

¿Sin Dolores? La ética política de Maquiavelo y Weber en *The Sweet Hereafter*

Javier Franzé

Universidad Complutense de Madrid

javier.franze@cps.ucm.es

Resumen

Este artículo busca analizar, por una parte, la relación entre ética y política a partir del problema que se plantea en el film de Atom Egoyan, *The Sweet Hereafter*; y, por otra, quiere mostrar que la reflexión teórica sobre determinados problemas no sólo puede y debe hacerse a partir de textos escritos, sino también tomando en cuenta otros formatos, como los del arte. En efecto, el film presenta una problemática que permite plantear preguntas incómodas para las dos posiciones tradicionalmente en pugna alrededor de la relación entre ética y política: tanto para la clásica, de raíz aristotélica y judeo-cristiana, cuanto para la realista, basada en las reflexiones de Maquiavelo y Max Weber. La primera, representada en el film por la estrategia del abogado, se basa en el valor absoluto de la verdad, y por ello no parece poder pensar las consecuencias para la convivencia que tal verdad puede acarrear. La segunda, encarnada en una parte de las víctimas, se apoya en el cálculo de las consecuencias de sus actos, lo cual le permite afrontar la necesidad de cometer un mal menor –el falso testimonio en el juicio– para evitar un mal mayor –la caída de la comunidad–. No obstante, no parece poder pensar que para una ética política, el cálculo de las consecuencias resulta necesario pero no suficiente, pues nos obligaría a considerar ética una acción política guiada por unos valores que consideramos malos, pero que han sido defendidos de manera responsable.

Palabras Clave: Ética; Política; Weber; Maquiavelo.

WITHOUT *DOLORES*? POLITICAL ETHICS OF MACHIAVELLI AND WEBER
IN *THE SWEET HEREAFTER*

Abstract

This article, on one hand, seeks to analyze the relationship between ethics and politics through Atom Egoyan's film, *The Sweet Hereafter*; and on the other hand, it means to demonstrate that theoretical reflection on certain questions not only can and must be done through the use of written texts, but also must consider other formats, like the arts. Indeed, the film presents a problem that allows for us to pose questions that are uncomfortable for both positions traditionally opposed on the relationship between ethics and politics: for the classical one, of Aristotelian and Judeo-Christian roots, as well as the realistic one, based on Macchiavelli and Max Weber's reflections. The first one, represented in the film by the lawyer's strategy, is based on the absolute value of the truth, and thus does not seem to be able to contemplate the consequences that such a truth can entail for coexistence. The second one, characterized by some of the victims, is based on weighing the consequences of their actions, which makes them face the need to commit a lesser evil – lying on the stand in court – in order to avoid a greater evil – the fall of the community. Nonetheless, they do not seem capable of conceiving that in order to achieve political ethics, weighing the consequences is necessary but not sufficient enough, because it would oblige us to consider a political act guided by values that we consider to be wrong or bad, though defended responsibly, as ethical.

Keywords: Ethical; political; Weber; Machiavelli.

Introducción

Este artículo se propone analizar el problema de la relación entre ética y política que plantea la película *The Sweet Hereafter*, de Atom Egoyan¹, partiendo de la teoría de Maquiavelo y de Weber sobre el bien y el mal en la política. Se busca asimismo poner a prueba esa teoría a través de los desafíos que se exponen en la película, y ver si ésta puede ayudar a mostrar los límites de esa reflexión y sugerir algún modo de resolverlos.

The Sweet Hereafter permite una reflexión sobre la relación entre ética y política porque pone en juego la cuestión de cómo entender el sentido de la comunidad, a través de la pregunta por el futuro de ésta.

El hilo conductor de este trabajo estará conformado por dos conjuntos de preguntas. Por una parte: ¿dónde está el bien en la encrucijada que se plantea en *The Sweet Hereafter*? ¿Cuál es la solución política buena, éticamente deseable? Y, por la otra: ¿hay una tensión entre el bien de las víctimas y el bien de la comunidad, como plantea el personaje de Nicole, o ambas son armonizables, como presupone el del abogado Stephens? ¿Cuáles son las consecuencias de no investigar la verdad? ¿Qué significa “salvar la comunidad”? ¿Es suficiente tomar en cuenta las consecuencias de la propia acción para obrar bien en política?

A continuación, se presentará lo central de la trama de *The Sweet Hereafter*, y las dos propuestas que aparecen allí para resolver la encrucijada ético-política que plantea el film. Luego se expondrá la reflexión de Maquiavelo y de Weber sobre la

1 Quisiera agradecer los comentarios y críticas de Joaquín Abellán, Benjamín Arditi, y Naomi Sussmann. Una primera versión de este artículo ha sido publicada bajo el título “*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 Gharib*, Palgrave-MacMillan, New York, 2008.
The Sweet Hereafter [El dulce porvenir], Canada, 1997, 112 minutos. Director, productor y guionista: Atom Egoyan. Basada en la novela de Russell Banks. Para más información, ver: www.egofilmarts.com y <http://www.imdb.com/title/tt0120255/fullcredits#cast> (acceso 23/3/2007). Los diálogos del film se han traducido al español en este artículo, con la colaboración de Victoria Fontana.

relación entre ética y política, a fin de evaluar esas dos propuestas. Eso permitirá una reflexión sobre los logros y límites de esa teorización para analizar la cuestión del bien y el mal en la política. Por último, se comentarán algunas notas a modo de conclusión.

1. La historia

La mañana del 6 de diciembre de 1995, el autobús escolar que transporta a los niños de Sam Dent, un pequeño pueblo de la Columbia Británica canadiense, se sale de la carretera y se desliza por el hielo de un lago congelado. El peso del autobús vence el hielo y acaba sumergido en las aguas heladas. Catorce de los veintidós niños mueren. El pueblo se queda prácticamente sin futuro. La conductora, Dolores Driscoll, que realiza ese trayecto hace quince años y tiene una relación especialmente cercana y afectuosa con los padres y con los niños —tal vez debido a que no tiene hijos²—, se salva. También Nicole Burnell, la hija adolescente de Sam y Mary.

El abogado Mitchell Stephens llega al pueblo para convencer a los padres damnificados de poner una demanda. Inicialmente recibido con desconfianza, en medio de un clima de tensión y dolor, poco a poco su propuesta es aceptada por varias familias (los Otto, los Walker, los Burnell). Stephens se compromete a cobrar un tercio de lo obtenido sólo en caso de que la demanda triunfe. En caso contrario, sus servicios no costarán nada a esas familias.

Pero no todos siguen a Stephens. Nicole —que ha quedado paralítica, y cuyos padres son los principales aliados del abogado— y Billy Ansel —el mecánico del pueblo, viudo a consecuencia del cáncer de su esposa, y que pierde a sus dos hijos gemelos en el accidente— encabezan el grupo que se opone a la idea de la demanda. Ansel está seguro de que fue un accidente, pues dice haber revisado el autobús en su taller mecánico. Además, es el único que presencia el accidente,

2 En una de las primeras escenas, Sam y Nicole presencian cómo Dolores lleva a los niños del colegio a ver los animales en la Feria de la Cosecha (*Harvest Fair*) de Sam Dent. “Los niños son lo más importante de su vida”, le dice Nicole a su padre.

pues aquella mañana iba a trabajar, como siempre lo hacía, conduciendo su camioneta detrás del autobús escolar y saludando a sus hijos que viajaban sentados en el último asiento del bus.

Nicole cuida a los niños de Ansel la noche anterior al accidente, mientras él se encuentra con su amante Risa Walker en el motel que ésta regentea con su esposo, Wendell Walker, que ha ido a ver un partido de hockey sobre hielo. Nicole lee *El flautista de Hamelin* a los niños para que se duerman. Ansel, por otra parte, le da a Nicole alguna ropa de su esposa fallecida, Lydia. Nicole vestirá uno de esos jerseys el día siguiente, cuando ocurra el accidente. Esa noche, Nicole vuelve del hogar de Billy con su padre, Sam. Al llegar a casa, éste la guía sin mediar palabra al galpón, que está iluminado con pequeñas velas. En ese ambiente onírico mantendrán una relación erótica.

El abogado sigue adelante con la demanda: convence a Nicole —con la ayuda de los padres de ésta— de que testimonie en último lugar, y obliga a Ansel a declarar. La demanda de Stephens no es la única: el pueblo se llena de abogados y algunas familias contratan a varios. Los procesos legales se multiplican, y con ellos los acuerdos y negociaciones entre las partes.

Varias escenas ejemplifican el enfrentamiento entre los que están de acuerdo y los que se oponen a la demanda de Stephens: la de Nicole y sus padres el día en que ésta vuelve del hospital; la de Ansel y los padres de Nicole la noche anterior a que ésta testimonie; la de Ansel y su amante, Risa Walker, quien también ha perdido a su hijo en el accidente; y, finalmente, la de Ansel y el abogado Stephens cuando éste intenta convencerlo de que se sume a la demanda, tras filmar el autobús accidentado.

Llega el día del decisivo testimonio de Nicole. Stephens ha logrado que Nicole declare la última, para favorecer su línea de argumentación. Nicole ya había advertido a Stephens que no mentiría, que diría sólo la verdad. Stephens se muestra de acuerdo con eso. Él espera un testimonio breve y poco detallado de Nicole, pues hasta entonces, durante su recuperación, dice no recordar —y así lo corroboran los médicos del hospital— demasiado del accidente.

