

Maquiavelo

ANTONIO VELASCO ZORRILLA

Antonio Velasco Zorrilla es licenciado en Filosofía y profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria.

1.

INTRODUCCIÓN. Como tantos pensadores políticos, desde Platón en adelante, Maquiavelo concebía a los hombres en general como egoístas, ingratos y volubles.¹ Según Maquiavelo la naturaleza

malvada del hombre es una realidad indiscutible puesta de relieve por la experiencia histórica y la investigación sobre la vida política.² Este pesimismo antropológico, la aceptación de esta realidad, es la base sobre la que todo legislador deberá edificar el orden político, la organización de la convivencia humana. Pero, a diferencia de Platón y Aristóteles, antes que él, y de Hobbes y Locke, después, Maquiavelo no cree que exista un principio fijo o dado de organización (la división del trabajo o los derechos naturales del individuo, por ejemplo), y que la tarea de gobierno consista en articularlo y apoyarlo: para Maquiavelo no existe un sistema natural o dado por Dios para ordenar la vida política, más bien la tarea de la política consiste en crear el orden en el mundo. Para actuar de este modo debemos partir del orden real de las cosas, de la aceptación de la realidad tal cual es, sin confundirla con nuestras ilusiones y buenas intenciones. Este análisis nos enseñará, entonces, lo que Maquiavelo presenta como el eje argumental de su teoría política: los principios que rigen el comportamiento humano (la naturaleza del hombre) para nada coinciden con lo que la teoría moral nos describe como actuación ajustada y correcta, ni tampoco con aquellas leyes básicas que gobiernan el movimiento real del mundo político (la *fortuna*).

Dos son, pues, los supuestos básicos sobre los que Maquiavelo construye su visión de la política: en primer lugar, la inmutabilidad a través del tiempo de una naturaleza humana indigna de toda confianza, y, en segundo lugar, la participación de la *fortuna* en los asuntos humanos. *Fortuna* es una diosa caprichosa y cruel, hace y deshace a su antojo, sin piedad, mientras denigra a unos hombres, a otros les concede los máximos honores sin ley o razón alguna. En estas condiciones la fuerza que gobierna nuestras vidas se convierte en amenazante, y “si queremos sobrevivir no hay otra solución que oponer a la fuerza devastadora de la *fortuna* otra fuerza que, por ser tan extraordinaria como aquélla, sea capaz de aplacar su ímpetu: la *virtú*” (EP, 178-179).

Esta dicotomía entre *virtú* y *fortuna*, famosa en la obra de Maquiavelo, hará surgir las tensiones fundamentales entre *virtud moral* y *virtud política*, así como también aquella contradicción entre ética y política que tanto ha preocupado a sus intérpretes y que poco después de la muerte de Maquiavelo dio origen al maquiavelismo y al antimachiavelismo. La antítesis *virtud-fortuna* la introduce Maquiavelo en el capítulo 6 de *El Príncipe*, al tratar sobre los principados completamente nuevos, y en torno a ella pivota el argumento del libro. De cómo resuelve Maquiavelo esta relación dicotómica debe gran parte su fama *El Príncipe* y el naci-

miento del antimachiavelismo, sobre todo porque implica que una de las principales cualidades de un príncipe debe ser su flexibilidad moral, el no considerarse siempre como racional el ser moral, lo que establece un absoluto contraste con el monarca cristiano y moralmente intachable publicitado por la Contrarreforma. *Virtud* y *fortuna* volverán a jugar un papel decisivo en los *Discursos*, que los estudios contemporáneos ensalzan como la obra de teoría política más ambiciosa y la mayor contribución de Maquiavelo, y de cuyo estudio vemos surgir una original y convincente postura que dista mucho de la lectura distorsionada de sus primeros y furibundos críticos.³

Así, pues, dependiendo de dónde se haya puesto mayor énfasis, el pensamiento político de Maquiavelo ha sido considerado tanto un ejemplo de absolutismo como de republicanismo de corte democrático. En palabras de Rafael del Águila, nos encontramos con dos modelos alternativos para comprender su teoría de la acción política: el modelo individualista de la estrategia y el modelo republicano de las acciones colectivas.⁴ En este ensayo voy a intentar defender la segunda interpretación y, siguiendo los trabajos de Skinner y los de Chantal Mouffe sobre ciudadanía, pluralismo y democracia radical, también intentaré en última instancia indicar la importancia del sujeto de vida virtuosa diseñado por Maquiavelo para pensar políticamente hoy en día.

2. LA HERENCIA CLÁSICA DEL HUMANISMO RENACENTISTA. Solemos denominar humanistas a un tipo de intelectuales que vivieron y escribieron en la Florencia del siglo XV. Estos autores no compartieron un único cuerpo de doctrina, por lo que no son, propiamente hablando, una tendencia filosófica. Todos ellos se dedicaron al estudio de la retórica y de la gramática, pero en esto se mostraron herederos de las tradiciones de los maestros medievales. Más bien lo que los identifica como movimiento es haber agregado a tales tradiciones la insistencia en el estudio de los grandes autores latinos y, sobre todo, asociar este estudio a una reivindicación muy particular del compromiso político, la vida activa y las virtudes republicanas. Este especial interés por la moral y la política (que en un periodo de tiempo relativamente corto suscitó una anormal concentración de teorías sociales y políticas) de los humanistas se explica primordialmente por las especiales condiciones históricas de la ciudad de Florencia, cuyas luchas contra la tiranía y los *signori* encontrarían aquí su respuesta teórica.

A principios del siglo XV Florencia era la última fortaleza de las libertades italianas en una península en la que triunfaba la tiranía. Pero estas libertades y la independencia de la propia ciudad estaban amenazadas por la estrategia de guerra abierta de los Visconti, duques de Milán. Frente al peligro de verse gobernados por una autoridad despótica impuesta por otra ciudad o incluso como efecto de salvaguarda por una nueva *balia* (una dictadura temporal que los defendiese equi-

1 MAQUIAVELO, *El Príncipe*, trad. de Á. Cardona, Bruguera, Barcelona, 1975, p. 148. (En adelante: EP y p. citada.)

2 MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. A. Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 1987, p. 37.

