

La conquista de la fortuna

Antonio Hermosa Andújar

Introducción

I Guicciardini reconocía sin ambages “el enorme influjo ejercido por la fortuna en las cosas humanas”; reconocía asimismo la existencia de personas diligentes y sagaces, pero también ellas, puntualizaba, “tienen necesidad además de buena fortuna” para conducir a buen puerto sueños y proyectos. Y hasta advertía frente a ciertos *illusos*: “Incluso quienes atribuyen todo a la prudencia y a la virtud, y excluyen por tanto el poder de la fortuna cuanto les es posible, se ven al menos obligados a reconocer la importancia suma de coincidir o nacer a tiempo, es decir, cuando las cualidades por las que tú te reputas son objetivamente estimadas”.¹

¿Se alinearía Maquiavelo en las filas de esos pocos iconoclastas que han osado desafiar semejante ley de la gravedad social? Los dardos parecen apuntar hacia él con más celo que hacia ningún otro de los contemporáneos de Guicciardini, mas, a decir verdad, ya hacía algún tiempo que entre los Prometeos que robaran a los dioses el fuego del destino se contaba Pico de la Mirándola, quien luego de esculpir en la cantera de la metafísica la figura de un hombre como ningún otro hasta entonces, le infundió vida con palabras como éstas: “Querer es poder”.² Pico, por tanto, desmentía por adelantado, y desde la metafísica, la salvedad introducida por el autor de los *Ricordi* en

¹ Francesco Guicciardini, *Recuerdos*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, §§ 30-31. Maquiavelo recogerá esa misma idea, pero restringe su ámbito de aplicación a la vida del sujeto particular, en tanto en Guicciardini su validez comprende también, y sobre todo, al príncipe (Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*. Trad. de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1985, p. 118. Aunque a veces modificamos nosotros la traducción).

² Pico de la Mirándola, “Discurso sobre la dignidad del hombre”, en Pedro R. Santidrián, ed., *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1986, p. 125.

homenaje a la diosa fortuna. Lo que sigue intentará mostrar cómo Maquiavelo, al lograr que su príncipe sea capaz de hacer lo que el Adán de Pico fue capaz de ser, llegó a un resultado similar al de éste en el campo de la historia.

El ámbito de la *virtù*. La historia frente a la naturaleza

Así pues, ¿es posible intervenir en la historia, desviar su curso y reordenarla de acuerdo con los propios intereses y necesidades? Dando por descontados la existencia y los efectos de la “libre voluntad”, ¿hasta dónde cabe extender su jurisdicción en el ámbito de la conducta humana? La opinión general apenas si le concedía algún derecho frente al omnímodo poder del azar (o de sus otros pares, a tenor de su medio de procedencia, a saber: la fortuna o la providencia), al punto de considerar más indicada la renuncia que la intervención. Viejas creencias³ combinadas con nuevos acontecimientos,⁴ vertiginosos en su ritmo e inapresables —aparentemente— en su significado y dirección, eran las bazas con las que aquélla pensaba vencer su apuesta en pro de un sujeto humano en el que son claramente visibles los hilos que en el mundo

³ Y algunas más recientes, como la del *Ubi sunt?*, tan en boga en ese periodo de transición que es el siglo xv, al menos en lo más granado de la poesía española, como Juan de Mena, el Marqués de Santillana o Jorge Manrique; en éste, por limitarnos a él, desde el inicio de sus maravillosas *Coplas* está presente la idea de la fugacidad de la existencia y de la poca durabilidad de las que parecían sus más consistentes creaciones, meros castillos de naipes cuando el viento de la fortuna sopla en contra (añadamos dos cosas más: la más inmediata consecuencia es que la vida pierde todo valor, el cual pasa a la esfera de la trascendencia, mientras que la radicalidad de su pérdida en el mundo humano termina por nivelar todo él en la igualdad de la nada, con independencia de las jerarquías que en vida lo sostuvieron. La segunda es que no siempre la fortuna es igualitaria en su obra, pues mientras a veces *rebuelve lo alto en baxo a desora / e faze a los ricos e pobres iguales* (Marqués de Santillana, *Comedieta de Ponza*, vol. 1. Barcelona, Crítica, 1997), otras en cambio su revolución sólo alcanza los aledaños del trono, a los *reyes poderosos* (copla xiv), mostrando en ello su sangre azul: pobres y siervos no salen de su abyecta condición. Con todo, es preciso señalar igualmente que Manrique no sólo ha escrito las xxiv primeras coplas, sino también las restantes, y en ellas, como un Lucas Cranach de la poesía, nos saca de ese mundo sin tiempo, anulado en la nada, y nos dota de instrumentos —la fe, sí, pero también la razón y la voluntad libre— con los que vencer, mediante las acciones que atraen a la fama, el límite de nuestra existencia a base de llenarla de sentido y de sentidos, pues incluso ciertos placeres empiezan a acorrer al corazón sin que éste tenga luego que pagar por ello penitencia. Cf. Jorge Manrique, *Poesía*. Barcelona, Crítica, 1993).

⁴ La transformación de la comuna en *signoria* o el surgimiento de los nuevos Estados nacionales, entre ellos, con las nuevas formas de organización del espacio público —y que, paradójicamente, apenas si habían tenido cabal recepción en la esfera de las ideas.

exterior dirigen sus pasos sin rumbo.⁵ Aunque no lo dice, Maquiavelo sabía que ése es el modo de pensar de un fanático de la escatología, de un colono de la tradición o de un apóstol de la tiranía; pero ése no es su modo de pensar, puesto que en un primer instante cede a la fortuna el arbitraje sobre “la mitad” de nuestras acciones para, acto seguido, retirarle la concesión: la fortuna, en efecto, sólo “muestra su poder allí donde no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente”. La conclusión es tajante: de haberla habido, la manifestación de aquel poder “ni siquiera hubiera tenido lugar”.⁶

El más insigne ejemplo con el cual probar su profesión de fe humanista,⁷ Maquiavelo lo encuentra en César Borgia, en las vicisitudes aparentemente circulares de una vida que, vistas desde arriba, casi parecerían cerrar el ciclo polibiano en el limitado territorio de una biografía personal. Al hijo del papa Alejandro VI, en efecto, un camino trazado por la fortuna y no por sus propios pasos le condujo hasta el trono; su *virtù*, en cambio, le capacitaría para mantenerse en él durante un tiempo: hasta que, al final, la fortuna —otra vez ella— lo expulse del paraíso; he ahí el epítome a cargo del secretario florentino de los avatares de su ascenso y su caída del poder. Tratemos ahora de seguir el anillo de ese itinerario a fin de precisar su forma.

Papá amoroso el papa, quiso hacer de su hijo un grande. Empero, las circunstancias no eran tan favorables como su voluntad al hecho de verlo convertido en señor de un dominio no eclesiástico. Realizar su designio le llevó a procurar nueva forma a semejante materia, a cambiar de táctica en aras de su estrategia. El fin justifica los medios,⁸ y unos nuevos intereses circunstanciales son buenos si satisfacen los intereses finales: la Romaña *vaut bien une messe*⁹

⁵ N. Maquiavelo, *op. cit.*, cap. XXV, p. 117.

⁶ *Idem*. Para Maquiavelo eso significaba que Italia podía haber experimentado menos cambios inútiles y más de los necesarios.

⁷ No es ése el único rasgo del humanismo renacentista, y menos aún de la tradición humanista occidental, pero sí es típico de la misma, como bien puso de relieve Bullock (*The Humanist Tradition in the West*. Nueva York/Londres, Norton, 1985, caps. I y V).

⁸ Como ya enseñara, ¡quién lo hubiera dicho!, Platón, el cual, en su *República*, y luego de haber celebrado la necesaria presencia ocasional de la mentira por tres veces, termina por santificarla como institución permanente de la sociedad (459d), por cuanto es imprescindible para la viabilidad de la eugenesia de los miembros de la casta gobernante. Todo ello, naturalmente, se lleva a cabo como una misión, esto es, en bien del pueblo (mas sin su conocimiento). Y cuando al *buen* gobernante se le autoriza a *engañar* a los gobernados sin que semejante acción engendre conflicto alguno en la conciencia es, simplemente, que el fin justifica los medios.

⁹ El papa Alejandro VI, como después su hijo, había puesto ya letra a la música que después compondrían un Maquiavelo o un Rohan, entre otros: el interés, amo del príncipe, pone en su conciencia la máxima —no expresada con esa crudeza por el propio Maquiavelo— de que el fin justifica los medios.

(cosa ésa que para el papa no debería representar mayor problema). Tal la ley que presidió su conducta, avalada además por el máximo guardián del arbitrio: la fatalidad.¹⁰ Alejandro hizo gala de su prudencia política al saber aprovechar las circunstancias, conservando sus propios dominios y convirtiendo a sus enemigos en sus aliados, lo que le valió imponer a la ocasión la forma querida por su voluntad. Si entonces se quiere atribuir a los méritos de la fortuna que el duque Valentino se enseñorease de la Romaña es simplemente porque se insiste en considerar la *virtù* del padre desde el punto de vista del hijo. En tal caso, desde luego, era fortuna de éste estar a la merced de aquél, pero fue *virtù* paterna —y grande, además, pues hubo de domeñar una fortuna enormemente poderosa: las fuerzas de todos sus aliados, otrora enemigos— el haber conseguido con éxito ver realizada la propia voluntad, es decir, poder legar un trono a su vástago.

El hijo, por su parte, se demostró digno heredero del legado paterno. Sabiendo que del conjunto de voluntades —es decir: fuerzas— que se sentaban con él en el trono únicamente podía contar de manera estable con la suya, o con la de su padre a lo sumo; sabiendo que para preservarse en él no debía depender de ese cuerpo extraño y volátil —las voluntades ajenas—, fácilmente a merced de cualquier imprevisto —sus intereses, o bien el modo de llevarlos a cabo—, César Borgia se aprestó a modelarlo a su conveniencia y a hacerlo enteramente suyo. Fue así como hizo pasar a parte de sus antiguos aliados a mejor vida, y casi logró bloquear la potencia de la otra parte. Cosa ésta, añade Maquiavelo, cuyo éxito le hubiera deparado “no depender jamás de la fortuna”, y cuyo fracaso se debió a la muerte de su padre. Y aun esto supuso un golpe para él sólo por estar también él “enfermo de muerte”, pues si “hubiera estado sano, habría vencido todas las dificultades”.

Mas esa mala fortuna, ese doble infortunio, a la postre reducido a uno, fue el agente de la derrota final del duque y de que la Romaña pasara a otras manos.