Pero sorpresivamente para su padre Sam y para el abogado Stephens, durante su declaración Nicole dice que comienza a recordar, y afirma que Dolores conducía muy rápido ese día, lo que puede certificar porque desde el primer asiento en el que siempre viajaba vio el velocímetro marcando 72 millas por hora, aunque no tuvo tiempo de avisar pues sobrevino el accidente. La declaración destruye la estrategia de Stephens y termina con su demanda, basada en que todo se debió a una negligencia del fabricante del autobús, del gobierno local o del Estado, así como con todas las otras existentes en el pueblo.

Apenas terminado su testimonio, y en medio del estupor de Stephens y de Sam, se escucha la voz en off de Nicole –parafraseando *El flautista de Hamelin*– admitiendo que ha mentado, pero que de esa mentira ha surgido una (nueva) realidad. La escena se traslada al 22 de noviembre de 1997, dos años después de los hechos. Stephens acaba de retornar de Sam Dent, y se encuentra en el aeropuerto con Dolores, quien ahora conduce un autobús de un hotel. Da toda la impresión de haber recobrado la alegría que la caracterizaba antes del accidente. La voz de Nicole, siempre en off, continuando el relato anterior, se pregunta si Stephens entiende que ahora, todos los del pueblo, incluidos Dolores y los niños que han muerto, forman una nueva comunidad, con sus propias reglas, que vive en el dulce porvenir, un lugar “extraño y nuevo” (*“strange and new”*).

1.1. LOS DOS PUNTOS DE VISTA: STEPHENS Y NICOLE

Sobre el problema ético-político que plantea la película aparecen dos posiciones, la que encarna el abogado Stephens y algunas familias del pueblo que lo contratan (los Otto, los Walker y los Burnell), y la que encabezan Nicole y Ansel.

La posición representada por Stephens se caracteriza por: a) la idea de que los accidentes no existen (“esa palabra no significa nada para mí”), sino que siempre hay alguna negligencia, alguien que no cumple con su deber o, peor, que hace un “cínico y despiadado” cálculo entre el coste de un tornillo y el de las vidas de las personas; b) dar prioridad a la búsqueda de la responsabilidad moral, de la verdad, para evitar que la tragedia vuelva a repetirse; c) la ley y la justicia existentes son instrumentos útiles para ese fin; d) la idea de que la movilización de los afectados puede ser efi-

ciente, en tanto la ley canaliza su ira. En definitiva, esta posición confía en alcanzar el futuro de la comunidad a través de la verdad sobre las responsabilidades del accidente, lo cual, a su vez, restaura el honor de la comunidad; aspira a una continuidad entre pasado, presente y futuro: sólo se puede avanzar recordando.

Por su parte, la posición representada por Nicole y Ansel se caracteriza por: a) la idea de que los accidentes existen³; b) la noción de que lo central son las consecuencias que para la convivencia de la comunidad tiene la investigación⁴; c) de esto último se deduce que la ley y la justicia existentes no siempre son instrumentos útiles para el fin de la salvación de la comunidad, pues pueden también destruirla: la movilización de los afectados puede ser buena para alcanzar la verdad, pero precisamente por eso puede ser nociva para la convivencia. También puede ocurrir que el proceso de búsqueda de la verdad —la investigación previa al esclarecimiento—, al multiplicar las demandas y con ellas las acusaciones cruzadas, destruya la convivencia al minar la confianza recíproca y el aprecio mutuo entre los miembros de la comunidad. Para Nicole y Ansel, la convivencia está por encima de la verdad o de los efectos perniciosos de su búsqueda, por lo que dejan o confían la evitación de la repetición a la conciencia individual o de la comunidad. En definitiva, esta posición cree que la verdad sobre el accidente es con toda probabilidad nociva para el futuro de la comunidad; subordina el pasado e incluso el presente al futuro: para avanzar hay que olvidar algunas cosas.

2. La relación entre ética y política en Maquiavelo y Weber

Para evaluar en términos ético-políticos las dos posiciones que aparecen frente al problema, se puede utilizar la teoría de Maquiavelo (1992; 1996) y Weber (1991;

3 Esta idea es defendida sobre todo por Ansel, porque Nicole no se hace esa pregunta. Ansel está seguro de que “no había ningún desperfecto en el autobús”, como le dirá a Risa en el motel. El fundamento de Ansel para afirmar esto es incompleto: la revisión mecánica que él mismo hizo del autobús en su taller. No contempla los fallos que baraja Stephens: la fragilidad del quitamiedos, o una negligencia en la conducción por parte de Dolores.

4 Por eso Nicole no se pregunta si fue un accidente o no (ver nota 3). Para ella, lo decisivo es que aun cuando hubiera sido un accidente, investigar esa verdad puede destruir la convivencia.

1992a; 1992b) sobre ética y política. Estos autores reflexionan sobre la relación entre ética y política en los siguientes términos:

1. Ambos parten de una distinción fundamental: no entre ética y política, sino entre ética clásica (greco-romana y judeo-cristiana)⁵ y ética política. No hay una ética universal, válida para todas las situaciones de la vida general. Hay ámbitos de actividad que ponen en juego de una manera específica la consecución del bien. Uno de ellos es la política.

2. La ética clásica se caracteriza por: a) busca el buen obrar individual; para ella, ser buen individuo y buen ciudadano es lo mismo; entiende la ética

5 Para formular esta distinción, se parte críticamente de la caracterización que hiciera Isaiah Berlin (1992). Se mantiene la noción central de que Maquiavelo distingue no entre ética y política, sino entre ética política y una ética que no sería apropiada para la política. La diferencia con Berlin radica en que éste identifica esa otra ética no política con la “ética judeo-cristiana”, mientras que en este trabajo se prefiere, siguiendo a Skinner (1991: 47-63), decir “ética clásica”. 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.

Dentro de esta ética clásica, se puede distinguir una vertiente religiosa, la judeo-cristiana, que persigue la salvación del alma individual en el mundo extraterrenal, y una vertiente terrenal, aristotélico-ciceroniana, que no tiene una dimensión ultraterrenal pero, como la 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. 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.

Cabría hacer una última distinción. Isaiah Berlin tampoco distingue, dentro de la ética judeo-cristiana, la posición específica de Agustín de Hipona y de Lutero, quienes intentan una mediación entre ética y mundo que acaba legitimando 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 Agustín de Hipona y en Lutero 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 a Agustín de Hipona y al cristianismo protestante. Sobre esta cuestión, véanse Agustín de Hipona (2006, libro V: caps. 19 y 24; libro XIX: cap. 19) y Lutero (2001).

política como extensión de la ética individual al campo de la política y, así, la política como una rama de la ética; b) entiende el buen obrar individual como cumplimiento íntegro y puro de unas determinadas virtudes, las que considera verdades objetivas del hombre, que le permiten alcanzar su humanidad; y c) ve el mundo como un ámbito dotado de sentido inherente, el cual es 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).

3. La ética política se caracteriza por:

- a) afirmar que existe el bien y el obrar bien individual en política, pero son específicos; dependen de la lógica de la política; la política no es una rama de la ética, sino que hay una ética política;
- b) lo específico de la política viene dado por los fines que busca, el lugar donde los busca (el mundo en el que opera) y el instrumento específico con que los busca:

i) en efecto, la política es una actividad terrenal, que busca fines en *este* mundo;

ii) el mundo no tiene un sentido inherente, ni ese sentido es moral. Por lo tanto, el resultado de una acción no está determinado por el contenido moral de ésta, sino por razones puramente fácticas, entre las cuales muchas veces la fuerza es la principal, pero también el prestigio, la legitimidad, la percepción de los actores involucrados; etc. La relación entre bien y mal es paradójica. Maquiavelo llama a esto Fortuna (1992, cap. XXV)⁶; Weber lo denomina Irracionalidad ética del mundo (1992b, 155-156).

a. Weber profundiza más este punto que Maquiavelo, al afirmar que los valores no se pueden conocer científicamente, sino que son una fe. La ciencia sólo puede auxiliar la toma de decisiones aportando claridad de pensa-

6 Sobre la relación paradójica entre Bien y Mal en política, ver: Maquiavelo, 1996, libro I: cap. 9; libro II: caps. 8 y 14. Sobre la diferencia entre el concepto de Fortuna que utiliza Maquiavelo y el del cristianismo, véase Skinner (1991: 36-44).

miento: ayuda a analizar la consistencia, coherencia y eficacia de la decisión en términos de los valores que dice querer defender. Por lo tanto, no hay verdad objetiva moral, sino que el mundo está inevitablemente abierto a la lucha de valores (Weber, 1992a: 77-79).

iii) El bien que persigue la política es un bien colectivo terrenal, no individual. Estos dos bienes pueden ser contradictorios, precisamente debido a que el mundo es una realidad fáctica y no moral: llegado ese caso, en política hay que elegir el bien colectivo por encima del bien individual. Más aún, eso es lo que hace a alguien ser un político/ciudadano cabal. Ser buen individuo no es lo mismo que ser buen ciudadano/político. Salvar el alma no es lo mismo que salvar la ciudad. Gobernar la comunidad no es lo mismo que gobernarse a sí mismo (Berlin, 1992: 126).

a. Weber agrega un dato más: la forma en que la política se asegura la realización de fines colectivos es a través de la violencia. Es decir, lo característico del Estado moderno es el monopolio de la violencia legítima. Esto, sumado a la irracionalidad ética del mundo, hace que la ética de la política deba ser la de la responsabilidad, basada en la reflexión sobre las consecuencias que para los propios fines tienen las acciones que se buscan realizar para alcanzarlos, y no la de la convicción, basada en la defensa incondicionada de los propios valores, que son vistos como verdades absolutas. La ética de la convicción es impolítica, porque no ve la relación paradójica entre bien y mal. No percibe que el mundo es una realidad fáctica, no moral, y que por tanto en él *cabe la posibilidad* de que una acción inspirada en un valor considerado bueno por su portador, traiga consecuencias malas para ese valor y su portador. El bien puede traer el mal.