3 F. GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1965; J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García López, Tecnos, Madrid, 2002; Q. SKINNER, *Maquiavelo*, trad. de M. Benavides, Alianza, Madrid, 1984.

4 R. DEL ÁGUILA, 'Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo', en *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, ed. de R. Rodríguez Aramayo y J. L. Villacañas Berlanga, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, p. 209.

parando su poder al del enemigo), los humanistas reaccionarán divulgando una idea de libertad basada en la independencia y el autogobierno. Esta defensa sin paliativos de las libertades republicanas necesitaba un compromiso político cuyo crédito sólo era posible en la medida en que al hombre le estuviera dado alcanzar la más alta excelencia en la vida terrenal. Al respecto la retórica medieval era un impedimento, puesto que estaba presa, por una parte, de la idea agustiniana según la cual el verdadero cristiano no debe centrarse en los problemas temporales, y, por otra, de la concepción escolástica de que el ideal de todo ser humano es una vida de contemplación, de la que queda fuera la aplicación práctica del conocimiento y la reflexión sobre el comportamiento humano. De ahí que los humanistas volvieran su mirada hacia los moralistas romanos, fundamentalmente hacia Cicerón y su concepto de *virtus*. Por otro lado, este compromiso político, basado en la posibilidad de alcanzar una excelencia y dignidad mundana, también necesitaba de un mayor acento en la libertad de la voluntad, contrarrestada hasta ese momento por la sensación de que la libertad del hombre era atenazada por la fuerza inexorable de la *fortuna*. También en este caso (por lo demás, estrechamente relacionado con el estudio de la *virtus*) volverán los humanistas a los historiadores y moralistas romanos para proveerse de un autorizado análisis de las circunstancias que rodean a la intervención de la *fortuna*.

Según los maestros latinos, el más señalado bien del hombre es la consecución de honor personal y gloria. Pero, para ello, necesitamos en gran medida ser afortunados, pues si la diosa *Fortuna* no nos sonríe, ni la mayor suma de esfuerzos humanos podría hacer que alcanzásemos nuestros más altos propósitos. Para atraernos la mirada favorable de la diosa, cuya fuerza no es necesariamente maligna ni ajena a toda influencia, necesitamos ser audaces, pero, como dirán los autores clásicos, la cualidad que más atrae sus favores será la *virtus*, compendio de atributos del hombre verdaderamente viril. El concepto de *virtú* engloba así el conjunto de cualidades capaces de hacer frente a los vaivenes de la *fortuna*, de atraer el favor de la diosa y garantizarnos de este modo el logro del honor, la gloria y la fama.⁵ Esta idea es asumida sin alteración por los humanistas renacentistas, en oposición a la idea agustiniana que negaba la capacidad del ser humano para alcanzar por sus propios medios la virtud. Surge de esta manera una visión del individuo como ser dinámico y capaz de realizar sus propias cualidades, de la consecución de sus propósitos y la formación de su destino, si es un hombre de virtud verdadera.

No obstante, como señala Rafael del Águila, esto en ningún caso supuso “el que estos autores abdicaran de la moral cristiana de su época, sino simplemente que eran opuestos a una visión agustiniana del hombre y que consideraban a éste como digno de honor, gloria y fama en este mundo terreno”.⁶ De hecho, su única contribución al completo análisis que los moralistas romanos hicieron del grupo de cualidades encerradas en el concepto de *virtú* fue introducir una específica objeción cristiana para impedir cualquier divorcio entre la conveniencia y el reino de la moral: insistían en que, aunque en esta vida podamos defender por encima de todo nuestros intereses, incluso a costa de cometer injusticias, en el juicio final esas ventajas serán anuladas por un justo castigo.⁷

3. LA REVOLUCIÓN DE MAQUIAVELO. Cuando Maquiavelo aborda en el capítulo XXV de *El Príncipe*, “Cuánto dominio tiene la fortuna en las cosas humanas, y de qué modo podemos resistirla”, parece que se nos revela como un típico representante humanista; y lo digo así para introducir una matización al análisis de Skinner, que afirma que la postura de Maquiavelo en este capítulo se corresponde con la visión propiamente humanista.⁸ Aunque es verdad, como Skinner pone de relieve, que la mayoría de las afirmaciones del capítulo son de inspiración clásica, ya acogidas por los humanistas, no es menos cierto que en ningún momento Maquiavelo deja asomar la idea de benignidad en las acciones de la diosa *Fortuna*, como era usual en el mundo romano y también en la reconciliación que hace Boecio de la *fortuna* con la providencia, al reconducir a aquella como agente de la benevolente providencia de Dios. Para Maquiavelo, en cambio, su reino es siempre violento. Éste es un hecho que Skinner no resalta suficientemente y que condena al libro a estructurarse en dos partes con análisis diferenciados, la que corresponde al análisis de *El Príncipe* y la que se ocupa de los *Discursos*, pero sin hacerse cargo en ningún momento de la tensión entre las dos obras. No quiero decir con esto que Skinner no sea consciente de esa tensión o que no tenga su propia interpretación y posición. Es evidente que esta obra general sobre Maquiavelo, de innegable valor, no pretende hacerse cargo de las decenas de notables teorías sobre cómo interpretar *El Príncipe* y los *Discursos*.⁹ Pero el dato resulta de capital importancia para la posición que voy a mantener sobre la actitud política de Maquiavelo y sus posibles consecuencias contemporáneas.

Esta contradicción interna a la obra de Maquiavelo ha sido puesta de relieve desde antiguo por la investigación especializada: mientras que en *El Príncipe* parece mostrarse como un mero técnico al servicio del poder, en los *Discursos* excede esta mirada de una técnica de la política, al identificarse con los valores republicanos. La investigación ha decidido resolver esta tensión “identificando *El Príncipe* con la autonomía de la esfera de acción de la ciencia, en tanto discurso meramente técnico, que no debe cejar en la descripción de los fenómenos de la realidad por mucha que sea la presión de los valores religiosos ajenos a la objetividad”,¹⁰ y apuntándose, por tanto, a la comprensión de Maquiavelo como organizador de una visión puramente estratégica de la acción política. Pero, entonces, ¿qué hacemos, o mejor, qué son los *Discursos*?