Si, pese a tan breves trazos, alguien se atreviera a decir que las andanzas de César Borgia completaron un círculo, que la fortuna política inicial volvió al final tras el corto rodeo de la *virtù*, lo mejor que cabría hacer es sugerirle cortésmente una buena marca de lentes para que en próxima ocasión pudiera comprobar que una palabra no termina en sus letras. La primera fortuna es siempre un hecho humano: es la *virtù* paterna más la fortuna de esa *virtù*: las fuerzas de los aliados, que por estar bien organizadas y preparadas para la acción —demostraron su eficacia a la hora de llevar en volandas hasta el trono al *Duca*—, demuestran ser asimismo *virtù* de quienes las encabezan. La última

¹⁰ “Era, por tanto, *necesario* trastocar aquel orden de cosas...” (N. Maquiavelo, *op. cit.*, cap. VII, p. 53. Cursivas nuestras).

fortuna es mero acontecimiento natural; la muerte, o incluso la misma enfermedad, son acontecimientos naturales que acaecen inevitablemente, y frente a ellos no caben “diques y espigones” definitivos. El valido de la *virtù*, como el repudiado por ella, tienen al menos ese punto común. Por si se hubiera menester aún de una prueba ulterior de que la segunda fortuna es del todo distinta de la primera, y de que por lo tanto es fuerza pura, no mensurable con las puestas en juego por el hombre en sus actos, valdría la pena recordar la explicación de genuino final del duque. Ciertamente, quien quiera imitarlo tiene en qué hacerlo, pero, desde luego, no en todo; como modelo es imperfecto, pues una cosa archievidente para quien conozca mínimamente la naturaleza humana —deber básico de todo príncipe— fue invisible para él, y así en lugar de forzar la designación de un papa español dejó que se nombrara a uno de la estirpe de sus antiguos enemigos. Y: “Quien cree que nuevas recompensas hacen olvidar a los grandes hombres las antiguas ofensas se engaña. Se equivocó, por tanto, el duque en esa elección y fue la causa de su ruina final”.¹¹ Fue, pues, una falta de *virtù*, y no una gracia de la fortuna, lo que perdió al duque. Se perdió a sí mismo, sin ayuda de terceros, con una decisión equivocada. Se hubiera salvado a sí mismo, pese a la oposición de terceros, con una decisión acertada, *virtuosa*. Pero ese error es prueba inconfutable de que la *virtù* le ha ganado la batalla a la fortuna, de que —en tal caso— la derrota de aquélla marca el ocaso de ésta. En lo sucesivo, el contrapunto y límite de la primera en el ámbito de la acción humana no es la segunda: el opuesto de la *virtù* será la naturaleza.¹²

La acción *virtuosa*. Política e historia

Dueño último de sus propios actos, ángel custodio de su propio futuro, será por tanto el titulado por la *virtù*. Ahora bien, ¿cuándo una acción puede ser llamada virtuosa? ¿Cuál es su contexto, cuáles sus caracteres y consecuen-

¹¹ *Ibid.*, p. 58. Las cursivas son nuestras. Cf. también F. Guicciardini, *op. cit.*, § 150.

¹² Esa verdad general, Maquiavelo la airea también en contextos particulares. En *El arte de la guerra*, por ejemplo, al tratar del *delecto*, es decir, del reclutamiento de las “buenas armas”, se burla de creencias establecidas, que prescribían llevarlo a cabo en “regiones templadas” para así combinar en el miliciano “valor y prudencia” —cosa imposible, se decía, para el habitante de cualquier región de clima extremo, que poseería la una sin la otra—, con las siguientes palabras: “las repúblicas y los reinos deberán reclutar a los soldados en su territorio, sea cálido, frío o templado. La historia antigua demuestra que, con la preparación adecuada, se obtienen buenos soldados de todos los países, porque lo que no da la naturaleza lo suple el esfuerzo, que en este caso vale más que aquélla” (N. Maquiavelo, *El arte de la guerra*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 25. Cursivas nuestras).

cias? Dicha interrogante es idéntica a esta otra: ¿cómo es posible el orden político y cuál es su significación cultural? La acción susceptible de intervenir en la historia es la del príncipe *virtuoso*; se trata por tanto de una acción pública y no de una acción privada, desarrollada en un contexto político y no social, aunque sus repercusiones traspasen asimismo las fronteras de éste. Y como el reino de la política despliega su territorio en las dos fases de la adquisición y la conservación del Estado, hacia ellas habremos de dirigir nuestras miradas al objeto de determinar cómo y cuándo son informados por la acción virtuosa.¹³ Consideraremos ambas fases en su conjunto mientras sea posible, y por separado cuando sea necesario.

Los obstáculos que se elevan frente a la creación y conservación de un orden político nuevo, y cuyo sobrepaso es criterio de la acción virtuosa, son de diversa naturaleza, a tenor del ámbito de procedencia de los mismos. Los hay erigidos por la historia, como la constitución del Estado antiguo incorporado por el nuevo príncipe, y que da lugar a un tipo de principado mixto;¹⁴ otros lo son por la antropología, pues el deseo de mejorar que embarga naturalmente el apetito de los individuos aumenta sus expectativas de satisfacción ante la visión del nuevo príncipe que se acerca, pero éste —y aquí llega el turno a los obstáculos políticos— se verá constreñido en tal tesitura a causar injusticias, con lo que decaerá parte de aquéllas. Cabe enumerar más dentro de ese capítulo: que el príncipe estará obligado a ganarse a su nuevo pueblo,¹⁵ que un príncipe, si es de los coronados por la fortuna, no puede gobernar porque no son suyas las armas que lo entronizaron —a lo cual se añade en este punto otro obstáculo psicológico: ese mismo príncipe, debido a su inexperiencia política, no suele saber gobernar—, etcétera. La acción virtuosa se opondrá a todos ellos, ya sea con medidas particulares —extinguendo el linaje dominante, por ejemplo, o estableciendo colonias, dependiendo de si el dominio recién incorporado pertenece o no a la misma cultura del ya poseí-

¹³ La acción virtuosa se matiza y especifica también en relación con la naturaleza del Estado adquirido por el nuevo príncipe, así como en función del modo de acceso al mismo. Nuestro análisis, con todo, sólo penetrará en esos detalles cuando sea necesario, deteniéndose especialmente en los rasgos comunes de la conservación.

¹⁴ Aunque el término es el de un Polibio, el contenido no lo es: Platón, en las *Leyes* (713a), ya mezcla democracia y monarquía para caracterizar a la mejor *polis* posible, en la que metamorfosea su antigua e irrealizable *polis* ideal.

¹⁵ Está ahí ante una obligación sempiterna: incluso en el caso de ejercer su dominio en un principado electivo en el que ha llegado al poder “engrandecido” por los grandes (N. Maquiavelo, *op. cit.*, cap. IX, p. 63), porque éstos pueden llegar a convertirse en su *fortuna* (cf. *ibid.*, nota 40). Por lo demás, la idea ya había sido expresada por Aristóteles al proclamar que “el legislador debe siempre en su régimen hacer un lugar a la clase media” como condición para que un régimen pueda alargar su vida (Aristóteles, *Política*, 1296b).

do—,¹⁶ ya sea con otras de índole común, como el establecimiento de “buenas leyes y buenas armas”,¹⁷ etcétera. Ya que es posible abarcar en una sola problemática, la de los caracteres de la virtud —sinónima de la pregunta acerca de cómo es posible el orden político—, la casi totalidad de aquellas medidas, pasemos de inmediato al análisis de la misma.

La primera lección empírica que el nuevo príncipe ha de demostrar tener bien aprendida consiste en buscar el debilitamiento primero, y seguida eliminación, de todo residuo de poder antiguo aún presente en sus dominios. Una sabia administración de la violencia, ya ejercida directamente sobre ciertos súbditos con el fin de empobrecerlos,¹⁸ ya blandida como espada de miedo sobre los otros, escarmentados con la violencia ajena, les disuadirá de formar alianzas contra él. Ciertamente, no se trata de una solución radical; como nos enseña la variante de la dominación colonial, el príncipe, que si bien actúa discriminatoriamente puesto que no quiere, ya que no puede dañar a un sector de la población, sin embargo, necesita por otro lado preservar la vida de sus discriminados, pues de exterminarlos ya no obraría el segundo efecto que quiere obtener de los pobres además del de la desunión: el miedo.¹⁹ Éste, en

¹⁶ El asunto, en realidad, se resuelve en mera complicación en el ejercicio del poder, es una cuestión de menos o de más complejidad *política*.

En el primer caso, permanece un Estado único sobre una base social homogénea: sobre *una* nación; pero en el segundo hay un único Estado para *varias* naciones. ¿Cuáles son los problemas específicos que esta otra realidad plantea? Maquiavelo, ni alude: sólo dice que la conservación es más problemática, pero sin explicitar en qué. Y tampoco duda de la solución: un *único* príncipe, que o bien traslade físicamente su corte, o bien traslade físicamente a parte de su gente. Más el añadido de nuevas medidas políticas: que se constituya en defensor de los débiles, como se dijo; que no deje entrar a ningún otro señor en grado de adueñarse del territorio, etcétera. Allí, sociedad y Estado ya están diferenciados, puesto que el segundo se impone a la primera, aun cuando parezcan una sola cosa; aquí esa diferencia es evidente, puesto que son varias las sociedades dominadas por una sola esfera política: con un dominio centralizado y personal. Es Ciro (o Aníbal, o César, etcétera) quien así domina.

La paradoja es que los problemas para la conservación provienen del séquito *del príncipe*: no de la realidad social, tan compleja. Por debajo de la lengua, las costumbres y las instituciones, de la cultura, que diferencia a los pueblos, late el supuesto de la común naturaleza humana, que les llevará a actuar de igual manera en las mismas condiciones. Mas entonces, ¿por qué habría más problemas en la conservación del segundo caso que en la del primero? ¿Y qué *sería*, por otra parte, la naturaleza humana con independencia de la lengua, las costumbres y las instituciones?

¹⁷ N. Maquiavelo, *op. cit.*, cap. XII, p. 72.

¹⁸ Era ése uno de los objetivos a los que aspiraban los tiranos, al decir de Aristóteles, a fin de debilitar “a sus súbditos” (Aristóteles, *Política*, 1313b).

