



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

co-herencia@eafit.edu.co

Universidad EAFIT

Colombia

Hermosa Andújar, Antonio

La actualidad del pensamiento político de Maquiavelo

Co-herencia, vol. 10, núm. 19, julio-diciembre, 2013, pp. 13-36

Universidad EAFIT

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77429184001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La actualidad del pensamiento político de Maquiavelo*

Recibido: mayo 10 de 2013 | Aprobado: agosto 4 de 2013

Antonio Hermosa Andújar**

hermosa@us.es

Introducción

Vencer mediante la gloria o la fama el cerco que con nuestra vida el tiempo pone a nuestra memoria fue el ideal del héroe antiguo; mantener en vida las gestas, y a sus autores, que merecían sobrevivir a su tiempo fue el ideal que se marcaron, junto a ciertos poetas, los historiadores antiguos, y por eso escribieron historia: para enseñar a la política modelos a adoptar y al futuro verdades eternas que aprender en aras de instituir un mejor orden social.

Maquiavelo alcanzó el ideal del héroe antiguo mediante su tarea de historiador y de politólogo, y hoy forma parte de los dioses elegidos, de esa restringida constelación de clásicos olímpicos cuya presencia se percibe constantemente entre nosotros. Aspiramos a justificar esa afirmación atendiendo tanto al método como al contenido de su doctrina, que iremos desgranando en sus elementos fundamentales de los que, uno por uno, intentaremos demostrar su actualidad o inactualidad.

Método: historia y conocimiento. La naturaleza humana

La doctrina maquiaveliana reúne antropología y política convirtiendo a la primera en

* Conferencia impartida con motivo de la apertura del semestre académico 2013-I del pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad EA-FIT, a propósito de la conmemoración de los 500 años de *El príncipe*.

** Doctor en Filosofía, UNED - España. Profesor, Universidad de Sevilla-España. Director de Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, política y humanidades.

fundamento de la segunda. El procedimiento mediante el que se construye dicha unidad es el método inductivo, que proclama sus verdades mediante inferencias empíricas. Digámoslo ya: no es de recibo calificar de *absolutas* tales verdades, y por ello, en ese aspecto, Maquiavelo no es *actual*. Pero *mutatis mutandis* el resto de ideas comprendidas en dicha relación entre antropología y política hace del famoso secretario florentino un contemporáneo nuestro.

Para empezar: sin verificación empírica de las hipótesis con las que se inicia toda investigación no hay ciencia, salvo en los casos de la matemática y la lógica. Desde luego, no habría ciencias sociales, la política entre ellas. Es lo que hace Maquiavelo, bien que extremando la función *oracular* -por valernos de la metáfora de Hamilton- de la experiencia. Su punto de partida es la manifiesta constancia de la bondad y maldad connaturales al hombre, así como de su condición social. Y a través de esa identidad de la naturaleza humana se accede con naturalidad a reivindicar el estudio de los hechos presentes y pasados, de los hechos políticos actuales y de los históricos, como una función de la política; o, por decirlo con una palabra de claro regusto maquiaveliano, como una *necesidad*. El conocimiento de las eternas verdades presentes en la experiencia contemporánea e histórica permite al gobernante moverse con gran soltura en el proceloso mar de la conservación del Estado y su mantenimiento en el gobierno.

Notemos que el conocimiento político, al basarse en la identidad de la naturaleza humana, produce dos nuevas consecuencias, una metodológica y otra técnica. La primera consiste en el empleo de la analogía como la operación intelectual que el príncipe acabará transformando igualmente en fuente de su acción. Son hechos y situaciones como la suya ya vividas en el pasado o el presente las que él tendrá en cuenta antes de optar en un sentido u otro al objeto de imitarlos. La mera conservación del cargo se lo pide: debe imitar a los mejores, a los *inaccesibles*, para lograrlo, pero ello implica la operación de comparar lo diverso para hallar lo común y obrar en consecuencia, o mejor, sabiendo de antemano las consecuencias. *Prudencia* es como se llama a ese tipo de acción en política. (Una continuación de aquella primera y heroica manifestación en la que el príncipe pudo reconocer en un contexto desordenado el momento de la *ocasión* que le llevaría al trono). El comparatismo del que hoy viven algunas ciencias sociales constituye el fiel legado metodo-

lógico de ese proceder, tanto en la teoría como en la práctica. Con todo, y en honor a la verdad, es menester retrotraer hasta el genio científico de Aristóteles la fuente de dicho legado, pues al erradicar del conocimiento político la búsqueda del mejor régimen en absoluto para centralizarla en la del mejor régimen posible, el conjunto de las experiencias políticas deviene de manera automática el gran bazar donde el conocimiento satisface ocasionalmente su necesidad.

La segunda consecuencia, la técnica, consiste en expulsar del paraíso de la teoría a la pretendida *ciencia* del deber-ser: a la utopía. Ese espurio saber y esa truculenta acción que parte del lado bueno del hombre como único lado existente. Por ello se atreve, nada menos, que a empeñarse en un mundo de reformas políticas cuyo punto de partida es la extirpación del mal del hombre, vale decir: la revolución de la naturaleza humana, para desde ahí acceder a la transformación de la sociedad. Hacer un hombre como no puede ser es la condición de hacer una sociedad ininteligible. El camino es un brutal reguero de violencias y muerte que no conduce sino a la propia. Platón fue el primero que nos lo quiso hacer recorrer, y desde entonces la credulidad, el fideísmo, elementos morales tan inhumanos como antipolíticos, han ahogado la historia en un mar de sangre. Así pues, en todo esto la actualidad de Maquiavelo es archievidente. Su política supone la canonización del realismo político, la fijación definitiva de una frontera entre lo posible y lo imposible en el ámbito de la acción, y la inserción de la política en el más acá de lo humano, dejando el más allá para ámbitos normativos *presuntuosos* –la religión, la ética o las costumbres y tradiciones- que fingen ignorar su debilidad frente al mal, y que por consiguiente saldan sus empresas con el más sonoro fracaso.

Doctrina: el Arte de la Política (1). El artificio frente a la naturaleza y la muerte

Dejemos el territorio del método y vayamos directamente al de la política, y más en concreto al del ejercicio del poder (incluimos aquí en parte la actualidad de Maquiavelo en lo referente al acceso al mismo).

Por poco familiarizado que se esté con el pensamiento político maquiaveliano siempre se habrá oído hablar del concepto de *virtù*. Es la clave de bóveda para la conservación del Estado; ningún prín-

cipe, y menos aún el príncipe nuevo, y menos aún el príncipe nuevo que gobierna un principado también nuevo, llegaría al final de la jornada estando en el poder si no la posee. Dicha *virtù* es cualquier cosa menos una cualidad moral. En realidad, se trata de un conjunto de propiedades que operan tanto en el mundo del conocimiento como en el de la acción, reunidas en la práctica política, y que se traducen en medidas tan disímiles que la definición que se hace de ella acaba siendo casi siempre reductiva, por lo que quizá el procedimiento metodológicamente más sabio al respecto resulte intentar *definirla* por los resultados que produce en vez de por su naturaleza. En aras de la brevedad, compendiémoslos todos en la conservación del Estado (y del príncipe virtuoso en el cargo).

