



Universidad de Chile

Facultad de Derecho

Escuela de Derecho

Departamento de Ciencias del Derecho

LA CELDA DE LA VIRTUD

Pluralismo, moral maquiavélica y republicanismo

**Memoria para optar al grado de
Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales**

Autor

CRISTÓBAL ASTORGA SEPÚLVEDA

Profesor guía

DR. M. E. ORELLANA BENADO

Santiago de Chile
2012

RESUMEN

En la presente tesis discuto tres aspectos del pensamiento de Nicolás Maquiavelo (1469-1527). En primer lugar, su posición en la historia de la filosofía de la diversidad valorativa. Para un entendimiento del pluralismo como un anti-monismo, Maquiavelo es un autor pluralista. Su visión de la política como una actividad que no está fundada en la moral cristiana (el esquema conceptual más corriente para el siglo XVI) le habría permitido distinguir y reconocer dos sistemas de valoración distintos y antagónicos. En segundo lugar, la relación entre moral y política, o, en otras palabras, la relación entre los dos sistemas morales presentes en la obra de Maquiavelo. Si bien ambos sistemas son antagónicos, argumento que hay comunicación entre ellos. Examinó el manejo retórico de términos como “virtud”, y sentimientos comúnmente asociados a la esfera privada, como “venganza” y “resentimiento”, para dilucidar cómo se produce la comunicación entre los sistemas moral y político. En tercer lugar, discuto su posición al interior del republicanismo como teoría política, que es tradicional asociar con la noción de virtud cívica. La discusión permite discernir variedades de republicanismo que están en pugna con la imagen clásica. Se logra así un entendimiento del republicanismo más complejo en términos históricos y conceptuales, contrastable con otros en el debate de la primera década del siglo XXI que gozan de mayor difusión.

A mi madre y padre

Tabla de contenidos

	p.
Introducción	v
Convenciones	ix
<i>Capítulo 1</i> ¿Cuál virtud? ¿La moral de quién?	
1. La tesis de Berlin	2
2. Virtudes y vicios	10
3. Centauros en el Campo de Marte	19
4. Cambio y diversidad	27
<i>Capítulo 2</i> Engaño y desilusión	
5. Resentimiento	37
6. Actitudes religiosas	45
7. La tensión del engaño	54
8. Credulidad	61
<i>Capítulo 3</i> La identidad del republicanismo	
9. Pompa y circunstancia	70
10. Problemas de familia	76
11. Un lugar para pocos	81
12. El carácter de las instituciones	87
13. El espejo de las virtudes	94
Conclusiones	102
Bibliografía	106

*NICK SHADOW: In youth the panting slave pursues
The fair evasive dame;
Then, caught in colder fetters, woos
Wealth, Office or a name;
Till, old, dishonoured, sick, downcast
And failing in his wits,
In Virtue's narrow cell at last
The withered bondsman sits.
That man alone his fate fulfils.
For he alone is free
Who chooses what to will, and wills
His choice as destiny.
No eye his future can foretell,
No law his past explain
Whom neither Passion may compel
Nor Reason can restrain.*

[En la juventud, el jadeante esclavo persigue
a la bella y elusiva dama;
atrapado así en grilletes más fríos, pretende
riqueza, empleo o una reputación;
hasta que viejo, deshonrado, enfermo, abatido
y declinando en su juicio,
en la estrecha celda de la virtud
se sienta al fin el siervo acabado.
Ese hombre solo cumple su destino.
Pues solo es libre
quien elige qué querer, y quiere
su elección como destino.
Ningún ojo puede su futuro predecir,
ninguna ley su pasado explicar,
a quien ni la pasión puede constreñir
ni la razón refrenar.]

W. H. Auden y Chester Kallman, e Igor Stravinsky,
The Rake's Progress, acto II, cuadro I

Introducción

En un comienzo, concebí esta tesis como un esfuerzo acotado a la relación de Maquiavelo con el pluralismo de valores. Con el tiempo, y a medida que la bibliografía crecía, surgieron otras ideas. Por de pronto, su lugar en la historia de la filosofía de la diversidad valorativa no parecía tan evidente si se considera su difundida y popular imagen como “el sanguinario Maquiavelo”. Con todo, la presentación de imágenes rivales requiere al menos tener a la vista ese cuadro, justificado o no. El candidato ideal para contrastar con el Maquiavelo sanguinario es el Maquiavelo patriota, un sujeto comprometido con una forma de vida y con valores que solo se encarnan en la forma política. Estas dos imágenes rivales no agotan el espectro de posibilidades interpretativas, pero fueron un punto de partida. Principalmente, porque echan luces sobre la diversidad interpretativa de su obra; pero también porque proveen de un modo dicotómico de enfrentar su pensamiento, un método sin duda caro al propio Maquiavelo. Cuán fiel uno pueda ser a esa metodología es otro asunto, en particular si entendemos las dicotomías ya sea como extremos de un espectro, o bien como miembros de una red mayor de ramificaciones. No pretendo disolver estas imágenes por referencia a un término que las unifique o supere. Un supuesto metodológico de esta tesis es que utilizamos ordinariamente esa multiplicidad de imágenes, y que una revisión de ellas con sustento en la historia, junto con una labor interpretativa cuidadosa, mejora el entendimiento filosófico de autor florentino.

Afirmar que Maquiavelo pertenece a la historia de la filosofía de la diversidad valorativa cobra sentido en el contexto de la oposición entre dos sistemas morales. La mayoría de las reconstrucciones pluralistas de Maquiavelo asignan sin titubear la etiqueta de “cristiano” a uno de ellos, pero no hay comparable acuerdo si llamar al otro “clásico”, “pagano” o “político”. Puede pensarse que etiquetando a esa posición como “moral maquiavélica”, una idea no demasiado original después de todo, se conceda demasiado a su imagen de anticristiano. Ambas posiciones, más allá de la tensión entre ellas, comparten un terreno común. Este asunto es examinado en el primer capítulo. Los

sistemas valorativos de Maquiavelo comparten el vocabulario de la virtud, término moral que resulta una herramienta útil para problematizar la tesis de la pluralidad de sus morales. Las transformaciones del término virtud a manos de Maquiavelo suelen ofrecerse como la reivindicación del aspecto retórico de su obra. Si bien no prescindo por completo de esta pretensión, es pertinente interrogar acerca de cuánto puede extenderse ese argumento, y si acaso la retórica de Maquiavelo no termina por debilitar su posición en la historia de la filosofía política. No solo por el uso despectivo que se suele hacer del término “retórica”, sino también porque una posición en política debiera reclamar algo más que ese puro aspecto. La constatación de figuras literarias es útil para ayudar en la comprensión de ciertos pasajes complejos, usualmente calificados de contradictorios o poco sistemáticos, pero no provee una respuesta completa para cuestiones como la adopción de determinadas instituciones, la atribución de una determinada psicología a sus hombres y mujeres, o incluso la cuestión más general acerca de cuál es el carácter de la empresa de Maquiavelo.

El capítulo segundo introduce el análisis que Maquiavelo hace de la comunidad política en términos de dos humores, el de dominar y el de ser dominados. En ese análisis, ciertos sentimientos usualmente asociados a la esfera privada juegan algún rol en la delimitación de aquello que es propiamente público. De ahí que sea pertinente retratar la particular psicología moral que estaría a la base del encuentro de esos dos humores, y cómo algunas cuestiones que conceptuamos como privadas desde una perspectiva moral, pueden desde otra recibir significados políticos. Las creencias religiosas y la noción de resentimiento son analizadas en relación con el engaño y la insinceridad. El capítulo intenta proveer una explicación del término resentimiento para determinar su relevancia política. Dado que la actividad política consiste principalmente en prácticas deliberativas, la discusión se centra en la idea de consistencia o que “una cosa es decir algo en privado y otra en público”. El propio Maquiavelo muestra que esto es problemático en los variados pasajes en que asigna un vocabulario político comprometido con la libertad a quienes o solo desean dañar a otros, o solo buscan hacerse del poder.

Los humores son pertinentes no solo para comprender el tipo de conflicto que Maquiavelo ve en la vida política. También porque permiten vislumbrar cuán variadas son las concepciones del republicanismo. El tercer capítulo desarrolla esta idea, presentado los modelos cívicos y aristocráticos del republicanismo, y contrastándolos con el modelo popular de Maquiavelo. Que buena parte de ese contraste resida en la experiencia política y el pasado histórico del propio Maquiavelo no disminuye su relevancia para efectos estrictamente teóricos. Si se reconoce el desacuerdo existente al interior de la visión republicana de la política, cuestiones como su compromiso con la virtud cívica, con la custodia de la libertad, y con el diseño institucional pueden ser tratadas de forma más precisa. El debate acerca de la libertad ha tendido a opacar otros aspectos del republicanismo en cuanto teoría política. El lugar de Maquiavelo en el republicanismo moderno permite echar luces sobre ellos.

Que “virtud” figure en el título del presente trabajo no quiere decir que sea el único tema las siguientes páginas. La virtud cívica como bandera de lucha del republicanismo es la conexión más evidente. Como ilustra el epígrafe, sin embargo, ello no tiene por qué representar un entendimiento de la vida humana que aspira a la incondicionalidad. La idea de la virtud cívica haciendo frente a la tiranía y funcionando como ideal defensivo es, sin embargo, fácilmente derrotable por la manipulación política y por entendimientos debilitantes de lo que es una ciudadanía libre. Si bien el término “el viejo Nick” fue acuñado con anterioridad a la difusión del pensamiento de Maquiavelo en Inglaterra, es una feliz coincidencia. Las caricaturas demonizantes suelen encerrar algo de verdad.

Durante el desarrollo de esta tesis contraí muchas deudas. No habría sido posible escribirla sin el apoyo otorgado por el proyecto de investigación “Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa” (FONDECYT N° 1050348). Su investigador responsable, el Dr. Miguel Orellana Benado, supervisó un espacio de discusión en el que el disenso y la originalidad convivieron con las exigencias académicas de información y rigurosidad, entregando en conjunto una experiencia intelectual inolvidable. Agradezco también a la coinvestigadora Dra. Maricruz Gómez de la Torre Vargas por su apoyo y

presencia constantes. El primer capítulo se benefició del comentario del profesor Miguel E. Vatter. Dudo haber colmado las lagunas que él señaló, pero al menos espero tengan menor profundidad y hayan quedado expuestas con mayor claridad. Parte del argumento del segundo capítulo fue presentado como comunicación en el Tercer Congreso de Derecho y Teoría Constitucional, en la Universidad de Chile, en agosto de 2007. El tercer capítulo tomó su forma a partir de una comunicación ofrecida en el Coloquio Internacional Inaugural de la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica (SCFA), en noviembre de 2007. Ambas instancias contribuyeron a revisar los bemoles de los argumentos. Agradezco también al entonces grupo de estudiantes asistentes al seminario del proyecto arriba mencionado: Marcos Andrade Moreno, Alberto Pino Emhart, Esteban Pereira Fredes, Ernesto Riffo Elgueta, Francisco Vergara Letelier; todos ellos, en casi interminables discusiones, contribuyeron a mejorar estas páginas, y con sus diversos intereses terminaron por ampliar los míos. Las condiciones de redacción de esta tesis habrían sido considerablemente áridas sin el apoyo de mis padres, quienes en la etapa final ejercieron una discreta presión para obligarme a ser libre. El resultado va dedicado a ellos.

San Miguel, junio de 2010

Convenciones

He tratado de reducir lo más posible las citas en el cuerpo del texto, desplazando la discusión bibliográfica a los pies de página. He adoptado las siguientes convenciones: cuando cito, señalo el o los apellidos del autor seguido entre paréntesis del año de la publicación, tal y como aparecen en la bibliografía, y señalo a continuación la o las páginas pertinentes en números arábigos; cuando la cita es a una nota a pie de página, después de la página en que ella aparece se agrega la letra “n” y el número de nota correspondiente. Cuando esta información se entrega dentro de paréntesis he preferido no encerrar entre corchetes el año y consignarlo directamente, sin paréntesis. Así también, cuando hay citas continuas de una misma obra, he indicado solo la página entre paréntesis a contar de la segunda inmediata aparición. Esto también se aplica a los casos en que el contexto permite identificar la obra aludida. Todas las traducciones del inglés son mías.

Las obras de Maquiavelo se citan según las traducciones al castellano de la bibliografía. En algunas ocasiones señalo entre corchetes la frase original en italiano cuando la traducción sea insuficiente, y en otras pocas he corregido la misma a la luz del texto original, lo cual siempre señalo; para ello he utilizado la edición de *Tutte le opere* al cuidado de Guido Mazzoni y Mario Casella (Firenze: G. Barbèra, 1929).

Las siguientes son las abreviaciones para las obras de Maquiavelo:

El príncipe.

*P*capítulo en romanos.página.

Discursos.

*D*libro en romanos.capítulo en arábigos.página.

Historias florentinas.

*IF*libro en romanos.capítulo en arábigos.página.

CAPÍTULO 1
¿CUÁL VIRTUD? ¿LA MORAL DE QUIÉN?

LADY BILLOWS: *Rejoice, my friends, and be exceeding glad!*
Virtue has signalled forth
Her champion and defender!
A village lad, a village lad,
Humble in looks, of lowly birth,
Beneath whose apron beats a heart
To conquer Sin, repel Temptation, render
Back to Virtue what she entrusts
To him, without respect of gender,
Her crown of simple and refulgent splendour!

[¡Alégrese, amigos míos, y derrochen felicidad!
¡La virtud ha proclamado
a su campeón y defensor!
Un muchacho del pueblo,
humilde en apariencia, de baja extracción,
debajo de cuyo delantal palpita un corazón
dispuesto a vencer el pecado, rechazar la tentación,
devolver a la virtud aquello que ella
le confía, sin distinción de género,
¡su corona de simple y brillante esplendor!]

Eric Crozier y Benjamin Britten, *Albert Herring*, acto I, cuadro i.

THERIDAMAS: *A god is not so glorious as a king:*
I think the pleasure they enjoy in heaven,
Cannot compare to kingly joys in earth;—
To wear a crown enchas'd with pearl and gold,
Whose virtues carry with it life and death;
To ask and have, command and be obey'd.

[Un dios no es tan glorioso como un rey:
Creo que el placer que los dioses gozan en el cielo,
No se compara con las regias alegrías de la tierra;—
Lucir una corona con perlas y oro engastada,
Cuyas virtudes llevan consigo la vida y la muerte;
Pedir y tener, mandar y ser obedecido.]

Christopher Marlowe, *Tamburlaine the Great*, parte 1, acto II, escena v.

El primer concierto para piano y orquesta de Tchaikovsky comienza con una melodía que jamás vuelve a sonar en el resto de la pieza. La forma sonata, en la cual se basaban los primeros movimientos de los conciertos, exigía dar una estructura determinada al material musical, por de pronto un tema, su desarrollo y su recapitulación. Esto dejaba un margen de libertad al compositor en todo aquello que podía hacer una vez que esa forma se plasmaba. La ruptura de esa convención generó una mezcla de enfado, asombro, incomprensión y admiración. La historia de los llamados cambios conceptuales intenta dar cuenta de esos momentos, que regularmente son la expresión no de la voluntad sola de un individuo, sino de un conjunto de creencias formadas al interior de tradiciones de pensamiento que aglomeran, a su vez, concepciones distintas acerca de la comprensión de una práctica. Si bien los individuos no se diluyen en un mar de colectividad, los procesos de innovación y ruptura, así como los de continuidad y desarrollo, se presentan en relación con *algo*.

En este primer capítulo presento la interpretación que *sir* Isaiah Berlin diera de Nicolás Maquiavelo. Propone una genealogía para el pluralismo de valores y su particular entendimiento del liberalismo. Después de mostrar parte del vocabulario y manejos retóricos del esquema tradicional de las virtudes hecho por Maquiavelo, presento algunos problemas que se siguen de la interpretación. ¿Fue Maquiavelo, entonces, lo que Berlin llama un *pluralista*? Espero poder responder esta pregunta.

1. La tesis de Berlin

El artículo de Berlin “La originalidad de Maquiavelo” ha sido resumido de diversas maneras. Para Quentin Skinner, “la diferencia entre Maquiavelo y sus contemporáneos no puede caracterizarse adecuadamente como una diferencia entre una visión moral de la política y una visión de la política como divorciada de la moral. Antes bien, el contraste esencial es entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse” (Skinner 1985, pp. 159-60). Más sucintamente, “la suscripción de Maquiavelo al poder político es nada menos que una

moralidad alternativa” (Lukes 2001, p. 561). Al identificar Berlin a Maquiavelo “como el progenitor moderno de la idea de que pueden haber, y de hecho hay, valores, virtudes y moralidades incombinales e inconmensurables” (Gray 1995, p. 48), resalta el hecho que “los conflictos entre valores, principios o capacidades humanas son características fundamentales e ineludibles de la vida humana y en principio no pueden ser eliminados” (Parekh 1986, p. 48).

Esta caracterización de la tesis de Berlin sobre Maquiavelo conecta, por una parte, el reconocimiento de una diversidad de morales con, por otra, la incombinaibilidad, incompatibilidad o inconmensurabilidad de las mismas. Esto es, que la existencia de diversos códigos morales implica que los agentes tienen que elegir uno de ellos para desarrollar su propia vida y tomar decisiones. Esa elección es trágica: eligiendo a uno, se pierde al otro. En el caso de Maquiavelo, es necesario elegir entre la moral cristiana y la moral pagana. El príncipe que elige la primera se destruye a sí mismo y a su principado, pero salva su alma; el que elige la segunda, alcanza la gloria y mantiene su estado, pero se condena al infierno. Lo trágico de la elección radica en el vínculo contraintuitivo entre elección y necesidad, la idea que la imposibilidad de resolver la pluralidad moral pasa por una elección libre inevitable.

Berlin insiste en que la originalidad de Maquiavelo reside en vislumbrar una pluralidad de morales y no, como sostuviera Benedetto Croce, en divorciar a la política de la ética (Berlin 1983, p. 105). Esa tesis positiva se refuerza con el rechazo de una posible tesis negativa: “Maquiavelo no desea negar que lo que los cristianos llaman bien, es en efecto bien, que lo que llaman virtud y vicio es en efecto virtud y vicio” (p. 107). Pero de su reconocimiento no se sigue la idoneidad de la moral cristiana para los fines políticos, siendo de hecho “incompatible con esos fines sociales que, [Maquiavelo] piensa, es natural y sabio que los hombres busquen” (p. 111).

La tesis de Berlin es, entonces, bifronte. Por un lado, presenta a Maquiavelo como un antecedente del pluralismo de valores, el primero en sembrar la duda acerca de la resolubilidad racional de conflictos valorativos y en vislumbrar la existencia de un abanico variopinto de sistemas morales (p. 138). Por otro lado, resalta el carácter trágico

de la elección del propio Maquiavelo y, en particular, su relación con la civilización cristiana y los valores que ella encarna (p. 125). De ahí el consejo dado al príncipe de “aprender a poder no ser bueno y utilizar o no este conocimiento según lo necesite [*secondo la necessità*]” (*P* xv.130), consejo que sugiere que ser bueno no requiere demasiado esfuerzo, y que por el contrario aprender a no serlo, por más que sea un recurso ante la necesidad, es un ejercicio de la libertad al sacudirse las cadenas de la bondad tradicional (Fontana 1999, p. 649).

El primero de estos aspectos ha dado lugar a la interpretación que discute la conexión entre el liberalismo y el pluralismo de Berlin.¹ Ciertamente, él mismo presenta al liberalismo como heredero de esta concepción plural de los valores, aunque, claro, con una consecuencia indeseable para Maquiavelo: la aceptación de la tolerancia. Esto supone aclarar algunas creencias del autor florentino, cuestión que el mismo Berlin afirma hará en la segunda sección de su artículo, y que conecta con el segundo de los aspectos arriba mencionado. Es este segundo aspecto el que propongo examinar en las siguientes secciones. Habrá, primero eso sí, que presentar el cuadro según lo pinta el propio Berlin.