¹⁹ Maquiavelo sólo considera aquí dicho efecto sobre sus víctimas, pero que el miedo actúe a veces como factor de unión es algo que se ha sabido desde siempre, desde Aristóteles —para el que “un miedo común une incluso a los mayores enemigos”

efecto, sólo puede convertirse en pedagogía de la dominación a cambio de preservar la vida del oprimido marginado, pues es el espejo en el que ha de mirarse quien no lo está para no entrar en sus filas. Tal es la paradoja de la violencia inicial, que ya por ser –actuar– impide la adhesión voluntaria del conjunto de los dominados al *dominus*: por un lado exige eliminar de la vida política a un sector de la sociedad, y por otra necesita de la marginación social –y por ende mantenerlos con vida– a la que conduce a sus miembros para que cunda el ejemplo en los demás: ha de ser irresistible, pues, pero no arbitraria ni despótica. Los “grandes”, por su parte, correrán peor suerte. O serán eliminados sin más, o serán degradados, vale decir, reducidos a una posición desde la que no puedan dañar sumando sus fuerzas a las de un futuro y poderoso gran señor que desee incorporar tal reino al suyo. El sentido de esas soluciones iniciales, adoptadas en pleno fragor de la conquista, apunta hacia un objetivo último que se obtendrá sumando a las mismas el respeto al interés de la inmensa mayoría de los nuevos súbditos, requisito para que éstos se *despoliticen*. Sólo el príncipe quedará, pues, como centro de la totalidad del poder político, y aunque siga habiendo *grandes* siempre serán pequeños ante él.²⁰ La eliminación de lo social de la esfera de la política será, en suma, condición *sine qua non* para la constitución del orden político.²¹

(Aristóteles, *Política*, 1304b)– hasta Hobbes, quien lo enumera entre las causas del contrato social que ha de conducir a los hombres a la paz (Thomas Hobbes, *Leviatán*. Madrid, Alianza, 2002, p. 94). [Citamos ésta edición pese a los numerosos errores de traducción que contiene, algunos de ellos tan graves como para desvirtuar la cabal comprensión del ideario hobbesiano, como puede verse en los capítulos. 10, 17 y 18, entre otros].

²⁰ Quizá se halle aquí la mayor diferencia entre *El príncipe* y *El arte de la guerra*, pues entre las pocas consideraciones relativas a la naturaleza y ejercicio del poder político presentes en esta última obra, si algo queda claro, incluso cuando se habla de la monarquía, es que “un poder absoluto” sólo es posible, y deseable, en el ámbito militar, pues “en otros sectores no se puede hacer nada sin recabar consejo” (N. Maquiavelo, *El arte de la guerra*, p. 20). No es que en la primera obra citada no aparecieran los consejeros en torno al príncipe, pero toda su luz política era refleja, mientras aquí comparten *virtù* con su señor cuando éste gobierna, aun cuando su peso sea menor (N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. xxii).

²¹ Esa eliminación afecta tanto al título como al ejercicio del poder, pues el príncipe actúa sin contar con el pueblo como fuente de legitimidad o de consenso. Pero éste le será necesario para mantenerse, y será aquí donde aquél adquiera carta de ciudadanía en la política absolutista; primero, porque la fuerza en la que el príncipe se base estará constituida por ciudadanos, y segundo porque esos mismos ciudadanos sólo serán suyos si respeta sus intereses y valores de manera ordinaria. La decisión política, por unipersonal que sea, habrá de contar siempre con esa espada de Damocles pendiente sobre su cabeza, y que sólo la obediencia activa del pueblo la retendrá en dicha posición (cf. *infra*). Eso significa que el príncipe maquiaveliano, a diferencia de todos los antiguos, incluso de aquellos que, como el de Pisistrato, ejercen el poder sin

Lo mejor para la *virtù* es seguir la *virtù*; si un príncipe quiere servir de modelo en el futuro lo mejor para él será imitar los modelos del pasado. Y en la historia los hay realmente grandes, como Moisés, Ciro, Rómulo o Teseo.²² Todos ellos encontraron a sus respectivos pueblos sojuzgados bajo las más diversas capas de esclavitud, pero sus cualidades eran tales que no desaprovecharon la ocasión que se les brindaba de convertir puñados de individuos débiles y dispersos en verdaderas patrias llenas de prosperidad y nobleza. Ciertamente, no le será fácil al príncipe contemporáneo volar tan alto; algu-

violencia sobre sus súbditos, aunque elimina a la sociedad del ámbito de la política, lo hace sin eliminar todo rasgo político de la sociedad: y es esa misma consideración lo que le impide –he ahí la segunda diferencia– gobernar siguiendo sólo y exclusivamente sus propios intereses (cf. sobre esto último Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1998, p. 221).

²² Para ser justo, o al menos para evitar contradicciones, Maquiavelo debería haber añadido como ejemplo el contramodelo brindado en el cap. VIII de *El príncipe*, el de Agatocles. El lector excusará que nos extendamos para justificar esta tesis nuestra. A decir verdad, Maquiavelo no empieza con buen pie este capítulo, y tampoco lo prosigue. Lo primero porque, de pronto, se nos aparecen dos nuevos modos más de acceso al principado con los que no se había contado en un principio (*ibid.*, cap. I). Lo segundo porque no se da una explicación clara ni convincente de que lo que está bien al principio de un reinado, y para consolidarlo, no lo esté en cambio cuando se está accediendo al trono; y, además, porque en caso de que no haya en efecto, como parece (*ibid.*, p. 62), diferencia entre una cosa y otra se está valorando ahora lo que antes meramente se describía, y se vitupera en un personaje –Agatocles– lo que se celebraba en otro: César Borgia; y, aún más, porque, *mutatis mutandis*, el primero de ellos, el vituperado, si juzgado con los parámetros del segundo resulta todavía más virtuoso que él.

Agatocles es un ejemplo de cómo ni la sangre, ni la situación social, ni ningún otro condicionante determinan el destino de un sujeto. Parapetado en sus cualidades, las activa, y traducidas a méritos sube paulatinamente y sin cesar los sucesivos peldaños de la escala social.

La prueba del nueve de la *virtù*, más aún que llegar al poder, era conservarlo: sólo quien bien actuaba lo conservaba; mantenerlo era considerarlo legítimo, y ser considerado legítimo, no era, en realidad, sino otro modo de declararlo bien gobernado. Ahora, en cambio, el discurso no refrenda lo que nos enseñó antaño. Como Agatocles se hizo con el trono no hay fortuna en su carrera: pero en la manera como lo hizo tampoco hay *virtù*, añade Maquiavelo. Y ¿cómo lo hizo? Haciendo tales desmanes –exterminando, traicionando, incumpliendo: la palabra, el respeto, la religión– que sólo se puede hablar de que hizo violencia y cosechó poder: “no gloria”, especifica. De pronto, pues, al poder le ha salido un fin, la gloria, y unos medios: los de la *virtù*, que incluye la crueldad, sí, pero “la bien usada”, la hecha de manera repentina, y para afirmarse. La moralidad irrumpe en el terreno de la acción política, y por ello crea en esa materia nuevas clasificaciones. Cabe preguntar entonces, ¿de qué naturaleza era el Estado de Agatocles? Por lo que apunta Maquiavelo, la cultura política no era la del sultán turco, pues aquél, antes aún que en la crueldad, basó su ascenso en sus méritos: fue elegido. Luego, es verdad, quiso “la violencia” y, por ende, no quiso “obligaciones” que limitaran una conducta en tal arma fundada. Pero, repetimos, ni la cultura política,

nos contemporáneos de Maquiavelo lo niegan sin más,²³ y él mismo parece conformarse con sentir el “aroma”, pues las dificultades parecen gigantes. Por un lado, en efecto, se le opondrán quienes se beneficiaban del antiguo orden de cosas, siempre dispuestos a recuperar lo perdido; por el otro, sus previsibles partidarios aún se muestran dubitativos, pues, aparte el miedo que aquéllos puedan inspirarles, resulta consustancial a la naturaleza humana ser como el apóstol Tomás, a quien la fe le viniera con el tacto, y por tanto no apostar por nada de lo que ninguna experiencia previa la haya mostrado fiable. Si a ello añadimos que nuevo príncipe significa por fuerza introducción de instituciones y formas de gobierno nuevas, se comprende fácilmente la dificultad con la que éste se enfrentará para lograr sus propósitos. De ahí que, para Maquiavelo, sea justo ése el problema más difícil de la existencia humana: “no hay cosa más difícil de tratar, ni más dudosa de conseguir, ni más peligrosa de conducir, que hacerse promotor de la implantación de nuevas instituciones”.²⁴ Y de ahí, precisamente, que quien a semejante propósito está predispuesto deba con anterioridad estar pertrechado para hacerlo.

Imitar sí sabe que es factible porque la observación empírica y su formación histórica le han traído como certeza básica la identidad de la naturaleza humana. La bondad y la racionalidad caben en ella, pero quien en verdad impera es el egoísmo y la sinrazón. Semejante dualismo antropológico, que

ni la obediencia a que da lugar, eran la de un sultán. Más aún: si Agatocles resiste es porque su pueblo lo defiende.

¿Y por qué el pueblo lo defiende: por qué no conjura contra él ni se alía con los enemigos que alternativamente lo van amenazando? La respuesta anterior era que si el pueblo actuaba así había buen gobierno. Y ésa es, en efecto, la respuesta *definitiva*: no es que el pueblo haya cambiado de naturaleza ni que se haya incorporado una forma más al rico mundo del absolutismo principesco. Cuando Maquiavelo explica por qué se mantuvo Agatocles se explica con las palabras de siempre, resumidas en una: por su *virtù*. Por ese buen gobierno, basado en el preciso conocimiento de la naturaleza humana, erizado de violencias al principio, sí, pero todas juntas y para mantenerse, y necesariamente más templado al final (aunque, quizá, en un grado mayor al requerido). El Aníbal de Luciano lo hubiera enumerado entre sus preferidos, aunque también es verdad que Luciano no enumera a Aníbal entre sus preferidos (*Diálogos de los muertos*. Madrid, Alianza, 1987, XII).

El caso de Agatocles, en suma, no añade nada nuevo a lo ya sabido, sólo es una contradicción de Maquiavelo, y una confirmación más de su tesis mejor conocida: *virtù*, el medio de conservar el Estado, implicando tanto fuerza como saber usarla, implica saber cuándo limitarla (no hay otros límites vinculantes para el príncipe, recuérdese). A lo que se suma un dato más, antes meramente entrevisto: que si hay fuerza en lugar de violencia es porque antes y después, aunque no siempre, hay moralidad en la acción política.

²³ Cf. F. Guicciardini, *op. cit.*, § 110.

²⁴ N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 49.

mueve a cierto pesimismo, impide la existencia de un mero orden social, es decir, que los valores religiosos o morales por sí mismos unan y conserven unidos a los hombres, por lo que se exigen *ordini e modi* que lo hagan posible: sobre ese dualismo, pues, será menester fundar la futura institucionalidad. Lógicamente, la misma prohibición que impide a los hombres subsistir sin instituciones políticas prohíbe que éstas puedan fundarse en el *deber-ser* en lugar de hacerlo en el *ser*. Y lógicamente, de la misma prohibición —es decir: la naturaleza humana— derivan tres consecuencias, a saber: que al ser la política necesaria, deba adquirir cierta autonomía de los valores ético-religiosos respecto de la finalidad esencial de los hombres, que es la de garantizar su seguridad y su paz; que al ser aquellos valores insuficientes a tal fin, caben los conflictos entre ellos y el nuevo valor enarbolado en la razón de ser de la política: por lo que —he ahí la última consecuencia—²⁵ habrá de corresponder a la política decidir en tales casos.