Para Maquiavelo la *fortuna* es la totalidad de lo que acaece, como señala en el capítulo XXV de *El Príncipe*. ¿Y qué es la totalidad de lo que acaece? ¿O cuál es el tiempo presente de Maquiavelo? El momento histórico de Maquiavelo es el de la ruptura del orden medieval y en tránsito hacia la formación del Estado político moderno. Un tiempo de crisis, caótico, una época de decadencia y corrupción de la que emerge Maquiavelo como testigo fiel y dotado de una genial intuición de las reales fuerzas históricas que se están configurando. Así, si los tiempos se definen por su malignidad, la *fortuna* es, pues, una fuerza violenta y maligna: “El deber del hombre bueno es enseñar a otros el bien que no ha podido poner en práctica por la malignidad de los tiempos o la fortuna”.¹¹

El mismo Maquiavelo se siente víctima del tiempo que le ha tocado vivir, por eso afirma que ha sido humillado y humillado por la grande y constante malevolen-

5 Q. SKINNER, *Maquiavelo*, p. 39.

6 R. DEL ÁGUILA, ‘Maquiavelo y la teoría política renacentista’, en *Historia de la teoría política*, ed. de F. Vallespín, Alianza, Madrid, 1990, vol. 2, p. 73.

7 Q. SKINNER, *Maquiavelo*, p. 51.

8 Q. SKINNER, *Maquiavelo*, p. 40 ss.

9 Isaiah Berlin, en su artículo ‘La originalidad de Maquiavelo’, dedica doce páginas a citar las más conocidas interpretaciones rivales (con una media de cuatro líneas cada una) acerca de las opiniones políticas de Maquiavelo, lo que nos da una idea de la dimensión de la controversia. I. BERLIN, *Contra la corriente*, trad. H. Rodríguez Toro, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 87 ss.

10 J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y vivere político’, en *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, p. 17.

11 MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 180.

cia de la *fortuna* (EP, 90). Si a esta imagen que Maquiavelo tiene de la *fortuna*, es decir, de la desintegración de su tiempo, añadimos que para él no podemos confiar en la bondad de la naturaleza humana para modificar los comportamientos políticos, sino más bien todo lo contrario, que la fijación o establecimiento de estos últimos deben partir de que cualquier situación y época histórica nos demuestran que la condición humana es malvada, nos encontramos, entonces, en condiciones de abordar su visión de la necesidad de una nueva moralidad capaz de construir el futuro, así como de explicarnos que *El Príncipe* y los *Discursos* no son tan contradictorios.

Para ello es necesario que nos preguntemos por la moralidad que quiere cambiar Maquiavelo, la moralidad del Renacimiento. En el apartado anterior decíamos que el compromiso político que los humanistas reivindicaban para salvaguardar las libertades republicanas necesitaba dejar bien clara la libertad de la voluntad, lo que chocaba con la idea de que nuestro destino cae enteramente bajo el peso de la *fortuna*. Para solucionar este conflicto y articular una idea de libertad por la que el fracaso de nuestros esfuerzos recayese en nuestros actos y no en lo que está escrito en las estrellas, los humanistas reconstruyen la imagen de los clásicos romanos sobre el papel de la *fortuna* en los asuntos humanos. Como también dijimos, según esta imagen, la intervención de la *fortuna* puede ser contrarrestada por un conjunto de cualidades que los antiguos llamaban *virtus*. Éstas deberán ser, pues, las cualidades que den contenido al compromiso político y que deberán cultivar tanto el gobernante como sus súbditos. Pero ¿cuáles son esas características específicas que debemos cultivar? Los moralistas romanos nos han legado un detallado análisis de las mismas. Según Skinner, estos entendieron que el verdadero *vir* “está dotado en primer lugar, de las cuatro virtudes *cardinales*: prudencia, justicia, fortaleza y templanza... Pero le atribuían también una serie adicional de cualidades que más tarde habían de ser consideradas como específicamente principescas”: honestidad, magnanimidad y liberalidad. “Finalmente, se decía del verdadero *vir* que debía caracterizarse por el decidido reconocimiento del hecho de que, si queremos alcanzar el honor y la gloria, debemos estar seguros de que nos comportaremos lo más virtuosamente que podamos”, entendiéndose con ello la actuación ajustada a principios morales: “Este análisis fue adoptado de nuevo en su integridad por los escritores de libros de consejos para príncipes del Renacimiento. Ellos hicieron que fuera un supuesto del ejercicio de su gobierno que el concepto general de *virtus* debe referirse a una lista completa de virtudes cardinales y principescas... Seguidamente y sin vacilar respaldan la postura de que el rumbo racional de la actuación del príncipe debe ser únicamente el moral, argumentando a favor de ello con tal fuerza que al fin lograron que se convirtiera en proverbio la expresión *la honradez es la mejor política*”.¹² Por fin, contribuyeron a ello con la antes mencionada específica objeción cristiana a cualquier tipo de divorcio entre la conveniencia y el reino de la moral.

Esta es la moralidad humanística, una moralidad que, sin abdicar de la moral cristiana, quería restablecer el carácter prometeico que el medievo le había prohibido. Será precisamente esta conciliación de *virtus* y virtudes cristianas lo que Maquiavelo someterá a una crítica devastadora:

Siendo mi intención escribir una cosa útil para quien la comprende, me ha parecido más conveniente seguir la verdad real de la materia, que los desvaríos de la imaginación en lo concerniente a ella. Muchos han imaginado Repúblicas y principados que nunca vieron ni existieron en realidad. Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que el que deja el estudio de lo que se hace para estudiar lo que se debería hacer aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella: porque un hombre que en todas las cosas quiera hacer profesión de bueno, entre tantos que no lo son, no puede llegar más que al desastre. Por ello es necesario que un príncipe que quiere mantenerse aprenda a poder no ser bueno, y a servirse de ello o no servirse según las circunstancias (EP, 193).