La *virtù* del príncipe nuevo que accede a un Estado nuevo se manifestó antes de llegar a él: primero, en la creación de un ejército propio (en la medida en que esto pueda decirse de un ejército no conformado por conciudadanos); después, reconociendo la ocasión de iniciar la batalla; y más tarde, pero todavía, o casi, con los ecos de esa batalla resonando en la victoria, saludando a los que dentro de la nueva ciudad había logrado captar para su partido, eliminando físicamente los restos de poder antiguo –es decir: a las personas afectas al régimen, sea por vínculos personales, sea por intereses: a “los hijos de Bruto”- e intentando congraciarse con los señores de la ciudad y atraerse al pueblo a su causa. Etc. Lo vemos ahora ante el momento más difícil y tormentoso en la vida de un pueblo, el de la creación de la nueva institucionalidad, un momento asimismo supremo para la *virtù*. La principal manifestación de su capacidad, la más esforzada demostración de su poder, es, en este punto, convencer a los partidarios del antiguo régimen de la bondad del nuevo, de su propia persona, porque no sólo implica forzarles a un cambio en sus intereses, sino algo infinitamente más difícil: forzar sus convicciones, la cadena de acciones y reacciones con las que los individuos se integran en el mundo y miden sus acciones en él. Un ejemplo: nadie se convence de la bondad de lo nuevo antes de conocerlo, antes de que el tiempo se la haya expuesto ante sus ojos. Cuando la *virtù* del príncipe, en cambio, se granjea su adhesión –elemento capital para su conservación en el trono-, recién obtenida la victoria, significa que ha sido capaz de imponer lo nuevo antes de haber sido experimentado, esto es, de haber pasado en ese punto por encima de la naturaleza de las cosas, de haber creado mediante su *virtù* un

sistema de persuasión *artificial* que se impone al natural: de haber sobrepasado la naturaleza con el arte.

Otro tanto ocurre con la *virtù* de ese príncipe afortunado, al que esa fugaz y aparente diosa, la fortuna, lleva directamente al poder. No sabrá conservarlo, no podrá hacerlo, porque se requieren conocimientos que no posee y fuerzas de las que no dispone. Y, también, porque va contra natura: el Estado, ordinariamente, es un cuerpo natural más, y para crecer necesita echar sólidas raíces, es decir, tiempo: que, en política, significa ejercicio de la *virtù* como *conditio sine qua non* de su mantenimiento. Pero el ejemplo de César Borgia demuestra hasta qué punto lo imposible se vuelve real, cómo la lógica ordinaria y consolidada de las cosas cede ante el fenómeno extraordinario y cómo, gracias a eso, el mundo humano es un producto diferenciado en el reino de la naturaleza: un artificio con leyes propias. Omito aquí explicitar los detalles del proceso.

¿Hay algo actual en el círculo *virtuoso* perfilado? Desde luego, no en la dimensión casi heroica del gobernante –que puede darse o no, pero es innecesaria-, ni en el conjunto de las cualidades que integran la *virtù*, ni, menos, en las acciones concretas en las que se da forma a sí misma. Pero sí en su significado y en algunas de esas manifestaciones que ejecutan su función. ¿Cuál sería su significado? Dejando de lado el valor ejemplarizante que históricamente se ha atribuido al gobernante como algo inherente al cargo, la forma en que cabría traducir hoy ese complejo de cualidades permanentes, aunque perfeccionables, y acciones cambiantes es continuar reconociendo la política como arte: un legado de origen aristotélico, nada menos, en el cual no sólo era *techné*, sino esa obra suprema del espíritu con la que una colectividad trascendía el destino inscrito en su naturaleza y daba fin a la muerte. En Maquiavelo, esa convicción se hallaba igualmente presente, y paradójicamente con mayor claridad en el principado que en la república; en efecto, Maquiavelo acepta la idea del cambio como fisiología de la historia, pero sólo en el principado la virtuosa prudencia del príncipe adaptaba la forma de su gobierno al espíritu de los tiempos, en tanto conservar la república requeriría remontarse con frecuencia a sus orígenes a fin de depurarla de las excrecencias brotadas en su cuerpo con el paso del tiempo. De hecho, de no ser éste finalmente el sentido último de la conservación de la república, nuestra tesis sería desmentida por otra afirmación presente en los *Discursos*, a saber: que las repúblicas están

mejor preparadas para avenirse a los cambios de los tiempos a causa de la mayor variedad de hombres que producen en su seno, que les permitiría en cada instante echar mano del hombre adecuado.

Decimos que lo actual de la concepción maquiaveliana consiste en la consideración de la política como arte. La *virtù* era capaz, no de neutralizar la fuerza de la fortuna en cuanto acontecimiento natural, bien que, en un ejercicio de previsión, sí mitigaba los daños producidos por los torrentes desbordados: una *virtù* ésa a la que la tecnología actual refuerza con su papel de dique contra los *tsunamis* lanzados por la naturaleza, neutralizando en todo o en parte sus devastadores efectos. Ahora bien, la *virtù* sí era capaz de neutralizar la fuerza de la fortuna en cuanto acontecimiento humano, ya que un principio virtuoso superaba los obstáculos que esa fortuna, constituida por otras virtudes ajenas (menos poderosas que la suya) y otros azares externos, interponía a su curso, logrando así el objetivo máximo de preservar el *statu quo*. A la política, hoy, se le reconoce espontáneamente ese poder incluso cuando se la vilipendia: cuando se admite, por ejemplo, su probada capacidad de forjar *extraños compañeros de cama* –expresión ésa usada por lo general en el sentido peyorativo de quien la ve propensa al cambalache o, en términos generales, a aceptar por parte de los actores cualquier componenda o cualquier forma de corrupción en aras de sacar sus intereses adelante.

Pero el arte de la política se manifiesta en todo su esplendor allí donde en el circo de los intereses *sagrados* y opuestos, pero no defendidos mediante el recurso de la violencia, media entre ellos hasta sacar el mínimo común múltiplo de los mismos, avalando así la *mortalidad* de los mismos, su humanización, es decir, creando lo único realmente sacro entre los hombres: el espacio de convivencia en el que las diferencias inmanentes a su especificidad fluyen libre y pacíficamente. Una criatura ésa rara en la especie humana, se sabe, pero real en algunas regiones y, en todo caso, posible sólo cuando la política es un arte que se prolonga en las instituciones, el material donde plasmarlo, y en los individuos que han de practicarlo en cuanto artistas, tanto en su dimensión pública como en la privada. Y esa mediación demuestra sus virtualidades en escenarios tan disímiles como el configurado por un mero acuerdo político entre partidos diversos en aras de una medida de gobierno; el del establecimiento de reglas comunes y respetadas en sociedades pluriétnicas y multiculturales; el del terror, implanteable desde la moral, ya que ahí la

política, para imponer la paz, debe sacrificar la justicia tal como de ordinario se la práctica, o como el que ve a diversos Estados negociando modalidades de integración en aras de la formación de una futura sociedad interestatal. En resumen, las gestas de la *virtù* se presentan hoy como el equivalente de hacer de la política un arte, y el arte de la política muestra su potencia al lograr esculpir imposibles en el mármol de la acción humana. El arte político no sólo salva a la sociedad de los desgarros terribles a los que la sometería el libre curso del *bien*, esto es, del proliferar de conductas consideradas buenas; o de los crímenes cometidos siguiendo el ejemplo de la misericordia divina, sino de las propias e insalvables contradicciones que la política cultiva en su seno, como la de proteger bienes antitéticos, santificar la tolerancia religiosa o pedirle a la injusticia que también ella vele por la conservación de la sociedad, como ya observara Aristóteles, según se verá después.

