema que plantea esta secuencia es si se justifica la decisión del capitán Miller de no asistir al soldado Caparzo, sabiendo que ello implica, con toda probabilidad, y tal como finalmente ocurre, la muerte de su subordinado.

¿Procede éticamente el capitán Miller al tomar esa decisión? La pregunta acerca de si procede éticamente no significa otra cosa que si procede bien. ¿Se puede obrar bien, entonces, cuando la decisión acarrea una muerte, además previsible? ¿Puede haber algún objetivo que justifique dejar morir a una persona? ¿Puede haber diferencias entre el valor de la vida de los soldados? ¿Por qué vale más la vida de los soldados no heridos que la del soldado Caparzo? ¿No son todas iguales, en tanto que humanas? ¿Puede haber alguna acción ética en el seno de la lógica de la guerra, que es la de matar y/o morir?

Se sabe que los valores de los que partimos no sólo hacen que nos preguntemos por unas cosas y no por otras, sino también que formulemos las preguntas en unos términos y no en otros. Al plantear las preguntas referidas a esta secuencia, se ha buscado deliberadamente reflejar el modo más habitual en que nos preguntamos cuando hablamos de estos problemas. Ese modo más usual está moldeado por la ética clásica, especialmente la judeo-cristiana. En primer lugar, porque la pregunta se hace desde “la” ética, esto es, presuponiendo una única ética universal, y no desde la ética *política*. Y también porque en esos interrogantes se está inquiriendo por la integridad moral individual, no por la suerte de la ciudad. Asimismo, se está partiendo del presupuesto de que hay males absolutos, como la muerte (y, por consiguiente, la guerra, en la cual no habría posibilidad de que ocurriera algo bueno). Sólo para ilustrar por contraste, piénsese que la misma pregunta hecha desde la ética política tendría más o menos esta forma: ¿es bueno para la ciudad que un soldado en guerra dé prioridad a sus sentimientos personales antes que al valor de defensa de su comunidad?

Desde el punto de vista de Maquiavelo, es decir, en el marco de la ética política, la decisión tomada por Miller es correcta. Miller obra políticamente bien. Pues lo que en esa situación está en juego es la suerte de la comunidad política, y no la de cada uno de los miembros del pelotón como individuo. Es el pelotón como conjunto el que cuenta, pues éste y no la mera suma de los individuos que lo componen representa en ese momento a la comunidad política. Miller obra dejando que ocurra un mal menor frente al mal mayor que sobrevendría si procediera intentando salvar al soldado Caparzo. Ese mal mayor no es otro que el debilitamiento de las fuerzas de la comunidad, porque para salvar la vida de Caparzo habría que dejar que el francotirador matara a más soldados del pelotón, cuya consecuencia sería la destrucción del grupo como fuerza operativa. Entre un soldado y la comunidad, representada por el pelotón, Miller elige lo segundo.

Para la ética clásica, en cambio, lo que está en juego es la vida de Caparzo, que tiene valor absoluto, incluso frente al riesgo de poner en peligro la vida de los otros soldados en el intento de preservarla. Los compañeros de Caparzo, para esta ética, están ante la prueba moral de darlo todo para salvar la vida de su camarada. Ese gesto de desprendimiento probaría la capacidad de observar unos determinados valores a rajatabla. Porque se trata de una ética absoluta, que evalúa las intenciones del que obra, y que busca la salvación del alma o la integridad moral procediendo en términos de todo o nada.

Para la ética política, el problema no se plantea como una elección entre la muerte de uno o de muchos, sino como el dilema de elegir entre la vida de uno y la del conjunto. El conjunto, en este caso el pelotón y la comunidad política como su proyección, no equivale a unos muchos, a una suma de individuos. Ese colectivo es algo diferente de esos muchos, no sólo cuantitativamente, sino sobre todo cualitativamente, porque esos muchos son tales como individuos en la medida en que están insertos en un colectivo. En definitiva, el conjunto no es igual a la mera suma de las partes. Ver la situación como una elección entre la vida de uno o de muchos es un planteamiento inscripto todavía en la ética clásica, porque centra el problema en la vida o muerte de individuos, sin plantearse la defensa de la vida colectiva como asunto ético diferente del individual. La ética política ni rechaza ni es indiferente al problema del valor de la

vida individual, pero al comprender la sociedad como requisito de lo individual, ve en la muerte de un soldado en guerra un mal menor.

Por otra parte, es el propio Caparzo el que cae en esa situación desgraciada cuando decide salvar a la niña *porque ésta se parece a un familiar suyo*. Lo que hace Caparzo es convertir la situación bélica en un problema personal y se olvida de que está al servicio del Estado y de la sociedad a los que representa. Se comporta como un individuo privado, no como un ciudadano. Se deja guiar por la virtud clásica de la misericordia, en lugar de la virtud política de la defensa de la propia comunidad.

Esta tensión entre obrar según la ética clásica y la ética política no sólo está presente en Caparzo, sino también en el propio Miller. Por eso verá esa muerte como un mal menor, que en tanto tal le traerá problemas de conciencia. Miller, contra el estereotipo maquiavélico, no opera con la máxima de que el fin justifica los medios. En ese caso, no deploraría la muerte del soldado, o al menos se mostraría indiferente ante ella.

ii. Secuencia Iglesia

La no indiferencia hacia la muerte de Caparzo, el hecho de verla como un mal, aunque menor, es lo que explica los problemas de conciencia del capitán Miller, reflejados en una secuencia complementaria a la de la muerte de Caparzo²⁵. Esta secuencia resume y condensa toda la problemática de la película, pues en verdad no muestra ninguna situación dilemática que sus protagonistas deban resolver, sino una reflexión acerca de cómo resolver las situaciones dilemáticas. Y esa reflexión está marcada por la tensión que se da en el interior de los personajes entre ética clásica y ética política.

Miller aparece conversando con su segundo. Ambos recuerdan a algunos soldados muertos. Miller los nombra con pesar: “Vecchio..., Caparzo...”, y afirma “cuando acabas *matando*²⁶ a uno de tus hombres” se piensa que ha servido para salvar la vida de 10 o incluso 20 soldados propios, tal como reza el cálculo militar. Miller le pregunta retóricamente a su segundo si sabe cuántos hombres han caído bajo su mando en lo

²⁵ Esta secuencia transcurre entre 1:02:03 y 1:05:18 de la película.