Hacia el comienzo del texto, Berlin pasa revista a una veintena de interpretaciones. Así, la que ve a *El príncipe* como una pieza anticristiana, que ataca a la iglesia y defiende una visión pagana de la vida no merece ningún comentario, excepto el inmediato contraste con la interpretación rival, la que ve a Maquiavelo como un cristiano (p. 88). No sucede así con la versión radicalizada de la primera interpretación, la que recibe un tratamiento más dilatado, incluyendo nombres que van desde Jean Bodin a Leo Strauss (p. 95). En general, el cuadro es amplio y altamente ilustrativo. Sin embargo, es la interpretación rival de aquella que presenta a Maquiavelo como frío, analítico, desapasionado y científico la que Berlin reconocerá como más cercana a la suya; esta es la debida a Federico Chabod, originalmente publicada en 1925 y traducida

¹ Gray (1995) resalta la originalidad del liberalismo de Berlin, mientras que Crowder (1994) cuestiona las supuestas conexiones entre liberalismo y pluralismo. Una objeción a la lectura de Gray en Weinstock (1997). En Kenny (2000) se reseñan las principales empresas interpretativas, insistiéndose en el carácter fragmentario de la obra de Berlin. Para una elucidación chilena del término “pluralismo”, Orellana Benado (1994).

al inglés en 1958. Dado que ella desarrolla la opinión de Croce en una dirección más cercana a las conclusiones de su artículo (p. 90n32), y siendo la refutación de aquel el más claro objetivo de Berlin, cabe destacar la convergencia de las interpretaciones de Chabod y Berlin.²

En su largo artículo, Chabod cubre desde el contexto histórico que precede a la redacción de *El príncipe*, hasta la recepción de la obra por el antimachiavelismo contrarreformista. Con un lenguaje denso que abunda en períodos largos, pinta con destreza una Italia desolada, sin unidad moral, pisoteada por bárbaros y manipulada por demagogos. Es en ese contexto que emerge la figura del príncipe:

La figura individualizada del príncipe avanzaba cada vez más hacia el proscenio. Lo único vivo que quedaba en Italia era él. Él, en verdad, era el artífice a quien competía evaluar cada día las combinaciones más dispares, adivinar las tramas de los adversarios y disponer cautamente cada acción. Debajo de él no existía fuerza del pueblo que pudiera triunfar sobre el cálculo individual (Chabod 1984, p. 64).

El príncipe será identificado con un nuevo señor, con un reordenador, con un redentor. Como nuevo señor, el príncipe se ocupa de corregir los hábitos corruptos en los ciudadanos, erigiéndose como centro ordenador, aunque no tiránico (pp. 91-2). Se subraya enfáticamente la actividad del príncipe como una forma de insuflar ánimos, impulsar fuerza, animar la materia inerte. De ahí que el príncipe adquiera contornos mesiánicos: “Es el redentor que reparará los pecados de los antiguos señores con su gloria de príncipe nuevo” (p. 93). En un momento de transición desde una concepción teísta de la vida política a otra secularizada, “era necesario que se afirmara claramente la libertad y la grandeza de la acción política, la fuerza y la autoridad del poder central” (p. 109). A diferencia de lo que creía Croce, esto es que la política está más allá del bien y

² Berlin mismo señaló con claridad el propósito de su artículo, publicado originalmente el año 1971 en *The New York Review of Books*. “Está dirigido contra las interpretaciones de aquellos que creen o bien que Maquiavelo no tuvo una posición moral en modo alguno, o bien que concedió la posibilidad de crear un estado secular exitoso fundado en, o compatible con, las instituciones o dogmas básicos de la cristiandad o de las creencias seculares que de ella derivan, o incluso la posibilidad del tipo de compromiso entre estas formas de vida (tal y como ha ocurrido históricamente)” (Berlin 1972).

el mal moral, Chabod resalta la moralidad del argumento de Maquiavelo, su esfuerzo por restaurar la virtud antigua en un cuerpo aparentemente corrupto, esfuerzo que llega a tocar niveles de grandiosidad religiosa (p. 98).

El príncipe enfrenta un problema que no es simplemente técnico. No es el problema de cómo aprender las reglas del correcto manejo del gobierno y de cómo ejecutarlas con pericia. Es la cuestión más compleja de revitalizar a todo un pueblo acostumbrado a la dominación. En la manida metáfora corporal, se trata de revitalizar un cuerpo entumecido. Pero como con todo enfermo, este debe poner también algo de su parte. ¿Cómo motivarlo a colaborar? ¿Cuán llamativa es la propuesta del nuevo príncipe? Dejemos que responda el propio Chabod:

El Renacimiento es, con demasiada frecuencia, la conversación de Bembo, la urbanidad de Castiglioni, la armonía de Ariosto y, también, la perspicacia un tanto despreciativa de Guicciardini. A ese mundo, Maquiavelo le contrapone el suyo, que es áspero, duro, apretado, que no conoce la literatura y rehúye la discreción. Tiene ante sí a los príncipes y los flagela; pasa a través de un pueblo que no tiene conciencia, y proclama su fe, que ya no es religiosa; se mueve entre los diplomáticos que se aquietan en la compostura, y afirma su pasión; se encuentra frente a Guicciardini, que le señala el error, y sigue más allá, zambulléndose en él, pero para ratificar la fuerza de su ánimo. El estupendo dramatismo de la observación, y la excitación de la palabra y el estilo, se corresponden muy bien con la emoción y la fuerza de la enseñanza que salta a la vista (p. 114).

La figura principesca tiene un carácter mesmérico. Maurizio Viroli, que ha enfatizado el patriotismo y el uso de la retórica en Maquiavelo, señala, citando indirectamente el capítulo final de *El príncipe*, que “[e]l príncipe que Maquiavelo imagina es un hombre maravilloso y raro, capaz de redimir Italia de las «crueldades e insolencias bárbaras», es decir, del dominio extranjero. (...) Si para vencer tiene que internarse en el mal, Dios se mantendrá a su lado y será su amigo, porque sabe que la suya es una obra justa” (Viroli 2002, pp. 190-1).³

³ Existe siempre la posibilidad de leer a Maquiavelo como un protofascista, y ese es el caso de Femia (2004). Al margen del anacronismo que ello conlleva, supone manejar un concepto o bien demasiado estrecho de fascismo (digamos, uno excesivamente concentrado en el *Führerprinzip*),

Pero esto no parece preocupar demasiado a Berlin. El compromiso de Maquiavelo con una moralidad rival de la cristiana no implica la condena de esta, sino tan solo la incompatibilidad con la forma de vida que es la actividad política. Pero aquí Berlin es ambiguo. Si bien no se cansa de repetir que lo de Maquiavelo es una moral y no un mero juego estratégico de tablero, que por lo mismo cuando elegimos ese ideal –el político– desechemos otros, que “Maquiavelo llanamente no está interesado en esas formas de vida y no habla de ellas”, afirma además que la elección implica un rechazo, aunque, es obvio, “en favor de otro sistema, otro universo moral” (Berlin 1983, pp. 113, 115). Más drásticamente, uno puede elegir entre una vida privada, entregada a la moral cristiana, cultivando las virtudes que ella nos prescribe, y otra pública, persiguiendo la gloria y el poder; pero quien elige lo primero “no debe hacerse responsable de las vidas de otros, ni esperar buena fortuna; en un sentido material [quien eligió] debe esperar ser ignorado o destruido” (p. 119). No existe un punto fuera de la experiencia humana para evaluar cuál elección es la mejor. Ahí radica la inconmensurabilidad tantas veces resaltada por Berlin. Pero, ¿elegiría alguien ser destruido? Puede que Berlin solo intente sazonar retóricamente el argumento, pero es llamativo que en el origen del pluralismo haya una caracterización tan vívida y enérgica de una sola forma de vida, la política.

Tal es el parecido entre las tesis de Chabod y Berlin, aun cuando, como se verá, subsiste todavía una tensión al interior del argumento de Berlin. Chabod se ha preocupado de mostrar una promesa, la de una Italia triunfante y sacudida del ocio y afeminamiento en que la ha sumido la cristiandad; esa promesa invoca un futuro no del todo improbable. Berlin, quizá aprovechándose del agudo sentido de la realidad de Chabod, endosa esa propuesta, insistiendo en que Maquiavelo no nos ha legado un mero conjunto de reglas prudenciales, sino todo un nuevo mundo. Un mundo que no está emplazado al margen de la moralidad, sino, por el contrario, uno empapado de valores

o bien, como en el caso de Femia, seleccionar elementos de diversas teorías del fascismo para dar cuenta del fenómeno, sin que ello ni equivalga a generar una teoría superior o mejorada ni sea sensible al rol que esos elementos jugaban en la teoría original. Para un tratamiento que enfatiza la disimilitud del fenómeno del fascismo en sus manifestaciones históricas durante el siglo XX puede leerse con provecho Payne (2001). Una revisión crítica de las principales propuestas en

morales. Pero ahí donde Chabod resalta el carácter redentivo de la promesa, Berlin prefiere efectuar algunos ajustes. Sin ellos, la tesis de Berlin se ve tensionada con lo que en las conferencias radiales de 1952 él identificara con una amenaza a la libertad humana.

Para Berlin, ser hostil a la libertad humana es serlo al “derecho de forjar libremente la propia vida como se quiera” (Berlin 2004, p. 24). Así, Rousseau es un enemigo de la libertad humana en la medida en que acuñó la falacia del verdadero yo, la idea de que es posible coaccionar a las personas esgrimiendo sus propios intereses, a veces incluso desconocidos para ellas mismas (pp. 72-4). Henri de Saint-Simon, por su parte, habría alimentado la idea de un gobierno elitista y de una casta de elegidos que gobiernan con una moral mientras con otra alimentan su rebaño de súbditos (pp. 142-3). Fichte, por finalizar con él, habría desatado el trueno que subordina la autodeterminación individual a la autorrealización colectiva, una marcha guiada por un líder casi divino (p. 98).

En una crítica musical a una función de Herbert von Karajan, el director salzburgués que fuera nazi de carnet, Berlin escribió: “Tiene un férreo control de sí mismo y de su orquesta; impone su personalidad sobre los solistas y la audiencia, y en cierto sentido hipnotiza a ambos.”⁴ Por supuesto, hay bastante diferencia entre liderar una orquesta y una nación, y es respetable en determinados contextos la sumisión de muchas voluntades a una sola. En unos, un eficiente *Kapellmeister* reducirá la libertad colectiva con excelentes resultados; en otros el *Zwingherr* fichteano será la perdición. Y esa es una de las particularidades de la libertad política: la visualizamos como valiosa y queremos protegerla, aunque sabemos que en *ciertas* circunstancias ella debiera ceder frente a otros valores.

Maquiavelo habría posibilitado algo distinto a todos estos enemigos de la libertad. Habría desmantelado un presupuesto fundamental del pensamiento político

Eatwell (1996). Por su parte, Federico Chabod integró la resistencia antifascista cuando el régimen de Mussolini triunfó en Italia.

⁴ Isaiah Berlin, “Karajan: A Study”, *The Observer*, 19 de septiembre de 1948. Citado en Richard Osborne, *Herbert von Karajan. A Life in Music* (Boston: Northeastern University Press, 2000, p. 253).

anterior a él, la idea de que es posible resolver de manera coherente y armónica el caos de nuestra existencia. Qué venga después, es un asunto distinto sobre el cual Berlin lo más que nos dice es que Maquiavelo terminaría siendo el ancestro tanto del pluralismo y, muy a su pesar, del liberalismo.⁵ Pero en un texto seminal de “La originalidad de Maquiavelo” Berlin dice algo más:

Su argumento [el de Maquiavelo] es siempre en favor de la autopreservación. Les dice a los hombres que no sean estúpidos, al igual que Hitler dijera al gobierno francés en Vichy; no permite la posibilidad del martirio justificado en nombre de valores que, como todos los mártires saben, podrían nunca triunfar. Su hombre es una criatura mecánica sin vida interior en modo alguno. Al igual que los de Hobbes, sus hombres alcanzarían escasamente la cooperación suficiente incluso para la organización racional de la fuerza que mantiene a la sociedad en marcha. Él confundió dos proposiciones: (1) que los ideales pueden ser incompatibles, (2) que todos los ideales son irrealizables, y, de hecho, absurdos, excepto uno que atribuyó a la antigüedad, y cuya prueba, creyó, es el logro práctico –o quizás fue sencillamente el ideal al cual él mismo estuvo dedicado con pasión (Berlin 1962, p. 27-8).

Este fragmento tuvo otras redacciones en ediciones posteriores.⁶ Si bien la asociación con Hitler no es demasiado feliz, llama más la atención la identificación de las dos proposiciones enumeradas, que, si las entiendo bien, ofrecen un Maquiavelo comprometido con un modo de vida más bien voraz y agresivo, tal y como algunos autores piensan termina siendo el republicanismo renacentista.⁷ Es por ello que este aspecto de la tesis de Berlin, la elección trágica en Maquiavelo, se muestra de forma titilante en el marco de su tesis más general acerca del pluralismo. Si el pluralismo posee un déficit de racionalidad en la elección, de forma tal que las elecciones resultan infradeterminadas por la razón, el recurso a Maquiavelo permitiría blindar esas elecciones según se comprometan con tal o cual sistema moral o forma de vida.⁸ De ahí

⁵ Para una discusión sobre las conexiones entre pluralismo, liberalismo y tolerancia, por referencia a la obra de John Locke, véase Pino Emhart (2009).

⁶ Cfr. Berlin (1971) y Berlin (1983).

⁷ Cfr. Viroli (1998), cap. 5.

⁸ El recurso a Maquiavelo ilustra la autopercepción del pluralismo como políticamente débil. Si bien el texto de Berlin se publica el mismo año que *A Theory of Justice* de Rawls, y por lo tanto

que la incompatibilidad de los ideales no equivalga a la imposibilidad de su realización, es decir que la confusión de las dos proposiciones enumeradas arriba sea superable. Las elecciones son inevitables porque dan forma a nuestras identidades; adquirimos compromisos con nuestras formas de vida, pero ello no cierra el paso a que otros valores se instancien en el mundo. Nuestra libertad puede ser interpelada por la necesidad sin por ello ser cancelada. Esta fue sin duda la originalidad de Berlin frente a otras interpretaciones, el haber hecho una lectura más filosófica del autor y haber mostrado que la distinción entre valores políticos y valores morales requiere algún ajuste. Pero ese aspecto de la tesis, el pluralismo de valores y su genealogía, solo se sostiene mediante una reconstrucción extremadamente debilitante de las creencias del propio Maquiavelo, y en particular de su visión acerca de las “demás morales”. Es por ello que es necesario reconstruir la moral ofrecida por Maquiavelo, preguntar si acaso es un conjunto de meras reglas prudenciales y determinar en qué sentido se podría atribuir un pluralismo a Maquiavelo.⁹

2. Virtudes y vicios

El lenguaje empleado por Maquiavelo posee reconocidamente cierta crudeza aforística. Quizá por ello mismo, la discusión acerca de sus términos ha llenado muchas

sugiere un enfrentamiento entre dos formas de hacer teoría política, el texto seminal data de 1953 y ya había sido elaborado en las Storrs Lectures de 1962 (aunque claro, el texto seminal de Rawls es “Justice as Fairness”, de 1958). De todas formas, Rawls y Berlin se conocieron académicamente en 1953, en Oxford (Pogge 2007, p. 23). Carezco de mayores informaciones que permitan echar luz sobre la motivación de Berlin para recurrir a Maquiavelo.

⁹ Anthony J. Parel ha argumentado que Maquiavelo puede haber eliminado la imagen teológica del mundo, pero a cambio de una visión astrológica; se reemplaza la explicación que recurre a la teoría de la ley natural por otra que recurre a la teoría astrológica de la coordinación de las operaciones del cielo, el sol, los elementos y el hombre. Si esto es así, si se rechaza la ética judeo-cristiana, no se lo hace en favor de una visión plural del mundo, sino sencillamente en favor de una visión monista astrológica (Parel 1992, p. 95). Esto impediría hablar, en el sentido que a Berlin le interesaba, del pluralismo de Maquiavelo, presentándose además el vínculo entre necesidad y elección como una forma de determinismo. Es posible, sin embargo, articular ese vínculo sin por ello menoscabar la libertad de las elecciones, como sugiere el lenguaje de las formas de vida y el compromiso, o bien sin tener que asumir que la forma de determinismo astrológico socaba todos los ámbitos humanos, como sugiere el lenguaje de la virtud que Maquiavelo trastorna.

páginas, comenzando con *virtù*.¹⁰ El siguiente pasaje muestra cuán escurridizo es el término:

Agatocles el siciliano, no solo de privada, sino también ínfima y abyecta condición [*fortuna*], llegó a ser rey de Siracusa. Hijo de un alfarero, tuvo siempre, a lo largo de sus años, una vida criminal; sin embargo supo acompañar sus crímenes con tanta fuerza física y de carácter [*virtù di animo e di corpo*], que dedicado a la milicia, pasando por todos sus grados, llegó a ser pretor de Siracusa.

Maquiavelo, inmediatamente después de atribuirle a Agatocles virtud de ánimo y de cuerpo, esto es resolución mental y destreza física, pasa a argumentar en contra de la posición que atribuye a Agatocles virtud:

Quien considere, pues, las acciones y la vida de [Agatocles], verá que pocas cosas, o ninguna, son atribuibles a la fortuna (...). Pero no se puede llamar virtud el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener palabra, ni piedad, ni religión; estos medios harán ganar poder [*imperiò*], pero no gloria. Porque si se considerara la virtud de Agatocles al arrostrar y vencer los peligros, y su grandeza de ánimo a la hora de soportar y superar las adversidades, no se ve por qué él haya de ser juzgado inferior a cualquier otro excelentísimo capitán; pero en cambio su feroz crueldad e inhumanidad, así como sus innumerables crímenes, no consienten que sea celebrado entre los hombres más excelentes. No se puede, pues, atribuir a la fortuna o a la virtud lo que él consiguió sin la una ni la otra (*P*VIII.102-3, corregida).

No sería lo mismo tener la capacidad para ejecutar acciones virtuosas desde solo un punto de vista técnico, que ejecutar acciones virtuosas desde un punto de vista moral. Llamamos de ordinario a un eximio violinista un “virtuoso del violín” sin con ello indicar que él sea también una buena persona. Que los violinistas sean o no buenas personas no tiene una conexión necesaria con el manejo de una técnica que permita a la

¹⁰ Para un análisis del término puede leerse con provecho Wood (1967) y una réplica en Hannaford (1972). El estudio más exhaustivo es Price (1973); también me fue de utilidad Hexter (1964), que revisa asimismo a otro “candidato evidente”, *stato*. Puede verse para comparaciones con Homero, Geerken (1970); Platón, Werner (1973); Cicerón, Colish (1978) y Barlow (1999); Séneca, Wood (1968); el contexto intelectual, Skinner (2002b), pp. 118-59; el debate astrológico, Parel (1992),

comunidad de violinistas, o el público en general, reconocer a alguno de ellos como virtuosos, queriendo decir con ello que son los mejores porque son excelentes en lo que hacen. En ese caso, lo que parece haber es la persistencia de un adjetivo que ha sido despojado de su contexto original. Retenemos el carácter laudatorio del término, pero al margen de sus connotaciones morales. En el caso de Agatocles, Maquiavelo le atribuye virtud en un sentido meramente técnico para luego negársela en el sentido moral.¹¹

Esta lectura hace de Maquiavelo un autor más pacífico de lo que en realidad es; lo hace ver como un autor escolástico, enfrascado en distinciones acerca de términos que se dicen de muchos modos. Sabemos, es cierto, que la tradición escolástica no es esencialmente conservadora, y que posee una vinculación muy significativa con el desarrollo del pensamiento jurídico y constitucional modernos.¹² Paul Oskar Kristeller, cuya obra provee de un contexto intelectual al Renacimiento, ha identificado las persistentes tensiones entre las tradiciones clásica, escolástica y humanista, en un retrato rico e históricamente informado del tránsito de la Edad Media a la Modernidad. Esto supone no solo que no existe algo así como un quiebre abrupto entre un discurso que justifica una concepción teísta del mundo y otro que gira en torno a prácticas que muestran el lugar central del hombre en el cosmos; supone también que estas tres tradiciones perviven en un sistema complejo de prácticas tanto académicas como políticas, que en ciertos momentos están muy distanciadas, y en otros, solapadas.¹³ La idea de un “pluralismo histórico” (Kristeller 1961, p. 119) que dé cuenta de la forma en que las diferentes tradiciones interactúan es el mejor remedio para la caricaturización y

pp. 11-100. El ensayo que da el título a Mansfield (1998) muestra el término en diversos contextos y es una buena introducción a la discusión.

¹¹ Harvey C. Mansfield reconoce el problema de esta solución y plantea la paradoja de que Agatocles tiene *virtù*, aunque no puede decirse que la tenga (Mansfield 1998, pp. 6-7). Tomás A. Chuaqui considera que esa lectura es equivocada, porque Agatocles no posee *virtù* y lo de Maquiavelo es solo una invitación a considerarla para mostrar que no la tiene (Chuaqui 2000, p. 422n41). Chuaqui ignora el primer pasaje aquí citado, en el cual es patente que Maquiavelo sí atribuye en algún sentido *virtù* a Agatocles.

¹² Es la idea que recorre todo el argumento de Skinner (1985). Véase también Skinner (2002b), pp. 10-38, para un panorama de los siglos anteriores al XVI. Para una evaluación de dichas ideas, Brett y Tully (2006).