Pero imitar, es decir, recrear instituciones, es posible si además de tales conocimientos el imitador dispone de los medios exigidos al respecto. Y en esa circunstancia la alternativa es, o ser un Savonarola, el cual, como todo mero predicador, acabará predicando en el desierto porque su auditorio cambiará creencia,²⁶ o bien estar “armado”, con lo que el príncipe se garantizará

²⁵ Y toda la significación histórica de Maquiavelo con ella. Berlin, que es quizá quien mejor ha escrito al respecto, enfatiza sin embargo demasiado su posición. La novedad maquiaveliana habría consistido en la diferenciación “entre dos ideales de vida incompatibles, el pagano y el cristiano. Posición tan radical le situaría al margen de la tradición metafísica occidental, de Platón al siglo XVIII, anclada en su orden —cósmico y social— fijo del mundo, y en su consiguiente visión de ambos órdenes como “una estructura única, inteligible”. Pero gracias a esa ruptura, que hasta le sacaría por exceso de la tradición de la *Staatsräson*, Maquiavelo deviene precursor del pluralismo ético y político hoy dominante en la tradición política occidental. Esa posición, creemos, exacerba los elementos de ruptura al punto de pasar por alto que aunque la supremacía de la política sobre la ética o la religión resulta incuestionable, Maquiavelo nunca llega a poner en duda que los valores cristianos también pueden darle a la política moderna la cohesión social —y política a la postre— que la religión pagana le otorgara a la antigua. No creemos que su orden se vea dominado por esa “economía de la violencia” resaltada por Wolin y a la que Berlin se adscribe, y aunque lo estuviera, parte de la *virtù* del príncipe consistirá en ocultar mientras pueda que con su acción viola los valores absolutos, judeocristianos, de sus súbditos. En ese respeto descansa parte de la economía de la obediencia, el elemento político aportado por el pueblo a la conservación del Estado (cf. I. Berlin, “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente*. Madrid, FCE, 1992, pp. 105-138).

²⁶ Eso sí, le queda el consuelo —o mejor, la amenaza— de que los hombres insociables e impíos se estrellarán contra el muro de su maldad, pues “el gobierno querido por Dios resistirá, y ellos se aniquilarán mutuamente y poco a poco serán extinguidos por Dios” (Girolamo Savonarola, *Tratado sobre la república de Florencia*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000, p. 93).

de la inconstancia dominante en la materia humana y podrá “hacer creer por la fuerza” a los ahora incrédulos, es decir, a aquellos, por ejemplo, a quienes el deseo de mejorar no les lleva hasta querer cambiar. Las dificultades no se contraen —entre otras cosas, el príncipe virtuoso se mostrará tal también en su uso sabio de la fuerza—, pero al menos ya es posible la imitación: la refundación del actual orden político.

Así pues, como en el caso de los modelos citados, cuya excelsa condición se prueba en los resultados alcanzados, su virtud hará al príncipe actual dueño de su acción. Dueño absoluto, pues el elemento material igualmente requerido, pero presente fuera de él, la fuerza, es también un elemento del que aquélla reconoce tanto su necesidad como la necesidad de utilizarlo bien. De este modo le ha quitado al destino su dios, a la historia sus inercias, a las grandezas pasadas su poder —la *virtù* no se conforma sólo con el “aroma” de la grandeza imitada: llega a reproducirla—, a la naturaleza sus leyes, transitorias o eternas: la fortuna, repetimos, carece ya de territorio. Tan es así que incluso la “ocasión”, que aparece como el contexto sociológico de la acción, y por eso como un marco objetivo, termina por devenir mera función de la *virtù*, pues será ésta con su decisión de actuar la que la cree como tal: y porque, en realidad, tal *virtù* la trasciende, es decir, existiría sin ella. El hombre —nunca nadie desde Tucídides, y ni siquiera él, había gritado tan alto— *puede innovar*. Es la tarea ímproba por excelencia: la más incierta, la más difícil, pero posible. Segura incluso, si hay *virtù* digna de tal nombre: hombre digno de ella. Reformar ya es posible: no es menester revolucionar y, como tal, perecer en el intento. Ya es posible cambiar la condición del hombre sin cambiarlo a él, es decir, aceptándolo ser siempre malo y bueno. Las resistencias rompen sus cascarones, salen de sus madrigueras, se alían entre sí; lo que es, lo que se quiere cambiar pero no quiere el cambio, refuerza su interés con el temor y la desconfianza de quienes podrían quererlo y no saben; sus militantes atemorizan a los dubitativos con la ley, de su parte, más frágiles aún por el cautiverio con que lo dado —o mejor, lo no dado, lo desconocido— atenaza sus deseos o esperanzas. Pero la *virtù* sabe romper las cadenas de la historia y de la naturaleza para volver a lo mejor, más heroico de aquélla: une su conocimiento a la fuerza, y el mundo ofrece, de nuevo, un destino virgen ante ella: salvo en los límites de esas mismas naturalezas —su dualismo ontológico, su capacidad para la acción— e historia —su *telos* heroico—, que o no puede franquear, o bien ha elegido no hacerlo.

Virtù es, por tanto, la capacidad de *poner en acto lo nuevo antes de ser experimentado*. Esa *virtù*, empero, hace brotar aún más fragantes flores cuando quien la actúa es el otro príncipe, el que llegó al trono apoyado en la de otros, pues, en efecto, la tarea del príncipe que lo es por mérito de la fortuna consiste en serlo como si lo hubiera sido por su *virtù*. El campo de acción es

otro —la conservación del Estado, y no su obtención, pues ésa fue justo la obra de su diosa—, el efecto será idéntico: cuando la haya impuesto al inicio de su reinado, el resto del mismo será igual al de su espejo: él será aquél.

Un particular elevado a príncipe y automantenido tal semejará al dios de Aristóteles, un hombre extraordinario: una *virtù* heroica. Será una suerte de ser con dos naturalezas, par al guardián platónico, o sea: antinatural en cierto sentido. De ahí —lo veremos después— que su obra saque a la materia humana de la naturaleza, que tanto él como su Estado se conviertan en artificio.²⁷ Recordemos palabras anteriores: ese hombre hecho príncipe por otros depende por ello de dos fortunas: la voluntad y la fortuna de aquellos. O si se quiere: del poder de quien lo hace y de que consiga mantenerlo. Nada más inestable, pues no es seguro que lo consiga y no es seguro que, de hacerlo, quiera aún, quiera mañana, lo que quiso ayer cuando le dio el trono. Si después de eso se mantiene en él, es que no es normal: es que rompe con toda apariencia, con toda lógica de la apariencia; es que saca a la luz una fuerza nueva: revela el príncipe oculto que también había en su interior de ciudadano privado. Y como tal, ya sabe gobernar y sabe lo otro: que sin fuerza —sin su buen uso— no hay gobierno. Que es todo uno saber gobernar y poder gobernar. Por ello este mago es capaz de crear, es decir, de hacer algo nuevo de la nada, algo ya completo prescindiendo del tiempo necesario para hacerlo. Recrea un ser históricamente natural prescindiendo a la vez de la historia y de la naturaleza: lo ha hecho *de una*, sin la argamasa del tiempo, sin las raíces que dan consistencia a la vida, y lo ha hecho, además, duradero, sin los accidentes del tiempo, que también acaban por dar al traste con la vida. Maquiavelo no es que diga que lo imperecedero es ajeno al hombre; dice que lo imperecedero, lo que puede durar, necesita una forja: y que esa forja, natural, es el tiempo. Y lo que a este respecto dice del príncipe de la fortuna auto-transformado en príncipe de la *virtù* es que la *virtù* es la capacidad —el poder— de *concentrar el tiempo*, es decir, de producir un mundo “técnico”, artificial, si bien dentro de las condiciones espacio-temporales del histórico-natural: de innovar.

***Virtù* y fuerza. Un absolutismo político limitado**

Cualidad básica de la acción virtuosa en su creación del orden social era, dijimos, tanto el reconocimiento de la necesidad de la fuerza como el de su

²⁷ En cierto sentido, todo principio es un artificio, pues al ser los grandes y el pueblo las únicas clases *naturales* de cualquier sociedad, un gobierno que no sea de ambas o de una de las dos es siempre antinatural (N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 63).

buen uso. Sus detractores esperarían esta segunda dimensión de la misma para añadir en su crítica el cinismo a la perversidad. Eso era el pagano Maquiavelo.²⁸ Sin duda, algunas de sus afirmaciones, sobre todo sacadas de contexto, dan pie a muchos de los cargos que se le imputan; pero si además de condenarle se le quiere hacer justicia,²⁹ sus ideas sobre la fuerza, que Maquiavelo libera —en parte— de la nuda violencia, no habrán de contemplarse como un *totum revolutum* encaminado a trazar la apología de un poder confundido con ella.³⁰ En principio, el secretario florentino llega incluso a destacar un tipo de principado en el que apenas se la conoce y un tipo de dominación que la desconoce por entero. El primero de ellos es el hereditario, donde la dinastía reinante cuenta con el favor del tiempo —a saber: el olvido—³¹ para preservarse la obediencia y adhesión de su pueblo. Pero si en él aún cabe pensar en una —mínima— violencia posible, en el principado eclesiástico el dominio es sólo asunto de conciencia. Esto último, no obstante, requiere explicación, porque en realidad depende de dónde pongamos el acento político, si en el sustantivo o en el adjetivo. ¿Cómo puede ser un principado eclesiástico? Si del principado eclesiástico nos centramos en el sustantivo el adjetivo nada nuevo añadiría: la grandeza del Estado de Roma fue forjada por razones muy humanas por Alejandro, aun con intenciones del todo nepóticas.

Si, en cambio, transformamos el predicado en sujeto nos adentramos en un mundo nuevo: tanto que nos adentramos en la trascendencia, y en el mundo de la fe la ciencia no es quién para dar razón. Son cosa de Dios, y basta. Pero, además, son cosa divina también en otro sentido: ponen al descubierto una nueva forma de poder: *el poder ideológico*, el poder de las creencias. Maquiavelo reexpresa, extremada, la idea de Herodoto que éste nos legara

²⁸ Cf. al respecto Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*. Roma/Bari, Laterza, 1995, en especial el cap. I completo, pp. 5-21.

²⁹ Cosa ésa nada fácil, por cierto, si hemos de creer a Hobbes, quien radicaba en la mismísima naturaleza humana tanto el ir condenando por la vida como el creer estar en lo justo yendo así. Decía aquel venerable inglés: “para acusar... se requiere menos elocuencia que para excusar, y la condena tiene más aspecto de justicia que la absolución” (Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 172).

³⁰ La idea será común a los tratadistas de la razón de Estado, por paradójico que pueda parecer, sobre todo luego de haberle reconocido a su titular, el soberano, derecho, llegado el caso, a disponer incluso de la vida de sus súbditos o a gobernar por encima de las leyes. Naudé, por ejemplo, a quien pertenecen semejantes afirmaciones (cf. Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Trad., est. prel. y notas de Carlos Gómez. Madrid, Tecnos, 1998, cap. I), no duda tampoco a la hora de reglamentar ese derecho: el cap. III entero se halla consagrado a especificar cómo y cuándo debe el soberano hacer uso de él.