²⁶ La cursiva me pertenece (J.F.).

que va de guerra. La cifra asciende a noventa y cuatro soldados; por lo tanto, se supone que ha salvado a unos mil o dos mil soldados. “Así de fácil, así se racionaliza: hay que elegir entre la misión y los hombres”, concluye Miller. “Pero esta vez la misión es un hombre”, responde su segundo, haciendo referencia al objetivo del pelotón. Miller reflexiona en voz alta afirmando que ojalá Ryan lo merezca, que cure alguna enfermedad o invente algo para la humanidad, “porque no cambiaría a diez Ryan por un Vecchio o un Caparzo”, concluye, ante la aprobación de su segundo. Esa conversación tiene lugar durante la noche, a la luz de pocas velas, en el interior de... una Iglesia católica.

Esta escena muestra la tensión entre la ética clásica, especialmente la judeo-cristiana, y la ética política. Esa tensión es vivida por el capitán Miller en su fuero interno. En efecto, por una parte, afirma que por cada uno que ha caído se han salvado diez veces más personas. Está hablando desde la ética política, que busca preservar al conjunto sobre los individuos, pues éstos son posibles porque aquél existe. La situación en el campo de batalla reproduce, al fin, la de la vida política: el Estado va a la guerra para preservar su integridad y para ello dispone de la vida física y espiritual de sus miembros, a los que obliga a matar y a arriesgar su vida en nombre de la comunidad. Lo mismo que ocurre en el campo de batalla con un pelotón y su jefe al mando. Por otra parte, Miller afirma, y es su costado de ética judeo-cristiana el que habla, que tal cálculo bélico es una racionalización²⁷, un modo de encontrar razones a lo que no

²⁷ Miller, que es un racionalista ético en conciencia y un irracionalista ético en acto, acusa a la ética política de racionalizar sus actos. El cargo no es azaroso. Lo que Miller está haciendo en verdad es proyectar su modo racionalista de pensar la estructura ética del mundo en la ética política. Adjudica a la ética política el racionalismo propio de la ética judeocristiana, pues parte del presupuesto de que la ética política no soporta enfrentarse a la irracionalidad ética del mundo. En realidad, es la ética clásica la que racionaliza el mundo, sea pensando que el bien siempre triunfa (ética aristotélico-ciceroniana) o que el mal en la Tierra es castigado en el mundo ultraterrenal, y el bien, premiado (ética judeocristiana). La ética política sí se enfrenta a esa irracionalidad, sin buscar repararla viendo el mal como un bien o pensando que el mal nunca puede triunfar. El caso del cálculo militar de cuántos se salvan por cada muerto es precisamente un ejemplo no de racionalización, sino de cómo la ética política mira de frente la irracionalidad ética del mundo, pues busca clarificar todo lo posible la economía de la violencia —de ahí la cuantificación de salvados por cada muerto—, esto es, cuánto mal es necesario para llegar a un bien, a fin de realizar el menor sacrificio posible. Lo opuesto a esta búsqueda del menor daño posible, el desprecio por la vida de los soldados, la gratuidad del sacrificio, anuda la tensión entre el General Mireau (George Macready) y el Coronel Dax (Kirk Douglas) en *Senderos de Gloria (Paths of Glory)*, de Stanley Kubrick.

las tiene: la muerte de un hombre. Y no las tiene porque, para esta ética, el mal (como el bien) lo es en términos absolutos.

Cuando Miller habla de racionalización está criticando la ética política —que ha seguido y realizado—, con los valores de la ética judeo-cristiana, en la medida en que afirma que los individuos imbuidos de la ética judeo-cristiana del “no matarás” utilizan la ética política —que indica que cada uno que muere salva a más vidas que las que condena, es decir, en última instancia condena individuos para salvar a la ciudad—, para tranquilizar sus conciencias.

Asimismo, su esperanza en que Ryan, como persona, merezca tal misión está fundada en la ética judeo-cristiana. Pues Ryan para el Estado norteamericano no es una persona, un individuo privado, que debe ser salvado, sino un símbolo a preservar. Ese símbolo es el de la entrega a la comunidad. Entrega a la comunidad que está encarnada en la familia del soldado Ryan, que ha sacrificado ya a tres de sus cuatro hijos, además de —en su momento— al padre. Contra lo que puede parecer, la misión no está convirtiendo lo público/colectivo (triunfo en la guerra como preservación de la integridad estatal y comunitaria) en un asunto privado (preservación de la integridad de *una* familia de la comunidad). Pues la familia Ryan no es una familia *más*, sino que debido a las características que la rodean ha dejado de ser un fenómeno privado para ser uno público. No es entonces políticamente pertinente la reflexión de Miller buscando una justificación de la misión en virtud de los merecimientos personales del soldado rescatado, ni que ese merecimiento esté supeditado a que el soldado en el futuro beneficie a la humanidad. Pues tal razonamiento mantiene la cuestión en el terreno de lo privado, no sólo porque se piensa en términos de individuo, sino también porque se anhela que éste beneficie a la *humanidad* en lugar de a la propia comunidad. Las razones políticas necesarias para salvarlo ya están dadas: su condición de símbolo nacional²⁸.

²⁸ El carácter de símbolo de la Nación, y no de individuos privados, que el soldado Ryan y su familia adquieren, queda reforzado cuando el General Marshall, Jefe del Estado Mayor del Ejército, defiende su decisión de devolver al soldado Ryan a su hogar apoyándose en una carta que Abraham Lincoln enviara, en noviembre de 1864, a una madre de Boston que había perdido a sus cinco hijos en la Guerra civil. En la película, Marshall lee en voz alta la carta de Lincoln en la que éste busca consolar a Lydia Bixby subrayando “la gratitud de la República por la cual sus hijos se inmolaron” y “el orgullo de tan supremo sacrificio por la libertad” (“Letter to Mrs. Bixby”, en:

También se apoya en la ética clásica su afirmación de que no cambiaría a “diez Ryan por un Vecchio o un Caparzo”. Pues lo que está primando allí es el conocimiento personal privado y no el valor simbólico público de los soldados nombrados. Los soldados no son iguales entre sí, pero no por el valor personal que tiene para quien fue su capitán, sino para el Estado y la comunidad.