- c) dadas estas características de la política (irracionalidad ética del mundo o fortuna; primacía del bien colectivo; la política como actividad terrenal; poder político basado en la violencia), obrar éticamente consiste en: i) calcular la probabilidad de las consecuencias de los actos, no en el carácter bueno o malo de los valores que guían la acción; ii) estar dispuesto a hacer un mal para alcanzar un bien. Dado el peso de la ética clásica en la cultura occidental, esto último se presenta habitualmente de dos maneras: a) como

aceptación de que incluso los fines considerados buenos, para realizarse, deben mezclarse con la violencia –considerada un mal por la ética clásica– en que se basa la política; b) tener que elegir entre el bien colectivo y el bien individual. En la política el bien colectivo está por encima del individual porque a) su lógica es la defensa de los intereses de la comunidad; b) el que hace política toma decisiones que recaen sobre terceros, por tanto está obligado a pensar antes en esos terceros que en sí mismo; c) no hay bien individual fuera del bien colectivo: éste es el requisito de aquél. Por todo esto, entre salvar su alma y salvar la ciudad, el político debe elegir lo segundo a costa de lo primero; iii) hacer el mal bien: hacer el menor mal posible para que sea eficaz, pues sólo se lo hace por necesidad (indicada por el cálculo de probabilidades), no por convicción. Hacer bien el mal implica una cantidad de mal menor que la derivada de hacer mal el mal. Es lo que, refiriéndose a Maquiavelo, Wolin ha llamado “economía de la violencia” (1993: 237-242).

- d) el criterio de actuación ético en la política es que males menores evitan males mayores, y no, como en general se afirma en referencia a Maquiavelo, que el fin justifica los medios⁷. La diferencia entre ambos criterios radica en que este último no condena el medio malo, sino que lo legitima en virtud del valor del fin. La bondad del fin *se traslada* al medio. El que se guía por este criterio es, cuando menos, indiferente respecto de los medios y, en el peor de los casos, los celebra. Es un modo de restituir la racionalidad ética al mundo, pues al convertir el medio malo en bueno, resulta que el

7 Berlin define el criterio ético-político de Maquiavelo como “el fin ‘excusa’ los medios” (1992: 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 gobernantes deberían cultivar” [1992: 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” (véase Strauss, 1964), 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. Para una discusión sobre este punto en Berlin, véase: Franzé, 2003.

bien lleva al bien. Es, mejor dicho, una *racionalización* del mundo. El que se guía por el criterio de evitar males mayores eligiendo males menores, condena éticamente el medio malo y sólo lo legitima en función de la lógica de la política como tal (el poder se basa y supone una violencia; el bien de la comunidad prima sobre el bien del individuo, aunque sin anularlo) y de la situación en un mundo caracterizado por la fortuna o la irracionalidad ética, no por sus convicciones respecto del mal.

- e) Maquiavelo, a diferencia de Weber, no sitúa la violencia como elemento constitutivo de la política, como aquello que le permite operar cotidianamente en tiempos de paz, aunque sí como algo habitual, pues la violencia aparece con la guerra. Por lo tanto, para Maquiavelo la utilización de la violencia no es permanente, aunque sí habitual⁸.

3. Las dos éticas y el problema del dulce porvenir

Estas dos éticas, la clásica y la política, no aparecen puras en la película, sino más bien, como tipos ideales que son, se presentan impuras y combinadas. No obstante, según esta perspectiva, las dos posiciones enfrentadas en la película podrían comprenderse de la siguiente manera. La posición de Nicole y de Ansel representaría la de la ética política –tal como la entienden Maquiavelo y Weber–, mientras que la de Stephens sería más bien representante de la ética privada individual, de

8 Ilustrativo de esta asociación de violencia y guerra, y por lo tanto de violencia y excepcionalidad (si bien habitual), sería la distinción que Maquiavelo hace entre el método humano, que es la ley, y el propio de las bestias, que sería la fuerza (1992, cap. XVIII). Al separar ley y violencia, la fuerza resultaría un recurso de la política que parece no existir en la medida en que no se lo use explícitamente. Incluso cuando vincula fuerza y ley (“el fundamento de los estados es un buen ejército, y [...] donde no lo hay no pueden existir buenas leyes ni ninguna cosa buena” [1996: 387]), no parece expresar la noción de monopolio estatal de la violencia legítima, esto es, la fuerza como constitutiva de la política y del Estado, existente ya en tanto que amenaza latente, que luego formulará Weber (“El Estado es, así como las asociaciones políticas que lo han precedido históricamente, una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, basada en el medio de la violencia legítima” [1992b: 95]), sino más bien la de defensa exterior del Estado.

raíz clásica y judeo-cristiana. Una tendría como objetivo el ser un buen ciudadano, mientras la otra, el ser un buen individuo.

La diferencia central entre ambas es el lugar del mal en la política, lo cual se relaciona con la caracterización del sentido otorgado al mundo y a la política como actividad específica.

3.1. LA POSICIÓN DE STEPHENS Y LAS FAMILIAS QUE LO SIGUEN

Esta posición está más cercana a la ética clásica porque en ella el mundo aparece como un lugar racionalizado, lo cual determina la confianza en el éxito de lo considerado moral (en este caso, la verdad de los hechos) y una certeza acerca de que lo gratuito o sinsentido no puede ocurrir. Esto último se expresa en que Stephens, antes de saber nada de la situación, parte de que no hay accidentes nunca y no duda de que la verdad evitará la repetición de la tragedia.

La no aceptación de la posibilidad de un mundo irracional en términos éticos aparece también en Risa Walker, partidaria de Stephens. Ella le dice en el motel a Billy Ansel que “necesita creer” en que algo causó lo ocurrido, sea el quitamiedos, sea el jersey de Lydia —la exesposa de Ansel— que Nicole vestía el día del accidente. Ansel le responde que él no necesita creer en algo, y que lo que ella está buscando “no es un abogado, sino un hechicero [*witch doctor*]”, aunque tal vez sean lo mismo”.

Asimismo, en esta posición el bien colectivo es pensado como una suma de bienes individuales, sin contemplar que puede haber contradicción entre dos fines considerados buenos. Esto se expresa en que la evitación de la tragedia está planteada en términos más personales que comunitarios: lo que se trata de evitar es que *alguien* vuelva a perder *un hijo*, no que la comunidad vuelva a quedarse sin futuro. Stephens piensa en el futuro, pero sobre todo como un tiempo en el cual, gracias a que la demanda restituya en Sam Dent el sentido de la responsabilidad personal hacia el cumplimiento del deber, quede asegurado que no vuelvan a ocurrir hechos como el del autobús escolar.

Esta primacía de lo individual sobre lo comunal guía la conducta de los padres de Nicole. Éstos apoyan la demanda de Stephens porque piensan ante todo en

obtener el dinero de una posible indemnización para el tratamiento de su hija. Ansel les ofrece, a cambio de que dejen la demanda, incluso el dinero que ha cobrado por el seguro de sus hijos gemelos. “Es lo que solíamos hacer –sostiene Billy–, porque antes éramos una comunidad”. Los Burnell no aceptan esa ayuda solidaria de Ansel, y cuando éste les advierte de que la comunidad está a punto de autodestruirse por la multiplicación de demandas, le responden que “el asunto no le concierne” y que lo mejor es que “cada uno siga con sus vidas”, como han hecho ellos... sin reparar en que a Ansel –viudo, sin hijos y con la relación con Risa terminada a raíz de la posición antagónica de ambos ante el accidente– no le queda nada personal.

La prioridad de lo personal sobre lo comunitario aparece también en los Otto, la familia que ha perdido en el accidente a su hijo indio adoptado, Bear. La madre, inicialmente reticente a la propuesta de Stephens, movida por la ira y buscando una reparación personal, *sólo* quiere que el responsable de la negligencia –una vez que ya ha asumido la interpretación de Stephens– vaya a la cárcel, y que “muera allí”, sin pensar en nada más allá de eso. El contraste entre lo personal y lo comunitario es particularmente intenso, pues los Otto son *hippies*.

En definitiva, en esta posición el futuro y la comunidad no existen sin la responsabilidad moral depurada y la evitación de la repetición de la tragedia. El futuro de la comunidad aparece como un resultado lógico, casi mecánico, de esas dos condiciones. No se trata tanto de que no se piensen las consecuencias sino de *cómo* se las piensa: no contradictorias ni paradójicas, no problemáticas, reuniendo ser y deber ser. Este modo de representarse el problema les impide pensar las posibles contradicciones entre verdad y bien, o entre verdad y comunidad.

Tal como se ha anotado antes, esta posición no representa la ética clásica en sentido puro, sino que tiene ambivalencias, y trazos de la ética política aparecen en sus portadores.

Aquí juega un papel relevante la historia que Stephens relata durante el viaje en avión que transcurre el 22 de noviembre de 1997, dos años después de la tragedia de Sam Dent. Stephens se encuentra con que la persona que viaja a su lado es Alison O’Donnell, hija de un exsocio de él y antigua amiga de su hija Zoe. Alison

se interesa por la salud de Zoe. Stephens le cuenta la verdad de la situación y comienza a recordar un episodio dramático que vivió hace mucho tiempo, cuando todavía vivía con su mujer, Klara, y Zoe tenía sólo tres años.