¹³ Kristeller (1961), esp. pp. 92-119, y Kristeller (1965), pp. 1-88. Véase también para el caso del humanismo, Garin (1965), pp. 18-77 y 151-85.

la proyección de prejuicios y reproches anacrónicos que no consideran aquello que estaban haciendo los autores con sus obras.¹⁴

Clarificar, entonces, las creencias positivas de Maquiavelo requiere tener presente estas tradiciones, en particular la humanista. La mera idea de una “tradicción humanista” puede, sin embargo, ser equívoca. Si se considera que el humanismo, al igual que el escolasticismo, es solo un método adquirido mediante una educación en los clásicos, la retórica y la gramática, método que capacita a los humanistas para escribir alocuciones, cartas, diálogos, discursos, historias de ciudades, informes y poesía, entonces el humanismo no constituye propiamente una tradición; es en esa forma en que no tiene sentido hablar de “humanismo cristiano”, al igual que no lo tiene hablar de “geometría católica” o “química cristiana” (Kristeller 1961, p. 75n12a).¹⁵ Así también, y por otra parte, si se considera que el humanismo es esencialmente una empresa política aglomerada en torno a un conjunto de creencias más o menos consistentes con un ideal de libertad incompatible con la tiranía, entonces el humanismo se parece a una tradición, pero resulta ser más bien un ideal defensivo.¹⁶ Con todo, es posible preservar la precisión de la primera posición cualificándola con elementos adicionales que permitan identificar el carácter plural de una tradición.¹⁷

¿Cómo entender, entonces, el pasaje arriba citado? La sugerencia más obvia es que Maquiavelo no es consistente en la utilización de sus términos. Si se descarta la solución de compromiso que aísla el significado moral del técnico, podríamos aceptar que utiliza el término en contextos diferentes, pero guardando una cierta conexión. Así,

¹⁴ Cfr. Orellana Benado (2003), Orellana Benado (2010b) y Skinner (2002a).

¹⁵ Podría pensarse también en “cocina judía” o “música alemana” y llegar a la conclusión que ninguna de ellas carece de sentido a pesar que la cocina y la música son técnicas; el hecho que asociemos a ambas con formas de vida específicas y contenidos simbólicos no es necesariamente la proyección de un prejuicio, como que todos los judíos coman kosher y los alemanes recarguen todo con una tuba. Andrade Moreno (2006) ilustra algunos de estos puntos.

¹⁶ Esta segunda tesis fue defendida y hecha famosa por Hans Baron en 1955. El humanismo cívico, expuesto así, se parece más a un miembro de una tradición, pero el propio Baron distingue por un lado a hombres que eran meros literatos y, por otro, a humanistas criados en las experiencias sociales y políticas de sus días, con lo cual el humanismo cívico no parece ser parte de la tradición humanista por la sencilla razón que Baron toma la parte por el todo (Baron 1966, pp. xxvii-xxviii). El argumento principal está expuesto en relación con Leonardo Bruni; *ibid.*, pp. 191-269, aunque compárese con p. 40. Para referencias más amplias, *vide infra* sección 9.

¹⁷ Cfr. Garin (1965), pp. 1-17.

encontraríamos el uso moral, el político, el militar, el de poderes naturales o facultades y el de los talentos, siendo predominante el uso militar y el político (Price 1973). Estos usos tienen un asidero tanto en el lenguaje de la Italia renacentista como al interior de la tradición humanista, cuyo ancestro más evidente es el término latino *virtus*. Este recogía la creencia antigua que un conjunto de características del *vir* atraen los favores de la fortuna, siendo la gloria su recompensa, creencia presente en las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón y repetida desde entonces por los humanistas renacentistas (Skinner 2000, p. 38-9). Quizá la forma más gráfica de expresarlo sea la descripción que Maquiavelo hace de la fortuna como una mujer, a quien para doblegarla hay que golpearla, porque ella prefiere jóvenes que sean impetuosos a caballeros fríos y circunspectos (*PXXV.174*). Pero es más evidente la oposición en unos pasajes antes del mismo capítulo, cuando Maquiavelo, utilizando ahí la metáfora de un río que se desborda por ausencia de diques, opone *virtù* a fortuna:

Lo mismo ocurre con la fortuna que demuestra su fuerza allí donde no hay una virtud preparada capaz de resistirle; y así dirige sus ímpetus hacia donde sabe que no se han hecho ni márgenes ni diques que puedan contenerla. (...) [P]orque si [Italia] estuviera protegida por una adecuada virtud, como Alemania, España o Francia, esta riada o no habría provocado tan grandes variaciones, o ni siquiera se hubiera producido (*ibid.* p. 171, corregida).

En sus libros de consejos, la mayor parte de los tratadistas medievales y renacentistas se había preocupado de entregar un catálogo de virtudes que correspondía tener a quienes gobiernan. Ese género, del cual *El príncipe* es un ejemplo algo tardío aunque no el último, era conocido como “espejo para príncipes”, y solía reproducir las virtudes aristotélicas o las contenidas en el *De Officiis* ciceroniano (Gilbert 1939). No es necesario entender a cabalidad el funcionamiento de la fortuna en este mundo para comprender las diferencias entre esos catálogos de virtudes y el propuesto por Maquiavelo. Al margen de la comprensión que podamos tener del cosmos pagano, medieval o renacentista, hay diferencias sin duda grandes entre el consejo ciceroniano a hacernos amar para conservar nuestra influencia y el maquiavélico a preferir ser temido

que amado si ambas cosas no son asequibles por igual. Pese a la admiración que despierta en Maquiavelo el mundo antiguo romano, hay también mucho de él que revisará.¹⁸ No siempre, sin embargo, *virtù* será presentada en el combate con la fortuna.

El pasaje de Agatocles se ubica en el contexto de la discusión acerca de los principados nuevos. De las setenta veces que *virtù* aparece en *El príncipe*, incluidas sus formas adjetiva y adverbial (*virtuoso, virtuosamente*), veintisiete de ellas están en los capítulos VI al VIII. Hasta ese momento, sus apariciones habían sido o para trazar las divisiones del tema (I.73), para contrastar las prácticas antiguas con las nuevas (III.81), o para contrastarla con el carácter de un pueblo sometido (IV.87). Al inicio del capítulo sexto Maquiavelo nos avisa que se valdrá de ejemplos dignos de ser imitados, aun cuando la réplica exacta sea improbable; y esto porque la virtud del imitador no siempre alcanzará la del imitado. El imitador

debe hacer como los arqueros prudentes, que cuando el lugar que quieren alcanzar les parece demasiado alejado, conociendo además hasta donde llega la potencia [*virtù*] de su arco, ponen el punto de mira muy por encima del lugar de destino, no para alcanzar con su flecha tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se hayan propuesto (VI.90).

La imagen es sin duda clásica. Ya había Maquiavelo emparejado *virtù* y prudencia previamente en el capítulo tercero y lo hará de nuevo más adelante (VII.95), pero en ninguno de estos casos la relación es de sinonimia. Al discurrir acerca de la estimación de los príncipes, Maquiavelo nos dice que “la prudencia consiste en saber conocer la naturaleza de los inconvenientes y tomar por bueno el menos malo” (XXI.163). No se trata, como nos recuerda Aristóteles, que la prudencia consista en deliberar correctamente acerca de aquello que conduce al florecimiento en general, sino en elegir bien, no eligiendo necesariamente lo mejor, sino evitando lo peor. Por supuesto que sería admirable un príncipe que reuniera en su persona todas las mejores cualidades, pero basta con que sea “tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios que le arrebatrían el estado”, aunque si se trata de salvar el estado habrá que incurrir en esos

¹⁸ *Vide infra* secciones 3 y 12.

vicios (xv.130-1). Es en los capítulos de los ministros y aduladores donde Maquiavelo es más explícito; los primeros “son buenos o no según la prudencia del príncipe” (XXII.164), es decir si el príncipe es prudente los ministros no serán necesariamente buenos; los segundos deben ser evitados y para ello el príncipe prudente recurrirá a hombres sabios, “los únicos a los que permitirá que le digan la verdad”, para luego deliberar y elegir. Es por ello que el buen consejo nace siempre de la prudencia del príncipe, con lo cual sabemos que no será necesariamente bueno; por la inversa, nunca la prudencia nacerá de los buenos consejos, porque, sabemos, la prudencia no consiste en elegir el bien (XXIII.166-7).

Pero la prudencia nada permite adquirir. El arquero prudente, que sabe que su virtud no iguala a la de los más excelentes de la antigüedad, apuntará fuera del blanco, eligiendo incluso el vicio si se trata de mantener su estado. Si bien Maquiavelo dice explícitamente que para pasar de privado a príncipe se requiere o virtud o fortuna, a quienes tienen la primera lo único que la fortuna les ha dado ha sido la ocasión. La virtud les permite juzgar esa ocasión, y sin aquella, esta se habría perdido. Ese fue el caso de Hierón de Siracusa, que de privado llegó a príncipe gracias a su virtud y a que se presentó la oportunidad, la opresión de los siracusanos. En todos esos casos, donde la virtud ha sido el origen, adquirir el estado será arduo, pero mantenerlo fácil si se cuenta con fuerza propia, es decir si se está armado.

El análisis opuesto se presenta después, donde se pasa de privado a príncipe no gracias a la virtud, sino a la fortuna. En ese caso la dificultad es también la inversa: es fácil llegar, pero difícil mantenerse, a menos que se posea virtud, con la cual siempre será más fácil fundar nuevos órdenes y modos. Los ejemplos modernos de los dos modos de adquirir examinados son Francesco Sforza, que llegó a príncipe por su virtud, y Cesare Borgia, por la fortuna. Fue él quien a pesar de “haber hecho todo lo que debía hacer un hombre prudente y virtuoso para poner sus raíces en aquellos estados que las armas y la fortuna de otros le habían proporcionado” (VII.95), perdió su estado. Fue Borgia virtuoso porque supo instruir órdenes y modos nuevos y renunciar a las armas

ajenas; fue prudente porque supo elegir bien cuando de mantener su estado se trataba, incluso si eso implicaba engañar.

La historia de Cesare Borgia es digna de ser imitada. Y la historia de Agatocles funciona como su espejo. Nada debía Agatocles a la fortuna en la adquisición de su estado y nada debía a la virtud y la prudencia en el mantenimiento del mismo. Allí cuando Borgia administró la crueldad con rapidez y se ganó al pueblo castigando la inhumanidad de su enviado, Messer Remirro de Orco, Agatocles perpetuó sus crímenes. El ejemplo de Agatocles ilustra que la virtud y la crueldad pueden ir juntas, y en ello insiste Maquiavelo cuando examina el segundo ejemplo de quienes han llegado a ser príncipes mediante crímenes: Oliverotto da Fermo, que pudo haber llegado tan lejos como Agatocles si no se hubiese dejado engañar por Cesare Borgia, siendo estrangulado junto a Vitellozzo Vitelli, su maestro en la virtud y en el crimen (VIII.104). La crueldad bien administrada de Agatocles le permitió mantener su estado y quien no obre así, es decir quien se vea obligado a “tener siempre el cuchillo en la mano” (similar a la forma de presentación de De Orco en la plaza), no podrá fiarse jamás de sus súbditos.¹⁹

El caso de Agatocles, a primera vista el más difícil de todos en los cuales aparece el término *virtù*, no termina pareciendo tan distinto a otros. Vitelli fue maestro en la virtud y en el crimen; Aníbal junto con su inhumana crueldad tuvo infinitas virtudes (XVII.137); Severo pese a ser cruel y rapaz tuvo tanta virtud que pudo siempre reinar felizmente (XIX.148). En ninguno de estos casos, después de haberles sido atribuida virtud, se advierte que solo podemos hablar de ella en un sentido impropio o figurado, o que de hecho no se trata realmente de una virtud. El origen abyecto de Agatocles no mancha su reputación, porque Castruccio Castracani, también de nacimiento bajo y oscuro, fue poseedor de una *virtù di animo e di corpo* y aquietó con sus virtudes a toda una campaña (Maquiavelo 2006, pp. 24, 28, 50). Una situación similar ocurre cuando en

¹⁹ Para Miguel E. Vatter la lectura que Maquiavelo hace de Cesare Borgia y Agatocles representa la institución del monopolio de la violencia por parte del estado, lo cual el primero logra independizándose de las armas ajenas y eliminando a sus rivales. El principado civil tendrá que mantener seguros a sus súbditos, para lo cual se requiere la destrucción del feudalismo, aunque no la eliminación de la nobleza, hecho que Borgia realiza empleando a Messer Remirro de Orco.

los *Discursos* Maquiavelo compara las conductas de dos excelentes capitanes: Tito Manlio y Valerio Corvino. A ambos Maquiavelo les atribuye virtud y haber conseguido triunfo y gloria; sin embargo el primero se caracterizó por su severidad y crueldad, llegando a matar a su hijo por desobedecer sus órdenes, mientras el segundo obraba con modales y palabras humanas (III.22). A pesar de esas radicales diferencias, ambos consiguieron los mismos efectos.²⁰

Lo que hace distinto al ejemplo de Agatocles es su posición en la discusión del nuevo príncipe y su relación con la virtud. Victoria Kahn ha sugerido que la función de Agatocles es retórica y que conduce a la desestabilización de la noción tradicional de virtud política. Los crímenes de Agatocles no pueden ser llamados virtuosos, pero esto ocurre porque *nada* puede ser llamado virtud. Maquiavelo no es un autor que presente principios de los cuales podamos deducir cursos de acción; esa es la herencia humanista que le conduce a presentar sus argumentos con ejemplos imitables. Pero el riesgo es que esos ejemplos sean seguidos al pie de la letra, con lo cual el imitador no estaría actuando como el arquero prudente. Así también, el ejemplo de Agatocles es una prueba de virtud para el príncipe, que tendrá que determinar qué es digno de imitarse y ello mediante la discriminación de los casos particulares.²¹

Si esto es correcto, sin embargo, la posición de Maquiavelo está en tensión con la tradición humanista, pero también con la tradición clásica. Con la primera porque renuncia a la mera imitación, y en cambio enfatiza el desarrollo de una capacidad para

Finalmente, la mantención de la seguridad demanda del príncipe castigar con violencia la violencia, y es por ello que Borgia descuartiza a De Orco (Vatter 2000, pp. 113-21).

²⁰ Podría pensarse que Agatocles está siendo solamente egoísta o mal agradecido: dado su origen innoble, podría esperarse que fuera fiel a él una vez en el poder y castigara no al pueblo, sino a los patricios. Incluso si se invocara el apoyo del capítulo XVII, según el cual “el amor está mantenido por un vínculo de gratitud”, no se sigue de ningún pasaje el amor que los individuos profesan a su propia “clase social”. Price (1988) analiza el término *ambizione* y examina este pasaje donde ingratitud podría leerse como una forma de egoísmo, aunque de los súbditos con relación al príncipe. Para Leo Strauss, todo *El príncipe* es un monumento al autointerés (Strauss 1978, p. 80).

²¹ Véase Kahn (1986), análisis al que debo mucho, y Breiner (2008). El problema de seguir una regla sin contar con una regla para ello suele ser explicado por referencia a un argumento que procede mediante el escepticismo; otra posibilidad es que la enseñanza ejemplar podría contar como una forma de socialización en las prácticas de una comunidad, en el sentido de presentarse alguien “como si fuera la regla”. Véase la discusión en Cavell (1990), pp. 64-100.

evaluar los casos concretos. Esa es también la tensión con el análisis clásico de la prudencia, que ya no es vista como una virtud en sí misma, sino como un mero instrumento de la racionalidad práctica, ubicado al margen de la noción de florecimiento humano. Ambas cuestiones generan que el argumento de Maquiavelo muestre, por un lado, la riqueza del mundo que él ofrece, un mundo en el cual los individuos no funcionan mecánicamente; sin embargo, y por otro lado, muchos de los valores que ese mundo encarna parecen ser tratados instrumentalmente. ¿Cómo resolver esta ambivalencia? Si bien los siguientes capítulos desarrollan esas ideas concentrándose en el tipo de republicanismo que podemos atribuir a Maquiavelo, en la siguiente sección examino ese contraste a partir del consejo dado al príncipe para comportarse como centauro, es decir ser mitad hombre y mitad bestia. En suma, no es del todo posible una disolución completa de la ambivalencia mostrada en *El príncipe*. Maquiavelo desarrollará sus ideas, en particular en los *Discursos*, para mostrar la condición frágil e inestable de la vida política.

3. Centauros en el campo de Marte

El argumento de Maquiavelo ha sido considerado un momento de inflexión en la historia de la prudencia. Él elaboraría la tensión entre el argumento clásico y el suyo mediante la propuesta de una nueva forma de razonamiento práctico; esta idea, afín a la interpretación que lo ve como el padre de la política moderna, sugiere, sin embargo, que la tensión del argumento se resuelve en algún momento. ¿Hizo eso Maquiavelo?²²

Quizá el quiebre más evidente con la tradición sea el manejo de la imagen ciceroniana del león y el zorro. Cicerón sostuvo que el *vix* genuino está dotado de las cuatro virtudes cardinales: justicia, sabiduría, temperancia y valentía. A ello se agregaba

²² Eugene Garver, entre otros, ha resaltado el aspecto retórico en la obra de Maquiavelo. La idea según la cual “el poder de la política retórica es civilizar mediante la convencionalización de lo práctico, convirtiéndolo, tanto como sea posible, de un dominio de la fuerza en otro del argumento” depende de una interpretación muy particular de la teoría de los actos de habla de Austin, por la cual podríamos mantener el carácter convencional de los actos ilocucionarios y

la honestidad, cuyo análisis requería por un lado distinguir la magnanimidad y por otro la liberalidad. La idea subyacente era que conducirse virtuosamente no sólo estaba moralmente requerido, sino que era además racional: es la mejor forma que tenemos para alcanzar nuestros fines (Skinner 2000, pp. 40-1). Siendo la justicia la virtud central, atentar contra ella merece el mayor reproche: “Hay dos maneras por las cuales puede hacerse injusticia, bien por fuerza, bien por engaño; y el engaño parece pertenecer a un pequeño zorro, la fuerza a un león. Ambos parecen ajenos al ser humano; pero el engaño merece un reproche mayor” (Cicerón, *De Officiis*, I.XIII.41); y lo merece porque el engaño involucra la razón y el discurso, dos de las características más humanas. Al obrar como el león, usando la fuerza, y al obrar como el zorro, tendiendo trampas, no sólo causamos injusticia, sino también degradaríamos nuestra propia naturaleza.

La idea que existiría una “moral maquiavélica” se apoya en los capítulos XV-XIX de *El príncipe*, y es en el primero de ellos donde Maquiavelo advierte acerca de las consecuencias de seguir la virtud aparente, que solo conduce a la ruina. Saber identificar las apariencias es algo que el príncipe tiene que poder hacer; pero ello no es suficiente, ya que además debe estar dispuesto a obrar contra ciertos estándares considerados virtuosos. Así, muchas veces convendrá no combatir con las leyes, sino con la fuerza; y el príncipe tiene que estar siempre presto a ese modo de combatir, que es el propio de las bestias: “Estando pues el príncipe obligado a saber comportarse a veces como una bestia, de entre ellas ha de elegir al zorro y al león; porque el león no sabe defenderse de las trampas ni el zorro de los lobos. Es pues necesario ser zorro para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos” (XVIII.139, corregida). Quien obre así será prudente, porque evitará los males que los hombres se tienden entre sí. Por lo mismo, se requiere ser un gran simulador para no mostrar a los demás el propio plan, el cual muchas veces irá contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión. La estrategia de Maquiavelo tiene al menos dos propósitos. Por un lado, mostrar que la censura de Cicerón es injustificada no tanto por razones morales, sino por razones políticas; por otro lado, mostrar cómo el

trasladarlo a sus efectos perlocucionarios; Garver (1987), p. 58. Sobre esto diré algo más en la sección siguiente.

ideal centáurico (el ideal del hombre-bestia) no es la sola subversión de la tradición. Lo primero supone centrarse en el ideal zorruno, lo segundo en el leonino.