Cuando el segundo de Miller afirma que “ahora la misión es un hombre”, muestra la paradoja de que una acción bélica, es decir, política, que se rige por la primacía del conjunto sobre el individuo, tenga como objetivo el salvar la vida de un soldado, arriesgando para ello la integridad de un pelotón. Aparentemente, es la inversión total de la lógica de la guerra, de la política y de la ética que preside a ambas: la primacía del individuo sobre el colectivo, el sacrificio del conjunto en beneficio de una persona.

En efecto, ¿puede ser un hombre una misión? ¿Es ético desde el punto de vista político que un ejército en guerra arriesgue un pelotón por salvar un soldado? ¿Se justifica en términos de poder de fuego y de vidas tal misión? ¿Cómo podría justificarse tal situación desde el punto de vista de la ética política, que precisamente opera priorizando los intereses colectivos a los individuales? ¿Cómo puede ser que desde esa ética se justifique que un soldado reciba un trato diferente que el resto, siendo todos piezas de un mecanismo?

La afirmación de que ahora la misión es un hombre parece formulada en los términos de la ética cristiana, que ve en Ryan un individuo privado, no un ciudadano entregado a la comunidad. Pero, atendiendo al carácter simbólico que adquiere la vida del soldado Ryan, en verdad la misión no es un hombre, sino que la misión sigue siendo el éxito en la guerra y, por tanto, la salvación de la comunidad, no del alma individual (ni la del propio Ryan en virtud de mantenerlo con vida, ni la de su madre en virtud de evitar más sufrimiento). La misión es rescatar y producir un símbolo que sirve para ganar la guerra y ésta para preservar la fortaleza y autonomía de la comunidad.

<http://showcase.netins.net/web/creative/lincoln/speeches/bixby.htm>, acceso 15/4/2009).

De hecho, el Estado norteamericano estableció durante la Segunda Guerra Mundial, luego de algunos casos en los cuales todos o varios de los hermanos de una familia habían muerto en combate, la política del *Sole Survivor* para evitar que tales situaciones se repitieran.

En efecto, para Maquiavelo la dimensión simbólica es consustancial a la política, pues el núcleo de ésta es la relación de poder gobernantes-gobernados. La relación gobernantes-gobernados se basa, a su vez, en la escasez de virtud política existente entre los hombres, cuya contracara es la concepción de una naturaleza humana tendencialmente egoísta. El hombre, según Maquiavelo, tiende a ser un individuo privado antes que ciudadano. Por tanto, es parte del gobernante virtuoso ser capaz de extraer virtud política de los gobernados. Es decir, de transformarlos de individuos en ciudadanos. Lo cual no es más que limitar su egoísmo natural. Pero aun cuando el gobernante logre extraer la virtud de los gobernados, las cualidades políticas que requiere el gobernante no son las mismas que las que requiere el ser buen gobernado. Si bien ambas contribuyen a la fundación y mantenimiento de Estados libres, no sometidos a otros soberanos y, así, políticamente autónomos, las virtudes del buen gobernante son el saber decidir, la energía y la ambición, la grandeza de ánimo, la búsqueda de la gloria política, mientras que las del buen ciudadano son básicamente la capacidad de entrega a la comunidad.

El buen gobernante es por tanto el sostén del Estado y de la comunidad política fuertes e independientes²⁹. La buena salud de la relación entre gobernantes y gobernados es clave, entendida como énfasis en la capacidad del gobernante de ser obedecido, seguido, pues su virtud es la que crea la virtud del ciudadano. La relación gobernantes-gobernados se asienta en una distancia entre ambos polos en términos de información, virtudes, capacidad de decisión, responsabilidad, visibilidad, que vuelve necesaria la comunicación simbólica a fin de mantener la legitimidad del poder político, lo cual permite y realiza la dominación, la seguridad y estabilidad de la comunidad.

La necesidad de guardar las apariencias o de saber aparentar virtudes que incluso no se poseen, o que se poseen pero no se usan *siempre*, se explica por la necesidad de que el gobernante eduque al gobernado, le muestre el camino de la virtud. Y no, como generalmente se cree, por un placer de engañar, de utilizar el poder como

²⁹ Esto no cambia con el republicanismo de Maquiavelo, porque la comunidad se vuelve virtuosa gracias a un fundador dotado de virtud. Es el caso del gobernante virtuoso que al ejercer su virtud se vuelve superfluo, porque la transmite al pueblo, que ya se encuentra entonces en condiciones de crear un gobierno popular (Wolin, Sheldon. "Maquiavelo: actividad política...*op.cit.*, p.250).

arma de manipulación de la voluntad del gobernado. La apariencia es necesaria porque se trata de una relación entre alguien, el buen gobernante, dotado de virtud política, y por tanto que sabe que la ética política dicta que no siempre se puede ser bueno y conoce *cuando* es necesario hacer el mal como último recurso ante el mal mayor que sería la ruina de la comunidad, que debe educar y hacer nacer la obediencia en otro, el gobernado, que espontáneamente, dejado a su naturaleza, tiende a no comprender esa ética, y a comportarse como un individuo privado. La apariencia se debe a que el buen gobernante ha de ser un ejemplo para el buen ciudadano, debe legitimar su posición, y no a que aquél debe manipular y someter por la fuerza desnuda a éste. El elemento del consenso, de la legitimación del poder, logrado mediante la labor pedagógica del Estado respecto del individuo, cumple un papel decisivo y aleja la imagen estereotipada de Maquiavelo como aquel que busca que la relación de dominación se apoye en la pura fuerza. La apariencia puede funcionar como elemento de integración del ciudadano en el Estado también porque, en Maquiavelo, los hombres comunes son, además de egoístas, crédulos³⁰.

En este sentido, la misión que muestra el filme es parte de esa labor educativa, de la construcción del buen ciudadano por el Estado. Eso explica el carácter ético —en

³⁰ El siguiente párrafo de Maquiavelo sintetiza su concepto de la relación entre ética y política: “No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que si se las tiene y se las observa siempre son perjudiciales, pero si aparenta tenerlas son útiles; por ejemplo: parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria. Y se ha de tener en cuenta que un príncipe —y especialmente un príncipe nuevo— no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado.