Klara, Zoe y él estaban durmiendo en la casa de campo donde pasaban aquel verano⁹, comienza Mitchell. Ya era la mañana y el sol entraba por la ventana. Él se despertó al oír la trabajosa respiración de Zoe, y vio que su rostro estaba rojo e hinchado. Tras mojarle la cara y ver que no mejoraba, llamó al hospital y el médico conjeturó que habría crías de arañas viuda negra en la almohada, y que a consecuencia de su picadura, a Zoe se le estaba cerrando la traquea. El médico le dijo que fueran urgentemente al hospital, pero que tal vez no llegaran a tiempo, pues distaba a 40 millas de la casa. Si en el camino Zoe dejaba de respirar, tendrían dos minutos para practicarle una traqueotomía, por cierto con un cuchillo sin esterilizar, pues no había tiempo para ello. Sangraría mucho, le advirtió el doctor. Zoe debía viajar en brazos de aquel con quien estuviera lo más relajada posible, pues si se agitaba el proceso se aceleraría. Él mismo, continúa Mitchell, asumió esa responsabilidad, dado que Klara estaba aterrorizaba. Esto implicaba que él tendría que, llegado el caso, practicar la traqueotomía. Mientras Klara conducía, él se encargó de tranquilizar a Zoe en sus brazos, cantándole una canción para niños, pero teniendo a la vez el cuchillo listo para hacer la incisión cuando fuera necesario. “Estaba dispuesto a llegar hasta el final”, le cuenta Mitchell a Alison. “Fue un viaje inolvidable”, recuerda, “en el que estaba dividido en dos: por un lado era un cirujano, y por otro un padre”. Finalmente, lo peor no ocurrió, pues llegaron a tiempo al hospital.

La conducta de Stephens en este episodio es la de alguien que actúa conociendo la relación fácticamente fluida y ambigua, y por ello moralmente desconcertante para la ética clásica, entre bien y mal.

En primer lugar, al experimentar sin rehuir —así lo revela su decisión de “llegar hasta el final”— la necesidad de estar dispuesto a hacer un mal —practicarle a Zoe una traqueotomía en condiciones extremas— para alcanzar el bien —salvar la vida de su hija—, todo ello sin garantías de éxito.

9 Esta escena abre la película y su foto ilustra el cartel oficial del film.

En segundo término, al experimentar la paradójica despersonalización que exige en ocasiones la consecución del bien: para salvar aquello que más quiere, que le resulta más vital, debe en gran medida abandonar el rol de padre, origen de esa intensidad amorosa, para asumir la frialdad y el distanciamiento de un cirujano, requisitos ineludibles de las no obstante escasas probabilidades de éxito.

Y, finalmente, al vivir en carne propia la mutación del amor en odio: aquel amor hacia su hija, confiesa Stephens a Alison, se ha convertido –tras diez años de ayudar a Zoe con tratamientos, clínicas, y de vivir todo tipo de episodios desagradables debidos a su drogadicción, incluido el sida que ahora padece– “en una mierda” (“*steaming piss*”), del mismo modo que Zoe en aquel verano “nos amaba tanto como ahora nos odia”, concluye Mitchell en referencia a él y a su esposa Klara.

Sin embargo, a lo largo de la historia de la película, Stephens parece mirar el mundo a través de la idea del deber, como si creyera en que si las cosas se hicieran como se debe, todo saldría bien y nadie sufriría. “Hice todo lo que se supone que un padre que quiere a su hija debe hacer”, le dice a Alison en el avión refiriéndose a la drogadicción de Zoe, y su cara es una mueca de desconcierto e incredulidad ante el tan evidente, como inexplicable para él, fracaso de su acción. “Alguien no hizo su deber”, le repite a sus clientes de Sam Dent, en relación al autobús. “La palabra accidente no significa nada para mí”, concluye. Stephens ha experimentado –en la vida de su hija, esto es, yendo hacia el futuro– la irracionalidad ética del mundo. Pero no parece haberla asimilado ni asumido, a pesar incluso de haber estado dispuesto a guiarse por ella.

Otros rasgos de la ética política en Stephens son que el blanco de su demanda no es una persona (Dolores), sino unas determinadas instituciones (el ayuntamiento, la escuela, la automotriz). Y, también, que su posición podría, no obstante la racionalidad ética que la recorre, basarse en una confianza mayor que la que tiene Nicole, por ejemplo, en la fortaleza de la propia comunidad para rehacerse y recomponer su vida, si bien esa recomposición no es pensada como acción colectiva sino como fruto de la suma de las acciones individuales. Fundamentalmente, de la restitución del sentido del deber en las personas de Sam Dent.

3.2. LA POSICIÓN DE NICOLE Y ANSEL

Nicole y Ansel representarían más bien la ética política, tal como la entienden Maquiavelo y Weber, por varios motivos:

a) Toman en cuenta las consecuencias de las acciones que planean emprender aceptando su lógica potencialmente contradictoria, paradójica, y lamentan el precio político pagado en términos de mal menor, no como fin que justifica los medios. Es decir, hacen bien el mal, operan con una economía de la violencia.

Nicole, víctima también, lo hace al priorizar la salvación de la comunidad antes que la de su alma, pues sabe que en este caso para conseguir lo primero (el bien, desde su perspectiva) debe mentir al menos dos veces: antes de testimoniar, cuando asegura a Stephens que declarará la verdad y que de ningún modo va a mentir, y durante el propio testimonio, al afirmar que Dolores conducía a 72 millas por hora, cuando en verdad iba a 51. Nicole es consciente de esta acción, pues la admite explícitamente al menos dos veces: la primera, inmediatamente después de testimoniar, al responder a Stephens con un “gracias” cuando éste le dice que sería una buena jugadora de póker, y, la segunda, al final de la película, cuando evalúa lo sucedido y sostiene que mentir ha producido una verdad (“*Why I lie he only knew, but from my lie this did come true*”).

Nicole hace el mal bien cuando afirma que el día del accidente Dolores conducía rápido, pero al mentir se cuida de no dar una cifra de velocidad que implique una violación del límite permitido. Así, Dolores aparece cometiendo una imprudencia, pero no un delito. Además, Nicole presenta a Dolores en su testimonio como una persona sensible, al decir que poco antes había evitado pisar a un perro que había cruzado la carretera.

Por su parte, también Ansel opera con una economía de la violencia cuando amenaza al abogado sin testigos a la vista –en la escena en que lo encuentra a éste filmando el interior del autobús–, sin golpearlo. El miedo del abogado es suficiente para que no insista con su proposición¹⁰.

10 Éste es el diálogo:

–Billy: Mr. Mitchell Stephens, Esquire, would you be likely to sue me if I was to beat you right now? Beat you so bad that you pissed blood and couldn't walk for a month. Because that's what I'm about to do.

– Stephens: No, Mr. Ansel. I wouldn't sue you.

– Billy: Leave us alone, Stephens. Leave the people of this town alone. You can't help.”

b) Aceptan la irracionalidad ética del mundo o fortuna. Ansel lo hace al aceptar el accidente y defender esa idea, por ejemplo, durante su citado diálogo con Risa en el motel. Nicole, como se ha comentado, no se preocupa tanto que se haya tratado de un accidente o no, pero asume la necesidad de que lo sucedido *sea visto* como un accidente.

La escena del accidente produce un efecto de proximidad y continuidad entre Bien y Mal. El autobús avanza plácido por la carretera con los niños jugando y divirtiéndose, envuelto en el blanco de la nieve que rodea al camino, en un día brillante de sol. A todo esto que connota pureza, inocencia, alegría, armonía, le sucede insensiblemente una escena captada con la cámara elevándose hasta un plano casi cenital, que introduce a su vez una cierta idea de destino, al sugerir una mirada divina que desde lo alto toma distancia de lo que está ocurriendo, convirtiendo ese momento de felicidad para quienes lo viven, y por tanto atemporal y único, en un eslabón cosificado de una cadena cuyo pronto desenlace trágico está por ocurrir.

c) Conciben la contradicción entre bien individual y bien de la comunidad. Ansel así lo hace al menos dos veces. La primera, cuando teniendo como ningún otro padre *dos* hijos muertos en el accidente —que además representan *toda* su familia, pues es viudo—, privilegia no obstante la comunidad cuando se encuentra a Stephens, que acaba de filmar el autobús ya accidentado. Billy rechaza la pretensión de Stephens de representarlo en la causa. El abogado utiliza casi el mismo discurso, a la manera de una fórmula, con todos los padres de los niños muertos para intentar que lo contraten: “Sé que es un momento terrible pero tenemos que hablar; no hubo accidente sino negligencia; usted está enfadado, déjeme canalizar su ira”. En Ansel esas palabras no tienen efecto, pues rechaza el presupuesto de la argumentación (que no hubo tal accidente).

También rechazará —con un “¿por qué me cuenta esto?”— la personalización del problema que Stephens le propone intentando mostrarle que ambos, Ansel y él, están en realidad en el mismo bando, pues los dos han perdido a los hijos: Ansel, a raíz del accidente, y Stephens, a raíz de la adicción a las drogas de su hija Zoe.

Y, por último, cuando rechaza la sugerencia del padre de Nicole en cuanto a “seguir con sus vidas”, es decir, buscar el interés personal (la reparación material que traería el juicio) sin pensar más allá; por ejemplo, en la suerte de la convivencia comunitaria.