La crítica es simple: para alcanzar los más altos propósitos del gobierno no siempre se debe considerar racional el ser moral. Pero la novedad era tan radical y chocante que la llama inquisitorial que encendió todavía no ha llegado a extinguirse. Se inicia con la expresión de un tremendo horror: Maquiavelo es Satán, un príncipe de las tinieblas empeñado en socavar las bases morales de la vida política, y llega hasta nuestros días asociando su nombre a la mala fe política. Evidentemente, esta corriente antimachiavélica no surge de una forma desinteresada, sino que surge ligada a la Contrarreforma que la Iglesia emprenderá con posterioridad y que la obligaba a fijar sus posiciones políticas, por lo que encontró en la claridad y aparente *inmoralidad* de ciertas afirmaciones de la obra de Maquiavelo el enemigo perfecto.

Pero ¿implica verdaderamente este texto, y otros en la misma línea, que Maquiavelo defiende la inmoralidad porque su pervertida mente sólo está interesada en buscar los medios más eficaces para el mantenimiento y engrandecimiento del poder político? La contestación clara y rotunda es no. Maquiavelo no es un cínico. Maquiavelo se mantiene en el ideal humanista de lograr seguridad y autonomía, y esto es para él lo que todo sujeto político digno de tal nombre ha de reivindicar. Como buen humanista, su intención final es dotar al hombre de resortes que le permitan incrementar su poder sobre el mundo. Y esto se logra, primero, comprendiéndonos a nosotros mismos, y luego, captando la naturaleza real de nuestro mundo, huyendo de toda posición idealista y utópica que confunde nuestros deseos con la realidad. Nuestro método ha de basarse en la experiencia y la historia, en la observación sagaz de la realidad contemporánea junto a cualquier sabiduría que podamos recoger del pasado.

El realismo es una necesidad, por eso quienes no lo practican nunca podrán hacerse cargo de lo peligroso de los tiempos, es más, ayudan a su descomposición y nos sumergen a todos en el caos. Soderini y Savonarola, reformadores honrados y de valiosos ideales, fracasaron, y la ciudad con ellos, porque sustituyeron lo que son las cosas por lo que deberían ser. En cambio, el análisis realista, la descripción fría y detallada de los hechos, nos habla de un mundo de inseguridad y alto riesgo, un mundo en descomposición que, desprovisto de los viejos códigos de referencia, todavía no ha descubierto otros nuevos con los que estructurar la acción. El conocimiento que así adquirimos nos prepara para intervenir en el curso de los acontecimientos, para adecuar nuestras acciones al tiempo y exigencias de esta realidad. Con las cosas del Estado pasa como con la ciencia médica, que cuando se conoce el fallo

¹² Q. SKINNER, *Maquiavelo*, pp. 50-51.

“los males que nacen de él se curan rápidamente, pero cuando, por no haberlos conocido, dejamos que crezcan, porque nadie se ha hecho cargo de ellos, no existe ya el menor remedio” (EP, 97). Y si volvemos nuestra mirada sobre los maestros de la antigüedad, como el método nos indica, nos daremos cuenta de que ése fue el comportamiento de los romanos, que “viendo con anterioridad los inconvenientes, los remediaban siempre” (EP, 97-98).

Ocurre lo mismo si abordamos las cosas en términos estrictamente morales. La moralidad humanística, recurriendo a planteamientos abstractos, apoyándose en presupuestos teológicos y metafísicos, nos ha confinado en la impotencia política, nos ha hundido en la debilidad, convertido en presa de hombres poderosos y ambiciosos, inteligentes, pero absolutamente corruptos. Si los seres humanos fueran diferentes de lo que son, tal vez podrían crear una sociedad cristiana ideal. Pero como éste no es el caso, defender medidas ideales, adecuadas sólo a los ángeles, es visionario e irresponsable, sólo conduce a la ruina.

Maquiavelo no se opone a la religión sin más. Al contrario, para él la religión debe ser promovida si es capaz de conservar la solidaridad social. Su concepción de la religión queda claramente expuesta en los capítulos XI-XV del primer libro de los *Discursos*. Allí “queda constituida como un ordenamiento del Estado, como un *ordine* político en el lenguaje de Maquiavelo, que se traduce en magistraturas, instituciones, ceremonias, culto, festividad, educación, creencias. Utilizando un lenguaje más actual, diríamos que para Maquiavelo la religión es un aparato del Estado: necesario, inevitable, de cuya salud y bondad, de cuyo asentamiento en las conciencias y en la vida pública depende en gran medida la salud del Estado”.¹³ Pero si la historia y las ideas de los sabios antiguos, ratificadas como han sido en la práctica, nos han de guiar, rápidamente caemos en la cuenta de la imposibilidad de combinar las virtudes cristianas con una sociedad estatal vigorosa y fuerte. El texto siguiente es meridiano al respecto:

Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos... La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefieren soportar sus opresiones que vengarse de ellas.¹⁴

Con esto hemos llegado al núcleo de la problemática sobre la relación que hay que establecer, pues, entre

ética y política en la obra de Maquiavelo, y si es resoluble o no la tensión entre *El Príncipe* y los *Discursos*. Salvada ya la interpretación que hacía de Maquiavelo un cínico, las interpretaciones contemporáneas de mayor rango se han articulado alrededor de tres tesis.