Debe, por tanto, un príncipe tener gran cuidado de que no le salga jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las cinco cualidades que acabamos de señalar y ha de parecer, al que lo mira y escucha, todo clemencia, todo fe, todo integridad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria de aparentar que se tiene que esta última cualidad, pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres y estos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos, que tienen además la autoridad del Estado para defenderlos.” (*El Príncipe*, Alianza, Madrid, 1992, p.92.)

Nótese que, contra el estereotipo maquiavelista, el gobernante en Maquiavelo no debe *alejarse* del bien si puede, y debe saber *entrar* en el mal si es necesario. Es decir, *está situado* en el bien y por tanto *fuera* del mal, que le es un lugar *exterior*, al que en caso límite debe *entrar*. Maquiavelo rechaza el *siempre* y el *nunca*, no el bien (ni el mal) en política. En otros términos, rechaza el obrar absoluto e incondicionado, sistemático, de convicciones absolutas —como diría Weber—, pues no casa con un mundo éticamente irracional o en el que la virtud está constitutivamente condicionada por la Fortuna.

el marco de la ética política— de ese emprendimiento. El Estado busca educar al gobernado poniendo como ejemplo a esa familia (una familia *de buenos ciudadanos*), y a la vez generando consenso hacia el conflicto bélico por la vía de paliar el sufrimiento que tal empresa pueda ocasionar de modo gratuito (un soldado es reemplazable; una familia, no) a sus miembros. El Estado, por tanto, aparece identificado simultáneamente con los valores de la entrega ciudadana, de ahí que haya emprendido la guerra y la continúe hasta la victoria, y de la clemencia, en tanto es capaz de reparar en el sufrimiento de un miembro *emblemático* de la comunidad.

Asimismo, cabe la posibilidad de que la misión sea interpretada por los ciudadanos comunes, imbuidos habitualmente de la ética clásica, como la búsqueda de evitar el sufrimiento de la madre del soldado Ryan. Es en parte lo que ocurre en la conciencia del capitán Miller. En este caso, el Estado también busca reforzar el consenso hacia su papel de autoridad legítima, y lo logra. No porque forme individuos capaces de obrar como ciudadanos virtuosos, sino porque aparece ante los individuos privados actuando guiado por la ética clásica, aparentando poseer y observar siempre unas cualidades (clemencia, lealtad, humanidad, integridad, etc.) que, según Maquiavelo, debe tener pero a la vez saber no aplicar cuando sea necesario entrar en el mal.

iii. Secuencia prisionero alemán

La situación que se plantea con el soldado alemán rendido se muestra en dos momentos de la película. El primero se inicia cuando, tras su paso por Neuville, el pelotón consigue información acerca del paradero de Ryan: es posible que éste se encuentre en Ramelle. Allí se dirige el pelotón y, en el camino, choca con fuerzas enemigas. Pese a que el pelotón sorteja la dificultad, en la refriega cae el soldado Wade. Sólo un soldado alemán queda con vida. El pelotón, salvo el soldado Upham, reacciona con ensañamiento hacia el enemigo superviviente. Reiben lo golpea y el capitán Miller le ordena que cave la tumba de Wade. Todos parecen dispuestos a fusilar al prisionero, salvo Upham, quien oficia de traductor pues domina el alemán, y es el único que habla directamente con él. Se opone al fusilamiento porque entiende que es injusto, dado que se trata de un prisionero que se ha rendido. Miller no sólo rechaza ese argumento

sino que ironiza sobre él. Upham insiste ante su capitán y el soldado alemán ruega a los miembros del pelotón que no lo fusilen (llega incluso a insultar a Hitler, además de alabar a Estados Unidos). Miller le venda los ojos al prisionero. El fusilamiento parece inminente. Sin embargo, le ordena que camine mil pasos al frente y luego se entregue a los Aliados, bajo el argumento de que no puede ser llevado con el pelotón. Reiben, el soldado más reacio a la misión encomendada al pelotón, se queja a Miller (“supongo que esto era lo decente, ¿no, capitán?”), pues entiende que el soldado alemán será encontrado antes por los suyos que por los Aliados. Llega a amenazar con abandonar al grupo, lo que finalmente no ocurre³¹.

El segundo momento de esta situación sucede ya en la ciudad de Ramelle, en pleno combate entre fuerzas aliadas y del Eje por un puente que resulta estratégico para el desarrollo de la guerra. Las fuerzas aliadas intentan defender su posición en esa ciudad francesa, pero están en clara desventaja ante las del Eje. Tras un intento infructuoso, deben replegarse. En ese contexto, gran cantidad de soldados del Eje avanzan resguardados por tanques. Miller ya se encuentra malherido cuando, en una escuadra de soldados alemanes que avanzan, aparece (o reaparece) el prisionero que en su momento fue, en la práctica, liberado por Miller. Upham, quien más había hecho para que no lo fusilaran, observa asombrado cómo este soldado dispara sobre un Miller que deambula sin armas y casi inconsciente. Miller no muere instantáneamente, pero su suerte parece echada. Cuando las fuerzas del Eje ya tienen prácticamente ganada la posición en Ramelle, aparece la aviación aliada, lo cual cambia el signo de la batalla. Los aliados se imponen y los soldados del Eje comienzan una retirada caótica. En ese marco, Upham detiene a la escuadra de soldados alemanes entre los cuales se encuentra el que fuera liberado. Éste lo reconoce y pronuncia su apellido con esperanza de ser liberado nuevamente. Upham lo mira con furia y le dispara a quemarropa. El soldado alemán muere. Upham deja libres a los otros soldados alemanes, que huyen de inmediato.

³¹ Esta secuencia tiene lugar entre el momento 1:19:10 y el 1:34:00 del filme.

a. El perdón a los enemigos como política

Esta situación plantea dos problemas. Primero, si es ética la actitud de Miller de dejar ir al soldado prisionero. Segundo, si es ética la actitud del soldado Upham de ejecutar en Ramelle al antiguo prisionero ahora reincorporado al Eje, cuando éste ya se ha rendido nuevamente, en los últimos momentos del film.