Nicole, a su vez, acepta la tensión entre bien individual y bien colectivo y se inclina por este último dos veces: primero, cuando a pesar de quedar parálitica y frustrarse su carrera de cantante de rock, rechaza de entrada la vía del juicio que sus padres le comentan, y la segunda, cuando miente al testimoniar.

También Abbot, el esposo de Dolores, se muestra favorable al bien de la comunidad cuando sostiene ante Stephens que sólo la comunidad puede evaluar la reputación de su esposa, ya que el honor de una persona únicamente puede ser conocido a través del trato personal, cercano y duradero que sólo la vida en común permite alcanzar, y no a través del juicio que doce “extraños” —un tribunal *ciudadano*— hacen en un día —el del potencial juicio—. Dolores asiente al rubricar lo dicho por su marido con un “Abbot entiende de estas cosas”.

En definitiva, el futuro y la comunidad son para esta posición equivalentes a la capacidad de olvidar e incluso de perdonar, de mantener los lazos de solidaridad para recomponer la convivencia.

No obstante, en esta posición, como en la de Stephens, se pueden encontrar ambivalencias, esto es, rasgos de la ética clásica. Por ejemplo, Ansel no quiere testimoniar porque no desea recordar. Si Stephens lo obliga a hacerlo, todos los demás abogados que pleitean en el pueblo lo harán también, y eso puede suponerle estar durante un largo tiempo continuamente obligado a recordar para testimoniar. La posición de Ansel se podría entender de dos modos: como metáfora de lo que quiere para la comunidad, con lo cual estaría en la ética política; *pero también* como una búsqueda de la autopreservación individual, sin tener en cuenta las consecuencias para la comunidad, con lo cual se alejaría de la ética política. Cuando discute esto con el padre de Nicole, se produce un diálogo lo suficientemente ambiguo como para decantar el significado hacia una de las dos posibilidades citadas: al ver la posición de Ansel, Sam le dice “no puedes borrar algo porque no te guste”, a lo que Ansel contesta: “¿por qué no..?”

Nicole miente para salvar a la comunidad, pero al hacerlo sabe que corre el riesgo de condenar a Dolores¹¹, al sostener que ese día conducía rápido. Es lo que finalmente sucede, pues Dolores, dos años después, aparece trabajando fuera del pueblo. Nicole conocía bien a Dolores y le constaba que los niños eran lo más importante de su vida. No obstante, la imagen de Dolores en esta nueva etapa es la de una persona que ha recobrado la alegría anterior al accidente, y parece no llevar el peso de una acusación colectiva. Todo ello contrasta con la escena de la entrevista en su casa con Stephens, poco tiempo después de la tragedia (Dolores todavía lleva un collarín), cuando se encuentra anclada en el pasado del accidente, representado por las fotos de los niños muertos que cubren la gran pared de su salón. Allí también aparece muy preocupada porque a pesar de estar segura de que aquella mañana conducía a unas 50 millas por hora, no puede probarlo dado que no recuerda del todo bien la situación.

La posición de Nicole, si bien más cercana, por todo lo dicho, a aceptar la lógica de la política y de la vida colectiva, no obstante podría decirse que confía menos en la capacidad de la propia comunidad para rehacerse, actúa inconsultamente, y parte del supuesto de que la comunidad, aquello que hay que salvar, es como es, como si sólo pudiera pensar esa salvación en términos de preservación intocada de lo dado. El futuro, en este sentido, sería para Nicole continuidad intocada del

11 Dolores no es una habitante más de Sam Dent. Su trabajo mismo, el compromiso con que lo desarrolla, y la relación que establece con los niños y sus padres, convierten a Dolores en una suerte de “elemento vertebrador” de Sam Dent, en la madre de todos sus niños (es decir, de su futuro). En efecto, su tarea de ir recorriendo la carretera para recoger a los niños y llevarlos al colegio sugiere varias metáforas comunitarias: la conexión de esas casas desperdigadas que constituyen Sam Dent a través de su autobús y la carretera; el futuro que simbolizan los niños como tales; y la conquista del porvenir que simboliza el propio viaje hacia el colegio.

Un signo de esa cercanía y confianza que Dolores tiene con todos los miembros de Sam Dent aparece en su entrevista con el abogado: cuando éste la llama “Mrs. Driscoll”, ella le corrige suavemente diciéndole: “Dolores. Nadie me llama Mrs. Driscoll”. También se muestra cuando bromea con Wanda y Hartley Otto acerca de la foto, con fuerte influencia psicodélica, que la propia Wanda ha hecho para que su hijo lleve al mercadillo del colegio. Dolores no oculta que la foto no le gusta demasiado. “It’s for the school bazaar”, dice Wanda, a lo que Dolores responde, entre las risas de todos: “Oh, it’s bizarre alright”, haciendo un juego de palabras intraducible entre “bazaar” (mercadillo) y “bizarre” (estrafalario).

pasado y del presente, cuando, por otra parte, su operación de salvación se basa en enterrar pasado y presente para que el futuro viva.

3.3. EL FLAUTISTA DE HAMELIN

Hay un relato paralelo a la historia en el film, *El flautista de Hamelin* (Browning, 1997), que servirá para analizar mejor la relación entre ética y política en *The Sweet Hereafter*.

El problema central para este trabajo es qué significa el papel del flautista en la película, y quién es el flautista.

El flautista simbolizaría, por una parte, la relación paradójica entre bien y mal: una melodía cautivante, pero que hace perder la libertad y la voluntad a aquellos para los que es ejecutada (no a *todos* los que la oyen), y les causa la “muerte”, real en el caso de las ratas, fáctica en el caso de los niños, pues desaparecen (de Hamelin) para siempre. Ese poder de dominación sobre los demás que tiene el flautista reposa en su manejo de un saber específico, que los otros no tienen, pero que pueden reconocer y les admira, afectándoles por eso con más fuerza. Por otra parte, a consecuencia de lo primero, representa asimismo el fin del futuro de la comunidad (todos sus niños desaparecen en la caverna abierta en la montaña), es decir, su destrucción tal como era, que, a la vez, implica una refundación de la misma¹².

12 En la versión de Robert Browning, los niños de Hamelin no desaparecen para siempre, no “mueren”, sino que reaparecen a través de las montañas en una zona de Transilvania, donde forman una tribu. Es decir, refundan allí una comunidad. En la versión de los hermanos Grimm (1816/1818) tal reaparición es sólo una posibilidad que sostiene “algunos” del pueblo. No obstante, en la película no se hace referencia a este final, lo cual plantea un problema metodológico: ¿si esa parte de la historia no está explicitada en la película significa que es incapaz de producir sentido en el lector/espectador? Dado que el poema de Browning es lo suficientemente conocido, creemos poder afirmar que no sólo la parte explicitada de él en la película genera sentido. Como el lector es creador, el bagaje que éste pueda tener del texto desempeña un papel. En ese sentido, y aun con reservas, se tomará en cuenta *todo* el contenido del poema de Browning, esté o no explicitado en el film.

En la película habría tres flautistas, Stephens, Sam y Nicole, y una anti-flautista, Dolores. Aquí interesan más Stephens, Nicole y Dolores, y sólo indirectamente Sam.

Stephens es el flautista porque simboliza el bien que literalmente lleva al mal, sobre todo a ojos de Nicole¹³. Embelesados por la promesa de un futuro sin mal, de redención por efecto de la reparación de la justicia y del dinero obtenido —que es la melodía que toca Stephens, gracias a su dominio del saber jurídico—, los padres de Sam Dent lo siguen casi como autómatas, sin reparar en nada más. Stephens, además, tal como el flautista, viene al pueblo desde fuera, es un “extranjero” que ofrece sus servicios para resolver el mal que aqueja a los habitantes. Quienes cometieron la negligencia que produjo la muerte de los niños son la peste, las ratas que impiden la vida comunitaria. Stephens, como el flautista, hace el mal no porque sea malvado sino porque está furioso¹⁴, pues alguien le ha quitado lo que era suyo: esos mil florines que le habían prometido a cambio de hacer las cosas como se debe; en este caso, era el futuro que tenía junto a su mujer y su hija por ser un buen padre.

También Nicole es el flautista. Como éste, la mueve el enfado, debido a que alguien le ha robado lo que era suyo: Stephens y Sam quieren robarle Sam Dent; el accidente le ha robado su futuro de estrella del rock; su padre le ha robado, a través del incesto, su adolescencia. Como el flautista, Nicole termina con una comunidad, movimiento que implica la fundación de otra, y lo hace también a través de una relación paradójica entre bien y mal, aunque invirtiendo los términos causales del flautista: ahora es un mal —la mentira— lo que lleva al bien —el castigo a los codiciosos y la refundación de una comunidad libre de éstos—. Hasta el momento de su testimonio, ella es el flautista que trata como niños (¿y como *roedores?*) a su padre y al abogado, quienes le creen —con un convencimiento que

13 Y también de Ansel, pues tal como se ha visto más arriba, en su conversación en el motel con Risa tras el accidente, asocia al abogado con un mago de la tribu o hechicero.

14 Cuando Nicole lee “El Flautista de Hamelin” a los hijos de Billy Ansel, Jessica y Mason, éste le pregunta si el Flautista se llevó a los niños porque estaba furioso (“*mad*”) ya que no le habían pagado lo prometido, a lo que Nicole contesta que sí. En su diálogo con Wanda y Hartley Otto, Stephens les dice “Mientras estamos sentados aquí, el ayuntamiento, el consejo escolar o la automotriz están enviando a un ejército de abogados propios a negociar con gente desolada como ustedes. Y eso me pone muy, muy furioso [*“very, very mad”*]”.

roza el embelesamiento— que va a declarar sólo la verdad. El saber que domina Nicole es el del jugador de póker. El testimonio de Nicole es el momento de frontera entre las dos comunidades: la que existía hasta el accidente, y la que ella misma refunda al encabezar, como el flautista, la marcha hacia otro país, otra tierra, otra comunidad, hermosa porque ha recuperado su futuro, pero diferente de la anterior, y por eso rara.