El reproche de Cicerón a los zorros se debe principalmente a que el engaño impide a los ciudadanos desarrollar vínculos de confianza, expresión de la sociabilidad humana. El ideal de un “animal social” requiere en cierta medida rechazar las características bestiales, y asumir que el esquema de la sociedad es la expresión de una naturaleza limitadora (Barlow 1999, p. 637). Podemos esgrimir argumentos a favor de la promoción de ciertos estándares de confianza para la vida en comunidad, pero ello puede hacerse con o sin referencia a un esquema de florecimiento general. Cicerón rechaza el desprecio de la vida política, ya que regularmente la actitud pasiva favorecerá la promoción de la injusticia y es por ello que la sociabilidad está en el seno de la justicia; pero aquella arranca de nuestra racionalidad, y no de una inclinación más o menos natural, como la que podría encontrarse en los animales gregarios (p. 639). Si quisiéramos atribuirle a Cicerón un vocabulario que no podría haber tenido, diríamos que la sociabilidad es meramente estratégica, una exigencia de nuestra razón para alcanzar ciertos bienes. Más correctamente podríamos pensar que el ideal de sociabilidad es el que permite a las personas alcanzar una vida racional, la única en la cual puede alcanzarse el bien; de ahí que lo honesto (*honestum*) no esté en conflicto con lo útil (*utile*), porque lo útil es un fin digno de ser perseguido dada nuestra constitución racional (Colish 1978, p. 88). Dicho de otra forma,

lo *utile* para Cicerón está gobernado por las necesidades e intereses de la sociedad de la cual el *vir* forma parte — incluyendo familia, clientela, amigos, patria y dioses. Esas necesidades e intereses tienen en su centro a lo *honestum*— las acciones honorables, definidas en relación con la sociabilidad natural de los humanos, que hace de la sociedad algo deseable y a los seres humanos aptos para vivir en ella (Barlow 1999, p. 640).

¿Qué rechaza Maquiavelo? A primera vista, pareciera que se trata sencillamente de dos formas de situar las exigencias morales en la vida en comunidad. Para Cicerón, podemos efectuar una reconciliación entre las virtudes sociales y las intelectuales, de

forma tal que los límites a la vida en comunidad quedan establecidos por criterios de racionalidad que incluyen “el conocimiento de todas las cosas humanas y divinas” (*De Officiis*, I.153). Ser un zorro vulnera lo que racionalmente deseamos, es decir la confianza que solo encontramos en sociedad y que nos lleva a alcanzar nuestras metas. Maquiavelo, por su parte, no está interesado en crear repúblicas que dependan de un razonamiento especulativo. La filosofía no es la clase de herramienta que necesita la política. Pero tampoco podemos colocarle el bozal de la moral positiva a la política. La vieja idea de Berlin acerca de la moralidad maquiavélica es la mejor explicación a la que podemos recurrir. Sin embargo, ese bozal es siempre una amenaza y el príncipe debe saber cómo manipularlo, aunque no necesariamente eliminarlo. Vale la pena detenerse en este punto.

Una idea suficientemente aludida en el debate acerca de la libertad política es que existe cierto vínculo entre el concepto positivo de libertad y la noción metafísica de naturaleza humana. Buena parte del argumento de Skinner a favor del concepto neo-romano de libertad es que podemos utilizar la noción de libertad positiva sin tener necesariamente que vincularla a cuestiones metafísicas. Por ello, la libertad de las repúblicas permite que los individuos satisfagan sus apetitos, que en palabras de Maquiavelo se manifiestan en los distintos humores de cada parte de la comunidad, y con ello contribuyan al bien común, a saber una república bien ordenada que provee de seguridad a sus ciudadanos.²³ Pero la mantención de la república requiere ciertas estrategias, y el mismo Skinner ha resaltado la importancia de la manipulación y el engaño, en particular en los usos de la religión.²⁴ Es por ello que, adelantando la conclusión de este capítulo, diré que Maquiavelo es un pluralista, pero particular. El razonamiento político incorpora creencias morales de sistemas que bien pueden parecer

²³ Skinner (1984). La bibliografía sobre los conceptos de libertad puede ser tan reciente como la clásica conferencia que diera Berlin en 1958. Es útil reparar en los argumentos de MacCallum (1967) y Baldwin (1984). Para mayores referencias, *vide infra* cap. 3, nota 5.

²⁴ Skinner (2002b), pp. 160-85. Geerken (1970) insiste en este aspecto de la obra de Maquiavelo, y sugiere tener a la vista el escrito *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino nell'ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il Duca di Gravina Orsini* como un ejemplo de reconstrucción de una emboscada (hay traducción en Maquiavelo 1991, pp. 25-33). Para los problemas del manejo de las creencias, *vide infra* secciones 6 y 7.

irrazonables, y las incorpora con fines políticos. Rechazar la tesis de la independencia de la política implica dejar abierta la posibilidad de que la política dependa, en un sentido débil, de otros sistemas morales; dicho de otra manera, el rechazo de la tesis croceana es más bien una tesis que defiende la anti-independencia de la política antes que su dependencia.

Pero exagerar el papel del zorro da una idea incompleta del consejo de Maquiavelo al príncipe. Mientras el zorro nos transmite ineludiblemente la idea de astucia, manifestamos ambivalencia hacia la figura del león; encontramos en él tanto la fuerza y la violencia, como también la nobleza y la valentía. Maquiavelo había reconocido desde muy temprano la importancia de la fuerza en las relaciones entre los seres humanos. En un escrito de 1503, acerca de lo que hoy llamaríamos una ley tributaria, expresaba con claridad que

[t]odo Estado [*città*] que en un momento determinado, aunque sólo fuera durante un breve período de tiempo, haya sido gobernado por un príncipe absoluto, por la oligarquía [*ottimatì*] o por el pueblo, como se gobierna éste, ha contado como base de su defensa con la fuerza unida a la prudencia, porque ésta aislada no basta, y aquella o no llega a resolver los asuntos, o, si los resuelve, no consigue hacerlos perdurables (“Algunas palabras que decir acerca de la disposición del dinero luego de haber hecho un breve proemio y una disculpa”, en Maquiavelo 1991, p. 77).

Conocidos son sus comentarios acerca de la necesidad de la milicia en un estado, lo cual regularmente fluye de su crítica a las fuerzas mercenarias, y que pueden ser resumidos en su frase del capítulo XII de *El príncipe*. “los principales fundamentos que pueden tener los estados (...) son las buenas leyes y las buenas armas”, no hay las primeras sin las segundas “y donde hay buenas armas las leyes han de ser necesariamente buenas”. Fuerza y armas van de la mano; entendemos regularmente que los estados modernos reclaman para sí el monopolio de la violencia, y entendemos que esa frase suele referirse a que existe una forma institucionalizada de ejercer fuerza sobre los ciudadanos, forma que está legitimada, pero que podemos someter a control. No siempre esta idea se relaciona con la profesionalización de la violencia delegada a un grupo determinado, de ordinario las Fuerzas Armadas, pero no es demasiado difícil llegar a ver ambos puntos.

Si esto es así, podemos entender que la injusticia ejercida mediante la violencia se refiere a un ejercicio ilegítimo o injustificado. Es ilegítimo cuando no es ejecutado institucionalmente; es injustificado cuando no existen reglas que faculten a agentes privados a ejecutarlo. Ambas formas plantean problemas a Maquiavelo. Pero es necesario, antes de abordar los aprietos en que él podría encontrarse, examinar qué podría haber querido decir cuando alude a la figura del león.

Ya he ilustrado la ambivalencia de dicha imagen. Después de C. S. Lewis, incluso el mesianismo leonino hace sentido (y a algunos, hasta los convence). Tenemos buenas razones para pensar que esa ambivalencia no es exclusiva de nuestros tiempos. Florencia tenía como símbolo heráldico un león o *marzocco*, y Venecia el león alado de San Marco; pero también los bestiarios renacentistas discutían la complejidad de la bestia, rey de los animales y al mismo tiempo capaz de manifestar complejos afectos, y no le atribuían cualidades violentas e impetuosas, de ordinario reservadas a la pantera y al leopardo, sino más bien respetuosas, como el coraje y la integridad (Lukes 2001, p. 567).²⁵

El león maquiavélico es algo más que violencia. Esto también resulta ser así si se considera analíticamente el argumento. Maquiavelo ha dicho que hay dos modos de combatir: con las leyes o con la fuerza; el primero es propio de los hombres, el segundo de los animales. Fuerza es así todo medio extralegal, lo cual ciertamente incluye la coerción, pero también la persuasión, una idea ya sugerida por la calificación del sujeto en “Fuerzas *Armadas*”. Este punto queda subrayado por la posterior alusión que Maquiavelo hace a las enseñanzas de Quirón, el centauro, quien habría educado a Aquiles en la medicina y música, ambas artes manuales que permiten sanar y seducir (p. 564).

Esto no quiere decir que la fuerza se canalice exclusivamente a través de medios extralegales. El arte de la guerra, el arte que todo príncipe debe practicar, es susceptible

²⁵ Maquiavelo en *El asno de oro* habla de “osos, lobos y leones fieros y bestiales” (2.58), para más adelante decir que la hechicera Circe transforma en leones a cualesquiera que posean un corazón magnánimo y cortés (6.52-7). Véase también Pastoureau (2006), pp. 51-68, para mayor información histórica acerca del lugar del león en el bestiario medieval.

de ser enseñado y regulado, pero no puede ser un un mero arte, como lo sería en la Florencia del *cinquecento* el arte de la lana. La profesionalización de la guerra redundante, como es el caso con los mercenarios, en la formación de un modo de vivir desvinculado de la vida pública, y por ello el monopolio de las armas no puede sino estar en manos de la república (Pocock 2003, pp. 199-200). La fuerza que despliega un ejército ciudadano tiene por motivación la lucha por la patria, y eso no es “fuerza bruta”. Siempre puede exagerarse la fuerza con la cual Maquiavelo insiste en la clase de vigor que es capaz de inyectar el amor a la patria, pero incluso en sus versiones más modestas, es decir cuando el patriotismo es solo identificado como un ideal defensivo, se trata de un fenómeno que puede involucrar un espectro de ideas disímiles que va desde la noción de soberanía popular hasta la jerarquización de las identidades nacionales.²⁶

Bajo el consejo dirigido al príncipe que tiene que poder comportarse como un centauro, es decir ser mitad hombre y mitad bestia, subyace un entendimiento más complejo que lo que la metáfora del zorro y el león pudieran sugerir en una primera aproximación. Esto no impide que, incluso si consideramos los argumentos ya expuestos, surjan algunos problemas. Quizá el más evidente sea el carácter esquivo de las reglas, si las hay, que están detrás del razonamiento práctico sugerido por Maquiavelo.

Es ya un lugar común distinguir entre las teorías éticas las deontológicas, las consecuencialistas y las de las virtudes.²⁷ Una de las características que los defensores de estas últimas han destacado ha sido el desarrollo de estándares públicos de reconocimiento de acciones virtuosas. Esto supone enfrentar algunos problemas

²⁶ Astorga Sepúlveda (2006) extiende este argumento. La historia de la idea está en Viroli (1997), aunque es una lástima que en la larga lista de patriotas no se incluya a Giuseppe Verdi, en particular si se considera el impacto que en y a través de prácticamente todas sus obras tiene el patriotismo. Un buen complemento en este punto es Martín (2005).

²⁷ Véase el artículo del editor en Crisp (1998), aunque la distinción entre tipos de teoría ética tiene tanto de vieja como Anscombe (1958). Más ambiciosa es la distinción hecha por Gilbert Harman entre tres rumbos de la filosofía política y moral: el rechazo del fundacionalismo, ejemplificado por la metodología rawlsiana del equilibrio reflexivo; el trabajo casuístico que permite llegar a nuevos principios, como en el caso de la doctrina del doble efecto acuñada en el seno de la filosofía tomista; y la investigación interdisciplinaria acerca de la moral, encabezada por los intercambios entre las comunidades científica y filosófica (Harman 2003). Hago coincidir la ética de las virtudes con el segundo rumbo identificado por Harman.

usualmente desplazados a otras ramas de la filosofía, como la filosofía de la mente, y trabajar con ejemplos que ilustran problemas y preocupaciones éticas, incluso cuando a primera vista pudieran parecer cuestiones más bien pintorescas o ridículas. Esa metodología ha dado lugar a que a partir de ejemplos similares se llegue a conclusiones distintas, siendo el caso más claro el problema de la salvación de varias vidas humanas mediante el sacrificio de una, también llamado genéricamente el problema del *trolley*. En un caso, nos dicen, no estaríamos dispuestos en cuanto médicos a descuartizar un ser humano si con sus órganos pudiéramos salvar la vida de otros cinco, aunque sí estaríamos dispuestos en cuanto conductores de un bus a pisar el acelerador y reventar a una persona contra el chasis si con ello evitamos arrollar a otras varias (Foot 1994). La inmoralidad en que nos sume el solo pensar en estas situaciones podría ser el síntoma de la larga resaca que el kantismo provocó, y todo el proyecto de la ética de las virtudes, si se puede hablar de una forma tan programática, consistió en combatir el lenguaje de los deberes, pesada herencia de la modernidad.

No es mi intención sugerir que Maquiavelo sea un miembro *avant la lettre* de la ética de las virtudes, sino más bien enfatizar que la dependencia metodológica que una teoría moral o política tenga de ejemplos no constituye una desventaja, regularmente manifestada con un escepticismo acerca de la practicabilidad de la misma dada la ausencia de reglas claras. La idea que la moral es un conjunto de reglas (claras o no) va unida regularmente a la noción de ella como esencialmente coercitiva: la moral es un conjunto de prohibiciones. Esto da una imagen algo injusta de las teorías deontológicas, pero lo hace oblicuamente al omitir que la ética de las virtudes requiere también la identificación de vicios. La idea de imitación ejemplar requiere la identificación, como el caso de Agatocles muestra, de aquello que deberíamos eludir. Esto nos lleva a un segundo problema.

Si Maquiavelo ha vaciado de contenido a la virtud, y lo ha hecho tanto para mostrarnos la inutilidad de las virtudes clásicas en la política como para ejercitar al imitador en el arte de reconocer lo imitable, si esto es así, entonces ciertamente Maquiavelo es un innovador y sabe que los odres viejos con vino nuevo se rompen. De

ahí la sugerencia de Eugene Garver: la retórica contribuye a civilizar la política introduciendo nuevas convenciones, “convencionalizando lo práctico”. ¿Puede hacerse esto? Es decir, ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales puede efectuarse algún tipo de innovación práctica?

4. Cambio y diversidad

La idea de concebir a los textos políticos como “actos de habla” tiene ya su propia historia. Esa idea ha permitido arrojar luz sobre varios aspectos comúnmente pasados por alto por otras metodologías, en particular la vinculación que los textos políticos tienen con la práctica de la política. Sabemos también, sin embargo, que los resultados de esa metodología son contestables, que han terminado dando no una imagen “equivocada” de los textos, sino una imagen siempre abierta a discusión. La ventaja que tiene la metodología reside principalmente en entregar una interpretación más fiel a las intenciones del autor, sin que ello sea únicamente espiritismo o psicologismo vulgar; ello no impide que las interpretaciones “ahistóricas” que se han dado de una determinada obra sean aceptadas, pero parecen serlo en la medida en que confirman la interpretación contextualista o contribuyen a su desarrollo (argumentos del tipo “además, la estructura analítica del argumento confirma que...”). Sin embargo, un punto innegablemente fuerte del método inspirado en la teoría de los actos de habla es que reposa sobre una concepción del pensamiento político sostenida en el tiempo; la idea que los textos políticos dialogan entre sí, que se encuentran tanto en relaciones de continuidad como de rechazo, que el cambio conceptual es posible si y solo si contamos previamente con una imagen susceptible de ser alterada, en suma que el pensamiento político occidental es un capítulo generoso de la historia de las ideas.²⁸

²⁸ Las tesis metodológicas del contextualismo se remontan a las Conferencias William James de la Universidad Harvard en 1955, en las cuales J. L. Austin presentó el corazón de la concepción asociada con la Escuela de Oxford. Fueron editadas por J. O. Urmson y reunidas bajo el título *Cómo hacer cosas con palabras* (Austin 1971). La bibliografía a la que dio lugar es abundante. H. P. Grice desarrolló un modelo intencionalista en el cual, al menos originalmente, las expresiones de un hablante se dirigen a una audiencia con la intención de provocar una

Volvamos a la pregunta con la que se cerraba la última sección. Podemos entender el concepto de innovación, pero no es claro si podemos entender el concepto de innovación conceptual. Si Maquiavelo estaba proponiendo algo nuevo, ¿qué es lo nuevo que proponía? Una primera posibilidad parece ser que Maquiavelo proponía una otra moral, digamos nueva si por ello entendemos “novedosa”. Si en esto estamos todos con Berlin –lo cual no quiere decir que seamos todos pluralistas–, entonces Maquiavelo, a riesgo de sonar majadero, nos ofrecía un mundo distinto. ¿Fue ese un cambio conceptual? Si seguimos estando con Berlin, la respuesta es no.

Es necesario distinguir respecto a un término entre (i) la naturaleza y amplitud de los criterios en cuya virtud es usado de forma estándar, (ii) su rango de referencia, y (iii) el rango de actitudes que puede de manera estándar expresarse mediante su uso. Si tenemos un desacuerdo acerca de (i) tenemos un desacuerdo acerca del significado de un término, lo cual conduce en el peor de los casos a que uno de los usuarios no conoce el significado del mismo. En términos más radicales, si las diferencias parecen irreconciliables entonces no se trata de un desacuerdo acerca de lo mismo, sino que ambos usuarios tienen conceptos distintos y, por ende, no hay desacuerdo. Esto no equivale a un desacuerdo acerca de (ii), que sería el caso si lo disputado fuera que en ciertas circunstancias se cumplen los criterios en virtud de los cuales corresponde usar el término. Esta clase de desacuerdos pueden ser zanjados extendiendo o reduciendo el rango de la referencia, lo cual no siempre dejará incólume las variantes que integran (i). En fin, puede haber desacuerdo acerca de (iii), en cuyo caso el problema se presenta a propósito de la naturaleza y extensión de los actos de habla que pueden realizarse

determinada respuesta, la cual dependerá del reconocimiento de esa intención funcionando esta última como una razón para llevar a cabo la respuesta (Grice 1957). La propuesta de P. F. Strawson involucra un desarrollo de las intuiciones de Grice y un rechazo del enfoque concentrado en la convención (Strawson 1964). Quentin Skinner, si bien no rechaza por completo el enfoque intencionalista, intenta conciliarlo con el convencionalista (Skinner 1970 y Skinner 2002a, pp. 90-127). Algunas críticas a su enfoque contextualista se encuentran en Tully (1988), con respuestas del criticado (también en Skinner 2002a). Perreau-Saussine (2007) ofrece una contextualización del propio Skinner y sugiere que su esquema se ubica en la debacle de la *Whig Interpretation of History*, siendo su republicanismo un modelo sustitutivo de justificación para el colapso del Imperio Británico; Skinner habría considerado el enfoque “plausible” (*ibid.*, p. 122n53).

mediante el término.²⁹ La relevancia de este último punto es que puede ocurrir un cambio en (iii) sin que ello requiera necesariamente un cambio en el sentido o la referencia. Skinner utiliza el ejemplo de “mito”, término que habría pasado de ser condenado a elogiado, cuestión que Raymond Williams explica como un cambio en el sentido de la palabra:

Sería perfectamente posible, sin embargo, que tanto el sentido y la referencia de *mito* permanecieran estables a la luz de la clase de cambios en el uso de la palabra que a Williams le interesa señalar. Puede ser que todas (y solo) aquellas teorías y explicaciones que de ordinario son llamadas mitológicas lo siguen siendo todavía, y que el *único* cambio involucrado en el uso del término provenga del giro de condenar los mitos a elogiarlos. (...) Aquello que está cambiando –al menos inicialmente– no tiene que ver con el sentido; aquello que está cambiando es sencillamente una actitud social o intelectual de parte de quienes usan el lenguaje (Skinner 2002a, p. 171).

Esto permite reafirmar lo ya dicho: la clase de innovación en la que estaba involucrado Maquiavelo requería la utilización de un esquema conceptual tradicional, el de las virtudes, para luego realizar movimientos en la extensión de la referencia o en los actos de habla susceptibles de ser realizados con los términos. Esto no quiere decir, con todo, que el resultado *no pueda ser* un cambio conceptual, sino tan solo que *en un comienzo* no pudo haber ocurrido de esa forma.

Una segunda posibilidad es considerar que Maquiavelo se preocupa más por el tipo de razonamiento involucrado en la actividad política, exigiendo a sus agentes mayores capacidades argumentativas. De ahí que la importancia de la innovación sea instrumental: “Los revolucionarios retóricos –incluido, como se mostrará, Maquiavelo– tienen siempre que pretender no destruir la ley antigua, sino cumplirla” (Garver 1987, p. 69). La labor de invención permite, por ejemplo, mostrar que ciertos rasgos del propio carácter son convencionales antes que naturales. Sin embargo, esta idea descansa en el presupuesto que la convencionalización del ámbito práctico hace un trabajo equivalente

²⁹ Esa es la forma en que se presenta el asunto en Skinner (2002a), pp. 158-174. Para una aplicación de esta metodología véase los ensayos reunidos en Ball, Farr y Hanson (1989).

al de la explicación del cambio conceptual antedicha. Pareciera que se nos dice que aquello que se toma por “orden natural de las cosas” no es más que un conjunto de convenciones, y mostrarlo requiere no echar por la borda ese conjunto de reglas, sino más bien despojarlas de ciertas características que los usuarios les habrían atribuido, características que en algún caso podrían llegar a ser incluso de tipo sobrenatural.