³¹ Cf. el primero de mis dos ensayos anteriores sobre esta obra magna del pensamiento (“Las pasiones de la libertad”, en *Revista de Estudios Políticos*, 82, octubre-diciembre, 1993, p. 11).

por boca de Ciro.³² Ese poder es el más fuerte de todos porque su fundamentación es la más sólida de todas: la convicción humana, tan poderosa que no necesita de la fuerza material para cumplir su objetivo: tan poderosa igualmente porque ninguna fuerza material opuesta puede desviarla de su objetivo. El *Estado ideológico* es la conservación hecha naturaleza.

Ahora bien, ¿es poder *realmente*? Dice Maquiavelo: “Estos príncipes —los religiosos— son los únicos que tienen Estados y no los defienden”. Mas continúa así: “súbditos, *pero no los gobiernan*”.³³ No son Estado, pues. Es el tributo que se cobra la política: a sus dueños nunca nadie podrá arrebatárselos, pero sus dueños podrían muy bien ser otros príncipes distintos de los religiosos, que mediante la fuerza —¡quién sabe si luego no comprarán la fe con el bienestar!— están en grado de apoderarse del territorio de los primeros y quitarles a los religiosos el cuerpo de sus súbditos, aunque no les quiten el alma. Pero los príncipes religiosos, en tal caso, sólo dominarían espiritualmente: en un no Estado y sobre almas, es decir, sobre la esquizofrenia política de un ciudadano partido en dos por sus dos dueños, el del cuerpo y el del alma.

¿Qué es, en definitiva, un principado religioso? Un dominio personal no necesariamente territorial y, desde luego, no-político sobre ciertos hombres: y puede llegar a ser sólo un dominio no-político sobre meras conciencias atomizadas.

Volvamos al tema de la fuerza. Siendo necesaria, la cuestión era cómo volverla eficaz. No habría *virtù* si aquélla detuviera ahí su andadura. Ni la eliminación de lo social de lo político, ni la pérdida de memoria que el poder tiene, o puede tener, de las instituciones anteriores; o las decisiones respecto de la voluntad popular, o las leyes de costumbres y tradiciones, o el presente del ayer; es decir, nada de todo ese mundo cuyo anulamiento encarna la fuerza acabaría teniendo sentido si aquélla, abusando de su medio, fracasa en su fin de vincular con la obediencia al príncipe con sus súbditos. Del uso de la fuerza depende, pues, en última instancia, la entera conservación del edificio, por lo que constituye un problema político de primera magnitud. ¿Cuándo hay fuerza *buena*?

No hay respuesta unívoca para el doble contexto político, pero al menos las respuestas son claras. En el momento de la conquista de un nuevo reino,

³² Herodoto, *Historias*, I-XCV. “Como peleaban por su libertad se mostraron valerosos”, son las palabras que Herodoto pone en boca de Ciro a la hora de hablar de la sublevación de los medos contra los asirios. La idea se repetirá más tarde en otros contextos, especialmente en referencia a Atenas (cf. por ejemplo V-LXXVIII). Por lo demás, de hasta qué punto fue consciente la totalidad del mundo antiguo de dicho vínculo puede verse con toda claridad en Manuel García-Pelayo, *Las formas políticas en el antiguo Oriente*. Caracas, Monte Ávila, 1993.

³³ N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 69. Cursivas nuestras.

toda la violencia que sea necesaria a tal fin deberá ser ejercida. Tales serán las “crueldades bien usadas”, aquéllas que no sólo borran el rastro del linaje precedente eliminando a sus posibles sucesores actuales, sino que lo eliminan de un solo golpe. Ahí residirá su eficacia, pues el sacrificio originario global elimina el ritual de un sacrificio continuado que produciría el temor –y su escudero: la inseguridad– en los súbditos a engrosar ellos algún día las filas de las víctimas. También es ése de la adquisición del poder el espacio para la inclemencia, las ofensas parciales a determinados sujetos en busca de ejemplaridad para los demás, etcétera.

Pero al iniciar el infinito periodo de la conservación, la violencia inicial ha de cubrir su desnudo cuerpo con ropajes que la aclamen, la disimulen y aun la sublimen. Surge así la fuerza. En el primer caso, la *virtù* enarbola tal medio al inspirar su institucionalización, es decir, el establecimiento de un ejército “propio” (elemento que el principado nuevo ha de tener en común con la república, el régimen de la libertad). La institucionalidad, desde luego, es parte consustancial a la conservación del Estado, por lo cual forma asimismo parte del ejército de la *virtù*. Es *virtù* expuesta ante los ojos de la ciudadanía. Pero no es sólo *virtù* principesca, pues no todo Estado lo es: no todo Estado es principado. Dos son las instituciones básicas, “las buenas armas y las buenas leyes”: aquéllas, sobre todo, si es un príncipe quien gobierna.³⁴ En primer lugar, y desde un punto de vista político, porque en tal caso gobierna su voluntad, que podrá ser ley, desde luego, pero que nunca será como una ley republicana; y, en segundo lugar, desde un punto de vista antropológico, porque por buena que sea la ley, nunca lo será tanto la naturaleza humana: por lo que aquélla, sin la fuerza –la “buena” fuerza–, nunca podría resistir los embates de ésta.

¿Cuando la fuerza es buena: qué son “buenas armas”? He ahí, pues, el primer problema político una vez instaurado el Estado. Malas son las no propias: las que son de otro, las que no son de nadie, ni siquiera de sí mismas, las que ni son: las mercenarias.³⁵ Éstas, cuando son algo, es porque hay algún

³⁴ Las leyes, en efecto, son la voluntad de la república; pero en un principado la voluntad es la de su titular, y sólo si las armas le obedecen aquélla puede querer. Vale decir: hacer lo que quiere.

³⁵ En *El arte*, se explayará a gusto contra estas tropas, tan al uso por entonces y señal imperecedera de la corrupción de la sociedad. Pero en su discurso hay una novedad con respecto a la obra que venimos estudiando: la crítica contra los mercenarios se inserta en el contexto de la formación de un ejército propio, las “buenas armas”, del que exige, a imitación de la República romana, que no sea nunca profesional porque atentaría contra la finalidad suprema de la sociedad y deber imperioso para el gobernante, incluso cuando se halla en campaña: la paz (N. Maquiavelo, *El arte de la guerra*, pp. 16-17 y 20-21).

hombre “eminente” a su mando,³⁶ y en tal caso son una bola de fuerza que rueda violentamente sin más rumbo que el dictado por el interés del jefe (aunque lo usual es que no sean nada, es decir, apenas mónadas accidentalmente unidas por el interés en sobrevivir, y por el medio de lograrlo: el dinero). Pero hay dos medios de interceptar esas balas disparadas sin rumbo social, cada uno a disposición de cada tipo de Estado: la *virtù* del príncipe que le lleva a ser capitán del ejército y las leyes de la república, que imponen un ciudadano a su mando, su destitución si se revela ineficaz y límites a su acción.³⁷

Esa mayor complejidad organizativa de la república frente al principado, su mayor institucionalidad –paradoja técnica del régimen natural frente al artificial– quedará subrayada más tarde con un argumento extrapolado de otra problemática. Pero que será, nada menos, el aporte de esta hasta cierto punto nueva temática a la conservación. En efecto, en la única comparación directa –mas insuficiente– establecida entre los tres tipos de tropas, Maquiavelo señala dos diferencias básicas entre ellas: la primera, referida a la naturaleza de las tropas “malas” para el príncipe, destaca cómo la organización transforma en buenas en sí a las auxiliares frente a las mercenarias. Esa organización es la cuna de la eficacia de aquéllas, el valor que permite considerarlas ejército. La segunda las opone a las propias, y ya aquí no salen tan bien paradas: a la organización anterior se añade ahora la fuerza de la ideología, de los valores e intereses de los ciudadanos, y es ese nuevo ardor el que hace del ejército un genuino ejército propio. La disciplina organizativa, multiplicada por la voluntad, es el ejército propio: la máquina transformada en vida.³⁸

En el segundo contexto la *virtù* se vale de la fuerza enmascarándola; y sólo cuando este expediente le falla recurre al ejercicio puro de la misma. Se trata del escenario por excelencia del maquiavelismo, el de las relaciones entre ética y política. Aquél, pues, en el que se constata no sólo la imposibilidad

³⁶ Un interesante resumen del significado del *condottiero* puede leerse en el texto de M. Mallet sobre dicha figura histórica (M. Mallet, *L'uomo del Rinascimento*. Roma/Bari, Laterza, 1988, cap. II, pp. 15-42).

³⁷ En este último modo, la república, además de armada, será libre; es decir, que, de este modo, la república se distingue triplemente del principado: las armas, junto a la seguridad, la mantienen en la libertad; por otro lado, el jefe es un ciudadano: el político no es un militar, como en cambio sí exige el principado; en fin, el poder civil se garantiza a sí mismo, desde un punto de vista interno, frente al poder militar.

³⁸ Más la del interés que la del espíritu, tan enaltecida en el sorprendente capítulo final del texto (sobre dicho capítulo y su carácter contradictorio con respecto al resto del libro cf. mi artículo “De Florencia a Italia: Maquiavelo, nacionalista”, en *Dosfilos*. Zacatecas, julio-agosto, 2002, pp. 20 y ss). Pero, al menos, los hombres que lo integran, el nuevo componente del ejército que ha desplazado al de la milicia, saben que tras la disciplina y la obediencia al jefe hay algo suyo que defender y por lo que piensa que valga la pena luchar.

de una sociedad fundada en el deber-ser, sino también la imposible integración de todos los bienes últimos en un sistema; aquél, consiguientemente, en el que Maquiavelo acaba con Platón, y con toda la corriente dominante de la tradición metafísica occidental, que tan profundamente ha impreso su sello en el pensamiento utópico: y acaba porque, por vez primera, declara que los valores absolutos no son, por sí mismos, compatibles con el orden social: y como dicho orden es el valor absoluto por antonomasia del hombre, que no puede vivir sino en sociedad, lo que Maquiavelo está diciendo es que los bienes absolutos no siempre ni, por tanto, necesariamente, son compatibles entre sí. El motivo es que el deber-ser es sólo parte del ser del hombre, y que la otra parte no se deja disciplinar por ésta.³⁹ Es decir, que se requiere de un instrumento externo a la constitución física del hombre para que éste no destruya a los demás, y el candidato idóneo al respecto no puede ser otro que la fuerza. Es así como la política viene a añadirse a la sociedad.