Esa Transilvania donde los niños de Hamelin van finalmente a parar, es ahora este Sam Dent refundado por Nicole. Así lo confirma su parlamento en off al final de la película, sobre la escena en que Stephens ve a Dolores en el aeropuerto: “Al verla dos años después, me pregunto si comprende algo [se refiere Stephens]. Me pregunto si entiende que todos nosotros, Dolores, yo, los que sobrevivimos y los que no, todos somos habitantes de un pueblo nuevo hoy. Un lugar con sus propias reglas y leyes. Un pueblo que vive en el dulce porvenir. Donde las aguas brotaban. Y los frutales crecían. Y las flores tenían colores más bellos. Y todo era nuevo y extraño. Y todo era nuevo y extraño”. Este parlamento de Nicole no es estrictamente parte del poema del flautista, sino que lo parafrasea continuando el espíritu de su significado (Diment, s/f), lo cual queda rubricado al concluir con una frase que sí es del poema y enfatiza que esa comunidad donde ahora habitan gracias al flautista es nueva. Por otra parte, cabe destacar que el momento de refundación coincide con el deshielo en Sam Dent, con la llegada de la primavera.

El tercer flautista en orden de importancia para este trabajo, es Sam, el padre de Nicole, quien mantiene con ésta una relación incestuosa, basada en el poder que le da su ascendiente como padre, que le evita el uso de la fuerza física sobre Nicole para que ésta “acceda” a esa relación. Si bien esta relación es más del orden de lo personal y por eso queda algo más alejada del problema central que se trata aquí, provoca un enfado en Nicole que no es ajeno a su motivación de cambiar su testimonio sobre el accidente. La comunidad que refunda Nicole es nueva también porque en ella ya no tiene lugar la relación de encantamiento con su padre¹⁵. Entre otras cosas, porque la propia Nicole ha visto cómo el accidente

15 En este sentido, el nombre Sam Dent da lugar a un juego de connotaciones. Sam es el nombre del padre de Nicole, y “Dent” significa en inglés también “abolladura”, “disminución” (de las expectativas de/en algo): en efecto, el padre de Nicole no sale indemne de

ha despertado la codicia de Sam y de Mary, tal como los gobernantes de Hamelin habían hecho con el flautista.

Nicole en este sentido es un flautista que, enojado, busca cautivar a otros flautistas, Stephens y Sam. Su melodía sirve entonces para hacer desaparecer a esos otros flautistas con los que pugna por liderar el camino hacia el dulce porvenir, la refundación de la comunidad.

Finalmente, Dolores sería el anti-flautista, pues, como le dice a Stephens, siempre sintió que su trabajo con el autobús escolar consistía en que “iba vaciando la montaña” de niños para depositarlos en “su gran cesta”. Su viaje iba en sentido inverso al del flautista: si éste fijaba a la comunidad (Hamelin) en su pasado¹⁶, despojándola del futuro, Dolores recorría el camino inverso.

La única similitud entre el flautista y Dolores es formal. Ésta conduce a los niños hacia la caverna que es ese lago helado en el que desaparecen para siempre, pero en Dolores está ausente el elemento consciente y vengativo, decisivo en el flautista. Lo de Dolores es un accidente contrario a su voluntad.

la situación (como el autobús), sino más bien herido, mermado. Del mismo modo, y a raíz de la inevitabilidad del uso de la metonimia (Hammar, 2005) Sam sería el modo de nombrar el conjunto del pueblo a partir de una parte, esencial para Nicole, su padre. En ese sentido, también el pueblo comparte la mengua o la herida de Sam como precio por su refundación, sin *d/Dolores*.

Siguiendo con las connotaciones sugeridas por los nombres propios que aparecen en el film, no hace falta decir que Nicole es el nombre femenino en inglés de Niccolò... forma toscana del nombre masculino italiano Nicola.

- 16 En el poema de Browning, varios elementos dan cuenta de cómo Hamelin queda fijada al pasado tras la desaparición de los niños. Por decreto del Ayuntamiento, todos los documentos jurídicos deberán ser fechados del siguiente modo: “a tantos meses y días de lo que sucedió aquí desde el veintidós de julio de mil trescientos setenta y seis” (Browning, 1997). Por otra parte, para recordar lo sucedido, el camino por el cual los niños fueron llevados por el flautista hacia la montaña es re-nombrado como “La calle del Flautista”, donde nadie podrá tocar la flauta o el tambor, bajo pena de perder su trabajo. Asimismo, tanto frente a la “caverna” de la montaña, cuanto en una gran ventana de la Iglesia, escribieron la historia de los hechos, con el fin de que todos supieran lo ocurrido.

4. Salvar la comunidad y tener sentido de la responsabilidad: sus límites como criterios ético-políticos

La ética política de Maquiavello y Weber parece ofrecer pocas dudas acerca de quién obra de manera ética y quién no en este caso, pues los criterios de evaluación son fundamentalmente dos: 1) o se salva el alma o se salva la comunidad; y 2) o se tienen en cuenta las potenciales consecuencias paradójicas y contradictorias de las acciones en relación al propósito que las motiva, o se actúa pensando que la honestidad, el bien y la verdad finalmente siempre triunfan.

Esa relativa certeza es lo que, precisamente, sugiere la necesidad de pensar *contra* esta conclusión. Porque *intuitivamente* parece necesario revisar ambos criterios, ya que: a) parece haber algo políticamente no ético en la acción de Nicole, y que no consiste por cierto en el mentir, y algo políticamente ético en la acción de Stephens, que no radica en el buscar la verdad como tal; y b) la noción de “salvar la comunidad” parece poco problematizada. En efecto, “comunidad” queda demasiado cercana a la idea clásica de “bien común”, cargando con la misma paradójica mezcla de indefinición conceptual y a la vez de certeza argumentativa con que fue (y es) utilizada en la tradición occidental durante siglos.

Las preguntas correspondientes entonces serían, respecto del primer punto: ¿es la posición de Nicole y Ansel políticamente ética *simplemente* porque atiende a la responsabilidad de sus acciones? ¿Es la posición de Stephens políticamente no ética *simplemente* porque no toma en cuenta las consecuencias de sus actos en términos de la vida de la comunidad? ¿Qué ocurre cuando alguien sostiene unos fines/valores no deseables de manera responsable? ¿Qué nos dice la ética de la responsabilidad weberiana sobre esto?

Y, respecto del segundo, ¿qué significa “salvar la comunidad”? ¿Qué significa “comunidad”? ¿Qué o quiénes deben quedar a salvo para que se pueda afirmar que la “comunidad” ha sido puesta a salvo? ¿No es acaso el de “comunidad” un concepto más polémico y problemático en su definición que la certeza con la que la ética política lo acepta como presupuesto de su reflexión?

En definitiva, ¿nos permite la ética política de Maquiavelo y Weber pensar estas cuestiones?

4.1. LA CUESTIÓN DEL SIGNIFICADO DE “COMUNIDAD”

La ética política de Maquiavelo y Weber no parece poder problematizar el sentido mismo del concepto “comunidad” y así la pregunta acerca de en qué consiste su salvación.

Maquiavelo y Weber relativizan los fines políticos porque parten de que un Bien puede traer un Mal, y por eso su criterio ético-político es que males menores evitan males mayores. Esa operación descansa en atribuir a la pérdida de la comunidad el valor de mal mayor. La salvación de la comunidad es identificada con el bien supremo porque esta ética política asume el presupuesto republicano de que no puede haber individuos libres ni que consigan sus fines fuera de una comunidad libre y autónoma que los incluya y, por tanto, que la caída de la comunidad implica la caída de todos los proyectos individuales —incluso los egoístas— que la habitan, siendo por ello el mal mayor. Pero incluso aceptando esa premisa republicana, y su valor como criterio ético-político, ella no explica por sí misma en qué consiste salvar la comunidad. El significado de este concepto se da por sentado, casi como si se lo considerara autoevidente. No se problematiza si salvar implica conservar intacto lo que había, es decir, si la comunidad salvada es igual a la comunidad que estaba en peligro; si sólo se puede salvarla a costa de modificarla; o, incluso, si modificarla es el requisito de salvarla. Si no se problematiza esto, el concepto de *marras* queda despolitizado, neutralizado, en el sentido de que no se analiza su polisemia, su contenido polémico.

Una razón de esta potencial despolitización parece encontrarse en que en la reflexión de Maquiavelo y de Weber, el conflicto ético de la política radica más en tener que elegir entre bien individual y bien colectivo, que en estar obligado a escoger entre *diferentes* significados del bien colectivo.

La elección entre fines políticos diversos está presente en Max Weber, pues la lucha de valores es el suelo de la política. Pero no obstante para Weber no radica allí el problema central de la ética política, si bien forma parte de él. Este problema

central está para Weber más bien en la tensión interna al sujeto que decide entre su bien y el de la comunidad: aceptar el uso de los medios característicos de la política (la violencia y el poder) y tener sentido de la responsabilidad para cargar sobre las propias espaldas las consecuencias de las decisiones. En Maquiavelo, por su parte, el pluralismo está, más que vinculado a la presencia de distintos significados del bien colectivo, a la existencia de dos caminos éticos entre los cuales hay que elegir: la ética dirigida a ser un buen individuo y la encaminada a ser un buen ciudadano (y/o político).