Esta segunda estrategia explota el potencial semántico del término “convención”. ¿Qué entender por él? Una opción es la regularidad en el comportamiento. Un curso de acción frente a un problema de coordinación será convencional si se cumplen ciertos requisitos: todos los agentes conforman su actuar a una regularidad, todos esperan que los demás se conformen a esa regularidad, todos prefieren conformarse a la regularidad bajo la condición que otros también lo hagan. Esto supone, como se ve, determinar ciertas creencias de los agentes que *prima facie* no parecen estar incluidas en el modelo convencionalista.³⁰ Tampoco es claro qué entender por “convencionalización de lo práctico”. Si ello quiere decir que en el ámbito político reina la irracionalidad, en tal caso no veo por qué habría de asociarse el arte de la innovación retórica con algún proceso de domesticación del desorden o racionalización de lo público. Si, en cambio, lo que se quiere hacer es extender el ámbito convencional desde los actos ilocucionarios al efecto perlocucionario, tal estrategia es todavía más oscura.

Austin es enfático sobre el carácter convencional de los actos ilocucionarios y su contraste con los actos perlocucionarios. Solo los primeros pueden en última instancia ser explicados por referencia a una fórmula realizativa explícita, de tal forma que un acto ilocucionario puede ser clarificado mediante una expresión como “te ordeno que” o “te sugiero que”, cuestión que no ocurre con el efecto que se busca lograr en el interlocutor (el efecto perlocucionario), o si se lo intentara clarificar de esa forma carecería de sentido decir “te persuado que” o “te alarmo que”.³¹ Las características de los actos

³⁰ La explicación de “convención” es una simplificación de Lewis (2002), p. 42; para reformulaciones y refinaciones del esquema inicial, *ibid.*, cap. 2. Mew (1971) y Graham (1980) ofrecen objeciones metodológicas al modelo de Skinner que afectan también a la explicación de Garver. Aunque para una defensa del enfoque convencionalista de los actos de habla, O’Neill (1971).

³¹ Austin (1971), pp. 147-9, 160, 164.

perlocucionarios no parecen ser convencionales. Pensemos en un ejemplo tomado de Shakespeare (*Otelo*, IV.i.76-177). Otelo llega al convencimiento que su mujer Desdémona le fue infiel por medio de un sinnúmero de acciones ejecutadas por Iago con la intención de engañarlo. Iago ofrece a Otelo probar que el pañuelo perdido de Desdémona fue a parar a manos de Cassio, y con ello hacerle inferir que es su amante. Cassio no lo es y Iago lo sabe, pero lo importante es que Otelo lo crea y para ello basta sonsacar algunos temas a Cassio mediante preguntas cuyas respuestas Otelo solo puede oír a medias, las cuales serán hilvanadas por él para llevarlo a concluir que la infidelidad de hecho ocurrió. Iago busca engañar, pero la intención de Cassio es tan solo responder a las preguntas que se le hacen. Otelo llega a las conclusiones a las que llega porque es particularmente susceptible al monstruo de los ojos verdes, pero el resultado de eso no es en ningún caso algo convencional. Uno puede llegar a cualquier conclusión a partir de cualquier premisa: basta con tener la neurosis adecuada.³²

Los actos ilocucionarios pueden ser ejecutados convencionalmente sin infortunios, pero sus efectos pueden ser obtenidos de múltiples formas. Si la idea es que tenemos que generar un lazo más estrecho entre la forma convencional del acto ilocucionario y su efecto, de manera tal que podamos decir que el efecto solo puede ser producido convencionalmente, eso es una manera de limitar los rangos de acción disponibles para que solo algunos sean fértiles. No implica necesariamente que el frente quede abierto para producir nuevas convenciones, aunque sí para refinar las antiguas. De ser esto así, efectivamente Maquiavelo necesitaría apoyarse en las convenciones antiguas, pero solo para desarrollarlas, no para mostrar su inidoneidad.

Pero Maquiavelo muestra de manera efectiva que los usos corrientes de los términos morales no son aplicables al ámbito político, que podemos hacer cosas distintas con ellos en este escenario, y que tenemos de hecho que aprender esos usos nuevos si

³² El ejemplo de Austin es que alguien puede convencerme de que una mujer es adúltera preguntándole si no era su pañuelo el que estaba en el dormitorio de X, o afirmando que era su pañuelo (Austin 1971, p. 155). Esto no quiere decir que Iago haya ejecutado *algún* acto ilocucionario; v. la distinción entre *acto* y *fuerza* ilocucionarias en Skinner 2002a, pp. 109-10, y la discusión acerca del carácter abierto que debe tener la intención en Strawson (1971), pp. 158-169, pero también las objeciones a este punto en Skinner (1970), pp. 129-33.

queremos tener alguna probabilidad de éxito en nuestras empresas políticas. Ello implica una tensión con el esquema conceptual del que se parte, y nada impide que el cambio conceptual fracase: el príncipe nuevo de Maquiavelo no es el Soberano de Hobbes, que hace y deshace a gusto el lenguaje moral. Por ello, la lucha por la legitimación conlleva el reconocimiento de otra moral, la cristiana tradicional, y su utilización encierra un germen de destrucción de la misma.

¿Qué clase de pluralismo encontramos entonces en Maquiavelo? Si su utilización del esquema conceptual de las virtudes es una manipulación, ella necesita de una comunicación entre política y moral para terminar dotando a la primera de una identidad propia. Si esto es así, parece que Berlin está en lo correcto al interpretar a Maquiavelo como uno de sus compañeros de trincheras frente al monismo. Esto obliga a entregar una caracterización del pluralismo como un anti-monismo; ese requisito es necesario, y queda preguntarse si acaso es suficiente. Si lo fuera, entonces un dualismo, como al que Maquiavelo parece adherir, sería un pluralismo.³³ En caso contrario, Maquiavelo necesita superar todavía otras barreras para ser un pluralista. Creo que en esto, sin embargo, es conveniente encarar la tesis de Berlin desde un punto de vista estrictamente genealógico y sugerir que lo que encontramos en Maquiavelo es un pluralismo temprano. Esto no quiere decir que una caracterización más completa, aunque no exhaustiva, del pluralismo desmaye cuando se le pida mayor especificidad (por ejemplo, una nota adicional a tener en consideración es la valoración de la diversidad). El punto relevante es que la genealogía del pluralismo no es la historia de la instanciación de una idea, sino de las formas de hablar de la diversidad como elemento ineliminable de la experiencia humana. De ahí que Maquiavelo termine pareciéndonos un pluralista

³³ Berlin, en entrevista, es bastante explícito sobre esto: “Creo que tal vez Maquiavelo haya sido el primero en reconocer la posibilidad de dos sistemas de valores opuestos, el cristiano y el que conviene llamar pagano.” Cuando se le pregunta si por eso lo considera un pensador pluralista, Berlin responde: “Considero a Maquiavelo un pensador dualista. Pero una vez que se tienen dos posibilidades igualmente válidas, se pueden tener más”; y cuando se le insiste: “Fue más dualista que pluralista, pero lo importante es que destruyó una tradición monista” (Jahabengloo 1993, pp. 77-9). Esto resalta, también, el tipo de empresa en que estaba involucrado Berlin, a saber una que utiliza recursos históricos para la elucidación de problemas filosóficos. Véase Orellana Benado (2000) para el desarrollo de esta línea de interpretación, y Andrade Moreno (2009) para la discusión metodológica.

beligerante, uno que blande su bandera no precisamente en son de paz, mostrando ante todo su compromiso con la forma de vida a la que él pertenece.³⁴

El pluralismo de valores de raigambre berlinesa ha tenido una carrera propia en la historia de las ideas y hoy parece casi un tema pacífico (*¿quién no es pluralista en algún sentido?*). Pero no es baladí preguntarse por la relación que ese pluralismo tiene con la esfera política, principalmente con el liberalismo. Buena parte de la apropiación de Berlin hecha por el liberalismo se ha concentrado en la conferencia sobre los conceptos de libertad y la defensa, innegable, de la libertad negativa. Se olvida el interés de Berlin por las corrientes anti-ilustradas continentales, lo que conformaría una defensa muy distinta de la libertad negativa si se tuviera más en cuenta, y su enorme cercanía con un sector no académico vinculado tanto a la literatura como a la música. De ahí que el otro extremo de la interpretación del pluralismo de Berlin sea la variante esteticista, que resalta los rasgos de inconmensurabilidad, elección trágica y el carácter único e irrepetible de la experiencia humana.

Este segundo entendimiento del pluralismo de Berlin tiene sus ventajas al otorgar mayor equilibrio a su obra, aunque debilita su conexión con el liberalismo. Pero esto es así si se pasa por alto el particular liberalismo de Berlin. En respuesta a George Crowder, Berlin y Bernard Williams hicieron ver este punto:

Es cierto, como Crowder señala, que los pluralistas a veces instan por la particular importancia, desde su visión, de algún valor como la variedad o la autonomía, que en otras visiones puede ser menos importante o quizá ni siquiera un valor. Una vez más, no existe inconsistencia entre esto y aceptar que se trata de un valor entre otros. Si ellos pasan a afirmar la importancia anuladora de este valor, como algunos liberales hacen, entonces pueden empezar a tener problemas con el pluralismo. Pero entonces los pluralistas no serán esa clase de liberal, y de hecho el liberal que algunas veces llega tan cerca de esa posición, Mill, es mencionado por Crowder mismo (aunque por razones distintas) como uno que no es en el sentido presente un pluralista (Berlin y Williams 1994, p. 308).

³⁴ Agradezco a Esteban Pereira las discusiones sobre este punto. Para mayor información, véase Pereira Fredes (2008), cap. 1.

Por supuesto, siempre es posible retrucar que esa clase de liberal no existe.³⁵ O que la autoridad de la primera persona no se extiende a materias como si uno es o no, y de qué clase, un liberal. Pero es importante destacar que el frente pluralista de Berlin y Williams, hace poco tan muelle, se muestre ahora enfrentado incluso al propio liberalismo. Esa clase de liberalismo que el pluralismo rechaza es la que podemos identificar con el liberalismo racionalista, una forma de platonismo para usar los términos de Berlin, y es también en ese frente en el que podrían compartir trinchera los pluralistas y Maquiavelo.³⁶ La relativa importancia de este punto es que permite conectar una misma intuición acerca del pluralismo y el liberalismo defendidos por Berlin, a saber su carácter negativo o mínimo. Esa coincidencia no permite, sin embargo, llevar a Maquiavelo al redil liberal. Que eso sea, además, una *feliz* coincidencia es otra cuestión.

³⁵ De hecho, esa es parte de la réplica de Crowder (Crowder 1996, p. 650).

³⁶ Véase Riley (2001) para una presentación más extensa de esta forma de argumentación.

CAPÍTULO 2

ENGAÑO Y DESILUSIÓN

Entonces preguntó a Su Santidad su parecer acerca de si debía o no ponerle un libro en la mano izquierda. El Papa le contestó:

—Pónle una espada, que de letras yo nada sé.

Giorgio Vasari, *Vida de Miguel Ángel*

Hay sin duda bella armonía cuando el decir y el hacer van unidos, y no quiero negar que sea el decir de mayor autoridad y eficacia, cuando está respaldado por las obras. Como decía Eudámidas oyendo a un filósofo discurrir sobre la guerra: Son bellas estas palabras, mas no es creíble el que las dice, pues no tiene los oídos acostumbrados al son de las trompetas.

Michel de Montaigne, *De la cólera*

En el capítulo anterior revisé en qué sentido el pensamiento de Maquiavelo podía ser concebido como pluralista, uno cuyo entendimiento de la práctica política trae al frente el conflicto irreconciliable entre al menos dos formas de vida. Esas formas de vida distintas se despliegan en un contexto al que se suele denominar “comunidad política”, y por lo mismo es posible preguntar cuáles son las características de esa peculiar entidad. Parte de esa cuestión quedará relegada al capítulo siguiente. Por ahora, y para obtener una imagen cabal de lo que Maquiavelo nos quiere transmitir, quisiera pasar revista a algunas de las interpretaciones que se han dado acerca de la forma en que él describe la práctica política.

Una manera de hacerlo es referirse a la difundida imagen del Maquiavelo anticristiano, pasando a explicar el lugar que ocupa la religión en su pensamiento. Para hacer esto la tesis de la separabilidad entre moral y política es insuficiente y se requiere de premisas adicionales. Esto no quiere decir que la religión posea un peso específico privilegiado en su obra. Si lo que he sostenido en el capítulo primero es correcto, es decir que el particular pluralismo de Maquiavelo es también un combate contra el monismo moral del esquema cristiano de las virtudes entonces preponderante, no se sigue de ahí que sea la religión el problema principal de Maquiavelo, sino tan solo que ella le sirve de herramienta para tratar el conflicto entre diversos sistemas morales.

El objetivo de este capítulo es echar luz sobre la relación entre política y moral mediante un análisis de nociones asociadas al ámbito privado, para de ahí interpretar algunos pasajes problemáticos de Maquiavelo. Usaré para partir la idea de resentimiento, una noción algo vaga, pero no superflua. No intento un análisis “unitario” de ella, sino que he preferido utilizar varias estrategias que resaltan sus distintos matices; ello permite mayor flexibilidad al momento de discutir los pasajes de Maquiavelo, pero también arriesga confusiones terminológicas. Para subsanar en parte la exposición a ese riesgo, discuto primero el resentimiento, para después volver a Maquiavelo.

5. Resentimiento

Hay una cierta ambigüedad en el significado de la palabra “resentimiento”. Unas veces ella es utilizada cuando las personas sienten algún dolor o sufren los efectos de algún mal, por ejemplo es habitual que los jugadores de fútbol resientan algo: “la lesión” o “(el dolor de) la rodilla”. En otros contextos, tener resentimiento involucra tener ciertas actitudes de peculiar rechazo hacia algunas personas, por ejemplo se dice que alguien “está lleno de resentimiento” y se señala una cierta actitud que el susodicho ha tenido con respecto a otro u otros. Sin embargo, no se dice del futbolista que sea un resentido, cómo sí se lo hace en el segundo caso. El resentimiento del futbolista no sería sino la manifestación de algo que les sucede a las personas dada su constitución física esencialmente vulnerable; en cambio, el resentimiento del segundo caso sería más bien una forma particular de ser que tienen las personas (aunque, *¿todas* las personas?). Si habláramos del resentimiento en el primer caso no diríamos, salvo que el jugador fuera un quejica, que se trata de algo malo o molesto; en el segundo, sin embargo, sí (aunque, *¿todas* diríamos lo mismo?).

Consideremos algunos juicios:

- (1) No aceptó nuestra invitación a comer porque es un resentido.
- (2) Él representa todo el resentimiento de cierto sector de la sociedad.
- (3) ¿Obtuvo la beca? Debe haber sido con *todo* su esfuerzo.
- (4) Nadie que viva tan cerca de la cordillera puede decirse de izquierda.

Los dos primeros atribuyen a un agente la característica de ser resentido o ser un representante del resentimiento, aunque (1) claramente puede ilustrar un rango de situaciones más amplio (como si el invitado estuviera *sentido* por alguna situación anterior, digamos su cumpleaños fue olvidado). Los dos últimos ilustran actitudes que bien podrían gatillar (2): en (3) hay un cierto escepticismo acerca del mérito del beneficio, lo que se expresará irónicamente con alguna inflexión en la palabra en cursivas; en (4), en cambio, puede no haber un tono irónico ni una cierta indiferencia,

sino que puede –y de ordinario así será– ir acompañado de alguna forma de indignación; ambos se caracterizan porque involucran un juicio de valor distinto al expresado por (1) y (2).

Hasta aquí podrían ensayarse algunas explicaciones. Podría decirse que el “resentimiento” es un sentimiento legítimo si se refiere a un daño causado por una acción voluntaria.¹ En cambio, cuando lo único que hace es enmascarar algún otro tipo de sentimiento o vicio (vgr. envidia), es digno de ser enrostrado y combatido (aunque, ¿hacemos eso con la envidia?). Lo primero puede ser correcto, pero nos deja con el problema de tomar un desvío para entender qué expresan los dos últimos juicios. La envidia puede jugar algún papel en (3), pero es más dudoso, sin caer en una explicación reduccionista, si lo hace en (4). Para Aristóteles, la envidia puede indicar un tipo de autorreproche, y por ello es una forma de tristeza: “También [envidiamos] a aquellos cuyas ganancias o éxitos son un reproche para nosotros, (...) pues es evidente que no hemos conseguido el bien que ellos han logrado” (*Retórica*, 1388a15). Pero ¿qué se podría reprochar al resentido en (4)? ¿Qué clase de “bien perseguido” está en juego?

La envidia como explicación del resentimiento es ciertamente la salida más fácil. Principalmente porque permite identificar un objeto, lo envidiado, como algo bueno; de ahí que la acción del envidioso no se dirija necesariamente a destruir al envidiado, sino a obtener el bien que él detenta. Pero esto hace de la envidia algo semejante a la codicia. La envidia no puede consistir solamente en un sentimiento acerca de objetos externos. El aspecto moral de la envidia reside en el carácter relacional que vincula al envidiado con el envidioso, donde importan los atributos del primero (y esto sugiere que la envidia requiere de algún tipo de cercanía). El dolor que experimenta el envidioso se debe a la carencia de algo y su deseo de obtenerlo, pero no porque se trate de algo valioso en sí mismo, sino porque es poseído por el envidiado y no por cualquier otro. En muchos casos el envidioso se compara con el envidiado, quien puede llegar a asumir el carácter

¹ Esta es una forma de analizar el resentimiento en filosofía moral. La referencia ineludible es Strawson (1996); para discusiones más recientes, véase Wallace (2007) y Kimbrough (2007). Agradezco a Esteban Pereira esta última referencia.

grandioso de un rival; en esa comparación el primero se observa degradado y anhela corregir la asimetría.

Si este fuera el caso con el resentimiento, tendríamos que explicarlo diciendo que el resentido se percibe dañado. Su dolor no emana de la distancia que lo separa de la cordillera, sino de que otros florezcan cuando él no lo hace. Por ello, y bajo este esquema, (4) no debiera equipararse a un mecanismo compensatorio (o preferencia adaptativa al estilo de la fábula del zorro y las uvas), sino más bien al comienzo de una estratagema dirigida ya sea a socavar el florecimiento ajeno o bien a posibilitar el propio.

No estoy seguro que cuando se descarta el resentimiento reduciéndolo a la envidia se quiera decir todo esto, y por dos razones. De un lado, la envidia es percibida como un vicio, como algo malo, una mezquindad: en lugar de alegrarme por otros (cuando obtienen algo), hago un comentario tacaño, como en (3). Así, el resentimiento se torna algo superficial, y se lo vincula con bienes relacionados con algún sujeto en particular. Del otro lado, la banalización del resentimiento involucra su esterilidad: nada bueno nace de él; al contrario, amarga la vida y solo contribuye a que se adopte una posición negativa frente al mundo. El resentimiento es percibido como enfado, rabia, desprecio.²

Una segunda posibilidad es la explicación de Nietzsche, que utiliza explícitamente el término. Su tesis acerca de la rebelión de los esclavos sostiene que ellos habrían elaborado un sistema nuevo de valores que dismanteló los viejos; así, los valores aristocráticos de “bueno y malo” fueron reemplazados por los valores judeo-cristianos de “bueno y malvado”. Ese proceso fue posible por aquello que Nietzsche identifica con resentimiento:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. (...) Esta inversión de la mirada que establece valores – este *necesario* dirigirse hacia

fuera en lugar de volverse hacia sí – forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, – su acción es, de raíz, reacción (Nietzsche 1997, p. 50).

“Resentimiento” describe un afecto negativo dirigido hacia los nobles. Los esclavos se dan cuenta que están sometidos a una deprivación estructural que los menoscaba. El mecanismo psicológico del resentimiento es la expresión de la orientación emocional negativa dirigida hacia los poderosos, y no funciona según la lógica de la racionalidad estratégica (que busca los medios adecuados para alcanzar determinados fines), sino más primitivamente como un patrón de auto-interpretación emocional, permitiéndoles así dar sentido a su experiencia del mundo, en la cual se perciben desmedrados.³

El argumento de Nietzsche no es precisamente político. Ofrece más bien una explicación psicológica de la percepción que un grupo tiene de su interacción con otro, y cómo puede engendrarse de ahí algo nuevo; se trata también de un diagnóstico del estado patológico en que se haya la moralidad moderna. Con todo, e incluso descartando la cuestión política del argumento de Nietzsche, es patente que el resentimiento apunta a una forma de exigir responsabilidad, de culpar a otro, y también, es obvio, de castigarlo. Esto puede jugar algún rol en instancias pre-políticas que contribuyen a dar forma a nuestras instituciones propiamente políticas, pero es un punto que escapa a las preocupaciones de estas páginas.⁴

² Todavía podrían compararse la envidia y los celos; véase Ben-Ze'ev (1990).