El Arte de la Política (2): el artificio frente a la violencia. Límites y eficacia del poder

Hemos hablado del significado; pasemos ahora a las manifestaciones de la *virtù* maquiaveliana que sí hacen de su autor un contemporáneo nuestro. El funcionamiento correcto de la máquina de la *virtù*, recuérdese, tenía un premio seguro: mantenía el orden social. Garantizaba la paz y la prosperidad, asociadas al buen uso de la autoridad. ¿Cuándo la autoridad se usa bien? Cuando el sujeto plenipotenciario, el príncipe, asume que el suyo es un poder limitado. Dicho de otra manera: el príncipe virtuoso, que es un príncipe absoluto –no comparte su poder ni hay obstáculos jurídicos que lo frenen-, sabe que no es un dеспota, que su poder no es arbitrario, sino limitado. *Un príncipe absoluto pero no absolutista*: he ahí una cabal fórmula que resume el ejercicio del poder por parte de un príncipe dotado de *virtù*.

Ese príncipe, aparte de la libertad y la nación, un territorio acotado en el mundo humano incapaz de mancillar mediante su *virtù*, tiene límites en el propio ámbito político en el que ejerce su poder, y los reconoce en sus efectos. Debe actuar velando por no producir ni odio ni desprecio entre sus súbditos, vale decir, respetando sus bienes –propiedades y mujeres- y manteniendo firmeza en sus decisiones y coherencia entre éstas y sus acciones. No hay freno jurídico,

cierto, pero ese freno político es de la máxima garantía, puesto que la violación de ambos cotos vedados a su acción produciría irremisiblemente el levantamiento de sus súbditos contra él, esto es, su expulsión del trono, sentencia sin dudar Maquiavelo (*sin dudar* pero sin explicar cómo, y sin calibrar tampoco el caudal de daño arbitrario que podría producir antes de la cacareada rebelión popular).

Tampoco aquí podemos considerar aceptable la casuística de los concretos límites trazados por Maquiavelo, pero la idea de que sólo el poder limitado es un poder eficaz, una versión más abstracta de la que él concretiza en sus ejemplos pero totalmente suya en cuanto tal, sí es algo no sólo nuestro, sino *democráticamente* nuestro. La democracia es el único régimen político que rinde culto al límite para rendir culto a la libertad, pero también para rendírselo a la eficacia, como quería Maquiavelo –que, digámoslo todo, la incluye tanto en la necesidad de garantizar los intereses materiales cuanto en la gestión que de los mismos hacen privadamente los individuos en la vida social, un ámbito donde el príncipe no lo es y que debe estimular para que sus conciudadanos desarrolleen su creatividad y hagan más grande, influyente y poderosa su ciudad al darle forma: una luz que da igualmente brillo a su gobierno. Señalemos de paso que siguiendo esa misma senda no nos extrañará hallar en el siglo XVIII una idea que afirme la necesidad de poner límites incluso a la propia *virtu*, y a Montesquieu sorprendiéndose fingidamente de escribir tales palabras.

En Maquiavelo, la idea de un castigo que se dispara automáticamente contra el infractor de esa regla social de oro que declara bienes indisponibles al titular del poder público las propiedades de los individuos, o de esa otra regla de oro, pero ya política esta vez, que exige al príncipe firmeza y coherencia en su decidir y su obrar; es decir, la idea de que a la infracción del límite sigue el efecto mecánico del levantamiento popular que lo derrocará del trono, le sirve para impedir que el poder absoluto sobre el que se sostiene el nuevo principado degenera en dictadura o en despotismo, una perversión del poder personal que ya no reconoce la existencia de la política al fiar sus leyes a la sinrazón de un arbitrio individual descontrolado. Las democracias, insistamos, no se contentan con ese límite, porque la historia, tan cara a Maquiavelo, ya ha mostrado las innumerables veces en que se produce la transición de la forma considerada legítima por Maquiavelo a la perversa, por lo cual han calificado a todo

sujeto con derechos y repartido el poder entre órganos y funciones, que lo deberían encauzar por los límites prescritos. Pero al menos lo retiene entre sus iconos, es decir, entre quienes han comprendido que dotar a la voluntad de un poder omnímodo significa incapacitarla para entender lo que la razón le exige –véase al Calígula de Camus pidiendo la luna- y para querer bien. Por lo demás, aquí cuando hablamos de democracia lo hacemos únicamente desde el terreno de las ideas, porque si tomamos en consideración su práctica allí donde existe no tardaremos en ver cómo ella misma se disuelve en la arbitrariedad de un tirano vocacional o se desfigura bajo los efectos de la corrupción. Así pues, con todas las salvedades mencionadas, no puede dejar de reconocerse en Maquiavelo, en este punto también, a un contemporáneo nuestro en grado de separar con su aceptación del límite la idea de fuerza de la de violencia y trazar una barrera entre voluntad y arbitrio. En su mundo eso lleva el nombre de *virtù*; en el nuestro, el de libertad.

La inmanencia de la política. Fuerza y política (entre la ética y la violencia)

Uno de los grandes torneos de la vida pública en los que la *virtù* ha de demostrar su calidad de combatiente excepcional es el que en ese escenario enfrenta a la ética con la política, escenario donde a su socaire contienden asimismo la fuerza y la violencia, cada una reivindicando su espacio propio y, por ende, su ontológica igualdad, pero que al final se salda con un neto vencedor: la primera sobre esa degenerada imagen de sí misma que es la segunda.

¿Cuál es el poder de la ética en la política? Demos una primera respuesta antes de pasar a la explicación: no es poco pero no es todo: no es el soberano del Estado (ni ella ni sus allegadas normativas, como la religión, las tradiciones o las costumbres).

Iniciémosla afirmando que Maquiavelo cree en la existencia de valores absolutos de matriz judeo-cristiana: la bondad, la fidelidad, la honradez, la devoción, etc. Y también en la de otros de raíz más clásica: la patria, la comunidad, la liberalidad, la lealtad, la clemencia, el bienestar. Y si no lo cree, lo parece, pues aunque no creyera que tales valores son absolutos sí cree en el valor absoluto que tienen para quienes los profesan; y que es absolutamente útil que eso sea así, pues, como remedará más tarde Spinoza, la principal labor

social de tales valores –de los religiosos *in primis*-, es justificar la obediencia del súbdito al señor. Hecha la primera afirmación es preciso continuarla de esta manera: Maquiavelo demuestra saber que no todos ellos son siempre conciliables entre sí, ni siquiera los de una misma tradición ética, por lo demás nunca puras, y menos aún con el valor político por antonomasia de la seguridad del Estado: el más importante para toda comunidad al ser el que garantiza su existencia, base de lo demás.