En cuanto al primer problema, la situación es interesante porque muestra hasta qué punto la tensión entre individuo privado y ciudadano es grande y compleja. En efecto, después de la reflexión que ha hecho en la Iglesia, y tras la forma en que ha resuelto el incidente Caparzo, el propio Miller recae en una conducta judeocristiana al dejar ir al prisionero alemán. Más allá de que invoque razones prácticas, cuando lo deja ir sabe que las mayores probabilidades son que vuelva a reagruparse con el enemigo, pues éste domina la zona en la que se encuentran. Entre salvar la ciudad, acto que se expresaría en no devolver fuerzas al enemigo, y salvar el alma o la conciencia, lo cual se expresa evitando transportar o fusilar al prisionero, Miller escoge salvar su alma. Convierte en asunto privado-personal lo que es un asunto público-colectivo, político. Probablemente lo hace porque ya ha resuelto del modo en que lo ha hecho la situación de Caparzo³².

Más difícil es calificar la actitud de los miembros del pelotón cuando inicialmente pretenden fusilar irregularmente al prisionero. Lo que los mueve, Miller incluido, es el ánimo de venganza por la muerte del soldado Wade. En este sentido, el fusilamiento es también una actitud alejada de la ética política, no por el hecho de que implique quitar la vida a alguien³³, sino porque ese acto está movido por razones personales privadas, como el ansia de venganza (de ahí su irregularidad, que lo asemeja a un asesinato liso y llano). La posición inicial del soldado Upham parece la más inscripta en la

³² De hecho, al igual que después de decidir no ayudar a Caparzo, el Capitán Miller vuelve a tener una crisis (expresada en el temblor de su mano derecha) tras dejar que el prisionero alemán cave su tumba, antes de decidir liberarlo. Estas crisis aparecen en momentos de máxima tensión entre su conciencia, movida por la ética clásica, y su acción, movida en general por la ética política. Tal tensión se muestra también en la contraposición entre su rol en la paz (maestro en un instituto de Pennsylvania) y su rol en la guerra. En ambos es responsable de un grupo de individuos que actúa como colectivo, pero si en el primero su acción no le obliga a elegir entre los miembros del colectivo, a los que guía en su educación y crecimiento individuales, en el segundo los guía para funcionar como piezas anónimas de un engranaje, en un contexto en que la salvación de unos significa la muerte de otros (enemigos o no).

³³ El fusilamiento, bajo determinadas condiciones, puede formar parte de una acción legal de guerra, incluso dirigido a los propios subordinados, cuando incurren por ejemplo en el delito de traición.

lógica de la ética política, pues reclama la aplicación de las normas que corresponden a todo prisionero que se ha rendido. El problema de la posición de Upham es que no dice qué hacer con él o, mejor, cómo aplicar esas normas concretamente, máxime en un contexto que dificulta su cumplimiento. Y aunque es cierto que no le corresponde tal cosa, dado que es un subordinado, su oposición al fusilamiento parece demasiado rígida, desprovista de la flexibilidad propia de la ética política, que contempla la posibilidad de entrar en el mal si es necesario. Casi podría decirse que la posición de Upham es formalmente acorde a la ética política, pero en la medida en que su defensa del hecho del no fusilamiento es casi absoluta, en tanto no indica alternativa alguna, quedaría fuera de la ética de Maquiavelo.

En efecto, la posición de la ética política de Maquiavelo al respecto sería —siempre guiada por el criterio de hacer el bien mientras se pueda y, si no, ser capaz de hacer el mal, siempre que éste sea un mal menor para evitar otro mayor— aplicar las normas debidas al prisionero que se ha rendido y, si no fuera posible (porque, por ejemplo, no se lo puede transportar), evitar el mal mayor, que consiste en devolver fuerzas al enemigo, dado que su consecuencia es causar bajas en el propio bando. En ese caso, el fusilamiento —regular, desprovisto de venganza— podría constituir un mal menor.

La alternativa al fusilamiento sería otro mal menor: trasladar al prisionero con el pelotón. Esta solución plantearía entonces el dilema en términos de tensión entre el fin de cumplir la misión lo más eficientemente posible y el fin de cumplir las normas de guerra de respeto a los derechos de los prisioneros, pues el traslado obligaría a la vigilancia permanente del prisionero, lo cual quitaría fuerzas al ya diezmado grupo, y se volvería impracticable —al ser incompatible con la lucha misma— en el altamente probable caso de un nuevo enfrentamiento con fuerzas enemigas, como el que finalmente tiene lugar en Ramelle.

En cualquier caso, para tomar la decisión, habría que sopesar qué mal entre ambos (fusilar o trasladar al prisionero) es el menor, lo cual no resulta evidente desde el punto de vista de la ética política.

En la segunda parte de la situación, la actitud del soldado Upham tampoco se atiene a las normas de la ética política. Aunque realice actos opuestos a los que llevó a

cabo Miller en la primera parte (fusilamiento *contra* liberación), los motivos y los fines a los que apunta son los mismos: salvar su alma o integridad moral personal. No en este caso en términos judeo-cristianos, pues mata o, mejor, asesina al soldado alemán, —lo cual queda reforzado por el hecho de que deja huir al resto de los prisioneros rendidos—, sino porque lo hace movido por la sed de venganza y, también y en no menor medida, por el ánimo de lavar su culpa. Esa culpa proviene quizá de que en su momento fue el que más hizo ante Miller para que no fusilaran irregularmente al soldado alemán, lo cual derivó en la liberación de éste, y ahora ese soldado ha disparado a un Miller indefenso. La culpa, no hace falta decirlo, es un elemento clave de la religión judeocristiana. Otra vez, se está ante la conversión de un asunto público en uno privado. Upham actúa como individuo, no como ciudadano. Lo propio de la ética política en ese caso hubiera sido la toma de los prisioneros alemanes, lo que implica mantenerlos con vida. Ese acto, además, resulta claramente practicable en las circunstancias en que se produce, pues los aliados tienen dominada la situación y el terreno.