La primera de ellas es la defendida por Benedetto Croce. Rafael del Águila dice que, para esta corriente interpretativa,

las tensiones que entre ética y política aparecen en Maquiavelo son el resultado de un hallazgo fundamental: lo que Benedetto Croce llamó la autonomía de la política. En otras palabras, la independencia de las leyes que rigen el mundo de la política respecto de aquellas normas morales aplicables al campo de la ética. En este sentido, su obra debería ser interpretada no desde la perspectiva de lo moral, sino desde el punto de vista estrictamente técnico... Según esta lectura, la razón neutral jugaría un papel primordial en la teoría política maquiaveliana, que habría roto definitivamente con las consideraciones morales que caracterizaron al pensar político del humanismo renacentista. En ella la separación entre lo que debe ser y lo que es estaría definitivamente incorporada y de esta forma la razón moderna haría su aparición. El frío técnico de la política sería el creador de una nueva disciplina a la que se supone axiológicamente neutral: la ciencia política.¹⁵

La segunda tesis es la defendida por Jacob Burkhardt y Friederich Meinecke, C. J. Friedrich y Charles Singleton, que “sostienen que Maquiavelo tiene una desarrollada concepción del estado como obra de arte; los grandes hombres que han fundado o mantenido asociaciones humanas son concebidos como análogos a los artistas cuya meta es la belleza, y cuya cualidad esencial es la comprensión de su material”.¹⁶ Esta posición no está distante de la de Croce, en tanto que también atribuye a Maquiavelo el divorcio entre política y ética, pero incidiendo en que el abandono ético de la política invita a acercarse al de la estética, a la región del arte, que se concibe como amoral. Ambas tesis coincidirían en que Maquiavelo da el espaldarazo definitivo a la constitución de la política como ciencia, lo que hoy denominaríamos el arte de la política.

Isaiah Berlin critica ambas tesis oponiéndoles la suya propia. Esta postura, dice Berlin, podría ser defendible sólo en el caso de que concibamos la ética como algo indisociablemente unido a la conciencia individual, pero si concebimos la ética como la concebían los griegos, de la que Aristóteles es su más claro exponente, entonces la vida en comunidad (porque el hombre es un ser sociable por naturaleza) define y conforma los valores últimos, por lo que el código de conducta o el ideal individual viene determinado por la identificación con esos valores: “La ética concebida así... no puede ser conocida salvo por la comprensión del propósito y carácter de su polis: todavía menos capaz de divorciarse de ella, ni siquiera de pensamiento. Esta es la clase de moralidad precristiana que Maquiavelo da por sentada... Si Aristóteles y Maquiavelo tienen razón acerca de lo que los hombres son... la actividad política es intrínseca a la naturaleza humana... y la vida comunal determina los deberes morales de sus miembros. De ahí que al oponer las leyes de la política a *el bien y el mal*, Maquiavelo no contrasta dos esferas autónomas de acción, la política y la moral: contrasta su propia ética política con otra concepción de ética”.¹⁷ En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, entre dos ideales de vida incompatibles: el cristiano y el paga-

¹³ M. Á. GRANADA, ‘Maquiavelo y Giordano Bruno’, en *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, p. 157.

¹⁴ MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 199.

¹⁵ R. DEL ÁGUILA, *Maquiavelo y la teoría política renacentista*, pp. 94-95.

¹⁶ I. BERLIN, *Contra la corriente*, p. 94.

¹⁷ I. BERLIN, *Contra la corriente*, pp. 114-115.

no. Mientras el primero impone un individualismo pendiente de su propia salvación, el segundo puede atentar contra ese ideal, pero a cambio tiene la potencia para configurar una comunidad humana satisfactoria.

Según la interpretación contenida en las dos primeras tesis y el desarrollo posterior de los comentaristas que las siguen, Maquiavelo habría realizado una profunda transformación del saber político a través del desarrollo de un modelo científico y táctico de la acción, preocupado exclusivamente por diseñar estrategias lógicas capaces de producir resultados políticos, al margen o indiferente al ulterior fin que se persiguiese con esos resultados, lo que en todo caso debería ser discutido en otra esfera separada, la moral, que es la del discurso exclusivo de los fines. Esta interpretación habría decidido, como ya avanzamos, resolver la tensión entre *El Príncipe* y los *Discursos* identificando toda la obra de Maquiavelo como el intento de elevar la política a disciplina científica, y sería en *El Príncipe* donde los principios de esta nueva ciencia se aplicaban por primera vez a una situación concreta.

Esta interpretación, que tiene una larga tradición, choca, no obstante, con la lectura que hace Maquiavelo de los clásicos, pieza clave de su método, como ya analizamos. Como señala Rafael del Águila, el modelo estratégico meramente vinculado a la técnica de medios-fines sin consideración alguna a aspectos normativos, está ligado “a tres reducciones paralelas: primero, la reducción del individuo a mónada; segundo, la reducción de la política a poder, y, tercero, la reducción del poder a las estrategias de consecución de obediencia”.¹⁸ No obstante, estos elementos quedan rotos por otras concepciones básicas que podemos descubrir en Maquiavelo, sobre todo en los *Discursos*. Sigue en pie, pues, la cuestión de cómo entender los *Discursos* según esta interpretación.

Por lo que se refiere a la posición de Berlin, aunque se distingue con fortuna de las interpretaciones más comunes, no está libre de problemas. Si partimos de afirmar que el concepto de lo político en Maquiavelo es aristotélico, tenemos serios problemas a la hora de interpretar *El Príncipe*, pues Aristóteles no está allí presente. Berlin tiene razón al afirmar que la ética de los *Discursos* es una ética pagana, pero el *ethos* político del paganismo casa mal con la modernidad técnica de *El Príncipe*. En este sentido, la contradicción entre los *Discursos* y *El Príncipe* no se puede resolver mediante la adscripción de Maquiavelo a la ética política del paganismo sin más.¹⁹ Además, toda la teoría del conflicto que Maquiavelo defiende en los *Discursos* se contradice con la unidad de la idea del bien, que es la base del aristotelismo.