El precio ético que la política impone parece estar concentrado para estos pensadores en ser capaz de condenar la propia alma en pos de salvar la ciudad, de estar a la altura de la decisión de combatir y si es necesario sacrificar a aquellos miembros de la propia comunidad que quieren poner por encima del bien colectivo su propio bien individual, y de responder con la fuerza a aquellas otras comunidades que quieren imponer su bien colectivo a la comunidad de uno. Es decir, el problema ético-político se plantea o en la esfera de la subjetividad, como tensión interna al propio sujeto entre individuo y ciudadano; o, en la esfera comunitaria, entre ciudadano y otros que actúan no como tales sino como individuos, y entre ciudadano y extranjeros.

Pero esto no es excluyente con el otro problema señalado, que aparece menos tanto en Maquiavelo cuanto en Weber: que el conflicto ético de la política esté en afrontar la elección entre varios bienes comunes o entre elementos que forman parte *todos* del bien común y, por tanto, que lo que hay que dejar de lado o sacrificar no es sólo aquello que impide la realización del bien colectivo (salvar el alma), sino aquello que *también* lo constituye. Es decir, en la esfera comunitaria como tensión entre ciudadanos y ciudadanos.

Cuando Nicole elige salvar la comunidad, no está eligiendo sólo entre interés colectivo e interés personal. La salvación de la comunidad no exige sólo el sacrificio de la salvación de su alma (consumado a través de la mentira), el del interés individual egoísta de otros miembros de la comunidad incapaces de priorizar el bien de ésta (las familias que siguen a Stephens), o el de un *extranjero* que busca redimirse de sus problemas personales a costa de Sam Dent (como podría ser el caso del propio Stephens). La salvación de la comunidad emprendida por Nicole

exige el sacrificio de una parte no poco importante del bien de la comunidad, simbolizada en la figura de Dolores.

En efecto, la salvación de la comunidad supone una vida comunitaria *sin d/Dolores*: sin sufrimientos, pero también sin su persona, lo cual es un imposible —pues su falta es una pena— que representa en toda su dimensión esta contradicción entre el bien de la comunidad y un parte de ese mismo bien que pone en juego el hecho mismo de salvar la comunidad.

Cuando al final de la película Nicole se pregunta si Stephens entiende que ahora todos los del pueblo, incluidos Dolores y los niños que han muerto, forman una nueva comunidad, busca salvar este problema ético-político a través de un concepto de comunidad que recuerda el de Edmund Burke¹⁷, una alianza entre los antepasados, los vivos y los que vendrán.

Incluir a todos los que han formado parte de la comunidad en ésta equivale a eludir su carácter parcial, polisémico, metonímico. En efecto, “Comunidad” y “salvar la comunidad” serían parte de esos conceptos que, como Pueblo, Nación, Identidad o Estado, no pueden ser percibidos sino a través de las figuras retóricas que los nombran. La figura central en el lenguaje político, tanto el de la ciencia

17 Contra la noción abstracta de los derechos naturales, Burke propone una idea de sociedad como contrato basado en la experiencia, historia, tradición e incluso prejuicios de la propia comunidad. Es la sociedad la que da los derechos, dice Burke, y no el individuo el que los tiene antes de vivir en ella y los reivindica incluso *contra* ella. En la película, Nicole plantea una solución basada en las propias reglas de la comunidad, contra *la* ley, encarnada por Stephens. Escribe Burke (1989: 122): “La sociedad es un contrato. Los contratos ordinarios sobre asuntos de mero interés momentáneo pueden disolverse como un arreglo comercial semejante al de la pimienta y el café, el algodón o el tabaco, o al de cualquier otro contrato de carácter ordinario, que se realiza por un interés temporal de poca monta y que puede disolverse a voluntad de ambas partes. El Estado tiene que considerarse con reverencia; porque no es una compañía que interviene en materias que sirven sólo para satisfacer las necesidades naturales de nuestra existencia temporal y perecedera; sino que es una sociedad constituida por la acumulación de toda la ciencia, todo el arte, toda la virtud y toda la perfección. Y como los resultados de tal sociedad no pueden obtenerse sino después de muchas generaciones, el Estado viene a ser una coparticipación no sólo de los vivientes, sino de los que viven, los que murieron y los que han de nacer”.

política cuanto el de la actividad política como tal, es la metonimia, es decir, tomar la parte por el todo (Hammar, 2005).

La inevitabilidad de tomar la parte por el todo, y a la vez el límite que teóricamente supone esa figura para, en este caso, pensar la relación entre ética y política, viene dado en este caso también por otra vía. En efecto, si se parte de conceptos caros a Maquiavelo y a Weber, como son el de Fortuna o el de Irracionalidad ética del mundo, que suponen el mundo como una realidad fáctica y no esencialmente moral, en tanto no está dotado de un sentido inherente, sino que ese sentido debe ser construido y dado por el hombre, el resultado inevitable es el del pluralismo. Esto incluye el significado de los conceptos de “comunidad” y “salvar la comunidad”, por lo que éstos se encuentran condenados a que sea una parte, una particularidad, la que nombre ese todo. El todo es inenunciable como tal, o lo es a condición de no ser un todo. Estos conceptos entonces no se ven envueltos en la polémica y en la lucha por el sentido sólo porque se les opongan conceptos opuestos, en tensión lógica con ellos, como el de salvar el alma, sino también porque se les enfrentan otros significados de comunidad y de salvar la comunidad.

Por otra parte, como bien señala Hammar, “al tratar la tensión entre lo múltiple y la unidad [...], la metonimia además posibilita la creación de imágenes de entes colectivos con características cuasi humanas” (2005: 25). Esta antropomorfización es, si cabe, especialmente intensa en el lenguaje político, pues trata con entes que son abstractos y además vinculados a la acción y a la subjetividad humanas. La formulación de la contraposición ético-política decisiva en Maquiavelo y en Weber como “salvar la comunidad o salvar el alma”, induce a la antropomorfización: nótese que “salvar el alma” es una acción individual, mientras que “salvar la comunidad” es colectiva, lo cual favorece la identificación de ambas acciones, como si salvar la comunidad fuera salvar *a una persona*, borrando así la inevitable parcialidad de esa acción.

La elusión del carácter metonímico del concepto de comunidad acarrea la puesta de costado del elemento necesariamente decisionista¹⁸ presente en

18 En el sentido de Schmitt (1975: 62), como decisión que surge de la nada.

su definición. Presenta la pluralidad de significados como armonizable, reduciendo la polémica a mera deliberación, con lo cual toda transformación queda reabsorbida en la permanencia imaginaria de la comunidad como igual a sí misma.

Salvar y reinventar constituyen entonces todo uno, pues la definición de qué es el bien común no puede sino ser obra de una particularidad, no puede sino ser *un* sentido entre otros. Esto, desde ya, no implica quitarle valor a la salvación de la ciudad como criterio ético-político, o igualarlo a la salvación del alma, sino llamar la atención sobre el problema que supone decidir en qué consiste ese fin, y sobre la violencia simbólica (Braud, 2004) que entraña esa decisión. Y, así, comporta recolocar la definición del bien comunitario en el mismo terreno que cualquier otro valor o fin político: en el vacío de la infundamentación objetiva. Lo cual, al fin y al cabo, no hace más que incrementar el dramatismo de la relación entre ética y política, ya que ella no cuenta con ningún elemento predefinido, con ninguna base de sustentación asegurada *a priori*.

4.2. EL PROBLEMA DE LA RESPONSABILIDAD

La ética política de Max Weber parece no poder responder o al menos no poder hacerlo de modo *intuitivamente* satisfactorio a la pregunta ¿qué ocurre cuando alguien sostiene unos fines/valores no deseables de manera responsable? ¿Es políticamente ética esa acción?

A este respecto, Weber circunscribe el criterio de la ética política a la responsabilidad respecto de las consecuencias, sin prestarle mayor atención al contenido del valor respecto del cual se es responsable, dado que los valores son científicamente indecibles o infundamentados. Para Weber, la ética política se encuentra más en cómo se viven los valores que en cuáles son esos valores.

Del carácter científicamente infundamentado de los valores deduce Weber que el contenido de éstos no afecta a la evaluación ética de la acción: como no puedo saber con certeza si un valor es bueno o malo, no tomo eso como criterio para evaluar la acción, y me circunscribo a la responsabilidad que el actor tiene respec-

to de las consecuencias de sus actos, pues eso sí lo puedo analizar científicamente (cálculo de probabilidades).

El problema central que se presenta aquí es que la ética política no parece poder limitarse a la responsabilidad del actor respecto de las consecuencias que sus actos tienen para su causa. Porque si esto fuera así, el razonamiento obliga a decir que es ética la acción de un actor o comunidad que persigue *consecuentemente* el exterminio de otra, y no lo es una que vive como convicción absoluta la paz y la cooperación internacionales. O, por ejemplo, que la única crítica en términos de ética política a una política de exterminio sistemático sea el no haber planificado consecuentemente su acción: lo único que podríamos rechazar en términos ético-políticos al nacional-socialismo alemán fue el no haber pensado las posibilidades reales de triunfo del ejército alemán al invadir la Unión Soviética en invierno.