Esta situación sirve para pensar, con Maquiavelo, que no hacer *un mal* en el momento indicado (fusilar regularmente al soldado alemán, en la primera secuencia) lleva más tarde a tener que realizar un mal mayor al primero, como es el asesinato del antiguo prisionero por Upham³⁴. Un bien (liberar al soldado) lleva a un mal, y no sólo eso, sino al mayor entre los males posibles (asesinato o fusilamiento irregular frente a fusilamiento regular). Ésa sería la consecuencia de no querer entrar en el mal cuando el momento así lo dicta. En efecto, en el primer caso, el mal es menor que en el segundo porque actúa la necesidad, dada la imposibilidad de transportar al soldado rendido, mientras que en el segundo el abanico de posibilidades de realizar el bien es mayor, pues la situación militar está dominada, y sin embargo lo que acontece es la venganza personal de Upham. El fusilamiento regular, a pesar de su brutalidad (en un mal, en definitiva), está desprovisto de venganza y saña, pues se trata de un procedimiento institucionalizado, aplicable no a determinadas personas, sino a determinados casos.

³⁴ No se considera aquí la alternativa del traslado, pues no hubiera originado esta situación dilemática que se trata. Lo cual no significa que no hubiera originado *otras* situaciones problemáticas en clave ético-política.

Asimismo, la escena completa pondría de relieve las consecuencias de imaginarse mundos inexistentes, según Maquiavelo. En efecto, cuando Miller perdona la vida al prisionero alemán, o cuando menos lo deja ir, está actuando sobre la base del presupuesto de que ese soldado actuará en el futuro como un hombre bueno, sea cumpliendo la “orden” de Miller de entregarse a los Aliados, sea actuando de modo recíproco al de Miller cuando lo liberó. Sin embargo, cuando ese soldado lo mata en Ramelle, hace lo que Miller no había hecho con él: acabar con su vida aprovechando su indefensión. Esto daría la razón a Maquiavelo acerca de que no se puede ser bueno o practicar la virtud todo el tiempo en un mundo en el cual predomina la maldad o el egoísmo. Si se juega con unas reglas mientras otros juegan con otras, se acaba perdiendo y, sobre todo, teniendo que realizar más mal del necesario. El que actúa bien suponiendo que eso mismo harán los otros, acaba siendo aplastado, dirá Maquiavelo. Esto no significa que se deba practicar el mal por convicción, siempre y en todo tiempo, sino que —como ya se ha dicho— es necesario saber hacer el mal para evitar males mayores. Es lo que no hace Miller y por eso perece. Es lo que tampoco hace Upham y por eso acaba cometiendo un mal mayor.

IV. NOTAS FINALES

Las secuencias elegidas ejemplifican la tensión entre el actuar guiado por la ética clásica y hacerlo según la ética política, así como las dificultades o la directa imposibilidad de obrar según la ética política por la primacía de la tendencia a satisfacer inclinaciones personales, subjetivas, entendidas al modo de la ética clásica.

Lo que hay es una lucha por el sentido del obrar. Esta lucha se da entre distintos personajes, bajo la forma de la pregunta por cuál acción es más ética que otra, y en el fuero interno de alguno de ellos mismos, guiada por el interrogante acerca de si se ha actuado éticamente al elegir un curso de acción en lugar de otro. Ambas preguntas llevan al mismo problema: si el sentido ético de la acción aparece una vez que ésta es percibida a la luz de los fines de la comunidad política o cuando se la contempla a través del prisma de lo individual-interior.

En la secuencia de la muerte del soldado Caparzo, la tensión entre actuar guiado por la ética personal y la ética política se da, en el nivel de la acción, entre el solda-

do que finalmente muere y el capitán Miller, respectivamente. Asimismo, tiene lugar una tensión en el interior del propio Miller, pues pese a la determinación que el capitán muestra en sus actos, no se encuentra plenamente identificado en conciencia con la ética política y, por tanto, no aprueba éticamente su propia conducta. Esto se refleja en la secuencia de la Iglesia. Allí, en parte lamenta lo ocurrido, lo que lo situaría todavía en la ética política, dado que ésta reconoce que hay males necesarios para evitar males mayores, pero principalmente acusa a la ética política de racionalizar sus actos, con lo cual su conciencia se sitúa en la ética clásica. Miller no puede evaluar éticamente su actuación personal si no es desde la ética clásica. No puede integrar lo personal en la ética política, entenderlo desde los preceptos de esta última. Por el contrario, se sitúa en la ética clásica para imputar a la ética política el olvido de lo personal y el condenar a los hombres a seguir mecánicamente una conducta exterior alejada de lo moral. Por eso afirma que en realidad *él* ha matado a Caparzo. Sólo puede ver el mal que ha hecho, y le resulta imposible conectar ese mal con el bien que ha producido como consecuencia: la preservación del colectivo.

Tampoco es casual que la contradicción, en Miller, se dé entre acto y conciencia, porque en efecto la ética clásica es una ética de convicciones absolutas de conciencia, como dirá Weber³⁵. Es una ética más preocupada por la pureza de las intenciones que por los resultados concretos de la acción.

Si en la secuencia del soldado Caparzo la tensión entre ambas éticas se resuelve, finalmente, al menos en los hechos, a favor de la ética política, en la del prisionero alemán triunfa finalmente —cuando lo liberan para evitar fusilarlo— la ética clásica.

En este fragmento hay inicialmente una tensión entre el deseo de satisfacer las inclinaciones personales surgidas al calor de la acción y, finalmente, una pugna entre ética clásica y ética política. Ambas situaciones contribuyen a y redundan en la imposibilidad de cumplir la ética política por parte de Miller. Es la primacía del sentido personal-interior de la acción sobre el significado que el hecho pueda tener para la comunidad. Ese sentido personal se muestra tanto en la inicial búsqueda de venganza —

³⁵ Para una definición de la ética de convicciones de conciencia, véase Weber, *Max...op.cit.*, esp. pp. 149-164.

cuando parece dispuesto a fusilar al prisionero—, cuanto en la aspiración al perdón del enemigo —cuando libera al prisionero—. No hay en la primera acción tensión entre la ética política y la ética clásica porque fusilar por venganza no entra en la ética clásica. Sí hay tensión entre ética política y ética clásica en la segunda acción, y se resuelve a favor de esta última.

Upham, en la secuencia del prisionero, ejemplifica la imposibilidad de cumplir la ética política porque su oposición inicial al fusilamiento se hace en términos prácticamente absolutos, transformándola en una convicción de conciencia innegociable, y porque cuando finalmente mata al soldado alemán en Ramelle no sólo no cumple con la ética política, sino tampoco con la ética clásica, ya que actúa en ambos casos por mera venganza personal y para lavar una culpa, la de haber promovido la liberación de quien finalmente mata a Miller.