³ Me baso en Wallace (2006). La “interpretación expresiva” de Wallace se opone a la “interpretación estratégica”, como él mismo las llama, en tres sentidos: no interpreta el resentimiento como el mero deseo de infligir daño o sufrimiento a otro; no oscurece el carácter histórico de la propuesta de Nietzsche; no hace de la revuelta de los esclavos un proyecto que se autodestruye (en el sentido que la nueva tabla de valores exigiría, una vez que la revuelta triunfara, cambiar la actitud reactiva que los esclavos dirigían hacia los nobles). Véase también *ibid.*, pp. 218-9 para una comparación con la envidia.

⁴ Cfr. Williams (1995), esp. pp. 72-4. Scheffler (1992) trata con extraordinaria perspicacia esta cuestión, en particular para la tensión del liberalismo con la noción preinstitucional de merecimiento.

Es posible todavía elaborar una tercera estrategia explicativa, la cual interpreta el resentimiento como una actitud dirigida desde un sector social hacia otro, y no bidireccionalmente. Solo algunos son denominados resentidos por otros. Eso expresa (2), y se arroga, por de pronto, el uso del término; no tendría mucho sentido decir

(5) No lo contrató porque era moreno, ¡qué resentido!,

cuando a ese tipo de personas se las califica de “clasistas”, “discriminadoras” o “prejuiciosas”. Este análisis tiene sus ventajas. Ilustra, sin tener que recurrir al vocabulario moral de la envidia, el tipo de conflicto involucrado: la dominación y explotación de una clase por otra.

La idea de dominación ha resurgido a partir de la obra de Philip Pettit, principalmente su *Republicanismo*. Su entendimiento de la libertad política lo vincula con la idea de no-dominación.⁵ Resalto dos puntos del análisis de Pettit: la dominación es un fenómeno normativo, es decir depende de ciertas reglas que organizan la vida en comunidad (vgr. las reglas que establecen las relaciones de subordinación y obediencia) y que establecen ciertas atribuciones para algunos y no para otros. En segundo lugar, la extensión y la intensidad de la dominación son cuestiones diferentes que comprometen a la libertad; la libertad como no-dominación puede ser aumentada si se reducen ambas, o bien si se elaboran mecanismos por los cuales el ámbito de acciones no-dominadas es incrementado o transformado (a lo que Pettit se refiere como “el modo expansivo de incrementar el alcance de la libertad”), es decir si se reduce aquello que condiciona la libertad (Pettit 1999, pp. 105-9).

Si todo esto es así, es decir si el resentimiento expresa la actitud que una clase dominada adopta frente de la clase dominadora, esto puede suponer que la dominación posee niveles altos de extensión e intensidad, pero también que no existe la posibilidad de operar una transformación en el ámbito de acciones no-dominadas disponibles. En pocas palabras, que el resentimiento no es tan solo una queja acerca de, digamos, las

⁵ Véase también Pettit (2002).

reglas que establecen dominación, sino un reclamo acerca del carácter baldío de la libertad disponible. El resentimiento pareciera expresar que esa libertad emana de una visión ideológica de la política, que otorga algo que llama “libertad”, pero que en realidad no lo es.

La idea predominante, a la luz de lo anterior, es que el resentimiento emana de ciertos sectores sociales desmedrados, que poco beneficio cosechan del proceso de creación de riqueza material y que elevan reclamos por el carácter que tiene su libertad. Pero también encierra un reclamo acerca de cómo se configura la libertad. La objeción maquiavelizante –la idea repetida hasta la náusea que los políticos han renunciado a la salvación de sus almas– no viene del todo al caso aquí, ya que los reclamos no son dirigidos de ordinario solamente contra los políticos. La idea de que podemos reclamar legítimamente integridad de los demás ciudadanos en cuanto concurren a la esfera pública es inconfundible con la idea de responsabilidad política exigible a los representantes políticos.⁶ Si la noción de responsabilidad política puede parecer escurridiza, entonces más debiera parecerlo la idea de integridad ciudadana (un término que más parece del Comité de Salubridad Pública y sus informes). Volveré sobre esto más adelante.

Los tres enfoques echan conjuntamente bastante luz sobre el resentimiento, pero individualmente dejan lugar a algunas lagunas. En primer lugar, el resentimiento es un sentimiento gatillado por diversas acciones que nos provocan daño. Tratándose de maltrato, el resentimiento aflora como un tipo de actitud reactiva justificada; en ese caso, el resentimiento es legítimo porque con él reconocemos la libertad en la acción del otro y lo tratamos como un igual. Siempre queda el problema de determinar cuándo estamos frente a un maltrato y este asunto importa tratándose del resentimiento en política. Por lo mismo, ese resentimiento será asemejado a un rango de actitudes que van desde una indignación controlada hasta la cólera desenfrenada.

⁶ El problema más conocido es el llamado de las “manos sucias”; véase Walzer (1973). Michael Stocker resalta el sentido de pérdida y los sentimientos involucrados en la ejecución de una acción que ensucia; Stocker (1990), pp. 9-36.

Distingo ese rango porque no está claro en qué extremo se ubica el resentimiento. El esquema de las virtudes y los vicios, valiéndose de la envidia, debería asignarlo con cercanía a la cólera, o si se prefiere, el resentimiento resulta de la combinación de envidia y de cólera. Esto es un problema, no solo para los éticos de las virtudes, que reprobarían con seguridad semejante cóctel de vicios, sino también para quienes exigen que en el debate público los individuos concurren con razones y no con pasiones, que nos nublan y hacen que no mostremos nuestros intereses reales. Es la autenticidad, muchas veces, una exigencia de la deliberación política si se quiere que ella sea algo más que razonamiento estratégico.⁷

En segundo lugar, la creatividad. Las condiciones en las cuales se crea algo no siempre mantienen una relación de homogeneidad con lo creado. Es fácil, y no demasiado contraintuitivo, ofrecer una interpretación positiva del resentimiento. Por supuesto que esas condiciones no equivalen a la motivación ni a la intención del agente. Pero incluso sin tan finas distinciones, es posible percibir que el argumento de Nietzsche no es una lectura ni optimista ni pesimista del resentimiento, sino tan solo el retrato de la psicología moral de un grupo específico, los esclavos. Que el resentimiento se vuelva creador no indica tampoco que la agencia involucrada sea autónoma o libre, ya que de alguna manera responde a una estructura teleológica a la que Nietzsche parece oponerse.⁸

En tercer lugar, si el resentimiento pudiera ser conceptualizado como un reclamo hecho por un cierto sector de la sociedad hacia otro, podemos preguntar si no se trata tan solo de una forma retórica de presentar un argumento en favor de la igualdad. El reclamo suele ser interpretado como una exigencia acerca de la igualdad como horizonte o fin político; y, para decirlo por una vez con los conservadores, un reclamo de igualdad absoluta termina siendo la antesala de la igualdad rapaz. No creo que el reclamo consista precisamente en eso porque su pretensión es más modesta: reclama acerca de la suficiencia de la distribución. La idea central parece ser no que otros tengan tanto más,

⁷ Cfr. J. Cohen (1989). Para la autenticidad como ideal ético, Appiah (2007), pp. 47-54, 168-175.

⁸ No es un punto sobre el cual podría detenerme demasiado; me remito para ello a Villa (1992), esp. pp. 277-87.

sino que tienen tanto más porque otros tienen tanto menos, o que tienen tanto más cuando otros no tienen lo suficiente. Esa es la diferencia entre un argumento en favor de la igualdad y otro en favor de la suficiencia.⁹ Este es también un punto que abonaría la separación de aguas con el análisis moral del resentimiento, en particular el de P. F. Strawson en su ensayo publicado en 1962 y de merecida fama. El resentimiento y otras actitudes reactivas, según él, son “esencialmente reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros [vgr. su buena o mala voluntad]” (Strawson 1996, p. 53), mientras que el resentimiento en política sería más bien una reacción a lo que se percibe como “ventajas inmerecidas de otros, y en absoluto la cualidad de sus voluntades” (Scheffler 1992, p. 316).

Hechas estas prevenciones, es posible decir todavía algo más acerca del resentimiento. Un punto no explorado con el suficiente interés por las anteriores explicaciones es la idea de consistencia.¹⁰ Expresión de esto la encontramos en un ligero excursus que en su ensayo sobre la cólera Montaigne efectúa a propósito de la distancia entre el dicho y el hecho. “Jamás leo a autor alguno, ni siquiera a aquellos que tratan la virtud y los deberes, sin investigar cuidadosamente cómo fue” (Montaigne 2005, p. 452). Tal cautela se dirigía a indagar en la constitución moral de los autores para evaluar la correspondencia entre lo que decían y lo que hacían. La reserva de Montaigne, sin embargo, no opera de la forma en que lo hace un argumento *ad hominem*, adquiriendo así el resentimiento un valor epistémico. Es una advertencia acerca de lo que otros están diciendo, principalmente mediante la indicación de una suspensión de la credulidad: los argumentos desplegados en el espacio público blanden razones, pero podemos mostrarnos escépticos acerca de cuán compatibles ellos terminan siendo con quienes los proponen.

⁹ Tomo la distinción de Frankfurt (2005).

¹⁰ No explorado por las anteriores explicaciones, pero sí por G. A. Cohen (2000), esp. pp. 148-79. Véase también Shklar (1984), pp. 45-86, y Thompson (1996). Respecto a Maquiavelo, el análisis más cercano a la idea desarrollada aquí es Grant (1997); sin embargo, Grant al dar cuenta de una “ética de la política” y de cómo la maleabilidad de los principios, o su ausencia, permiten la libertad de la acción, no resalta el sentido de pérdida, la persistencia de aquello que ensucia una acción, o el conflicto que puede surgir entre diferentes esquemas morales.

Con todo, la idea de suspender la credulidad no es precisamente un argumento, sino tan solo un *caveat*, una advertencia acerca de la clase de argumento que se está presentando, más todavía cuando esos argumentos tienen alguna incidencia en la forma en que las comunidades organizan su vida cooperativa, como en la situación relatada por Montaigne que sirve de epígrafe a este capítulo. Esto puede demandar una ciudadanía desconfiada y alerta, al interior de la cual el disenso, el escepticismo y el resentimiento, lejos de ser vistos como males, sean valorados. No todos estos matices del resentimiento ayudan a entender la relación entre los humores de la ciudad de acuerdo a la descripción de Maquiavelo, por lo que en lo que sigue me concentro en el último de ellos.

6. Actitudes religiosas

Cuesta creer que Maquiavelo haya sido un hombre de fe.¹¹ De acuerdo a lo que él mismo señala en su “Exhortación a la penitencia”, un sermón compuesto muy probablemente entre 1525 y 1527 para ser leído ante una confraternidad, el hombre puede incurrir en muchos y diversos males, pero ellos pueden dividirse en dos grupos: ingratitud para con Dios y enemistad con el prójimo. El remedio es la penitencia, pedir misericordia a Dios, sea mediante obras o palabras. Debemos imitar a los santos, Francisco y Jerónimo, que laceraban sus carnes para rehuir la tentación; y los imitamos mediante la caridad, que es la forma en que evitamos dañar y engañar a nuestro prójimo. “¡Oh, divina virtud! ¡Oh, felices aquellos que te poseen!”, la caridad es engendrada por la religión, y quien no posea aquella es por necesidad enemigo de su prójimo (Maquiavelo 1929, p. 778-80).

¹¹ El vínculo entre Maquiavelo y la religión puede verse en De Grazia (1994), Villari (1953), pp. 438-44; el *Journal of the History of Ideas* dedica su volumen 60 al análisis de la religión en Maquiavelo (Colish 1999, Fontana 1999, Geerken 1999, Najemy 1999, Nederman 1999); Mansfield (1972) se ocupa de las *Historias florentinas*, aunque véase el comentario de J. A. Gunn en Fleisher (1972a), pp. 275-81; Leo Strauss insiste en que la empresa de Maquiavelo es dismantelar la moral cristiana (Strauss 1978). Para cuestiones históricas relativas al cristianismo en Florencia, Brucker (1969), cap. 5; para Savonarola, Weinstein (1970), Polizzotto (1994), Martines (2006).

¿Por qué sería importante que Maquiavelo crea en lo que dice? Es lícito que alguien dude de su sinceridad en estos pasajes, como lo es que alguien dude de la sinceridad de todo el resto de su obra.¹² Parece que cuando leemos solemos hacerlo teniendo en mente que los autores, de ordinario, escriben con miras a algo; que sus textos reflejan lo que piensan y funcionan como defensa de sus creencias. Pero interpretar con caridad no quiere decir negar toda virtud explicativa a la insinceridad. ¿Quita ella algo a los argumentos? ¿Pierden peso si descubrimos que sus autores son reticentes a aceptarlos, que no les convencen, o que incluso están en desacuerdo con ellos? Porque si fuera así, entonces lo único que requiere un argumento insincero si quiere convencer es ocultar su verdadera intención. De hecho, esa es la doctrina de Maquiavelo:

[C]uanta estupidez y poca prudencia hay en pedir una cosa y decir antes: “Yo quiero hacer tal y cual mal con ella”, porque no se debe mostrar la intención [*l’animo suo*], sino tratar de satisfacer aquel deseo de cualquier manera. Porque basta con pedirle a uno el arma, sin decir: “Te quiero matar con ella”, pudiendo, cuando tengas el arma en la mano, satisfacer tu deseo (*D*1.44.145, corregida).¹³

No me interesa aquí discutir cuán sincero o no fue Maquiavelo, sino el lugar de la insinceridad en su obra.

¹² Un ejemplo del fructífero tipo de debate que esto puede suscitar es Dietz (1986), Langton (1987) y Dietz (1987) con respecto a *El príncipe*, y McCormick (2006) para los *Discursos*.

¹³ Para la equivalencia entre “*animo*” e “intención”, Price (1973), pp. 328-31. Compárese con la referencia a Savonarola un poco más adelante, en el capítulo 45: “*Il che avendo scoperto l’animo suo ambizioso e partigiano*”, que Martínez Arancón traduce como “Esto descubrió su ánimo ambicioso y partidista”, y Walker “*Since this made it plain to all that at heart he was ambitious and a party-man*” (Maquiavelo 2000a, p. 147, Maquiavelo 1983, p. 221, respectivamente); y con la apertura del proemio de las *Historias florentinas*: “*Lo animo mio*”, que Navarro traduce como “Era mi intento”, y Bansfield y Mansfield “*My intent*” (Maquiavelo 1943, p. 33, Maquiavelo 1988, p. 6, respectivamente). Fischer (1997), pp. 799-801, interpreta la elección terminológica de Maquiavelo (*animo* en vez de *anima*) como una restricción de los poderes del hombre a aquellos del alma orgánica; cfr. Strauss (1978), p. 200n59. Véase Fleisher (1972b), pp. 118-25, para una discusión más general. La relevancia del término se refleja en Clarke (2005), que, desde una perspectiva feminista, lo utiliza para interpretar los pasajes que involucran mujeres en Maquiavelo.

Las creencias de las personas amparan la posibilidad de insinceridad. Del hecho de tener una creencia no se sigue su necesaria afirmación, *í.e.* el hecho de que ella sea pronunciada como aserción; ni tampoco una afirmación es suficiente para suponer que se tiene una determinada creencia (Williams 1973). La insinceridad, además, no es equivalente a inautenticidad; si Simón pregunta a Pedro si lo cree inteligente, Pedro puede insinceramente responder que sí, pero esto no hace de Pedro un ser poco auténtico, en el sentido de no mostrar *su verdadero yo*. La diferencia es relevante porque Simón no estaba preguntando algo acerca del mundo (“si es el caso que Simón es inteligente”), sino si Pedro *lo cree tal*, podría ser el caso que Simón sea inteligente y aun así que Pedro no lo crea (en un sentido distinto a “lo veo y no lo creo”). Simón parece interesado en saber qué piensa Pedro de él, y si bien podría Pedro ser insincero, porque por ejemplo piensa que Simón es un idiota, ¿por qué mejor no decir que le está mintiendo?

La idea que cuando se oculta una creencia *solamente* se está mintiendo, conlleva una incomodidad moral. Parece implicar que quien disimula intenta descargar su insinceridad por referencia a una práctica moralmente reprochable, pero que sin embargo no socava la particular construcción de su yo. Entendemos el mentir como una práctica relativamente difundida y la reprochamos porque causa daño a otros, pero también porque el mentiroso muchas veces busca evitarse un problema cuya salida más fácil es una mentira.¹⁴ Sin embargo, en la insinceridad pareciera haber algo más involucrado, por ejemplo que quien practica la mentira puede estar estableciendo la pretensión de conocer nuestro bien y evitarnos, si fuera sincero, un sufrimiento o un mal. Esos casos de paternalismo nos incomodan porque degradan la imagen que tenemos de nosotros mismos incluida nuestra capacidad de lidiar con el dolor. Ciertamente las cosas son más complejas en la realidad, por lo que una distinción tan tajante entre ambas situaciones tiene solo un fin ilustrativo. Pero puede concederse que el problema de la insinceridad no se presenta en los mismos casos en que lo hace el mentir, y por ello la

¹⁴ Y esto es cierto incluso para los casos en que mentimos “súbitamente”, “sin pensarlo”, “en medio de una crisis”, o cualquiera otra calificación que haga parecer a la mentira como algo no sujeto a deliberación; cfr. Bok (1989), pp. 107-22.

exigencia de sinceridad solo puede ser hecha en ciertas circunstancias. Si pregunto a alguien en la calle dónde queda el mejor bar de la ciudad, el problema de la sinceridad no se presenta, como sí ocurre en cambio cuando se me contrapregunta si acaso pretendo emborracharme o solo estar a la moda.

Lo anterior no quiere decir que todos los casos de insinceridad sean defectos en el control sobre uno mismo disfrazados de paternalismo. Quizá los ejemplos más evidentes de insinceridad tengan que ver con relaciones de confianza o en las cuales existe algún grado de intimidad; en esos casos, es perfectamente posible que la insinceridad equivalga a una incapacidad para enfrentar responsabilidades, o sea una salida de emergencia para evitar asuntos incómodos o la confrontación. Pero en muchos otros casos, la insinceridad es tan solo la reticencia a revelar creencias, deseos e intereses, y eso no es lo mismo que engañar.

De particular interés para la imagen del Maquiavelo anticristiano son las creencias religiosas. Es obvio que hay diferencias entre ellas y las creencias acerca de hechos.¹⁵ Regularmente a las primeras también las llamamos convicciones religiosas, y quedan cubiertas por las reglas más o menos delimitadas de las libertades personales, como la de conciencia. Son, en algún sentido, cuestiones privadas.¹⁶ Por lo mismo, examinar qué lugar ocupan las creencias religiosas en política parece un mal comienzo. Uno podría pensar que si algún comienzo prometen, es aquel en el cual justificamos por qué la política no trata justamente acerca de ellas. Ese es un argumento negativo, e ilustra una discusión que comienza *in media res*, ya que no se preocupa por ni intenta dar cuenta de la relación (o no-relación) cooriginaria o constitutiva de la experiencia religiosa con la política. Asume que esas son cuestiones privadas y que los arreglos cooperativos se ocupan de otros asuntos. De ahí que la preocupación se centre en los

¹⁵ Estoy aquí asumiendo, para bien o para mal, la posición “mayoritaria” en el discurso intelectual, aunque está claro que ciertos grupos religiosos conceptúan sus creencias religiosas como creencias de hecho. Agradezco a Miguel Orellana Benado llamar la atención sobre este punto.

¹⁶ Cfr. Geuss (2001), pp. 55-74.

límites de la acción colectiva.¹⁷ No intento aquí ninguna empresa de tipo genealógico, por lo que tampoco partiré precisamente desde el comienzo.

Las creencias religiosas pueden relacionarse con la política de al menos dos formas. Una explota esas creencias en favor de la actividad política. Esto supone la existencia de un bloque más o menos monolítico de creencias religiosas, algo así como la usual caricatura de la Edad Media o de algún país beato. Este enfoque instrumental debe reconocer algún valor a la religión y no tratarla solo como mera superstición.¹⁸ No deja de ser llamativo que los intentos históricos por erradicar la religión hayan desembocado de ordinario en la instauración de religiones civiles, con vocabularios tanto o más “metafísicamente cargados” que los que se buscó erradicar.¹⁹ Una segunda posibilidad es conceder a las creencias religiosas razonables un espacio en la discusión pública. Esto supone trazar algún límite que permita filtrar lo que es públicamente aceptable de lo que no lo es, o bien puede ser manejado exclusivamente por alguna versión del principio del daño.²⁰

Como pude verse, ninguno de estos enfoques favorece o incentiva de forma directa las prácticas religiosas (en el primer caso, de hecho, parece asignarle funciones que no pretendían cumplir). Ninguno de estos enfoques, tampoco, da cuenta del tipo de tratamiento que Maquiavelo hace de la religión en el libro primero de los *Discursos*. Allí, en los capítulos 11 al 15, se vale de diez ejemplos antiguos para llegar a algunas conclusiones que paso a resumir:

- (1) Los hombres temen más romper un juramento hecho a Dios que una ley.
- (2) Solo la religión fiel a sus principios es políticamente benéfica.