Dicho escenario, cuya casuística ya detallamos en otro lugar,⁴⁰ se caracteriza por el reconocimiento de la existencia de valores absolutos —de matriz judeocristiana—, cuya validez intemporal se niega a ser puesta en suspenso ni siquiera en los críticos momentos en los que su respeto significaría la pérdida de la condición que lo hace posible: la conservación del Estado. Es entonces cuando el príncipe debe ceder a la esquizofrenia de sus súbditos transformándose en consumado actor que haga visible lo que no hay e invisible lo que hay. A no ser, remacha Maquiavelo, que no le quede más recurso que cortar con su espada desnuda las ilusiones del deber-ser. En ese trance no debe dudar en usar la nuda fuerza, pues ya habrá ocasión de convencer a quien fácilmente se deja. No obstante, el momento en el que domina la espada es sólo el instante crítico del tiempo político, y en el restante el príncipe debe respetar las creencias y los valores de sus súbditos, así como mantener a raya su espada del odio o del desprecio —las dos causas en virtud de las cuales se atacaba a las tiranías, según Aristóteles—⁴¹ de los mismos, cuyos resortes se accionan tan pronto como viola ciertos intereses o muestra un ánimo pusilánime. Recapitulando en breves palabras las relaciones entre ética y política desarrolladas en el trabajo citado, hemos de convenir que si bien la supremacía —la decisión final— corresponde a la política, pues sería el príncipe quien decretaría el Estado de excepción, por parafrasear a Carl Schmitt, sin embargo, ello

³⁹ En su antropología, Savonarola había reconocido asimismo esta dimensión del hombre, al considerar al “género humano bastante proclive al mal”; por eso sorprende que como cura para todo ello se dedique a enumerar remedios —temor de Dios, amor al bien común, respeto mutuo e imperio de la justicia— sin buscar los medios para imponerlos (G. Savonarola, *op. cit.*, pp. 56 y 92-94).

⁴⁰ A. Hermosa, “De Florencia a Italia: Maquiavelo, nacionalista”, en *op. cit.*, pp. 20-28.

⁴¹ Aristóteles, *Política*, 1312b32.

no sólo no anula la moralidad, sino que ni siquiera suprime su función política, al considerársela medio ordinario de la conservación del Estado. La moral, cierto, es instrumentalizada y administrada por la política en interés propio, que declara en principio como axiológicamente neutro en su terreno cuanto la moral declarara bueno o malo en el suyo, y que sólo según el contexto obtendría su utilidad, por lo que perdería de un lado su carácter preceptivo y de otro hasta su mismo contenido, que recuperaría en función de su uso; pero eso no invalida la posibilidad de acuerdos coyunturales, ni conlleva su desnaturalización en tanto valor moral, ni, menos aún, priva al individuo de su fe en ellos y a la sociedad del efecto armonizador que en las fases de estabilidad esparrsa en su seno. Será gobernando así como, en último lugar, la *virtù* sublime la fuerza añadiéndole esa aureola de “gloria” que quien sólo golpee sin piedad ni meta, sin forma ni fondo, exterminando a unos, traicionando a otros, aprovechándose de todos, en suma, nunca conseguirá obtener, y sin la que ningún príncipe cabe ser tenido por humano.

En resumen, la fuerza es necesaria, sí; mas con todo, esa fuerza no puede tener tras de sí una voluntad cualquiera: necesita saber eso, necesita saber. Es su límite: su ilustración es su límite, para ser eficaz. Si no, será fortuna: una rueda que sólo gira en contra suya cuando no es sabia, cuando no es romana. Los romanos, en efecto, demostraron, más que nada, que las circunstancias son —pueden ser— controlables, es decir, que el futuro es —puede ser— dominable. Su sabiduría consistió en amainar el choque de la fuerza contra la sociedad mediante la prudencia; ésta les enseñó que el presente, las circunstancias actuales, tienen continuación, y que ésta puede tener o no un rumbo prestablecido, voluntario, dependiendo de que se quiera ver o no la unidad del tiempo. Actuar y prever desde lo actuado: y una vez tomada la decisión prevista, actuar de nuevo y a rajatabla. Es la sabiduría de esa previsión, tan romana, lo que les permitió suprimir un grado tan alto de violencia en la fuerza, que terminaron por convertirla en política.⁴²

⁴² Los romanos constituyen, pues, un ejemplo antiguo *para* el mundo moderno. ¿Cómo es posible? ¿Por qué se acopla a una *nueva* antropología una *vieja* política? Quizá la respuesta es que, en realidad, no se está copiando sin más a los romanos, sino que se está extrapolando la política internacional (N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 39) de aquellos a la política nacional: pues los súbditos del príncipe están tan divididos como antaño lo estaban los pueblos que combatían junto a los romanos. Y es esa mayor atomización de la sociedad, convertida ahora en un conjunto en sí desordenado de individuos que, en aras de su interés, aspiran a mejorar personalmente —ese nuevo tipo humano, en suma—, la que plantea problemas nuevos a la conservación del orden político: y la necesidad de una nueva política, más técnica y menos moral, como respuesta a los mismos: una política activa en lugar de contemplativa, con una acción guiada por la decisión y la fuerza, y en la que se resignifican algunos valores antiguos: la misma fuerza, que en su encarnación suprema, la guerra, viene declarada necesaria

Por decirlo con otras palabras: la política que, en definitiva, exige prudencia —o *virtù*—, que sabe lo que ha de hacer y cuándo hay que hacerlo, que por tanto tiene en su eficacia su límite, es el descubrimiento de Maquiavelo; es así como ha caracterizado el poder político, definible según lo anterior del modo siguiente: la sustracción que la prudencia hace de la violencia en aras de su eficacia: eso es la fuerza, el poder político.⁴³

***Virtù* y obediencia. El pueblo como actor político**

La *virtù* que campea por la doble escena del poder, así como por las diversas situaciones que en ambas tienen lugar, obtendrá el efecto deseado de preservar para su titular su reino. El efecto supremo de su actividad habrá sido ganar para el príncipe la adhesión del pueblo, sin la cual no hay, a la postre, *virtù* que valga. La obediencia es la gran conquista de ésta al vencer a la fortuna. Se trata de un elemento político capital, del capital político básico del príncipe sin el cual dejaría de serlo (al fin y al cabo, como sugiere Maquiavelo, un pueblo puede prescindir de un príncipe, pero ningún príncipe puede prescindir de un pueblo). Pese a ello, la historiografía lo esconde bajo el manto de su virtuosa causa y se desentiende por norma de él. A cultivar ese silencio se une asimismo la circunstancia paradójica en la que se ve envuelto tal concepto, pues constituye el modo activo de participación del pueblo en una política que, para el logro de sus fines, exige, como vimos, eliminar lo social de su campo de acción. A decir verdad, el pueblo asomaba armado en éste, pues era una parte de sus miembros la que integraba el ejército, mediante el cual el príncipe gobernaba en el interior y se defendía de enemigos externos. Empero, era él quien daba las órdenes, como era él quien tomaba las restantes decisiones políticas. Sin embargo, no había decisión sin obediencia, y no había obediencia sin la voluntad de hacerlo,⁴⁴ y no había adhesión de dicha voluntad a la voluntad dominante sin la segura satisfacción de los intereses de la primera. Y éstos, aunque de naturaleza material básicamente, también tienen su componente político, como cuando exigen al príncipe firmeza en su acción a fin de contener el desprecio que terminaría privándole del cetro; y,

—con su consecuencia: declarada buena—, y la prudencia, ahora más de naturaleza política que religiosa, más un conjunto de cualidades que un atributo del alma, y más orientada hacia la conservación del Estado que a la salvación de aquélla.

⁴³ También Hobbes llegará a representarse la moral como una sustracción: la que se le hace al poder —de los particulares— de sus efectos posibles (Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 87).

⁴⁴ El número por sí mismo era ya fuerza; y tan descomunal que sólo si ella quería podía ser movida, es decir, moverse en una dirección determinada.

sobre todo, son expresión del respeto que merecen socialmente los individuos, como cabe apreciar en las consideraciones maquiavelianas acerca de la justicia distributiva.⁴⁵ Un principio espiritual de naturaleza política cristalizado en la obediencia viene a sumarse así a la anterior intervención popular en dicho ámbito principesco en cuanto integrantes del ejército ciudadano.

Al objeto de mejor calibrar el significado político de dicha obediencia, nada mejor que compararla con otros tipos de obediencia rastreables en la obra que analizamos. Casi al inicio de la misma, Maquiavelo habla de los principados de centralización absolutista, es decir, de los gobernados despóticamente por un tirano, que introducirían una suerte de anomalía en la regla general de la conservación: sería fácil mantenerlos una vez conquistados. ¿Por qué? ¿Por qué son más fáciles de conservar estos últimos principados una vez que se les conquista que los otros? Maquiavelo dice: gobierna uno solo; él es la sola fuente de autoridad, los demás son todos iguales porque no son nada: los que también mandan es porque han nacido a la vida política desde la muerte política por voluntad del señor, y volverán a ella en cuanto el señor quiera: nadie hay tras ellos que les respalde, nada hay con ellos que los respalde. Por ello, cuando se elimina al señor, el reino queda sin poder, mero erial político. Fácil, pues, de conservar, en suma.

El nuevo señor no lo tuvo fácil para entrar, pues sólo pudo disponer de sus propias fuerzas —no había otras con las que contar, pues nadie era alguien aparte del señor. Pero ya dueño, es sólo él el nuevo y único dueño.

Ahora bien, ¿qué allana tanto el camino tras la dureza del inicio? De otro modo, ¿cuál es la estructura del poder subyacente a esa anomalía política? Aquí vemos que este nuevo principado no es el principado hereditario del capítulo segundo. Antes la obediencia era incondicionada, como ahora, pero ahora vemos que hay dos tipos de obediencia incondicionada, la obtenida por adhesión —de ahí que al anterior príncipe rápidamente favoreciese la fortuna—⁴⁶ y la obtenida por pura imposición; la primera es la de la costumbre, la segunda es la de la violencia;⁴⁷ aquella es querida, ésta es sentida. La primera —y esto es, en suma, lo importante— es activa, y por eso es ella misma parte del poder; la segunda es neutra, pero por serlo no pudiendo dejar de ser poder necesariamente resta, es decir, debilita al titular de la violencia que hace de la obediencia una mera imposición: vuelve impotente al potente

⁴⁵ Cf. N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XXI, especialmente p. 111.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁷ Esta idea, desarrollada por Maquiavelo especialmente en el capítulo IV, ya había sido anticipada por Isócrates en su *Panegírico*, y precisamente tomando a los persas como contramodelo de la libertad: nada noble y alto, afirmaba, podía surgir entre quienes eran educados para la esclavitud (cf. Isócrates, "Panegírico", en *Discursos*. Madrid, Gredos, 2002, §§ 150-152).

que fio su potencia a las armas más que a la voluntad. Por decirlo con otras palabras: incluso en la conservación de un gobierno absolutista el consentimiento más o menos explícito del pueblo es fundamental (de ahí, por ejemplo, que los nobles del principado poliárquico, los que, por ejemplo, rodean al rey de Francia, sean potentes porque, además de tener “súbditos”, éstos “reconocen” su autoridad, “aman” a su señor: de ahí, en definitiva, que en un tal régimen el rey sea sólo *primus inter pares*). La conclusión es clara: sólo porque no existía el pueblo —no se requería su obediencia, sino que se le imponía obedecer—, sólo porque el pueblo era servil, el Estado era tan débil: y siendo tan débil, la política era sólo el escenario físico donde dos fuerzas contendían, el estado de naturaleza en el que gana, por su fuerza, el más fuerte. (Esto, por otra parte, refuerza una enseñanza anterior: o no hay espacio para una política sin cierta presencia ética, o si lo hay es el momento —militar— de la batalla: la conquista exige ya fuerza, una parte de la cual, sustancial además, la da la adhesión del pueblo.)