También la tensión entre ética clásica y ética política aparece en la cuestión del sentido de la misión del pelotón, salvar al soldado Ryan. Aquí, otra vez, la contradicción se da en Miller entre conciencia y acto, entre conducta interior y conducta exterior. En efecto, el capitán actúa guiado por la ética política, dando primacía a la comunidad y aceptando el precio que ello supone en términos de conciencia individual. Pero no acepta en su fuero interno que saber pagar ese precio equivalga a haber actuado bien como individuo en una situación política. No logra, en definitiva, estar íntimamente imbuido de la ética política, pues la rechaza en conciencia³⁶.

De este modo, el personaje de Miller encarna la escisión irresoluble entre ambas éticas, la imposibilidad lógica de estar enraizado en ambas a la vez, y la dificultad de adoptar los criterios de la ética política para pensar determinados problemas en el contexto de una tradición de pensamiento político como la occidental, formada y hegemonizada por la ética clásica, especialmente por la corriente judeocristiana. Signo de esa hegemonía es el modo de formular los interrogantes acerca de qué es obrar bien, los temas sobre los cuales se realizan esas preguntas y la dificultad para pensar

³⁶ Sugestivamente, tal como hacían los cristianos antiguos cuando la autoridad política les obligaba a la guerra o a cumplir órdenes que no entraban en la ética cristiana: las realizaban sólo exteriormente, mientras las rechazaban internamente.

la ética como un problema de ámbito de actividad y no como decálogo universal, válido para todas las situaciones humanas.

La dificultad última con que se encuentran los personajes es asumir las exigencias que la ética política plantea a lo personal, a la propia subjetividad. Como se anotó antes, la ética política da primacía a los intereses de la comunidad, pero no por ello anula o elimina lo personal-individual, sino que el valor ético individual se mide en la capacidad de ponerse al servicio de lo comunitario, de hacer un mal para mí en pos de un bien para otros. Lo difícil para los personajes es no partir del presupuesto de que el buen obrar individual se identifica con el mantenimiento de la pureza o integridad de conciencia, y asimismo les resulta arduo pensar que cabe contradicción entre bien individual y bien colectivo, *a pesar* de que se trata de dos cosas buenas.

Esa multiseccular identificación entre ética individual interior e integridad de conciencia es lo que impide darle sentido ético satisfactorio a una acción personal que consista en sacrificar la conciencia individual en pos de los intereses de, por ejemplo, la comunidad política. La identificación entre ética y ética individual, y la de ésta a su vez con la integridad de conciencia, es la principal herencia de la ética clásica, y su pervivencia, el signo de una hegemonía.

La autopostergación de la integridad ética individual que exige la ética política no brota de un deseo personal de heroísmo, ni de una preferencia individual por el mal, sino que emana de una exigencia de la política como actividad, en la medida en que *uno* de los rasgos distintivos de la política — al menos históricamente hasta hoy— es ser una forma de ejercicio del poder. Y poder significa violencia y coacción, física y espiritual. En tanto la política es poder y violencia, vuelve lógicamente incompatible salvar el alma y salvar la ciudad. Para la ética clásica tal autopostergación cae por definición fuera del terreno de la acción individual moral, pues impide a ésta ser pura o plena. Es una ética de todo o nada.

La autopostergación ética individual no ha sido divisada con claridad en la ética clásica en la medida en que ésta no ha entendido el poder como violencia, sino exclusivamente como acción de guía de otros en pos de su propio bien. La ética clásica niega menos que la política sea poder que el hecho de que éste implique violencia y coacción física y espiritual. En la corriente aristotélico-ciceroniana, el poder político ha

sido entendido como un fenómeno natural y en pos de la virtud de otros, de todos (Aristóteles), o como algo que no exigía al gobernante más que ejemplaridad (Cicerón), dado que el poder cumplía un papel pedagógico respecto de los individuos. En la tradición cristiana, el poder, incluso cuando es asociado a la violencia, se diluye en el amor al prójimo: el gobernante debe ejercer el poder, incluso violento, sólo por el mandato de situar a los individuos en el buen camino. La violencia que pueda causar a los individuos es por el propio bien de éstos, y por tanto la violencia se disuelve en el amor que la motiva. En ningún caso el poder es visto como violencia en el sentido de una dominación, de obligar a otros a hacer aquello que no necesariamente desean, incluida la puesta en juego de la propia vida física. La ética clásica no reconoce la existencia de una dosis de violencia en cuanto tal, que sea eso y no otra cosa (amor, educación, bien del individuo).

En tanto el poder no es visto por la ética clásica como violencia, ni el mundo como irracional en términos de valores, la noción de que el gobernante puede alcanzar la integridad ética individual no encuentra grandes dificultades para imponerse.

En cambio, los pensadores de la ética política como Weber parten de constatar la experiencia histórica de que: a) no es cierto que del bien salga *sólo* el bien y del mal *sólo* el mal; y b) que hasta ahora la política ha estado siempre asociada al ejercicio del poder, es decir, a la violencia física y espiritual, lo cual intensifica la probabilidad de que se den consecuencias paradójicas respecto del fin que guía la acción. De estas constataciones deducen estos pensadores que la política exige un precio en términos de ética individual interior a quien la desee ejercer. De ahí que no se planteen el buen obrar individual en política en términos de integridad o pureza.

Esto debería ser así especialmente *a los ojos de la tradición occidental*, imbuida de la ética clásica del amor, que considera el medio específico de la política —la violencia y la fuerza— como un mal absoluto. Pero no lo es porque precisamente esta tradición *no ve el poder como violencia*, ni entiende el mundo como irracional, pues si así los viera, debería perder toda esperanza, en tanto parte del presupuesto de condenar la violencia en términos absolutos, cosa que Weber no hace, al no formular juicios de valor, ni sobre la violencia, ni sobre el mundo. Para él el problema está en la irra-

cionalidad ética del mundo, y en la violencia sólo en tanto que como medio “peligroso”³⁷ —para los propios fines, en el sentido de que se vuelve inmanejable— que es, intensifica la probabilidad de consecuencias paradójicas. Los pensadores de la ética política plantean entonces un concepto del buen obrar en otros términos, distintos de los de la ética clásica. En ningún caso lo que se plantean es olvidarse del buen obrar, por eso no separan ética y política.