¹⁷ Un buen ejemplo de este tipo de argumento negativo es Shklar (1998). Sobre lo que implica su carácter negativo, Walzer (1996).

¹⁸ Véase Skinner (2002b), pp. 180-4, que enfatiza la posibilidad de manipular las creencias. La idea que los estados deben ser neutrales y no favorecer ninguna concepción del bien es moneda corriente en la discusión; en qué sentido incluso una promoción instrumental de algún bien termina siendo no-neutral, por ejemplo porque reconoce el valor de ese bien, es un asunto del cual no me ocupo. Véase la discusión en Sher (1997), esp. cap. 3.

¹⁹ Uno de los intentos más recientes por vincular religión y política ocurrió durante el auge europeo del fascismo, en especial en sus aspectos rituales y simbólicos; véase para el caso italiano, Gentile (2007), que distingue entre “religión civil” y “religión política”.

²⁰ Esas son las estrategias liberales, de las cuales Nagel (1987) es un buen ejemplo.

(3) La religión interpretada sirve a fines políticos.²¹

Las tres tesis poseen estatus diferenciados. La primera es una tesis de psicología moral y la segunda una acerca de las propiedades de la religión. Solo la tercera puede calificarse estrictamente como una tesis acerca del carácter instrumental de la religión. Pero, como la segunda corre el riesgo de ser subsumida en la tercera es necesario revisar si acaso posee autonomía.

En el capítulo 12 Maquiavelo relata cómo en el asedio de la ciudad de Veyes, un grupo de soldados entró en el templo de Juno y sustrajo la estatua de la diosa, a la cual habrían preguntado si quería acompañarlos a Roma, momento en el cual algunos vieron que ella asentía con la cabeza. Lo que destaca en el relato es la actitud de los soldados al ingresar al templo: “llenos de religión (lo que demuestra Tito Livio, porque al entrar en el templo lo hicieron sin tumulto, devotos y llenos de reverencia).” Es de notar que “religión” no está empleado por referencia a un sistema de creencias, sino que ilustra una disposición que luego el propio autor especifica dentro del paréntesis. De ahí que Maquiavelo prosiga en los siguientes términos: “Y si los príncipes de las repúblicas cristianas hubiesen mantenido esta religión tal y como fue constituida por su fundador, estarían los estados y repúblicas cristianas más unidos y felices que lo están.” Es justamente la falta de religión de la Iglesia romana, “cabeza de la religión nuestra”, la que hace de los pueblos más próximos a ella los menos religiosos (I.12.72-3). Este doble empleo de “religión” hace necesario reelaborar la segunda tesis; así,

(2') Solo la religión acorde con ciertos principios es políticamente benéfica,

²¹ (1) = *D*1.11.68 (Escipión el Africano, Tito Manlio), 13.77 (ley Terentila), 15.79-80 (samnitas); (2) = 12.72 (estatua de Juno); (3) = 13.75 (elección de los tribunos con potestad consular, crecida del lago Albano), 14.78-9 (Lucio Papirio, Apio Pulcro), 15.81 (Lucio Papirio y los samnitas). Para (1), sin embargo, cfr. *D*1.45.147: “qué perjudicial resulta para una república o un príncipe tener suspensos y pavorosos a sus súbditos con los continuos castigos y ofensas. Y sin duda no puede haber orden más pernicioso, porque los hombres, cuando sospechan que se les avecina un mal, se guardan menos de los peligros y se vuelven más audaces y con menos miramientos para intentar cosas nuevas.”

y esa no es completamente una tesis acerca de la instrumentalización de la religión. Es relevante que aquellos “ciertos principios” se puedan aplicar tanto a la religión pagana de la cual Maquiavelo toma el ejemplo, como al cristianismo. Esto puede conducir a pensar que Maquiavelo está pensando de manera pluralista acerca de las religiones, pero no hay que olvidar que el Dios de Maquiavelo es más o menos intercambiable con el Zeus de los griegos, el Yahveh de los judíos, el *Domínus* de la Vulgata y el Júpiter de los romanos (De Grazia 1994, p. 59). Por ello, vale la pena distinguir entre la religión antigua de los romanos y la cristiana, y centrarse en el rango de actitudes que ambas ilustran. Si es así, la segunda tesis parece ser más robusta: quien quiera una religión en armonía con la política necesita una fundada en valores antiguos, que instilen actitudes virtuosas y no humildes. Una religión muelle no puede reclamar gobierno sobre la esfera pública.²²

Cabe todavía preguntarse si la tercera tesis es de tipo instrumental. Quizá el caso más interesante, por contar con un ejemplo contrastivo, sea el del cónsul Lucio Papirio y los pollos. Entre los augurios que los romanos consultaban cuando se disponían a la batalla se encontraba la conducta de los pollos sagrados; los *pullarii* eran los encargados de dar cuenta de ella, de tal forma que cuando los pollos comían, el ejército combatía con buenos augurios. Enfrentando a los samnitas, Papirio

mandó a los pullarii que hiciesen sus auspicios, pero los pollos no comieron, y viendo el jefe de los pullarii la buena disposición del ejército para combatir (...), le dijo al cónsul que los auspicios habían sido favorables. Así que Papirio puso en orden sus escuadras; pero varios pullarii le dijeron a algunos soldados que los pollos no habían comido, (...) [y enterándose Papirio] contestó inmediatamente que se preocupasen ellos de hacer bien su oficio, que en cuanto a él y al ejército los auspicios habían sido buenos, y si el adivino había dicho una mentira, la volverían en perjuicio suyo (...) (*DI*.14.79).

²² Fontana (1999), esp. pp. 640, 652-8. Véase también *DI*.2.198-9, *III*.1.309-10. En *El arte de la guerra* el rechazo de las costumbres delicadas es también claro desde el libro I: “Mejor habrían hecho [los príncipes], dicho sea sin ánimo de ofender, si hubieran tratado de imitar a los antiguos en las cosas fuertes y rudas, y no en las delicadas y blandas; en las que había que hacer bajo el

Así, “y para que el efecto correspondiera al pronóstico”, Papirio ordenó que en la primera línea de combate fueran puestos los *pullarii*, siendo su jefe muerto “accidentalmente [*a caso*]” por un soldado romano; Papirio interpretó ese resultado como la purga de cualquier culpa e ira que los dioses hayan tenido contra el ejército, pudiéndose combatir ahora con confianza.

La interpretación que Papirio hace de la casualidad es acorde con el tipo de justificación exigida por las prácticas religiosas de las cuales formaba parte el auspicio de los *pullarii*. Decir casualidad es irónico, pero Maquiavelo intenta destacar que no es ese hecho el que afirma la confianza del ejército, sino la interpretación que de él hace Papirio. El contraste viene dado con Apio Pulcro, quien enfrentado a la misma negativa de los pollos a comer, preguntó si querían beber y los hizo arrojar al mar. Ambos escaparon a la fuerza de los auspicios, pero solo uno lo hizo de forma prudente; fue la necesidad la que llevó a Papirio a interpretar los auspicios, sin por ello despreciarlos.

Si Papirio fue insincero, si, por ejemplo, nunca creyó que los pollos predijeran el resultado de la batalla, es algo que no podemos inferir del texto de Maquiavelo.²³ Pero Papirio no parece haber engañado a sus soldados, tal y como el *pullario* había hecho con él, porque la función del *pullario* se limitaba a informar del auspicio, sin que residiera en él la facultad de interpretarlo. Justamente la necesidad de interpretar la religión permite que sea conciliable con los fines bélicos a los que apunta Papirio en su lucha con los samnitas; la religión *bien interpretada* es una compañera de campaña de todo ejército.²⁴

sol, y no a la sombra, copiando los usos de la verdadera y perfecta antigüedad, no los de la falsa y corrompida” (Maquiavelo 2000b, p. 12).

²³ Algo más puede decirse si se considera el texto de Tito Livio. Cuando Papirio es informado de la mentira de los *pullarii*, responde que “quien toma parte de los auspicios, si acaso los reporta falsos, atrae sobre sí una maldición divina”, donde este último elemento religioso denota exclusivamente el castigo infligido a quien desafía los ritos (*Ab urbe condita* x.5.40, citado por Najemy 1999, 675n50).

²⁴ Véase también el segundo episodio de Papirio narrado en *D*1.15, un caso que depende de la primera tesis arriba indicada. Esto es reafirmado en el libro IV de *El arte de la guerra*. “En la antigüedad, la religión y el juramento que prestaban al entrar en filas contribuían mucho a mantener a los soldados disciplinados. Si cometían una falta se les amenazaba no sólo con todos los males que se podían esperar de los hombres, sino también con los que Dios les podía enviar. Ese recurso y otras costumbres religiosas facilitaron mucho sus empresas a los generales de la antigüedad, y lo mismo seguiría ocurriendo hoy si la religión se temiese y respetase” (Maquiavelo 2000b, p. 123).

La interpretación de la religión redescubre hechos particulares en función de un resultado buscado. Las herramientas para llevar a cabo esa interpretación son una mezcla de premisas religiosas (vgr. el resultado de una batalla depende de los dioses) y premisas políticas (vgr. la gloria es un fin digno de ser perseguido). De ahí que la cuestión pertinente sea la siguiente: si quiere observarse en esto una manipulación de la religión para servir fines políticos, ¿por qué no alegar el caso por la inversa? ¿No podría ser posible que los fines políticos solo estén siendo utilizados para reforzar las prácticas religiosas? No estoy endosando esa posible interpretación, sino tan solo sugiriendo que la atribución de valor instrumental a la religión debiera hacer frente a la idea de atribuir valor instrumental a la política. Ninguna de esas dos posibilidades, sin embargo, puede ser defendida exclusivamente por referencia al bloque de capítulos en que Maquiavelo lidia de manera más explícita con la religión. De ahí que el problema relevante que surge del grupo de ejemplos cubiertos por la tercera tesis sea más amplio, a saber la manipulación de cualquier tipo de creencias y no exclusivamente las de carácter religioso. Esa es, de hecho, la premisa de la que parte Maquiavelo cuando ilustra la forma en que razona el pueblo. De acuerdo a ella, el pueblo yerra en los asuntos generales, pero no en los particulares; al pueblo se le pueden “abrir fácilmente los ojos” para que vea cómo se ha engañado en las consideraciones de lo general, mediante el descenso a los detalles (*Di.47.153*). Maquiavelo no califica de desengaño a ese proceso, sino que derechamente invita a considerar “el procedimiento que seguía el senado para engañar al pueblo en el reparto de los cargos” (*ibid.*), es decir el procedimiento por el cual el pueblo era capaz de sacudirse la opinión errada. Por así decirlo, si el pueblo se hallaba presa de un engaño, quizá incluso de un autoengaño, el senado podía sacarlo de ahí, aunque al precio de otro engaño. Por lo tanto, atribuir a Maquiavelo una “política del engaño” es una simplificación, ya que dicha práctica involucra algo más que la simple oposición entre realidad e ilusión.

7. La tensión del engaño

El capítulo 14 del libro segundo de los *Discursos* lleva por título “Los hombres se engañan muchas veces creyendo vencer a la soberbia con la humildad”, y se refiere a que los hombres pueden tener creencias equivocadas acerca de cuáles son los mejores medios para conducirse en una guerra. Ese engaño del que son presa es, antes, un error: el error de creer que con humildad es posible controlar la insolencia.²⁵ Más adelante en los *Discursos*, y en una línea de argumentación emparentada con *El príncipe*, encontramos una idea ligeramente distinta. Sin que sea necesario indagar en el contenido de los propósitos de alguien, podemos aceptar que una forma de alcanzarlos es mediante el disimulo de los mismos. La idea, bastante trivial, de que fingiendo intereses que no se tienen se puede alcanzar un objetivo querido es la que está detrás del ejemplo de Junio Bruto, quien se habría hecho pasar por loco “para que le resultara más fácil atacar al rey y liberar su patria” (III.2.311).²⁶

Error y fingimiento serían formas de engaño. Pero todavía puede decirse algo más. Maquiavelo, casi cerrando el libro primero de los *Discursos*, en el capítulo 47, presenta un tópico de la argumentación práctica colectiva: el pueblo yerra en lo general, pero en los particulares acierta. Para ello se vale de tres ejemplos. En el primero de ellos, muestra cómo la plebe romana espontáneamente llega a un resultado que, en cierto sentido, no la favorecía. La plebe había exigido fueran elegibles para el consulado tanto patricios como plebeyos. Su reclamo había sido parcialmente concedido, instaurándose los tribunos con potestad consular. Llegado el momento de la elección, sin embargo, el pueblo eligió solo a los nobles. Maquiavelo narra dos veces y seguidamente este episodio, cada una de ellas coronada por una transcripción de una frase de Livio. El

²⁵ Que esto es así al interior de un sistema de creencias en el cual no es posible visualizarlo como un error, lo doy por supuesto. He intentado argumentar en el capítulo primero cómo Maquiavelo se opone al esquema tradicional de las virtudes, y remito a ese lugar para una versión expandida de la suposición.

²⁶ Es de notar, además, que Maquiavelo concluye que en esos asuntos “[c]onviene adunque fare il pazzo”, en un sentido que no parece equiparable a simular desequilibrio mental, sino más bien a mostrar indiferencia, desentendimiento. Esto, además, sería conteste con el objetivo que Tito

segundo ejemplo también es clásico y reproduce un episodio ocurrido durante la segunda guerra púnica. En Capua, Pacuvio Calavio, que ostentaba la magistratura máxima, dándose cuenta del odio existente entre el pueblo y el senado, “decidió emplear su autoridad para reconciliar a la plebe con la nobleza” (1.47.151). Para ello, pidió al senado depositara su confianza en él, para luego hacerlo desfilar frente a la plebe, la cual vociferaba contra cada senador a medida que salía; sin embargo, cuando se le preguntaba por quién reemplazarlo, la plebe guardaba silencio. La plebe se dio cuenta del error de despreciar a los senadores al ser obligada a llegar a los casos particulares. El tercer ejemplo es moderno y es una postal del espíritu imperante en Florencia una vez que los Medici fueron expulsados en 1494. Maquiavelo observa cómo algunos ciudadanos levantaban sospechas sobre otros; sin embargo, cuando ellos mismos accedían a cargos públicos, cambiaban rápidamente de opinión. Esto se debía a que desde su nuevo emplazamiento veían las cosas con otros ojos. Ahora decían de ellos que eran de una opinión (*animo*) en la plaza y otra en palacio, es decir que eran inconsistentes.²⁷ La conclusión de Maquiavelo, después de revisar los tres ejemplos, es que se pueden abrir fácilmente los ojos al pueblo, haciéndolo descender de las consideraciones generales a los detalles.

Solo después de esto, en el capítulo más corto de los *Discursos*, Maquiavelo presenta el procedimiento por el cual el senado engañaba al pueblo para que decidiera de acuerdo con los intereses de aquel:

Quando el senado temía que los tribunos con potestad consular fuesen elegidos entre los plebeyos, tenía dos procedimientos para evitarlo: bien presentaba como candidatos a los más reputados varones de Roma, o bien, con medidas oportunas, corrompía a un plebeyo sumamente innoble y vil para que, mezclándose con los mejores plebeyos que solicitasen el cargo, lo

Livio le atribuye a Bruto, a saber vivir seguro y mantener su patrimonio (lo cual, jurídicamente, requiere ausencia de locura).

²⁷ La *piazza della Signoria* se encuentra unida por una rampa al *Palazzo Vecchio*, el lugar donde residía la *signoria*. El uso aliterativo de *piazza-palazzo* está también presente en una máxima de Guicciardini: “Hay a menudo entre el palacio y la plaza una densa niebla, o grueso muro, que el ojo humano es incapaz de traspasar. Así, el pueblo sabe tanto acerca de lo que hacen los que gobiernan, o por qué razón lo hacen, como de las cosas que se hacen en India”, Guicciardini (1994), p. 174, máxima 141.

solicitase también. Por este último procedimiento lograba que la plebe se avergonzase de darlo; por el primero, que se avergonzase de negarlo (I.48.153-4).

La conclusión de Maquiavelo es que “el pueblo, aunque se engañe en las cosas generales, no se engaña en las particulares” (*ibid.*), es decir nos repite casi de la misma forma el tópico que ya había considerado en el capítulo 47. El efecto es similar al regreso de una melodía una vez que ha sido sometida a variaciones. Después de haber mostrado con el primer ejemplo cómo el pueblo llega por su propia cuenta a un resultado que ratifica el tópico, el segundo ejemplo descubre la artificialidad de esa espontaneidad, surgida del plan de Pacuvio. Eso permite que detectemos la manipulación a la que es sometido el pueblo, pero también la candidez de quien recita el tópico sin darse cuenta que él mismo ha sido manipulado, tal y como le ocurrió al senado en el caso de Capua.²⁸ Por lo mismo, el tercer ejemplo invierte la perspectiva y muestra cómo puede ser vista la situación, ya no desde el palacio, sino desde la plaza. Cuando volvemos en el capítulo 48 al primer ejemplo, se nos muestra lo que en principio se había ocultado, pero que como lectores atentos ya podíamos sospechar. El regreso al tópico no carece de ironía.

Un método similar de manipulación podía ser también practicado por el encanto efectuado por un hombre grave y con autoridad, como cuando el obispo Francesco Soderini habría impedido el saqueo de la casa de su hermano, Paolantonio, calmando a la turba vestido con los más honorables ropajes y la sobrepelliz episcopal (*D*1.54). De acuerdo a la descripción que Francesco Guicciardini hace del obispo, sabemos que si bien podía ser considerado “muy respetable en otros aspectos, (...) para él no había cumplimiento de palabra ni escrúpulos de conciencia” (Guicciardini 2006, p. 380). Si bien importa que el hombre sea digno de veneración, importa más que lo parezca y ostente en torno suyo los signos de la autoridad. No deja de ser irónico que el ideal romano de la *gravitas*, un ideal relacionado con la prudencia, sea aquí mostrado solo por referencia a su forma ritual de presentación.

²⁸ Esto es más evidente en el texto de Livio, donde Pacuvio Calavio es presentado como un “hombre de la nobleza a la vez que popular”, y cuyas intenciones lejos estaban de reconciliar al senado con el pueblo, sino que se dirigían a tener el poder absoluto (*Ab urbe condita*, XXIII.2.2-5).