¿Cómo operan semejantes creencia y conocimiento en la arena política? ¿Cómo opera, la liberalidad, el primero de los ejemplos con los que *predica* Maquiavelo? Su esquema de razonamiento es siempre el mismo: sabemos que la liberalidad –o la clemencia o la lealtad- es buena y nos gustaría que el príncipe poseyera una y otra cualidades; empero, lo que vemos es que cuando un príncipe la practica, cae; y cuando no, se mantiene. Hay una razón antropológica para eso: como los hombres son peores que mejores, el príncipe que actúe al revés se hundirá, y el que no se mantendrá. Es decir, que entre malos, entre sujetos que son peores que mejores, el príncipe, imperativamente, deberá “aprender a ser no bueno”, dice literalmente Maquiavelo, deduciendo una regla política básica desde la antropología. Y nos da asimismo una razón toda política para tan paradójico precepto: el príncipe liberal esquilma con impuestos a la población, la empobrece y violenta, apoderándose de lo que no es suyo, lo que le vuelve odioso... y sabemos qué ocurre después. En cambio, el príncipe avaro se prodiga poco, pero quita menos, por lo cual la gente, egoísta y también necia como es, lo que la lleva a juzgar las cosas por sus efectos, se alegra por que no le quiten, lo que ante sus ojos transforma la avaricia del príncipe en liberalidad.

¿Qué hacer entonces, cuando la virtud de la liberalidad produce el derrocamiento del príncipe que la ejerce? La pregunta se responde sola, máxime cuando la solución se mide por el criterio decisivo de la seguridad del *statu quo* –príncipe y ciudad-: el príncipe debe no ser liberal. ¿Hay excepciones a la regla de oro? Las hay: cuando el príncipe da de su propio peculio o cuando todavía no ha accedido al trono, sino que aspira –en el campo de batalla, generalmente- a él, entonces le es mejor ser liberal que parsimonioso. Pero si ya lo ha hecho y no dispone de un patrimonio capaz de renovarse al ritmo que le marca la liberalidad –una virtud que se agota con el uso y deviene vicio si no se renueva de continuo-, entonces la regla de oro

es genuinamente áurea y no admite excepción. Y otro tanto, añadirá Maquiavelo, ocurre con las demás virtudes morales.

Resumiendo el discurso de las relaciones entre ética y política en la teoría expuesta por Maquiavelo en *El Príncipe*, diremos lo siguiente: hay valores políticos diferenciados de los valores éticos, más o menos considerados absolutos; la maldad humana y la gestión pública no permiten que el valor ético se imponga como norma de conducta social, pues destruiría el orden político y aun la sociedad misma; su consideración como valor ético permanece siempre y su prescripción es siempre acatada, pero en su uso político su significado cambia con el contexto: puede permanecer tal cual en la fase de acceso al poder, pero no cuando el problema es conservarlo; en este caso queda desvirtuado como valor ético, invertido, neutralizado incluso por la acción política. Es un fantasma irreconocible que dañaría la seguridad de la ciudad de ser admitido para el gobierno de la misma.

Añadamos dos cosas más: Maquiavelo sólo autoriza al príncipe a desnaturalizar el valor ético al gobernar, pero no a los súbditos, que deberán respetarlo como tal, puesto que ellos se mueven únicamente en un ámbito no político: social o privado. Y en él no hay motivo para que la ética deje de operar como ética. Además, el vigor de dichos valores es tal que el príncipe, al politizarlos, vale decir, al desnaturalizarlos, debe fingir que los respeta, debe simular que los obedece y disimular su violación: salvo, naturalmente, en caso de necesidad, que autoriza al guerrero a pisotear el campo de la entera moralidad con la cabeza descubierta.

Con todo, a pesar de los diversos matices y gradaciones, que hablan de la potencia de la ética en la doctrina maquiaveliana, lo que aquí brota con total claridad es la inmanencia de la política respecto de la moral, su afirmación de un dominio propio en la conducta humana que sólo a ella, so pena de destrucción de la comunidad, le cabe regentar: una idea para cuya primera formulación es menester remontarse al genio aristotélico, cuando en aras de la estabilidad de la polis defiende la permanencia de unas malas leyes frente a otras mejores a fin de evitar, dado que en la historia se cambia y cosas mejores suceden o pueden suceder a otras peores, la idea de que las leyes son inútiles y el sentimiento anexo de su desprecio; o si se prefiere, que en determinadas fases de la historia de una comunidad se requiere yuxtaponer una cuota de injusticia al lado de la justicia

para mantener ésta. Y, prosigue Maquiavelo, aunque en el curso ordinario de las cosas la política conviva pacíficamente con la ética y la religión; y aunque en esos momentos, que incluso pueden y deben ser mayoritarios en la vida de un pueblo, invoque su auxilio para gobernar, cuando llega el momento de la necesidad llega también el de la excepción: y, entonces, sólo cuenta ella, la política, que acapara sin más el conjunto de medios -buenos o malos, píos o impíos, justos o injustos, pero siempre lícitos- al alcance de su finalidad suprema: la *salus populi*, la seguridad de la sociedad.

La idea de una política inmanente, ¿es o no actual? La cuestión ni se plantea, porque se trata de una respuesta ya satisfactoriamente contestada (y no raramente desmentida en la práctica, cuando se observa por ejemplo el trato ignominioso recibido por el laicismo en sociedades autoproclamas aconfesionales en su Constitución). No habría vida social sin política, y sólo ella es un arte en relación con las restantes dimensiones axiológicas de la actividad humana. Cuando la democracia sanciona en sus ordenamientos una multiplicidad de valores que, contrariamente a lo establecido en las doctrinas religiosas o la platónica, no conforman un conjunto sistemático, si la ley a nivel público, completada a nivel personal por eso que los griegos llamaban *aidós* y *areté*, no mediara en los conflictos poco duraría la libertad en la sociedad y poco más la propia sociedad. Se podrá discutir la racionalidad interna de la concepción ética maquiaveliana, se le podrá reprochar su insuficiencia, etc., pero la consecuencia de una política inmanente no admite discusión, salvo si es un manicomio el ámbito de la discusión, o bien es algún fundamentalista religioso bañado en dogmas o algún purista de cualquier ortodoxia quien discute. Otra cosa, naturalmente, es afirmar dicha idea para deducir de ahí la plena autonomía de la política respecto de la ética, dando pábulo así a que el arbitrio o la corrupción se apoderen del gobierno. El centro de ambos extremos, para el principio maquiaveliano tanto como para nosotros, es precisamente el territorio de la *virtù*, o, por decirlo en términos más consonantes con nuestra cosmovisión democrática: el territorio donde el laicismo, el pluralismo y la honestidad personal de gobernantes y gobernados, combinando sus fuerzas, regulan la armonía y los conflictos, algunos por completo desgarrados, a que dan lugar las relaciones entre ética y política.