La interpretación de José Luis Villacañas parece más acertada, y está en la línea de la importancia que aquí hemos dado a la dimensión de Maquiavelo como testigo privilegiado de un momento histórico de transición, de una época caracterizada por el estado de excepción del orden europeo medieval, antes de construir el orden propiamente moderno. Para Villacañas es la excepcionalidad de los tiempos modernos como época de corrupción lo que determina la excepcionalidad técnica de *El Príncipe*: “Sólo un momento de radical decadencia puede confiar en la potencia sublimada de la técnica. Pero lejos de proyectar sobre Maquiavelo la concepción moderna de la técnica como mero medio, deberíamos más bien invocar la imagen casi mágica de una técnica como medio indisolublemente unido a un

fin”.²⁰ Mientras que en los *Discursos* el saber del Estado sigue al servicio del viejo sueño republicano, capaz de reconstruir la Italia romana, en *El Príncipe* este saber del Estado “se pone selectivamente al servicio de una figura que, por sí misma, denuncia el oportunismo de las épocas de transición: al servicio del príncipe nuevo capaz de construir en Italia un Estado moderno como el francés. En esta contradicción se espera, y se espera desesperadamente, que lo que no pudo realizar una ciudad que jamás logró ser una república potente, pueda lograrlo la figura, asistida por el antiguo saber, de un príncipe nuevo”.²¹ Así que el príncipe nuevo puede fundar un Estado, pero esto todavía no es fundar una *civitas*, un *vivere civile e libero*:

Lo primero puede hacerse de múltiples formas, y tener múltiples maneras, con gobiernos autoritarios, como el Estado turco, o con gobiernos civiles, como el nuevo reino de Francia. En sí mismo, el Estado no tiene normatividad interna. La *civitas* por su parte no puede vivir sin ella. El plus de bondad y de saber que debe incorporar el príncipe nuevo para fundar una *civitas* es lo que secretamente vincula los *Discursos* con *El Príncipe*. Por eso entre estas dos obras no hay ninguna contradicción. En todo caso, lo que denota la propuesta de Maquiavelo es la íntima convicción de que ha pasado la hora de las repúblicas puras como motor expansivo de la construcción de órdenes civiles. La excepcionalidad de los tiempos impone la concentración de la virtud no en el pueblo entero, sino en el príncipe.²²

No hemos de olvidar que, aunque Maquiavelo se mueve en la órbita del humanismo renacentista, es un autor verdaderamente original. Intenta pensar un método que incorpore la capacidad de realización efectiva del ideal humanista de seguridad y autonomía. Este método, basado en el realismo, debe dotarse de todos los instrumentos a su alcance para hacer frente a la *fortuna*, la totalidad de lo que acaece, y reducir al mínimo posible el margen de contingencia que inevitablemente afecta a la vida humana, lo que es posible cuando la comunidad se autoforma en la *virtú*, en la voluntad de afrontar los hechos buscando soluciones para un ordenamiento correcto de la vida en la sociedad. La *virtú* vertebrata la comunidad, construye una *civitas*, y su ausencia identifica el comportamiento político típico de las sociedades corruptas. Es en este contexto específico de corrupción, el contexto en el que las conductas y acciones de los sujetos buscan la defensa de intereses privados por encima del bien de la comunidad, el contexto en el que el cuerpo colectivo es incapaz de autoformarse en la *virtú* necesaria a la vida pública, cuando se requiere una figura individual, el Fundador, cuyas estrategias pondrán fin paradójicamente al individualismo egoísta y ayudarán a dotar de fundamento a un *vivere político* definido por la pluralidad, el autocontrol, el conflicto y la interacción.

Así, la virtud política interacciona con la virtud moral proponiéndole sus fines y medios propios, teniendo razón Berlin en que esto no se puede establecer en términos de diferencia entre la moral y la política, sino que genera una esfera de acción completa en sí misma, con su propio sistema cerrado de valores. Un sistema de valores que, como ahora veremos, conforman un modelo republicano de acciones colectivas cuya discusión alcanza incluso a la moderna teoría política.

4. EL CIUDADANO REPUBLICANO Y LAS ACCIONES COLECTIVAS. En momentos de máxima corrupción de las esen-

¹⁸ R. DEL ÁGUILA, ‘Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo’, p. 211.

¹⁹ J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y *vivere político*’, p. 19.

²⁰ J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y *vivere político*’, p. 23.

²¹ J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y *vivere político*’, p. 21.

²² J. L. VILLACAÑAS, ‘Príncipe nuevo y *vivere político*’, pp. 25-26.



cias de la ciudad se necesita de una figura, el Fundador, con capacidades extraordinarias. Su misión es introducir nueva materia a la ciudad, pero de tal calibre que pueda permanecer como *ordine* (instituciones) y *vivere civil e libero* (libertad), más allá incluso de la muerte del propio Fundador, lo que es posible porque su *virtú* es tan sobresaliente que es capaz de generar *virtú* en los demás y construir, gracias a ello, un orden político duradero. La excepcionalidad de este momento fundacional del *ordine*, o de introducirlo allí donde había desaparecido, es lo que obliga a este príncipe civil nuevo fundamentalmente a saber no ser bueno, pues su tarea es de tal magnitud y persigue un fin tan alto que hasta el recurso a la violencia puede estar justificado. La inmoralidad en Maquiavelo siempre es de un tipo especial; en su obra la crueldad nunca es gratuita, cuando aparece siempre se relaciona con un fin más alto. Es también la excepcionalidad del momento fundacional, la excepcionalidad de la acción política transformadora que inicia el camino hacia la seguridad y autonomía, la que obliga a la concentración del poder político en un líder. Pero esos espacios, tanto el uso de la violencia como el de la concentración absoluta de poder, deben quedar clausurados en la excepcionalidad de la fundación del Estado. Una vez creado el marco histórico-institucional, una vez creada la ayuda externa que el pueblo requería para movilizarse en busca de la *virtú* perdida, el papel político de la comunidad vuelve a ser activo y preponderante.

El retorno a una comunidad de sujetos virtuosos encuentra su posibilidad gracias al aprendizaje de la *virtú*, cuyo medio es el poder formativo de los hábitos de vida libre y la obediencia a leyes no corruptas. El poder coercitivo de las buenas leyes, es decir, de aquellas leyes que nos obligan a colocar el bien de la comunidad por encima de nuestros propios intereses, tiene por resultado la libertad. Éste es un punto clave en la teoría de Maquiavelo. La libertad aparece como resultado de la obediencia a las buenas leyes porque esta obediencia no obliga sin más a un sujeto pasivo y mero súbdito, sino que, por el contrario, el sujeto, a través de la obediencia, aprende a disciplinar sus propios apetitos, a contrarrestar sus pasiones, no a anularlas. Maquiavelo no propone que las inclinaciones de los sujetos sean aplastadas, sino que su idea es aprovechar esas ambiciones de forma que, sometidas a leyes, generen un espacio de esfera pública basado en la participación:

En una sociedad no corrupta los individuos tratan de evitar la servidumbre y la dependencia actuando como fieles servidores del bien público. La exigencia, entonces, es de par-

ticipación activa y disciplinada en defensa del bien común y de la comunidad de los virtuosos. La unidad de la ciudad no se consigue mediante una tiranía que reduzca todos los puntos de vista a uno exclusivo y que corrompa los usos participativos y los convierta en obediencia ciega. Tal unidad se renueva una y otra vez en la interacción cotidiana de individuos libres protegidos por las leyes republicanas, pues sólo ellas garantizarían suficientemente ese contexto interactivo.²³

En esta misma línea hay que entender también la reivindicación del *conflicto* como creador de *virtú*, otra de las ideas más originales de Maquiavelo y en la que también se opone a la tradición humanística. Esta última pensaba que todo desacuerdo era índice de faccionalismo, y la división interna en facciones constituía un peligro mortal para la libertad cívica. Para Maquiavelo, en cambio, la disensión no sólo no es peligrosa, sino que refuerza y vitaliza a la comunidad. Si la clave de una comunidad virtuosa está en que mantiene la libertad gracias a la interacción de individuos que dan salida a sus ambiciones a través de la participación en la esfera pública, entonces la canalización de la expresión de la pluralidad y el conflicto son esenciales para la seguridad y la autonomía de la comunidad. De hecho, las sociedades que cabe entender como *bien ordenadas* son aquellas cuya constitución y leyes están pensadas para dar salida institucional a las distintas luchas, conflictos y tensiones que la existencia de la pluralidad conlleva, de forma que produzca un equilibrio en el que todas las partes se vean comprometidas en los negocios del gobierno y cada una vigile a la otra: “Al vigilar celosamente los grupos rivales cualquier signo de intento de hacerse con el poder supremo, la resolución de las tensiones así engendradas significará que sólo se aprobarán aquellas leyes e instituciones que conducen a la libertad cívica. Aunque movidas íntegramente por sus propios intereses, las facciones se verán llevadas como por una mano invisible a promover el interés público en todos sus actos legislativos”.²⁴

Para Maquiavelo la destrucción de la pluralidad es la destrucción de la política misma, pues en él la política no es otra cosa que la lucha de opuestos, el equilibrio de tensiones, el reajuste de fuerzas en oposición.²⁵ Este contexto de pluralidad de opinión que interacciona en un medio público ordenado por leyes que se autodisciplinan en el bien común, garantiza la unidad de la ciudad y una vida en libertad sin dependencia ni servidumbre, sin inseguridad ni tiranía. Es así como eliminamos la amenaza constante de la contingencia a la que la *fortuna* nos aboca, y cuyo caldo de cultivo son los comportamientos egoístas que sólo buscan la defensa de los intereses privados. Nada más lejos de la concentración de poder en manos de un líder a quien se le debe obediencia absoluta y automática; nada más lejos del individuo egoísta y racional cuyos intereses son el punto de referencia para la acción pública; nada más lejos, en definitiva, de la interpretación de Maquiavelo como ejemplo de absolutismo o como paradigma de individualismo estratégico.

5. ACTUALIDAD DE MAQUIAVELO. En la discusión política contemporánea, la controversia entre comunitarismo y liberalismo ha ocupado prácticamente el escenario del debate. En particular, los comunitaristas hacen responsable al individualismo metodológico liberal de la destrucción de los valores de la comunidad y del continuo deterioro de la vida pública. Esta crítica, de

²³ R. DEL ÁGUILA, ‘Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo’, p. 225.

²⁴ Q. SKINNER, *Maquiavelo*, p. 85.

origen norteamericano, opera en el redescubrimiento de la tradición política del republicano cívico, que habría llegado a los Estados Unidos a través de la influencia del pensamiento político de la Florencia del siglo XV en la obra de James Harrington. Esta tradición, que afirma en su discurso político que la verdadera realización humana sólo es posible cuando se actúa como ciudadano de una comunidad política libre y con autogobierno, realiza en su lenguaje político una síntesis de elementos aristotélicos y maquiavelianos, adquiriendo especial relevancia las nociones de *bien común*, *virtud cívica* y *corrupción*. En la revitalización de estas nociones clave del republicano cívico ven los comunitaristas la solución de lo que ellos entienden como la enfermedad de las sociedades contemporáneas: la destrucción del vínculo social por la promoción exclusiva de un individuo que sólo está preocupado por sus intereses particulares y el rechazo de cualquier tipo de obligación que pueda mermar su libertad. El origen de las dificultades del sistema de la democracia liberal está, pues, en “la desaparición de la virtud cívica y del reconocimiento de una comunidad política en la que la ciudadanía no sólo implica derechos, sino también deberes fundamentales. Esto último es consecuencia de la creciente privatización de la vida social y de la desaparición del espacio público, a lo que se puede poner remedio mediante la restauración del valor de la participación política”.²⁶

El problema de este planteamiento reside en la ambigüedad de la noción de *republicano cívico* que han ido elaborando distintos autores. La propia mezcla de elementos aristotélicos y maquiavelianos ha dado origen a interpretaciones muy dispares, según se acepte con Aristóteles la unidad del bien o, de acuerdo con Maquiavelo, se insista en el papel central del conflicto en la preservación de la libertad. Michael Sandel y Alasdair McIntyre, cuyas críticas al liberalismo operan dentro de una problemática fundamentalmente aristotélica, creen, por ejemplo, que para gobernar en términos de bien común es necesario estimular una visión moral única y rechazar el pluralismo liberal. Para Michael Walzer, en cambio, si es importante volver a plantearse las preguntas por el bien común y por la virtud cívica, es preciso hacerlo de manera moderna, sin postular un bien moral único; en este sentido, habríamos de valorar ciertas conquistas del liberalismo como la noción de derechos y la defensa del pluralismo.