Las diferencias en la naturaleza de la obediencia, así como de su consiguiente significado político, no pueden ser más claras. Cabría quizá apostillar que en el gobierno personal del príncipe nuevo, en el que su persona se confunde con el Estado, los deberes del interés son —como— instituciones: sirviendo de termómetro de la lealtad miden la temperatura de la adhesión de los ciudadanos a su señor, y así controlan su actividad.

Antes de pasar al catálogo de consecuencias desencadenadas por el ejercicio de una *virtù* tal, de explicitar el significado cultural encerrado en la conquista de la fortuna, recapitemos las características de ese héroe político nuevo.⁴⁸ El príncipe prudente, sentencia Maquiavelo, sabrá imitar los mode-

⁴⁸ Nuevo y, a la vez, tan antiguo y tan de ayer, por así decir. El nuevo héroe, en efecto, recupera del antiguo el escenario político de la *virtù* y el contenido de “acciones gloriosas en el campo militar o en el ejercicio político” para obtener fama (J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*. Princeton, Universidad de Princeton, 1975, I-2), puesto en sordina más tarde por Boecio, cuando su ideal de vida activa deviene la vida contemplativa, y la filosofía, con ayuda de la fe y de su mundo de certezas futuras, forja una virtud que se consuela respondiendo con la resignación a las incertezas del presente. Pero ese héroe nuevo, decíamos, contaba con recientes antepasados de los que bien podía sentirse heredero en lo relativo a los fines y al ámbito de la *virtù*, si bien no en lo concerniente a los medios. El Marqués de Santillana y Juan de Mena son dos ejemplos de lo que decimos; el primero, pese a declarar inestable a los ojos humanos el *saeculum* en cuanto hecho por la fortuna, que él asimila a la Providencia, termina por declarar como artículo de fe que aquélla acabará vencida por la monarquía española (E d’este linaje, infinitos días / verná quien possea parte del mundo [M. de Santillana, *op. cit.*]). Es decir, que la fortuna ha pasado, y en pocos versos además, de ser una suerte de capitalismo divino a profeta (como hubiera dicho Kant) de su propia autodestrucción. El segundo, que disocia y enfrenta a esos

los antiguos, lo que implica saber elegir la oportunidad⁴⁹ para darle otra más razonable forma a la actualmente desordenada materia; no le detendrán las amenazas de la fortuna, de la que posee la llave que le abrirá su secreto, y a la que sabe inaccesible sólo en tanto acontecimiento natural. Deberá sólo analizar el contexto sociopolítico en el que habrá de ejercer su acción. También va implicado en el propósito de imitar a los grandes modelos la fundación de instituciones, lo que le supone tanto luchar contra las barreras que opondrán el actual contexto político como, y sobre todo, la propia naturaleza humana, entre ellas dos de sus armas preferidas frente a toda novedad: la inconstancia y la incredulidad. Sabe por último dos cosas más: que esa victoria la obtendrá si llega a hacer suya una fuerza capaz de presentar batalla junto a él, y que es preciso un uso prudente que la haga eficaz, lo que de hecho significa reconocerla limitada. Tal es la sabiduría de la *virtù*: sabiduría a la que sigue la acción como su inmediata consecuencia. Por decirlo con palabras que remembran aquellas con las que planteábamos el problema, el hombre ha podido usar su fuerza prometeica sin autodestruirse y sin provocar la ira de los dioses.⁵⁰

dos titiriteros de la marioneta humana, razona pensando que si la providencia actuó en el pasado a pesar de la fortuna, hay mejores razones para que, en el *presente*, y para el futuro, la libre voluntad constituya el medio por el que realizarse: y qué mejor libre voluntad que la del rey Juan II, a quien está dedicado su *Laberinto de fortuna* (Juan de Mena, *Laberinto de fortuna*. Barcelona, Crítica, 1994; véanse las dos últimas estrofas para lo que aquí venimos diciendo). Lástima, concluyamos, que nuestro leal caballero mutar opinión después por dos veces, y acabe rindiendo de nuevo homenaje a la fortuna, la diosa antes expulsada del culto.

⁴⁹ La elección de la oportunidad como función de la virtud es otra deuda que Maquiavelo mantiene con Isócrates y no es, ni mucho menos, la última (cf. Isócrates, "Panegírico", en *op. cit.*, § 160).

⁵⁰ La objeción contra la omnipotencia de la *virtù* suele reconducirse al contexto también sacado aquí a colación al principio de nuestro trabajo, aquel en el que la acción se reconoce vasalla de la fortuna en la mitad de su ser. Pero en dicho capítulo, el xxv, Maquiavelo considera aquella de dos maneras, "en general" y en sus "diferentes casos particulares". El primer tratamiento se concluye, como vimos: rindiéndole la fortuna pleitesía a la *virtù*. El segundo es el que parece revestir más problemas, pues si bien inicialmente se limita a repetir lo dicho, después son reconocidas las excepciones. Como cuando achaca a la "condición de los tiempos" los resultados de la acción, y no sólo a la prudencia del autor; o cuando remacha que nadie puede serlo tanto como para lograr adaptarse siempre a los mismos. Pero si observamos al sujeto de la totalidad de las acciones traídas a colación nos apercibiremos de que en ningún caso se trata de un príncipe, sino de los sujetos particulares —o bien del conjunto de todos ellos: *li uomini*. Son los particulares, por mucha que fuere su prudencia, los que se ven sometidos a los vaivenes de los tiempos y dependen de sus caprichos, mientras el príncipe era incluso capaz, siendo virtuoso, de poner su sello en los espacios menos visibles del tiempo y transformar el contexto en una "ocasión" para su voluntad (nótese que es éste el momento en el que dos conceptos hasta aquí prácticamente

Consecuencias de la *virtù*. Unificación de la política y humanización de la historia

Entre las consecuencias de la conquista de la fortuna, la más destacada a primera vista es la de la unificación del reino político. El orden estatal ya no dependerá de cuál haya sido el camino de acceso al poder, sino de la sabia administración de éste, cuya regla ha quedado ya suficientemente establecida. Dejará de tener importancia para su preservación que el principado nuevo se una –o no– a otro antiguo, la naturaleza de éste y, por supuesto, la forma en que lo haya adquirido. Un César Borgia demostró que se puede volver neutra la fuerza ajena creando una propia, que es posible atraer hacia sí, sin coacción, voluntades extrañas con sólo respetar sus intereses: que ser príncipe, en fin, no equivale a ser tirano.

Otra consecuencia más, que sin dejar de ser política ya rebasa claramente su esfera, es la de la supremacía del orden humano sobre el natural, de la *virtù* sobre la tradición: del arte sobre la naturaleza. Maquiavelo asocia esto último también al tiempo, pero aunque los trate juntos cabe igualmente considerarlos por separado, y eso es lo que nosotros haremos. Un primer indicio intelectual de por dónde irían en este campo los tiros de la historia nos lo había ofrecido Platón al separar la justicia del mundo de la naturaleza, dominado por la fuerza, donde un Calicles o un Trasímaco la habían emplazado.⁵¹ Pero el secretario florentino llegaría mucho más lejos; el príncipe de la fortuna, cuando estaba poseído por la *virtù*, llenaba de artificio la vida, de pura magia frente a la naturaleza, al ser capaz de sacarse edificios políticos de la chistera de sus acciones. Y esas obras eran sustancialmente antinaturales, primero porque estaban completas sin pasar por la sucesión de fases inherente a todo desarrollo orgánico; y segundo, porque la perfección del trabajo volvía a su productor, por así decir, inmortal, esto es: duradero en el tiempo, y ni siquie-

sinónimos, los de *virtù* y prudencia, ahora se escinden para calificar acciones distintas, públicas el primero y privadas el segundo: y es en este último ámbito, donde aún no es llegada la hora en la que un hidalgo manchego pueda decir que “no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la libertad... que es libre nuestro arbitrio” [*El Quijote*. Barcelona, Crítica, 1998, I-XXII, p. 340]).

⁵¹ Ambos identifican la justicia con la conveniencia del más fuerte; ambos identifican, pues, la sociedad con la naturaleza o con el mercado. La explicación es que quien está en el poder hace la ley, y haciendo así hace su interés; la razón es que los hombres buscan cada uno lo suyo, y sólo la necesidad o la comodidad, es decir, el relativismo les une. Es decir: les desune. Empero, ni el relativismo es la base psicológica y ética, ni el individuo la base antropológica necesaria de dicha doctrina, pues un Hobbes y un Kelsen también los adoptan y ni el absolutismo del primero descuida el interés de los individuos, ni el segundo llega siquiera al absolutismo, sino a uno de sus enemigos naturales: la tolerancia. O sea, a la democracia.

ra el anatema de Agustín de Hipona hacía mella en sus cimientos. El Estado dejaba de ser un organismo más.

De este modo, igualmente, el arte se impone al tiempo. Tanto en su dimensión natural como humana. El príncipe de la fortuna poseído por la virtud lo comprimía en sus obras, según hemos repetido, al separar el proceso de su acto de nacimiento, y lo aislaba de él al separar la muerte de sus vidas. La nueva ciudad ya no correría la suerte de sus antepasadas clásicas, la *polis* y la *civitas*, condenadas a rotar sin fin en línea recta —Platón— o quebrada —Polibio—, ni obedecería a esa ley eterna sancionada por Boecio en los primeros tiempos medievales, aún refrendada por Naudé en plena modernidad, en virtud de la cual se declaraba la inconstancia de las cosas su único rasgo permanente.⁵² Al tiempo la *virtù* lo vence también de otra manera, a saber: declarando sus obras más perfectas que aquellas en las cuales la inercia es el principal resorte de la voluntad y las leyes son las dictadas por las costumbres. Un principado nuevo será más sólido que uno —mitad natural, mitad cultural— fundado en la tradición; un príncipe nuevo que siga la preceptiva antevista, en efecto, no sólo “hace aparecer a un príncipe nuevo antiguo”: asimismo “lo sitúan inmediatamente en su Estado en una posición *más firme y segura* que si estuviera asentado en él desde antiguo”.⁵³

El ensanchamiento del mundo humano hasta el logro de su humanización plena deriva directamente de tal manera de razonar. El Estado ya no tiene por qué perderse en el tiempo para oscurecer en el olvido la raíz de su origen ni el fundamento de su legitimidad. La política puede recuperar uno de sus elementos básicos, la memoria, es decir, la historia, cuya ausencia le restaría ejemplaridad, y con ella un nuevo mundo forjado por las necesidades, los intereses y los deseos de las sociedades en las que se atomiza, a los que se intenta dar satisfacción desde las técnicas del conocimiento y de la acción, rota esta última por valores conflictivos y finalmente irreconciliables que, sin embargo, realzan a la postre el artificio de su mutua y tensa convivencia.