En Maquiavelo, dichas relaciones constituyen el núcleo que enmarca la distinción entre fuerza y violencia. Inmanencia de la política significa de hecho uso legítimo de la fuerza para crear o conservar el orden político, pero en determinados momentos de ambos procesos la fuerza deviene esa antagonista suya nacida de su propio seno... si es que no ha sido ella la que merced al progreso civilizatorio ha emergido como uso restrictivo de la violencia. Emplear la fuerza constituye el resultado de una doble exigencia, la maldad de la naturaleza humana y la *necessità*, cuando peligros presentes o futuros deben ser conjurados, en unos casos previniendo su nacimiento y en otros, imposibles de prever, durante su aparición. Por eso la *virtù* aparece en innumerables ocasiones en la doctrina maquiaveliana bajo el nombre histórica y políticamente más familiar de prudencia.

La fuerza como instrumento político delata a la vez la impotencia y la potencia de la ética en la doctrina de Maquiavelo: la impotencia, porque de haber sido suficiente para reglar el orden político y procurar seguridad a la sociedad la política no existiría; la potencia, porque es la razón de que la fuerza exista como tal en lugar de como violencia, lo que en este caso significaría la inexistencia de la sociedad. La fuerza produce y conserva el orden de manera ordinaria, y sólo se vale de la violencia en circunstancias extraordinarias, como cuando se acaba de ascender al trono y hay que eliminar a todos los futuros candidatos al mismo vinculados al régimen anterior, o cuando una conjura o una rebelión llevan el *statu quo* al borde del abismo; Agatocles sería el ejemplo apenas en apariencia denostado, pues su uso de la violencia demostró una *virtù* superior al de César Borgia, lo que le procuró la “gloria” que da conservar pacíficamente el poder una vez obtenido mediante los procedimientos adecuados, la violencia entre ellos.

La violencia, en cambio, convertiría la norma en excepción, la ética en psicología, la legitimidad en arbitrio y las leyes en ideología. Es el símbolo supremo de la tiranía y con ello la corrupción de la política, que sólo le reconoce un poder ocasional y sólo la integra en el ordenamiento como instrumento extraordinario, apto para pacificar un terrible conflicto actual reconduciéndolo a una situación ordinaria. La violencia es así, también, el ocaso de la *virtù*, no sólo porque se sustrae a las prescripciones que delimitan su poder y confinan su uso a circunstancias de necesidad, sino porque ella misma, fuera de esos cauces, deviene una suerte de *régimen*, una voluntad autónoma

e impersonal limitada únicamente por su capacidad de actuar. Ese conjunto de reglas que hacen de la política un arte se ha ido, pues, diluyendo por el camino.

Que la fuerza, en cuanto miembro de la *virtù*, crea y preserva el orden social, en tanto la violencia lo destruye, se demuestra en otro contexto diferenciado del que acabamos de analizar pero estrechamente conectado a él: el de la obediencia política. El resultado al que debe tender toda política so pena de desaparecer y la coronación definitiva de la *virtù*: la demostración heroica de su éxito.

La obediencia, arte y parte del poder

Maquiavelo conoce al menos tres tipos de obediencia política: la *pasiva* de la dinastía hereditaria, la *mecánica* del sultanato turco y la *activa* del principado nuevo (una cuarta, la *ideológica* del principado eclesiástico o del principado *nacional*, basada en creencias comunes entre gobernantes y gobernados, es de naturaleza fideísta, y no requiere del uso de la fuerza: no es política, pues). En el primer caso, el tiempo ha cancelado los recuerdos de la innovación que un día llevó a la dinastía actual al trono; el olvido, por ende, ha devenido fundamento de la legitimidad, y la obediencia, seducida por el tiempo, surge por sí sola transformada en costumbre. En el segundo tampoco hay espíritu en la obediencia, pues los sujetos están *sujetos* a su amo; su poder, del más alto al más bajo de la escala social, es por sí mismo impotencia, es decir, su ser es un conjunto de nada disuelta en polvo bajo su forma humana. Obedecen como respiran y porque dejarían de respirar por orden de su amo si no obedecieran, aunque en realidad, careciendo *materialmente* de conciencia, ni se plantean no hacerlo.

Sólo en la obediencia activa hay vida. Aunque súbditos en la política, los individuos son también ciudadanos; incluso en la propia arena pública son asimismo *alguien*, por cuanto ellos nutren las milicias populares o ejército propio del príncipe, esto es, nada más y nada menos que lo que Maquiavelo llama literalmente “fundamento del Estado”. Más aún, incluso donde son súbditos adquieren una fisonomía desconocida por los anteriores: el príncipe, lo sabemos, debe procurar gobernar de modo que no se granjee ni el odio ni el desprecio de sus súbditos, y sabemos asimismo qué debe hacer para lograrlo, esto es: para ganarse su adhesión (una forma suave

de consentimiento, cabría decir). Ya antes de eso, en el momento de acceso al poder, hubo de ganárselos, de obtener su aprobación, porque su fuerza es superior a la de que cualquier otro sujeto social, príncipe o grandes, y también porque, frente a éstos, sus ideales son más nobles, dado que se contenta con no ser oprimido y jamás, al contrario de ellos, desea oprimir. Esa razón físico-política y esa razón axiológica se han completado ahora, cuando ya gobierna, con el respeto a sus propiedades y la defensa de sus intereses, presente como señalamos en el *deber* de impartir justicia distributiva. Reconocer y tutelar propiedades e intereses ajenos es un modo de control político, insistimos, pero es antes de eso el hecho ético, jurídico y político de reconocer y tutelar a otros sujetos como capaces de actuar autónomamente a la hora de conducir sus vidas, y de reconocer y sancionar un espacio público que no debe transgredir con su conducta ni con sus normas. Al príncipe se le obedece si el príncipe respeta bienes e intereses, es decir, a los sujetos titulares de ambos.

En ambos aspectos de la reflexión maquiaveliana, reconducibles en varios puntos a las relaciones entre ética y política, atisbamos la actualidad de la misma. Diferenciar entre fuerza y violencia es dar sentido tanto a la política en el interior del conjunto normativo propio de los seres humanos, como a la libertad en el interior de la política; limitar el poder porque se reconoce al sujeto de derechos como su superior jerárquico y al que tiene que servir forma parte del constitucionalismo democrático. En el primer caso, Maquiavelo es plenamente un contemporáneo nuestro, aunque su teoría nos quede algo desfasada, entre otras razones porque el orden democrático ha abolido por completo el uso de la violencia; en el segundo, es un contemporáneo más limitado, porque hoy se exige una forma más plena de consentimiento al ejercicio del poder, en connivencia con la más fuerte consideración del individuo como sujeto de derechos; y la protección de sus intereses y propiedades no son, digámoslo así, objeto de ningún *pacto* ideal entre príncipe y súbditos, sino un contenido más de sus derechos, o lo que es igual, un límite más al poder de los gobernantes (todo ello, insistimos, en el terreno de la teoría). En este segundo caso las ideas maquiavelianas diseñan un individuo que es parte nuestra porque de él provenimos, pero aún mantiene una fisonomía antigua al hacer su entrada en la escena pública bajo la apariencia de súbdito. La desobediencia civil, por citar un ejemplo, esa forma de *estar sin ser* en alguna dimensión de la vida

pública, constituye una manifestación de obediencia, vinculada a la libertad y sus derechos, inimaginable en la doctrina del genial secretario florentino.