El poner el acento más en cómo se viven los valores que en qué valores se defienden, da lugar en Weber a otra paradoja ético-política. Como se apuntó más arriba (apartado III; punto 3, c), Weber parte de la noción de que la sociedad se halla fragmentada en esferas de actividad, cada una con una lógica de actuación específica, con unas exigencias particulares. En ese marco, la política tiene como rasgo distintivo el operar por medio de la violencia y el poder. Weber no formula un juicio de valor sobre el significado ético de la violencia, sino que se centra en la reflexividad de quien hace política, es decir, en que sea consciente de que esa exigencia —y sus consecuencias— le será planteada, más allá de los fines que busque. Ahora bien, en el contexto de la cultura occidental, dada la hegemonía de la ética clásica, centrada en el amor y en la racionalidad moral del mundo, lo más probable es que la violencia sea rechazada, lo cual determina que para la mayoría de los actores la acción política no podrá ser éticamente plena, dada la contradicción entre fines y medios. Aquí es donde se presenta entonces la paradoja: aquel que tenga una ética que considere la violencia como buena (por ser creadora, purificadora o redentora, por ejemplo), tendrá más probabilidades de que su acción política sea éticamente plena que otro cuya ética condene la violencia, ya no sólo como mal absoluto, sino incluso como mal menor.

Weber no considera válido fundamentar el rechazo ético-político de una acción en el contenido del valor que la guía, ya que para él no es posible probar demos-

trativa, científicamente, que un valor sea bueno o malo. Siendo cierta la imposibilidad de fundamentar científicamente los valores, no obstante de ahí no se deriva necesariamente que no podamos decir *nada* o que sólo tengamos que decir algo en términos de ética formal, esto es, circunscrita a las consecuencias de la acción.

Más aún, el propio criterio ético-político de la responsabilidad y del mal menor/mal mayor exigiría que al modo de vivir los valores se le agregue la discusión sobre qué valores son los éticos para nuestra acción política. Porque sólo construyendo una tabla jerarquizada de valores, si bien infundamentados, relativos y condicionales, es posible evaluar qué mal es menor y cuál mayor en cada circunstancia y contexto de actuación.

La discusión sobre los valores es clave en la reflexión de Weber, precisamente porque son infundamentados (lucha de valores canalizada a través de la democracia de líder plebiscitario¹⁹). Pero tanto la elección o preferencia de los valores cuanto la discusión pública en torno a ellos, representan un momento de libertad e individualización de los sujetos, no un espacio de reflexión científica; es decir, lo que domina allí es la fe y la creencia, no una racionalidad demostrativa y concluyente, por eso esa lucha es eterna e irresoluble.

Weber, en definitiva, busca asentar la ética política sobre la ciencia, identificada con el conocimiento cierto. Eso lo lleva, en tanto parte del carácter científicamente infundamentado de los valores, a circunscribir la ética política al sentido de la responsabilidad respecto de las consecuencias de las acciones para el valor que las guía, sin atender al valor respecto del cual se es responsable. Allí radicarían los logros y los límites, el carácter necesario pero a la vez insuficiente, de su reflexión.

En la película, tal vez la posición de Stephens sea defendible, lo que no lo es es la manera en que él lo hace. Al revés, la posición de Nicole tal vez sea indefendible, pero sí el modo en que lo hace.

19 Sobre la tensión entre ética de la responsabilidad y liderazgo carismático en Max Weber, véase Warner (1999).

Conclusiones

Al cabo de este recorrido sobre la relación entre ética y política es posible extraer algunas conclusiones.

1. La ética política, tal como fue pensada por Maquiavelo y Weber, es necesaria pero insuficiente.

Es *necesaria* porque capta mejor qué tipo de bien es el propio de la política, cómo es el mundo en el que tiene lugar la política, y qué entraña la política como actividad y como conocimiento.

Es *insuficiente* porque no da cuenta de algunos problemas que surgen de la relación entre esos rasgos que la propia ética política ha sabido identificar como característicos de la política: a) la relación entre bien colectivo, pluralismo y mundo: la cuestión de la definición del sentido de “salvar a la comunidad”; y b) la relación entre valores, mundo y política: el problema de la ética de la responsabilidad.

2. Para guardar coherencia con lo afirmado en el punto 1, hay que mostrar que las insuficiencias reseñadas se plantean en el terreno de la ética política, y no en el de la ética clásica.

En cuanto al punto a), cabe sostener que si se parte de que en la política prima la búsqueda del bien comunitario en un mundo vacío de sentido inherente y caracterizado por la pluralidad de valores no objetivos, entonces la definición del significado del bien comunitario no puede sino formar también parte de la lucha de valores. La lucha, y su consiguiente tensión ético-política en términos de violencia simbólica y física, no se da sólo entre el bien comunitario y el bien individual privado, sino también entre diversos bienes comunitarios. Aquí se cumple también una de las premisas de la visión fáctica del mundo que plantea el pluralismo: las cosas buenas pueden ser contradictorias.

En cuanto al punto b), se puede afirmar que circunscribir el criterio ético de acción a la evaluación de la responsabilidad formal del actor respecto de su causa nos obliga a formular juicios ético-políticos intuitivamente absurdos: por ejem-

plo, considerar ética la persecución *responsable* del exterminio de una comunidad por parte de otra.

3. La ética política de Maquiavelo y Weber ha sido fecunda y consistente sobre todo en su polémica con la ética clásica. En ese sentido, fue y sigue siendo —mientras la ética clásica siga teniendo un peso importante a la hora de mirar el mundo y la política— teóricamente necesaria, en tanto ha permitido cambiar el eje del debate para sentar las bases de la discusión *política* de la ética, al oponer a la idea individual interior de salvación del alma, la colectiva de salvación de la comunidad, y a la normativa de un mundo dotado de sentido inherente y éticamente racional, una visión *clínica* según la cual el mundo es una realidad *fáctica* vacía de sentido ético inherente.

No obstante, la construcción de una ética política no se resuelve una vez aclarada la polémica con la ética clásica. No todos sus problemas pueden ser planteados en términos de la dicotomía ética colectiva-ética individual, sino que aparecen otros en el interior de la propia ética colectiva o política. Tanto Maquiavelo cuanto Weber reflexionaron sobre la ética política en un contexto intelectual marcado por la hegemonía de la ética clásica. Tal vez por eso su esfuerzo principal se dirigió a afirmar con fuerza los pilares centrales de esa ética. Eso, y ciertos rasgos comunes a ambos pensadores en clave de nacionalismo, estatalismo e identificación de la política con el liderazgo personal, a los que cabría agregar la tendencia de Weber a llevar su concepción de la ética *sólo* hasta donde la ciencia se lo permitía, pueden estar entre los condicionantes que minimizaron en sus respectivas reflexiones la problemática que se planteaba en el interior de la ética política, gracias precisamente al fecundísimo camino que habían abierto. De aquí se deriva también —y cabe insistir sobre esto— que las insuficiencias de la ética política no tienen tanto que ver con los desafíos que le presenta la ética clásica, sino más bien con los que aparecen una vez que se piensa en los propios términos de la ética política.

Referencias Bibliográficas

- Agustín de Hipona (2006). *La Ciudad de Dios*. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero (trads.), Victorino Capánaga (introd. y notas). Madrid: Homo Legens.
- Berlin, Isaiah (1992 [1981]): “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 85-143.
- Braud, Philippe (2004). “De la violencia física a la violencia simbólica”, en *Violencias Políticas*. Madrid: Alianza, pp. 177-240.
- Browning, Robert (1997 [1842]): *The Pied Piper of Hamelin in full color*. New York: Dover Publications. Disponible en internet:
<http://www.gutenberg.org/files/18343/18343-8.txt> (acceso 20/1/2007).
- Burke, Edmund (1989 [1790]). *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Madrid: Rialp.
- Diment, Javier: “El tiempo y Hamelin según Egoyan”. Disponible en internet:
<http://www.mabuse.com.ar/mabuse/egoyan.htm> (acceso 15/12/2006).
- Franzé, Javier (2003): “El criterio ético de Maquiavelo”. *Cuadernos Hispanoamericanos* N° 642, pp. 63-76. Disponible en internet:
<http://ucm.academia.edu/JavierFranz%C3%A9/Papers/87426/El-criterio-%C3%A9tico-de-Maquiavelo>.
- Grimm, Jacob y Wilhelm Grimm (1816/1818): “Die Kinder zu Hameln”. *Deutsche Sagen*, Berlin, 1 Band.
- Hammar, Björn (2005). “Teoría Política, retórica y tropología”. *Revista Metapolítica*, Vol. 9, N° 44, pp. 23-32.
- Lutero, Martín (2001 [1523]). “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, en *Escritos políticos*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, pp.21-65.
- Maquiavelo, Nicolás (1992). *El Príncipe*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás (1996). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (1975 [1922]) “Teología Política”, en *Escritos Políticos*. Madrid: Doncel, pp. 35-93.
- Skinner, Quentin (1991). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- Strauss, Leo (1964). *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

- Warner, Daniel (1999). "Searching for Responsibility/Community in International Relations", en Campbell, David y Shapiro, Michael (editores) *Moral Spaces. Rethinking Ethics and World Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weber, Max (1991 [1918]): «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada», en *Escritos políticos*, J. Abellán (ed.). Madrid: Alianza, pp. 105-300.
- Weber, Max (1992a [1917]): «La ciencia como profesión», en *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 51-89.
- Weber, Max (1992b [1919]): «La política como profesión», en *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 93-164.
- Wolin, Sheldon (1993). "Maquiavelo: actividad política y economía de la violencia", *Política y Perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 210-256.

Recibido: 13 de marzo 2009

Aprobado: 21 de abril 2009