Para Chantal Mouffe esta ambigüedad en la elaboración de un modelo republicano adecuado a las democracias modernas puede tener consecuencias peligrosas para todos los que defienden la extensión de los derechos y las prácticas democráticas. Por eso, para ella

es fundamental distinguir entre *conciencia cívica* (esto es, los requisitos propios de todos los ciudadanos de un régimen democrático liberal en el que los criterios de justicia son los de libertad e igualdad) y un bien común sustancial postulado que impondría a todos una concepción singular de *eudaimonía*. La concepción cívica no implica necesariamente el consenso, y el ideal republicano no requiere la eliminación de la diversidad a favor de la unidad. Una concepción republicana que se inspire en Maquiavelo, pero también en Montesquieu, Tocqueville y Mill, puede dar cabida a lo fundamental de la contribución del liberalismo. Pero esto requiere que se piense la ciudadanía de una manera democrática, esto es, sin renunciar a la libertad individual. Esa tarea sólo es posible si nos esforzamos en

entender por libertad otra cosa que la defensa de los derechos individuales contra el Estado, aunque con cuidado de no sacrificar el individuo en aras del ciudadano.²⁷

Y para este proyecto resulta particularmente provechoso el camino que nos remonta a Maquiavelo. Mostrarlo ha sido mérito de Skinner, que se ha enfrentado al problema que plantea hoy la relación entre libertad individual y libertad política desde la discusión con Isaiah Berlin. Berlin, en su famoso artículo “Dos conceptos de libertad”, establece que hay que distinguir dos concepciones distintas de libertad: la *libertad negativa* (conocida como la mera ausencia de coerción y que requiere que una parte de la existencia humana se mantenga independiente de la esfera de control social) y la *libertad positiva* (que surge del deseo real del individuo de ser dueño de sí mismo e implica la idea de una vida que se rige de acuerdo con principios racionales): “La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa. Sin embargo, las ideas positiva y negativa de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes... hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra”.²⁸ La primera, la libertad positiva, al incidir en el sentido de la autorrealización, requiere que se postule una noción objetiva de vida buena para el hombre. Así ocurre en el mundo clásico, pero también en la vertiente democrática del mundo moderno, pues Rousseau y sus herederos no entienden por libertad la mera falta de coerción, sino la posibilidad real de que todos puedan participar en el poder público, el cual tiene ahora (una vez fundamentado en la soberanía popular) el derecho a interferir en todos los aspectos de la vida de los ciudadanos persiguiendo los fines más altos del hombre: la felicidad, la sabiduría, la justicia y la emancipación. En la teoría política racionalista ya estaba implícito desde sus orígenes griegos que sólo puede haber una forma correcta de vivir, aquella que conduce a una verdadera realización de la naturaleza humana. Será precisamente contra esta concepción positiva de la libertad contra la que reaccionen los liberales, pues estos entendieron que este sentido positivo podía destruir sin dificultad demasiadas libertades negativas que ellos consideraban sagradas, e hicieron hincapié en que la soberanía del pueblo podía destruir fácilmente la de los individuos.²⁹ Benjamín Constant, al comparar la libertad de los modernos con la de los antiguos, afirmó que tener igual derecho a interferir en la vida de los demás no es equivalente a ser libre, admitiéndose a partir de entonces “que la libertad de los modernos consiste en el goce pacífico de la independencia privada y que eso implica la renuncia a la libertad de los antiguos, o sea, la participación activa en el poder colectivo, porque eso lleva a una subordinación del individuo respecto de la comunidad”.³⁰ Por eso, para Berlin, que está reformulando esta misma tesis, la única idea auténticamente moderna de libertad es la libertad negativa, siendo la libertad positiva antimoderna, puesto que para la modernidad la auténtica sociedad libre es aquella que está gobernada por dos principios: primero, solamente los derechos y no el poder político pueden ser considerados absolutos (lo contrario conduce a la tiranía, sea del tipo que sea) y,

²⁵ R. DEL ÁGUILA, ‘Maquiavelo y la teoría política renacentista’, p. 110.

²⁶ C. MOUFFE, ‘Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria’, en *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. de M. A. Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999, p. 46.

²⁷ C. MOUFFE, ‘Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria’, p. 60.

²⁸ I. BERLIN, ‘Dos conceptos de libertad’, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. J. Bayón, Alianza, Madrid, 1998, p. 232.

²⁹ I. BERLIN, ‘Dos conceptos de libertad’ en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. 269.

³⁰ C. MOUFFE, ‘Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria’, p. 62.



segundo, el sujeto de derechos es el individuo y no la colectividad, por lo que hay fronteras dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables.

De esta suerte todos los que defienden la concepción republicana de la libertad, según la cual sólo es posible asegurar la libertad en una comunidad que se autogubierne, aparecen como adversarios de la modernidad:

Skinner rechaza esta tesis e intenta probar que en la tradición cívica republicana, y más en particular en la obra de Maquiavelo, se puede encontrar una concepción de libertad que, aunque negativa (pues no implica la noción objetiva de *eudaimonía*), incluye los ideales de participación política y virtud cívica. Así, en los *Discorsi* Maquiavelo propone una concepción de libertad como capacidad de los hombres para perseguir sus propios objetivos, sus *humori*, mientras al mismo tiempo afirma que para asegurar las condiciones que eviten la coerción y la servidumbre, que harían imposible el ejercicio de esta libertad individual, es indispensable que los hombres satisfagan ciertas funciones públicas y cultiven las virtudes requeridas. Así, pues, si para Maquiavelo es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, lo es con el fin de garantizar el grado de libertad personal que nos permita perseguir nuestros fines.³¹

Es evidente que en la articulación de libertad individual y libertad política se juega hoy la tarea de la filosofía política moderna, pues aquí hunde sus raíces la cuestión del pluralismo y la ciudadanía democrática. Si Skinner tiene razón, y la lectura que hemos hecho aquí no va desencaminada, la senda que nos remonta a Maquiavelo se vuelve punto de referencia para pensar esta articulación hoy en día, así como resulta importante volver nuestra mirada hacia la tradición del republicanismo cívico. Renovar esa tradición sólo resultará esencial para una democracia más radical si esa tradición viene presidida por Maquiavelo.

³¹ C. MOUFFE, 'Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria', pp. 62-63.