Weber parte de que la acción individual del que hace política puede ser buena, pero es imposible que sea íntegramente buena, pues opera con el Estado, que implica poder y violencia, en un mundo éticamente irracional. Maquiavelo, por su parte, comprueba —a través de la tensión histórica entre virtud y fortuna— que existe una alta probabilidad de que el político tenga que hacer el mal para alcanzar un bien, el de la comunidad. Así es como llega a la conclusión de que no hay posibilidad de que se dé una integridad ética individual en el político, sino sólo parcial, pero política.

Más allá de la diferencia entre ambos pensadores en cuanto a lo estructural de la presencia del mal en la política, lo que los une es la concepción de que el mundo es irracional en términos de valores, es decir, que el bien y el mal están indisolublemente ligados y mezclados, formando un continuo que escapa a la voluntad del que obra. Y por ello, tal como el bien absoluto, el mal absoluto tampoco se podría llevar a cabo, porque una acción mala puede traer algo bueno. Lo que puede haber es mayor o menor convicción o deseo o satisfacción en buscar el mal, pero tampoco en ese caso el que actúa puede asegurar el resultado que desea (ese triunfo del mal).

El filme pone de relieve asimismo la imagen que desde la ética clásica se ha tenido y se tiene sobre esta ética política. Desde la ética clásica, la ética política ha sido vista y sigue siendo percibida, tal como lo dice el capitán Miller en la escena que transcurre en la Iglesia, como una racionalización de aquellos que entienden o convierten a la política en una mera lucha por el poder, adaptándola a sus bajas y mezquinas ambiciones personales.

Según este esquema, la ética política no sería ni ética ni política. No es ética porque acepta el mal y permite el obrar impuro, y no es política pues convertiría esta

³⁷ Weber, Max. *op.cit.*, p.154.

actividad en una lucha para alcanzar, engrandecer y conservar el poder, y no en la búsqueda de un bien común entendido como práctica de unas determinadas virtudes humanas.

La práctica de la ética política mostraría su inautenticidad, pues produciría una conducta mecánica, fría, meramente exterior. Tal conducta confirmaría la imposibilidad de arraigo de esta ética política en la interioridad subjetiva, dado que acepta el mal. Por su parte, la ética clásica sería la que responde a las auténticas aspiraciones éticas *humanas*, de ahí la *naturalidad* con la que arraigaría en la conciencia personal.

La *verdadera* ética humana, la clásica, tendría lugar también en la política si esa lucha por el poder cesara, lo cual permitiría que se abriera camino un mundo sin dominación y sin violencia, éticamente reconciliado: el auténtico mundo de la humanidad. Para la ética clásica, puede existir una política que no implique violencia, dominación y coacción. El mal debe su existencia a una política entendida como lucha por el poder, pues si se pusiera en práctica la auténtica política, la que prescinde del poder y de la lucha para dedicarse a realizar los verdaderos valores humanos, el mal sería superfluo.

Según la ética clásica, la existencia de otra ética no se debe a la irracionalidad ética del mundo, sino a que se convierte la política en mezquina lucha por el poder. Y el poder, para la ética clásica, no es consecuencia de la pluralidad de valores, el momento de elección entre fines diversos y, por tanto, de imposición de unas voluntades sobre otras, sino fruto de la ambición humana de disfrutar de la dominación sobre otros. Como tal, es suprimible, basta con que se difunda una determinada ética, la clásica, la que reconcilia al individuo con su humanidad.

De todo este planteamiento surge que la ética política no tendría nada que decir sobre el buen obrar individual ni herramientas para pensarlo, sino sólo recomendar su supresión en pos de lo colectivo. Según la ética clásica, la operación de racionalización que produce la ética política se muestra en el criterio que echa a rodar: el fin (el mero disfrute del poder, que es además suprimible) justifica los medios (el mal).

Si se parte, en cambio, de la irracionalidad ética del mundo, la relación de la ética política con el buen obrar individual se transforma. Si el mundo es éticamente irracional, el buen obrar no puede cifrarse en la bondad de la acción sin más, sino que tiene que tomar en cuenta las consecuencias *políticas* que ésta trae. Lo cual obliga a integrar el mal en el buen obrar, siempre que ello sea el resultado de una honesta búsqueda del bien de la comunidad política (sea como bien, sea como evitación del mal mayor) mediante un cálculo honrado de consecuencias probables. Porque el bien entendido a la manera de la ética clásica —es decir, como acción que cumple con determinados principios considerados éticos y en la certeza de que por ser buena lleva al bien—, no se ajusta al mundo terrenal, en el que el bien también puede llevar al mal. En ese sentido, puede afirmarse que ese bien de la ética clásica carece de realidad efectiva, y por tanto es infructuoso como criterio de acción para encontrar el buen obrar político, y su papel positivo, en la medida en que forma parte de una herencia cultural y de pensamiento que ha dejado profundas huellas, cabría circunscribirlo al de ser un interlocutor polémico para pensar, edificar y redefinir la ética en el ámbito de la política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berlin, Isaiah. “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992.
- Cicerón. *Sobre los deberes*. Alianza, Madrid, 1989
- Croce, Benedetto. “Maquiavelo y Vico. La política y la ética”, en *Ética y política*. Imán, Buenos Aires, 1952.
- Franzé, Javier. *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber, Schmitt*. Catarata, Madrid, 2004.
- Lucero, Martin. “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia” [1523], en *Escritos Políticos*. Editorial Tecnos, Madrid, 2001.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza, Madrid, 1996.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Alianza, Madrid, 1992.

Prior, William. "We aren't here to do the decent thing": *Saving Private Ryan* and the morality of war", *Parameters*, Autumn 2000. Disponible en:

http://findarticles.com/p/articles/mi_m0IBR/is_3_30/ai_67502112/

[acceso 20/04/09]

Sabine, George. "Maquiavelo", en *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Alianza, Madrid, 1991

Strauss, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.

Weber, Max. "La política como profesión", en *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Espasa-Calpe, Madrid, 1992.

Wolin, Sheldon. "Maquiavelo: actividad política y economía de la violencia", en *Política y perspectiva*. Amorrortu, Buenos Aires, 1993.