El monismo del poder

En Maquiavelo, los diversos componentes de su doctrina según han ido apareciendo hasta aquí se organizan en una teoría del poder unitaria, una de las primeras y más significativas de la historia, que también añade elementos particulares en consonancia con las circunstancias. Centrada en la *virtù* como eje teórico, que incluso regula el uso de la fuerza, tan capital para la supervivencia de cualquier comunidad, como ya nos hiciera ver Esquilo alineándola junto a la justicia; y con la *salus populi* como *telos* de la misma, dicha teoría desgrana la serie de reglas que hacen posible la consecución del objetivo prefijado, y que son las mismas con independencia de cómo se acceda al poder, si mediante la *virtù* o la fortuna; de quién sea el príncipe, si un particular o un jefe militar; de cuándo accedió al trono, si siendo ya titular de otro o era nuevo; del régimen de la ciudad anexada a la suya, es decir, de la historia que la hizo ser como aparece; e incluso del régimen político en el que se organicen las instituciones, porque es mucha la coincidencia, en aras de la conservación del Estado, entre una república y un principado, y más aún si se trata de su expansión exterior. De ahí que entre los abundantes *exempla*, que diría Salustio, a imitar por un príncipe actual, los de la república romana sean los descollantes. Dicha teoría constituye el fruto de un poderoso esfuerzo por extraer el significado oculto en determinados hechos concretos, y supone por tanto el triunfo de la abstracción en el magma de hechos particulares que han urdido la historia.

El titular del poder, tal y como dicha teoría lo sanciona, es un príncipe que ha dejado, en palabras de Maquiavelo, de ser “civil” para volverse “absoluto”, es decir, de apoyarse en una de las clases sociales que lo eligió para llegar al trono, y en la que se basó su gobierno hasta entonces, para devenir dueño único del espacio público; un príncipe *super partes* que, aun en el caso de haber accedido al trono por voluntad de los *grandes*, trasciende lealtades de clase al verse constreñido a cimentar su poder en el pueblo, y que no conoce mejores medios para lograr su adhesión que hacer de él la base de su

ejército, satisfacer sus intereses y detenerse ante ciertos bienes que considera sagrados: límites, pues, cuya transgresión caracteriza al tirano y que suscitando el odio del pueblo le haría apuntar tales armas contra él. Se trata, por tanto, de un príncipe absoluto limitado.

Para nosotros, cierto, el resultado que la compendia no produce un entusiasmo total, pues ese príncipe se ha hecho grande imitando a pie juntillas lo mejor de la historia, y nosotros sabemos que cuando se imita se crea y cuando se crea se imita -y que ésa es la *necessità* de la circunstancia particular-, pese a la identidad de la naturaleza humana que impulsa a dicha operación, y que por lo tanto lo nuevo impide reproducir lo antiguo y la historia futura o presente no está ni estará escrita en esos supuestos genes determinantes de la pasada. Y sabemos, además, que los cambios producidos en el curso del tiempo llegan a alcanzar tal envergadura que, a pesar de la básica identidad humana, los principios del orden político carecen de espejos en los que mirarse y su tecnología organizativa de respuestas a las que recurrir. Y, sobre todo, sabemos que la grandeza debe estar mejor repartida entre gobernantes y gobernados, y en especial que los beneficios del poder son más fuertes y seguros cuando acata su sujeción al derecho -lo sabe bien el Maquiavelo de los Discursos, según se verá.

Aun así, tampoco aquí Maquiavelo deja de ser un contemporáneo nuestro. Nos reveló secretos del poder que aún hoy nos resultan reveladores; nos instruyó como pocos acerca del papel determinante que juega en nuestras vidas; nos aleccionó a no dejar decaer un instrumento tan precioso para mejorarlas y a vigilarlo para impedir aflorar su potencial demoníaco. Y desde luego, como otros antes de él, nos proveyó con la idea de que ninguna sociedad subsiste sin poder organizado y que para organizarlo hay que procurarle esos recursos de los que hablarán más tarde los federalistas estadounidenses con independencia del régimen en que se organice; y sin los cuales él se desnaturaliza volviéndose impotente y -añadirán los mismos federalistas- la libertad se transformará en el cadáver de sí misma.

Y no se crea que el pensamiento de Maquiavelo se muestre reticente a dispensar a una *dama* de tan alta alcurnia política, sin la cual se subentiende nuestra dignidad de seres humanos, los honores que merece. Si bien la gran mayoría de los elementos reunidos para configurar la herencia maquiaveliana a nuestro mundo hayan sido extraídos de la cantera de *El Príncipe*, en los *Discursos Maquiave-*

lo demuestra cuánto sabe de la libertad, siendo el primer teórico –antecedente del gran Tocqueville y de sus precursores americanos recién citados- en pensar el orden político no mediante la armonía sino mediante el conflicto. Él fue, así, el primero en revelar el secreto del pluralismo, sin el cual la democracia no sabría ser ni nosotros pensarla, y el primero –aunque en un modo hoy también insuficiente– en celebrar el conflicto como algo positivamente inmanente a la condición humana y en aspirar la flor de libertad que aquél destilaba. Para dejarnos esa herencia suya tuvo antes que renunciar a la entera herencia universal que buscaba más la uniformidad que la igualdad, y la homogeneidad que la pluralidad, para de tal modo dar con la armonía que habría de presidir el orden social; él, en cambio, rindió homenaje a la diferencia y descubrió el enorme yacimiento de riquezas sociales sepultado bajo la armonía, aunque sin llegar al extremo de declarar la diferencia, o de considerar la serie de efectos a los que daba lugar, como un bien en sí. Más mérito por tanto, aún si cabe, para quien siendo igualmente consciente de las tensiones que las diferencias podrían generar en una sociedad, celebró no obstante los *tumulti* como signo de vitalidad social y pudo en consecuencia designar con el nombre de Roma a la libertad.

Eso no es todo, ni mucho menos. La idea de un poder *super partes*, es decir, la idea de un poder, por así decir, políticamente neutro, en el sentido de no ser el poder de una de las clases sociales ontológicamente constitutivas de la sociedad, tan distinto del poder de la totalidad de las partes con el que Aristóteles ordenó su *Politeia*, es la primicia intelectual en un régimen unipersonal de la abstracción política inmanente al concepto de institución; concepto ése con el que el mundo humano –el artificio maquiaveliano de nuevo- vuelve a rebasar los lindes de la naturaleza al superar la idea de tiempo, esto es, la de muerte que lleva consigo. Gracias a la institución, los hombres pasan y la sociedad permanece, un logro al que los individuos en el poder sólo acceden si, como quería Spinoza remedando a la moderna la democracia antigua, son todos los que gobiernan.