A modo de epílogo: la libertad como límite de la *virtù*. La República

Conquistando la fortuna, ¿ha conquistado la *virtù* el entero reino de la acción humana? Dedicaremos las breves páginas restantes a responder dicha interrogante, de la cual, bien mirado, podíamos haber prescindido en el presente

⁵² G. Naudé, *op. cit.*, p. 160. Naudé expresa esa creencia suya con palabras, precisamente, de Boecio.

⁵³ N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XXIV, p. 115. *Cursivas* nuestras.

trabajo, pero que de haberlo hecho no se habría sabido evitar una imagen incompleta de nuestro problema.

Aunque de pasada, Maquiavelo habla de otro régimen distinto del principado, esto es, de la república: el régimen de la libertad. En dos contextos bien distintos, el del principado electivo y el del principado mixto, trata de esa dúplice cuestión unitaria. Cuando toma en consideración al primero introduce algunas novedades en el discurso efectuado hasta entonces. En primer lugar aporta el fondo social, sempiterno, donde aquélla transcurre. En segundo lugar, plantea ciertas divergencias con los principados nuevos antevistos, pero aquí omitiremos cualquier referencia a este último punto.

Respecto de lo primero vemos a dos clases sin pausa enfrentadas: el pueblo y los grandes, cada una con sus propios y antagónicos fines: no ser oprimido y oprimir, respectivamente. Los conflictos sociales son, pues, anteriores a la política, pero la condicionan. Del cruce, sin embargo, puede surgir la libertad. Los dos intereses enfrentados, controlándose mutuamente en el gobierno de la ciudad, dan lugar a la república.

Ahora bien, notemos que ya ella no es natural, o que lo es sólo parcialmente, es decir, que la política siempre ha de ser distinta de la sociedad, ha de estar diversamente configurada. El único régimen estrictamente natural sería el de la "licencia", pues sólo el desacuerdo y la violencia pueden acordar dos fines antagónicos: oprimir y no querer ser oprimido. Pero en tal caso, la naturaleza se impone a la política, implica que no hay política (como tampoco sociedad: ésta sólo existe si sí la hay, de lo contrario desaparece como naturaleza). Cuando hay acuerdo, pues, cuando hay república, el negocio entre las partes implica de hecho que una ha conseguido su objetivo, es decir, que la otra no. República es, por tanto, la política hecha naturaleza para el pueblo: y un artificio para los grandes.⁵⁴ Con todo, es a ese régimen, cuya irregularidad

⁵⁴ Los grandes, en efecto, sólo mediante una oligarquía se impondrían naturalmente: sólo la oligarquía sería la naturaleza política de los grandes. Pero, para el pueblo, sería ya un artificio, o quizá no; quizá sería naturaleza para las dos clases, pues bien podría ser una posible forma de la licencia.

Otra conclusión más: del mismo modo que la licencia es siempre naturaleza, el principado es siempre artificio. Ya acceda el príncipe al trono elegido por los grandes o por el pueblo, accede elegido y para gobernar: ya no gobierna ninguna de las dos fuerzas sociales naturales, como tampoco el acuerdo entre ellas.

Con todo, existe la posibilidad de imprimir naturaleza en el artificio: cuando son los grandes quienes eligen —a uno de los suyos— príncipe y pueden, así, "desfogar su apetito" (N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 65). Sería una suerte de principado oligárquico: los grandes se habrían socializado a costa de perder el poder político; "oprimirían", pero por persona interpuesta, es decir, como personas interpuestas: porque su príncipe les autoriza a "oprimir". (El pueblo, en cambio, nunca puede naturalizarlo: es siempre a costa de la república como es monárquico.)

deriva del carácter irreductible de las fuerzas sociales, por siempre reunidas en dos grupos antagónicos, al que la libertad política debe su existencia, y con una vehemencia que nada la haría presagiar. En efecto, casi al inicio de su magno libro, Maquiavelo, al analizar los problemas que supondría para la conservación de un Estado mixto la incorporación de otro previamente republicano da tres soluciones posibles, pero al final sólo hay uno seguro: su destrucción. ¿Por qué? ¿Qué exige terapia tan radical?

La razón es contundente: si el señor no destruye la república, o sea el régimen de la libertad, la libertad destruirá al nuevo señor. A ese abismo le ha conducido la nueva conquista, y si quiere salvarlo será a costa de gran parte de los beneficios aportables por la misma. ¿Pero por qué, cabe preguntar de nuevo? Porque la libertad y sus —antiguas— instituciones jamás se olvidan, dice Maquiavelo.

Esto significa, en primer lugar, que el verdadero *locus* antitético del régimen de la libertad, de la república, más que todo régimen absolutista, es el más absolutista de todos, el régimen del despotismo: Persia, Turquía. La prueba es tanto lo común que tienen, a saber, que no les afecta el paso del tiempo, como la diferencia que causa lo común, a saber: que, en el segundo caso, están completamente excluidos del reino de la política por la nuda violencia que sobre ellos ejerce el tirano; nada de cuanto acaece en dicho reino les incumbe, salvo la obediencia, el único y negativo punto por el que su existencia social se refuerza con su inexistencia política.⁵⁵ En el primer caso, por el contrario, la libertad, al emerger desde una nada política previa, es decir, al introducirse como novedad en el ámbito político, crea un nuevo tipo humano, más rico y diverso del anterior, esqueléticamente ambicioso. Con la libertad gobernando la política, el individuo libre es el fruto que nace cuando la cultura se hace naturaleza, o si se quiere: el individuo libre es la política hecha antropología (ese tipo humano, nótese, en realidad es una riqueza que frena a su oponente, pues no lo compra aquello por lo que aquél se vendía —es decir, él mismo antes de ser libre—, o sea: ni “el paso del tiempo... [ni] la generosidad del nuevo señor”).⁵⁶ En consecuencia, ante un tal individuo, que no olvi-

⁵⁵ Aunque Maquiavelo no es Montesquieu (cf. *De l'esprit des lois*. París, Gallimard, 1949-1951, I. VIII, cap. 10), sí sabía, sin embargo, que un pueblo reducido a esa obediencia por la violencia ni era pueblo ni obedecía a ninguna autoridad; la violencia no sólo desgarraba la urdimbre de la sociedad separando al tirano de sus súbditos, sino que también separa a los hilos que anteriormente la constituían entre sí.

⁵⁶ N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 46. Kant, por su parte, casi repetirá esas palabras para fundamentar otra idea, pero que también tendrá que ver con la libertad (moral en su caso): “no se *olvida*”, dice del entusiasmo moral despertado en la opinión pública por la Revolución francesa, sentimiento que es el mejor augur del acercamiento al mundo sensible de la constitución de la paz, la republicana (“Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*. México, FCE, 1981, p. 108).

da la libertad por lejos que ésta se halle, que sigue institucionalizada en él como moral cuando las instituciones políticas en las que se concretaba han sido destruidas, el paso del tiempo sólo puede ser vano. No cumple con su misión amnésica, y por tanto no puede dar inicio a una nueva costumbre; o lo que es igual: incumple su condición de factor legitimador. Se ha vuelto un objeto exterior, ajeno a la política, a la que no puede cambiar. Vale decir, la nueva política del príncipe conquistador es vista como nuda violencia y no como poder, como fuerza, por los conquistados: como enemiga. No podrá conservarse con ellos, por lo que tendrá que conservarse a costa de ellos.

Esto significa también que principado —incluido el hereditario— y república también divergen notablemente en lo que convergen. El orden político se mantenía en ambos casos mediante la intervención activa de los ciudadanos, traducida en una costumbre que legitimaba el poder. Pero mientras allí la actividad provenía del reino social, en el que veían satisfechos ciertos intereses, y les costaba su deserción de la política (lo que en parte les asimilaba a los súbditos del déspota); es decir, mientras allí era la costumbre de la obediencia querida lo que contribuía a la conservación de dicho orden, y esa costumbre había tenido un inicio en el tiempo y cabía prevérsele un final, aquí la actividad provenía de la participación en las mismas instituciones políticas, en que al obedecer era a ellos mismos a quienes obedecían, y esa costumbre, la libertad, tenía como la otra, sí, un origen temporal: pero siendo indestructible ha renunciado a otro destino que el de ser siempre ella misma. La costumbre republicana es la libertad, ya pura biología social.

Así pues, y como conclusión a nuestra pregunta inicial, la omnipotencia de la *virtù* frente a la fortuna, al punto de erradicarla por completo del reino de la política, no le basta para enseñorearse de éste. La *virtù* republicana de la libertad representa su contrapunto en el reino humano, de manera análoga a como la naturaleza lo representaba en el reino natural. Constituyen sus dos límites, pero mientras el último marca el reino en el que la voluntad humana no puede entrar —o no podía en el siglo XVI: la tecnología actual ha desdibujado casi de modo absoluto las fronteras entre ellos—, revelándose por ello infranqueable, el primero, a través de la república, que supone sacar la *virtù* de su sede heroica en el reino humano, y su generalización por el conjunto de los miembros de la sociedad, prepara ya el camino por donde la consecuencia política del absolutismo, inmanente a la existencia de un príncipe, inicie su andadura hacia la democracia.

La diferencia en el carácter de la actividad, entre costumbre y libertad, no es sólo una diferencia de grado, ni siquiera en política: es una diferencia también de vida, y como la vida se hace en común, una diferencia política sustancial. La libertad permite a la sociedad vivir públicamente sus intereses, y a los individuos reclamar más espacio para su ambición —más activa y legitimada

ahora que en el caso anterior— porque se le reclama desde sus méritos. Y les permite a ambos forjar una memoria autóctona que se renueva cada día, que es como un eterno presente, tanto más indestructible por cuanto su creación borró el tiempo, el anterior a ella y el que no es ella.

He ahí, por tanto, la respuesta a la pregunta inicial. El hombre no es naturalmente un ser libre, porque no vive naturalmente en una república —y la libertad moral del libre arbitrio aquí no cuenta. Pero sí se convierte en un ser naturalmente libre en cuanto conoce la libertad, y ésta pasa tan dentro de su ser como para convertirse en espíritu: una moral insobornable por el interés o la ambición. Por ello, mientras éstos se compran y se venden —pura cuestión de tiempo—, aquélla permanece en su ser: el espíritu, pues, sólo se conquista destruyéndolo, porque es indestructible: es el cuerpo —vale decir, el egoísmo—, destructible, al que sí se puede conquistar conservándolo.