Maquiavelo, insistamos, había hecho trascender al mundo humano su marco natural por medio del concepto de *virtù*, al igual que su concepto de poder absoluto, *super partes*, hace trascender a la política de su marco social, proclamando de paso una vez más su singularidad, y convierte el artificio característico del principado absoluto, pese a todo siempre personal, en *modelo* de la abstrac-

ción institucional. Pero él conocía el valor de las instituciones, y su significado para la libertad, en el régimen de gobierno natural por antonomasia, la República, merced a su circunstanciado estudio de Roma, de la mano de Tito Livio. Hasta el punto de que el modelo *racional* de Estado mixto –el que hubiera planificado todo legislador al que hubieran puesto al alcance de su voluntad dar vida a la historia de una república-, que *libera* la virtud de la aristocracia para llevarla también a la plebe -como Aristóteles liberó la sabiduría política o el mérito de la vejez, y asignó la capacidad de gobernar también a la juventud- y otorga poder político a todas las clases sociales, posee unas determinadas instituciones que permitirán a la república así ordenada salvar el obstáculo interpuesto por el tiempo, la muerte, a su conservación. Y hasta el punto, también, de que la regla de depurar cada diez años las impurezas acarreadas por el paso del tiempo a las instituciones, a fin de devolverles su prístino fulgor, constituye la segunda regla de oro de la conservación de la república. Se entiende así, por cierto, que a dicho orden político se le considere la meta de toda república originariamente *empírica*.

La libertad política. El poder de la libertad

Mas lo importante aquí, y la razón de que haya sido heredado por nosotros, es que dicho orden es el orden de la libertad. Es en su interior donde ambas clases, incluida por tanto la de los pobres, no se atropellan entre sí –solo los grandes son vocacionalmente tendentes a la opresión, afirma Maquiavelo-, donde les es lícito defender sus intereses al gobernar, donde necesitan de acuerdos para lograrlo, donde el derecho, repartiendo competencias, garantiza la posición de cada una; y, asimismo, donde incluso la fuerza pública, que en momentos de peligro debe concentrar en las manos de un *dictator* al que se debe total obediencia, debe ser legalizada desde un principio, al igual que debe estar tipificada la norma que establece que el antiguo dictador, abandonado dicho cargo, debe obedecer la legislación ordinaria, al igual que antes de acceder a él.

Hoy, ciertamente, no resulta de recibo una teoría que divide la sociedad en dos clases sociales en lugar de descomponerla en individuos, jurídicamente iguales entre sí pese a sus diferencias psicológicas y sus desigualdades materiales, y titulares de derechos inalienables, como tampoco la aristocratización que prevalece en el orden

constitucional a pesar de la participación de las dos clases sociales en el poder. Pero sí continúa siendo totalmente nuestra la idea de libertad en la base y como *télos* de nuestro ordenamiento, así como la de la juridificación de la fuerza extrema, ésa que según algunos permite identificar *in situ* al soberano; dos frenos al ejercicio del poder con los que nuestras constituciones se declaran deudoras de las ideas maquiavelianas y con las que el tiempo sigue aumentando su leyenda.

No termina ahí el poder de la libertad en la teoría maquiaveliana. Su presencia se advierte también ampliando la humanidad del individuo, aunque semejante proceso termine por redondearse, por paradójico que hoy pudiere parecer, en el interior de la nación (otra paradoja, quizá menor, era la que había originado la ampliación de lo humano desde el campo de la *virtù*, cuando el príncipe obra milagros sociales con el tiempo cambiando a los sujetos, que ahora creen en lo nuevo antes de experimentarlo, la política y a sí mismo, infringiendo ciertas leyes de la naturaleza). Cabe observar dicho poder en su madurez cuando cancela en el hombre el veneno que la costumbre destilaba en su conciencia al dejar que el olvido se apoderase de su memoria, deviniendo así fundamento de la legitimidad del principado dinástico; y cabe observar su plenitud cuando –he ahí la causa de tal fenómeno–, en lugar del silencio de los esclavos, o del alma plana de los siervos, incendia el ánimo de los antiguos republicanos con las pasiones del odio o del deseo de venganza siempre que se les ofrece la ocasión de recuperar unas instituciones que sus recuerdos, hereditarios a veces, han mantenido vivas en su corazón. Y si en su madurez la libertad ejerce su dominio contra el del bienestar, en su plenitud lo ejerce contra la inercia, la muerte en vida, la resignación y restantes virtudes de la anomia. Por lo demás, argumentar en este contexto la actualidad de la libertad maquiaveliana es un razonamiento ocioso; su valor ya lo condensó de una vez por todas Tocqueville en una de sus lapidarias sentencias, al afirmar que todo hombre que busque la libertad por otra razón distinta de ella misma está hecho para servir.

Por otro lado, el patriota que respira la música de la nación termina en Maquiavelo de ensanchar la humanidad en el pecho del individuo. Hasta ahora le habíamos visto deambular por la teoría crucificado por su inclinación al mal, mucho más potente que su sensibilidad al bien; iluminados por una luz tan gris, sus intere-

ses, epicentro de su acción pública, parecían perifar una conducta egoísta aislada de la de sus congéneres, con los que formalmente compartía una cosmovisión relativista en la que el yo de cada uno era su particular centro. En ese estado de cosas, y con *El Príncipe* en su correría final, abruptamente irrumpió la *Nación* en la política, que en los *Discursos* se llamará *Patria*. Y con ella un objeto constituido único como interés común, una generosidad en el obrar, una altura de fines, un desprendimiento en las acciones y, en suma, un grado de altruismo en la ahora conducta colectiva tan inesperado que hasta la misma política, haciendo innecesaria la *virtù* del príncipe, pierde su sentido. Si miramos con atención esos rasgos veremos que todos estarán presentes en el monstruo que, con ellos y algunos más, surgirá en el siglo XIX europeo devastando el continente primero y gran parte del planeta después; pero si miramos con la misma atención únicamente en el fondo del corazón humano lo que se advierte es que, con independencia de qué rumbo vayan tomando circunstancialmente las pasiones, los seres humanos son tan capaces del bien como del mal, y aun de someter a éste por aquél en determinados momentos de su vida colectiva, lo que también los vuelve individualmente más ricos, más humanos: más complejos, que diríamos hoy. Este ensanchamiento del sujeto humano, esa *complejidad* que en lo sucesivo será marca distintiva de su conducta, en el que tan fácilmente nos reconocemos hoy todos y cada uno de nosotros cuando el prejuicio no mancha el conocimiento, constituye la ampliación del legado que la democracia ateniense hizo, en el célebre discurso fúnebre de Pericles, a la humanidad del individuo, la metamorfosis definitiva de aquellos sujetos simples y homogéneos a los que la concordia podía reunir en una única voluntad y un único sentimiento en un mismo corazón. Y forma la parte quizá más pingüe del tesoro con el que la herencia maquiaveliana ha enriquecido nuestro presente. (Hemos desarrollado estas consideraciones en otro trabajo nuestro posterior, en el que intentamos poner de relieve que la antropología maquiaveliana ha avanzado tanto desde su postulado identitario primero –la condición simultáneamente buena y mala de cada individuo– como para acoger al futuro sujeto de la democracia bajo el caparazón del individuo del absolutismo; un resultado global ése que, si bien se mira, hasta pondría en jaque la concepción de identidad humana expuesta por el propio Maquiavelo).

Humanización

Cerremos ya el discurso sobre la actualidad de Maquiavelo. El rico muestrario en el que se articula su presencia en nuestro mundo, que iniciamos con su método y proseguimos con las ideas centrales de su teoría, participa todo él de un elemento común, que ya tuvo en Tucídides otro augusto antecedente: la completa humanización del mundo humano. No hay dioses, ni destinos, ni azares, ni fatalidades más allá del hombre que secuestren su voluntad y le impidan ser dueño de su vida y responsable de sus actos. Es verdad que no todos los hombres son iguales ni siquiera en eso, y que la *fortuna*, una presencia que denuncia una ausencia en quienes la *sufren*, confirma la insuficiencia, el defecto de humanidad en la mayoría de los hombres. Pero ni aun así dejan de ser sus propios dioses, pese a que merecen poco culto. Y, por otro lado, es verdad que cuando una mayoría de ellos se junta para decidir sobre asuntos comunes muestra una perspicacia y hasta una sabiduría mayor que muchos supuestos grandes hombres, príncipes incluidos, según nos dice en los *Discorsi* proponiéndose como hijo de Aristóteles, aunque olvide mentar al padre en el lugar exacto. No son príncipes nuevos, y por eso no saben hacer magia con sus capacidades y conquistar la fortuna mediante la *virtù*. Pero al menos en la acción de éstos sí ha desaparecido todo rastro de trascendencia y de fatalismo, y el mundo del hombre brilla con luz propia. Los demás, aún no en grado de imitarlos, seguirán echando mano de la superstición al echar mano de su voluntad para guiar sus acciones. Sin duda, deberán esperar todavía tiempo para llegar a aspirar su aroma: en concreto a que el orden democrático les ofrezca, cual atenienses de Pericles, la posibilidad de redimir su racionalidad y multiplicar sus virtualidades. Aunque, vistas las democracias actuales, y descendiendo por una ocasión del cielo de las ideas al suelo de la realidad, no parece que con demasiado éxito. La identidad de la naturaleza humana –retrotraída nuevamente a su condición inicial de bondad y maldad, esto es, privada de los aportes de la libertad y la nación entre otros factores–, nos diría el genial florentino, establece la *necessità* de que la gran mayoría del género humano, incluido el género humano *democrático*, básicamente siga siendo eso que mayoritariamente ha sido ser siempre: pura y simple *plebe* 

Referencias

- <http://dialnet.unirioja.es/servlet/busquedadoc?t=maquiavelo&db=1&td=todo>
- Anselmi, Gian Mario – Bonazzi, Nicola (2011). Niccolò Machiavelli. Florencia: Le Monnier.
- Armando, Luigi Antonello (2004). *Principi senza padri. Una lettura de Il principe di Machiavelli*. San Cesario di Lecce: Manni.
- Artaza, M. (2000). *Estudio Preliminar* [a “El Príncipe”]. Madrid: Istmo.
- Barbuto, Gennaro Maria (2005). *Machiavelli e i totalitarismi*, Napoli: Guida.
- Barbuto, G. M. (2007). *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*. Nápoles: Liguori.
- Bausi, Francesco (2005). *Machiavelli*. Roma: Salerno.
- Berlin, Isaiah (1992). *La originalidad de Maquiavelo* [en *Contra la corriente*]. México, FCE.
- Bruscagli, Riccardo (2008). *Machiavelli*. Bolonia: Il Mulino.
- Capata, Alessandro (2008). *Il lessico dell'esclusione. Tipologie di Virtù in Machiavelli*, Manziana: Vecchiarelli.
- Chabod, F. (1984). *Escritos sobre Maquiavelo*. México: FCE.
- Conde, F. J. (1976). *El saber político en Maquiavelo*. Madrid: Revista de Occidente.
- D'Ascia Luca (2006). *Machiavelli e i suoi interpreti*. Bologna: Pendragon.
- Del Lucchese, Filippo (2004). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e molitudine in Machiavelli e Spinoza*. Roma: Ghibli.
- Del Lucchese, Filippo - Sartorello, Luca - Visentin, Stefano (2006). *Machiavelli. Immaginazione e contingenza*. Introduzione di Augusto Illuminati. Pisa: Ets.
- Figorilli, Maria Cristina (2006). *Machiavelli moralista. Ricerche su fonti, lessico e fortuna*, premessa di Giulio Ferroni. Napoli: Liguori.
- Hermosa Andújar, Antonio (1993). “De la libertad y del consentimiento. Dos ensayos sobre *El Príncipe* de Maquiavelo”, en: *Revista de Estudios Políticos*, No. 82, oct.-dic.
- Hermosa Andújar, Antonio (2009). “El Poder de la 'virtù' en *El Príncipe* de Maquiavelo”, en: *Dianoia*, No. 14, Bolonia.
- Inglese, Giorgio (2006). *Per Machiavelli. L'arte dello Stato, la cognizione delle storie*. Roma: Carocci.
- Guidi, Andrea (2009). *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel cancelliere Machiavelli*. Bolonia: Il Mulino.

- Magni, Beatrice (2012). *Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli*. Pisa: Ets.
- Marchand, Jacques (2006) (ed.). *Machiavelli senza i Medici, 1498-1512. Scrittura del potere / potere della scrittura*, Atti del Convegno (Losanna, 18-20 novembre 2004), Roma: Salerno.
- Pedullà, Gabriele (2011). *Machiavelli in tumulto*. Roma: Bulzoni Editore.
- Procacci, Giuliano (1995). *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- Rahe, Paul Anthony (2006) (ed.). *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez Aramayo, R. – Villacañas Berlanga, J. L. (1999). (comps.) *La herencia de Maquiavelo*. Madrid: Tecnos.
- Sasso, G. (1958). *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*. Bologna: Il Mulino.
- Scichilone, Giorgio (2012). *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milán: Franco Angeli.
- Serra, Teresa (2010) (ed.) *Machiavelli tra filosofia e politica*, Atti del Convegno (Montecompatri, 4-5 ottobre). Roma: Aracne.
- Skinner, Q. (1984). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (1964). *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Vilches, Patricia – Seaman, Gerald (2007) (eds.) *Seeking Real Truths. Multidisciplinary Perspectives on Machiavelli*. Leiden-Boston: Brill.
- Vincieri, Paolo (2011). *Machiavelli. Il divenire e la virtù*. Genova: Il melan-golo.
- Viroli, Maurizio (2005). *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari: Laterza.
- Vivanti, Corrado (2008). *Niccolò Machiavelli. I tempi della política*. Roma: Donzelli.