Persuadir a un pueblo es, entonces, un proceso que de ordinario involucra algo más que el mero despliegue de argumentos. Por ello, cuando el objeto de la deliberación muestre algo de ganancia o parezca digno de ser emprendido (*animoso*), por más que encierre pérdida o conduzca a la ruina, siempre será más fácil convencer al pueblo de que lo elija; por la inversa, disuadirlo de esa elección es todavía más arduo y casi imposible. Así, cuando el senado romano estimaba un curso de acción como temerario, sabía que de no tomarlo en cuenta “podrían producirse tumultos, envidias y resentimientos [*mal grado*] en contra del orden senatorial”, por lo que solía terminar aceptándolo (*DI.53.163-5*).²⁹

Todos estos pasajes pueden dar a entender, erróneamente creo, el ascendiente que un sector de la república tiene sobre otro; o, para ponerlo en términos de Maquiavelo, la primacía de uno de los dos humores de la ciudad. De acuerdo a la reconstrucción histórica de sus ideas hecha por Anthony Parel, sabemos que él recurre al lenguaje de la medicina para ilustrar el conflicto al interior de la ciudad. La teoría de los humores, como una explicación de la constitución del cuerpo humano, se refiere al hecho contraintuitivo que la unidad del organismo resulta de la cooperación no de sus constituyentes similares, sino de sus opuestos (Parel 1992, pp. 101-2). Maquiavelo hace un uso variado de ese lenguaje. Por ejemplo, se refiere a los humores diversos que se encuentran en una república, e identifica el de los grandes y el del pueblo; de la desunión de ambos nacen las leyes que favorecen la libertad (*DI.4*). Pero también se refiere a ambos grupos como los nobles y los innobles (*ignobilis*), y les atribuye a cada uno sendos deseos de dominar y no ser dominados (*DI.5*). La forma en que los humores operan en una ciudad puede conducir también a estragos, y por ello habla también de humores malignos (*maligni umori*) que se acrecientan por múltiples causas, como ocurrió en Florencia cuando se enfrentaron las facciones de los Blancos y los Negros (*IF II.16*). Pero quizá la innovación más relevante que introduce Maquiavelo sea la relación que

²⁹ La persuasión es uno de los objetivos del género retórico deliberativo, cuyos *topoi* eran *honestas*, *utilitas* y *necessitas*. Así podemos identificar el segundo con la ganancia o pérdida, el primero con el carácter de *animoso* o vil, y el tercero con la solución maquiavélica; *animus*, además, era un *topos* del género demostrativo vinculado a la caracterización moral de un individuo, el cual se solapaba con *honestas*. Cfr. Tinkler (1988), pp. 189-91.

establece entre los humores y la clasificación de los regímenes políticos, según estos sean el efecto de la satisfacción de uno, otro o ambos humores, y respectivamente podamos hablar de principado, *licenzia* y república (*libertà*) (P1X).³⁰

Más adelante volveré sobre la relación entre esta forma de poner las cosas y el republicanismo.³¹ Por ahora quisiera ilustrar cómo puede ser expresado uno de esos humores, el de no ser dominado. Ciertamente las posibilidades son múltiples y en el capítulo tercero revisaré las de tipo institucional. Un ejemplo claramente no institucional es el episodio de la revuelta de los *ciompi*. El 20 de julio de 1378 los trabajadores asalariados de la industria de la lana, también conocidos como los *ciompi*, se levantaron contra el gobierno florentino. Se trataba de un grupo de trabajadores sin derecho a formar gremios que dependía de los comerciantes del gremio de la lana, y que por ende carecía de participación en el gobierno. El gobierno a que dio lugar la revuelta de los *ciompi* duró poco, pero incidió con agudeza en la conciencia política florentina.³² Maquiavelo narra el episodio en sus *Historias florentinas* utilizando, de acuerdo a la práctica renacentista, un discurso directo dirigido a los *ciompi* por uno de sus cabecillas, y con ello reflexiona sobre los efectos de la revuelta. De acuerdo al *ciompo*, la ciudad tiene odio contra ellos por los destrozos causados y se prepara para atacarlos. Pero eso no debe ser causa de desaliento:

Vamos a obtener conquista segura, porque los que pudieran impedirnosla están desunidos y son ricos; su desunión nos dará la victoria, y sus riquezas, cuando sean nuestras, la mantendrán. Que no os asuste la antigüedad de origen de que hacen alarde; porque todos los hombres, teniendo el mismo principio, son igualmente antiguos, y de igual modo los hizo a todos la naturaleza. Desnudadles, y veréis que somos semejantes; vistámonos con sus trajes, y poned a ellos los nuestros, y pareceremos sin duda nobles y ellos plebeyos; porque solo la pobreza y la riqueza nos hacen desiguales. Me duele observar que a muchos de vosotros la conciencia les hace arrepentirse de lo pasado y les impide acometer nuevas empresas; y si esto es verdad, no sois los

³⁰ Cfr. Parel (1992), pp. 107-8, quien también habla a este respecto de Maquiavelo como un pluralista (*ibid.*, p. 111).

³¹ *Vide infra* sección 8 y cap. 3. Por ahora, compárese Vatter (2000), pp. 83-97, con Viroli (1998), pp. 121-43.

hombres que creía que eran; porque ni la conciencia ni la infamia os debe arredrar; porque los que vencen, de la forma que sea en que lo hagan, nunca se avergüenzan de ello. De la conciencia no debemos hacer caso, porque cuando amenaza, como a nosotros, el temor del hambre y de la cárcel, nada importa el del infierno. Si observáis el modo de proceder de los hombres, veréis que cuantos llegaron a tener grandes riquezas y gran poder, valiéronse para ello del fraude o de la violencia: y lo que por la fuerza o el engaño usurparon, para disfrazar la brutalidad de la conquista, con falsos títulos de ganancia lo conservan. Los que por falta de prudencia o sobra de necedad no emplean estos medios, se hunden para siempre en la servidumbre y la pobreza; porque los siervos fieles siempre son siervos, y los hombres buenos siempre son pobres; no salen de la servidumbre si no son infieles y audaces, ni de la pobreza si no son rapaces y fraudulentos.

Concluye el *ciompo*. “Es tiempo ahora, no solo de librarse de ellos, sino de convertirse en sus superiores, que ellos tienen más que lamentar y temer de vosotros, que vosotros de ellos” (III.13.164-5, corregida).

Aparecen en este discurso varias cuestiones dignas de análisis. La idea de que todo estado normativo actual de cosas no es más que el encubrimiento de una injusticia pasada es un tema recurrente en filosofía política, pero cabe preguntar si su vinculación con la producción de riqueza y la propiedad privada era o no un tópico de los escritores renacentistas. Que “riqueza privada” y “virtud cívica” sean términos en tensión no es del todo evidente, y de hecho no lo fue para Hans Baron cuando reconstruyó la idea que bautizó como humanismo cívico (Connell 2000, p. 20). Pero incluso si se afirmara que la riqueza privada debe ser subordinada al interés de la república, sigue siendo una cuestión pendiente el lugar de esa afirmación al interior del pensamiento renacentista.³³ La posición de Maquiavelo sobre este asunto queda ejemplificada en su tratamiento de la ley agraria, la cual colocaba límites a la adquisición individual de tierra y establecía la distribución entre el pueblo de las tierras adquiridas como botín. La redistribución de

³² Guicciardini abre su *Historia florentina* con la revuelta. Véase Martines (1988), cap. 9, esp. pp. 135-7, y Brucker (1969), pp. 56-68.

³³ Una simple mirada al índice analítico de *The Machiavellian Moment* de Pocock ilustra que la preocupación por la propiedad solo hace su aparición en la tercera parte del libro, es decir la que el autor dedica a la recepción atlántica del republicanismo mediterráneo. Así, la entrada “*property*” contiene 57 referencias, todas excepto dos dirigidas a la tercera parte del texto; por su parte, la entrada “*wealth*” contiene tres referencias, todas a la segunda parte. De más está decir que esto solo es prueba de las preocupaciones de Pocock; cfr. Connell (2000), pp. 21-4.

riqueza era vista con recelo, cuando no derechamente rechazada, por la opinión jurídica romana de acuerdo a una teoría de la justicia fundada en dar a cada cual lo suyo (*ius suum cuique tribuendū*). De ahí que la redistribución fuera injusta al desconocer el *ius* del propietario. Aquí como en otros puntos Maquiavelo se aparta de la visión romana, estableciendo una conexión entre riqueza y corrupción, llegando incluso a afirmar que “las repúblicas bien organizadas deben mantener el erario público rico y a los ciudadanos pobres” (*D*. I.37.127), porque “la pobreza produce mejores frutos que la riqueza, y (...) si una ha honrado las ciudades, las provincias, las religiones, la otra las ha arruinado” (III.25.393-4). Riqueza privada y gloria, al menos para Maquiavelo, no van necesariamente de la mano.³⁴

Dejando de lado ese asunto, la noción de “injusticia original” se vincula con la idea de mirar al pasado como fuente de inequidades, y con cuán pernicioso es para una república “renovar cada día en el ánimo de los ciudadanos nuevos humores por las nuevas injurias” (*D* I.45.147). Esa idea ha sido destacada por quienes ven a la corrupción, nacida del deseo partisano de venganza, como la contrapartida maquiavélica del resentimiento nietzscheano (Pitkin 1984, pp. 297-8). Sin entrar todavía a clarificar el término en Maquiavelo, es posible recurrir a un ejemplo del propio. Discutiendo cuál es la mejor estrategia para enfrentar un inconveniente al cual no se le ha puesto freno desde un comienzo, y ha ido en consecuencia creciendo, se presenta el caso de la expulsión de Cósimo de’ Medici de la ciudad en 1433, “[I]o que originó que su partido [*la sua parte*], resentido por esta injuria [*per questa ingiuria risentitasi*], le reclamase poco después” (*D* I.33.119). Pero es de destacar que el peligro no es el sentimiento de ofensa gatillado en los seguidores de Cósimo, sino la formación de facciones o *partial* interior de la ciudad. Dicho de otra forma, el problema en la formación de facciones es que responden a

³⁴ Esto no quiere decir que Maquiavelo esté suscribiendo una teoría de la justicia que permita la redistribución (una teoría “griega” de la justicia). De hecho, ni siquiera se sigue que Maquiavelo esté adscribiendo a teoría de la justicia alguna, ya que la redistribución se funda exclusivamente en la gloria de la república. Véase Nelson (2004), esp. pp. 49-86, donde se discuten las leyes agrarias de los Graco y su lugar en Maquiavelo. Para la redistribución y la distinción entre una teoría romana y otra griega de la justicia, *ibid.*, pp. 1-18.

intereses privados, por ejemplo deseos de venganza, y no son por lo mismo expresiones políticas surgidas del deseo de dominar o no ser dominado.

Por ello he citado largamente el discurso del *ciompo*, ya que permite contrastar el lenguaje jurídico de la injuria, la propiedad y el justo título, con el lenguaje moral de la conciencia, la venganza y la vergüenza. Ambos lenguajes se intersectan, siendo la noción de castigo un buen ejemplo de ello, que sin embargo no examinaré.³⁵ Quisiera en lo que sigue explorar cómo ocurre esa intersección en las prácticas deliberativas más que en las judicativas. Esto supone que el deseo de no ser dominado puede tomar curso mediante expresiones políticas que acentúan aquello que el engaño intenta ocultar, es decir tanto el uso y manipulación que puede hacerse de las instituciones y procedimientos por parte de un sector de la república, como la disimilitud entre lo que se cree y lo que se hace. Al comienzo de este capítulo propuse un modelo que permite, por un lado, reconocer esas expresiones como algo distinto a meras sulfuraciones morales y, por otro, otorgarles sentido al interior de la práctica política. El resto del capítulo se centra en estos aspectos.

8. Credulidad

Se ha dicho que la visión optimista que da Maquiavelo del conflicto en los *Discursos* difiere de la visión pesimista que entrega en las *Historias florentinas*.³⁶ Es útil comparar dos pasajes ubicados casi al comienzo de ambas obras:

No se puede llamar en modo alguno, y con razón, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de virtud; porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esos tumultos que muchos, desconsideradamente, condenan (...) (*Di*.4.42, corregida).

³⁵ Mañalich (2005) y Vergara Letelier (2006) exploran con detención ese ámbito. Una cuestión pendiente sería elucidar la relación de un deseo de venganza con uno de dominar, que es la forma más problemática de hacerse camino en el terreno común de lo moral y lo jurídico, es decir el terreno del castigo. Si bien no puedo desarrollar este punto, creo que desde Maquiavelo es improbable incluir dentro del deseo de dominar a un deseo privado como la venganza.

³⁶ Véase la discusión bibliográfica en Gilbert (1972) y Bock (1990).

[P]ues la mayoría de las repúblicas de que tenemos noticia contentáronse con una división que, según los accidentes, ora engrandecía, ora arruinaba su ciudad; pero Florencia, no contenta con una, ha engendrado muchas. En Roma, como todo el mundo sabe, expulsados los reyes, nació la discordia entre la nobleza y la plebe, durando hasta el fin de la república. Lo mismo sucedió en Atenas y en todas las repúblicas que en aquel tiempo florecían; pero en Florencia hubo primero discordia entre los nobles, después entre los nobles y el pueblo, y últimamente entre el pueblo y la plebe; ocurriendo muchas veces que, triunfante uno de estos partidos [*partí*], se dividía en dos; divisiones que produjeron tantas muertes, tantos destierros, tanta extinción de familias, que no pueden compararse a las de ninguna otra ciudad de que se tenga memoria (*IF* Proemio.34).

Se ha querido ver en este cambio de imagen del conflicto interno un cambio de actitud en Maquiavelo. Mientras en los *Discursos* la libertad de Roma habría nacido del enfrentamiento de los nobles con el pueblo, en las *Historias* la discordia habría llevado a que Florencia permaneciera dividida. Pero esto es solo aparente. El efecto diverso de ese conflicto se debe al diverso fin al que apuntaba en ambos casos, porque mientras el pueblo de Roma al disputar con los nobles deseaba también compartir los más altos honores con ellos, el pueblo de Florencia buscaba en cambio excluirlos de toda participación (*IF* III.1). Para plantearlo en términos del propio Maquiavelo, no es el conflicto entre los humores el que genera la ruina de una ciudad, sino la formación de partes o sectas en su interior (Bock 1990, p. 197). El fundador de una ciudad no puede impedir que en ella surjan enemistades, pero sí puede impedir que ellas conduzcan a la formación de sectas, la clase de división que es dañina para la república porque está fundada en la persecución del bien privado (*IF* VII.1).

Lo anterior es así por la caracterización que hace Maquiavelo de los humores de la ciudad, según los deseos de dominar y no ser dominado; y es particularmente interesante que así sea, porque entonces esos deseos pueden atribuirse incluso a un mismo individuo o grupo en diferentes momentos (Vatter 2000, p. 79). Pero la satisfacción de esos humores es distinta de la satisfacción de los intereses privados, justamente porque en Maquiavelo la teoría de los humores es una teoría política y no una teoría acerca del carácter de los individuos. Nuevamente la discusión sobre la ley agraria

permite echar luces sobre su posición. De acuerdo a su relato, la sola propuesta de una redistribución de la riqueza alborotaba la ciudad completa, generaba un malestar (*morbo*). La iniciativa de los Gracos habría arruinado la libertad romana no porque en sí misma fuera irrazonable (el propio Maquiavelo alaba la intención de los proponentes), sino porque el conflicto interno provocado entre la plebe y la nobleza habría sido resuelto por “procedimientos privados [*rimedi privati*] y cada parte procuró buscar un jefe que la defendiese” (DI.37.129).³⁷

Descartada la solución partisana, ¿cuál es, entonces, la forma adecuada de satisfacer los humores? Quizá la pregunta prejuzgue la respuesta, porque es lícito preguntarse si esa *satisfacción* equivale a un apaciguamiento de la acción política. Una respuesta posible es que los humores son como los vapores de las locomotoras: necesarios, pero inaguantables. Una república bien ordenada es la que da salida adecuada a esos humores, por ejemplo permitiendo el debate abierto con argumentos. La deliberación es una terapia, la política un diván. Algo semejante ocurre en los pasajes donde Maquiavelo se refiere a los procedimientos por los cuales el senado engañaba al pueblo, donde la participación de este último es la forma en que ese humor se desfoga, sirviendo sin saberlo a los intereses del senado. Así también, el discurso del *ciompo* es la muestra patente de un resentimiento que demanda liberación, pero no tanto por su contenido, sino porque encierra sentimientos nocivos. Ese enfoque, emparentado con el análisis del resentimiento como envidia, no da cuenta de ningún argumento; y si bien hay cierto dramatismo en el discurso que inventó Maquiavelo, tiene bastante sustancia. La forma epistémicamente interesante del resentimiento es la que identifiqué como la de suspensión de la credulidad, y es importante volver sobre ella ahora desde Maquiavelo.

En tres ocasiones durante el siglo XIV los florentinos se sometieron a un príncipe extranjero para obtener protección. En 1342, la tercera de esas ocasiones, recurrieron a Walter de Brienne, un caballero francés errante conocido como el Duque de Atenas (Brucker 1969, pp. 132-3). De acuerdo al relato de Maquiavelo, el Duque habría solicitado se le diera todo el poder de la ciudad (*signoria libera*); en un procedimiento

³⁷ Es también ilustrativo el discurso de Piero de' Medici en IFVII.23, donde se resalta la idea de un

que recuerda al utilizado por el duque de Gloucester camino a convertirse en Ricardo III, incluso se habría alojado en el convento franciscano de Santa Croce “como señal de religión y humanidad”. A él concurrieron varios ciudadanos, entre ellos algunos “amantes de la patria y de la libertad”, para hacerle ver que su intento era esclavizar una ciudad acostumbrada a vivir libre (*II*.34.126). El discurso que redacta Maquiavelo es una apasionada pieza republicana; pero llama más la atención la respuesta que entrega el Duque, porque el discurso indirecto que Maquiavelo le asigna contiene exactamente el mismo vocabulario: lo que intenta el Duque no es arrebatar la libertad a la ciudad, sino devolvérsela; su accionar no nace de un interés personal, sino de la solicitud de muchos ciudadanos; en suma, los peligros que se le presentan solo atemorizarían a un pusilánime, que prefiere no perseguir una empresa gloriosa porque su fin es dudoso (*II*.35). Con una retórica que convenció a los ciudadanos, comenzó la tiranía del Duque de Atenas.

El lenguaje no tiene cotos vedados a las cuales se accede como a un recinto privado, es decir con autorización. Sin embargo, esto parece que no siempre ocurre. La idea que alguien *no puede* utilizar cierto lenguaje es bastante difundida, y la censura que surge de ahí nos hace de hecho sentido, aunque no precisamente porque haya un acceso privilegiado a cierto vocabulario, sino porque, por ejemplo, entendemos que ciertos usos son inapropiados. Ahora bien, el uso que hace el que hace el Duque de Atenas del vocabulario republicano no es exactamente *inapropiado*, sino que busca ocultar sus intenciones. El problema reside más bien en que el Duque no es un amante de la libertad, tal y como lo eran sus interlocutores, quienes se dan cuenta de ello demasiado tarde.

El ejemplo del Duque de Atenas es relevante porque permite distinguirlo de otros dos casos en los cuales también nos enfrentamos al problema de cuestionar la utilización de un determinado vocabulario, aunque por razones distintas: el de la racionalización y el de lo que llamaré “el vocabulario censor”. En el primer caso desconfiamos porque nos topamos con argumentos cuyo razonamiento es inmaculado desde un punto de vista

límite a la adquisición particular y al deseo de venganza.

formal, pero cuya motivación dista de ser la persecución de la verdad. Esto puede observarse por la exhibición de datos selectivos, objeciones a posturas contrarias extremadamente elaboradas y reticencia a aceptar las propias objeciones como autorrefutativas. Aquí la motivación muchas veces es reconducible a prejuicios, y tendemos a pensar que la utilización de cierto vocabulario es solo un recurso extraordinario. Sin embargo, la cautela con la que podemos enfrentar esos argumentos no siempre tomará la forma de cuestionar su compatibilidad con la conducta del emisor.³⁸

En el segundo caso, cuando un vocabulario se vuelve censor, la preocupación es por delimitar el rango de argumentos que podemos presentar. Esto es ciertamente una cuestión persistente en teoría política, cuya razón es más bien negativa: se busca excluir. La idea que la inclusión de *ciertos* argumentos permitiría, como una bola de nieve rodando cuesta abajo que, a la larga, todos valgan por igual ilustra un temor razonable, aunque muchas veces excesivamente celoso al momento de implementar la prueba de admisión: eliminando las exigencias estrepitosas y los gritos iracundos, eliminamos también las lágrimas y la risa.³⁹

La cautela que hace surgir el ejemplo del Duque de Atenas es que las palabras son irrefutablemente promiscuas, y de ahí que las actitudes de resentimiento puedan decir algo en las prácticas deliberativas. Aunque el resentimiento no tenga la palabra final en estas discusiones, merece al menos que ella le sea ofrecida. La desconfianza no es necesariamente un mal, porque su efecto no siempre es pernicioso.⁴⁰ Dar lugar a un cambio de perspectiva, como cuando adoptamos el punto de vista de quienes no llegan a palacio, sino que permanecen en la plaza, puede traer al frente cuestiones de ordinario pasadas por alto; por ello, no es posible eliminar las acusaciones y la desconfianza, y mantener al mismo tiempo el carácter tensado de la política. Es justamente el problema

³⁸ Véase Kornblith (1999). Agradezco a Ernesto Riffo la referencia.

³⁹ Johnson (2001), p. 213. Véase también los reparos hechos a las concepciones deliberativas y dialógicas en Elster (1986) y Basu (1999).

⁴⁰ Cfr. *II.14-5*, donde Maquiavelo resalta que a pesar de existir todavía indignación y sospechas entre los nobles y el pueblo de Florencia hacia finales del siglo XII, ello no tuvo un mal efecto

del “cambio de perspectiva” al que Maquiavelo recurre cuando justifica su pequeño libro, *El príncipe*,

porque así como aquellos que dibujan paisajes se sitúan en los puntos más bajos de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y de los lugares altos, y para considerar la de los lugares bajos ascienden a lo más alto de las montañas, igualmente, para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe y para conocer bien de la de los príncipes hay que ser del pueblo [*popolare*] (*PEpístola* dedicatoria.72).

De lo anterior pueden derivarse algunas consecuencias que examino en el siguiente capítulo, en particular para los arreglos institucionales republicanos. Por ahora solo busco enfatizar la imagen de la política sugerida en el conflicto entre los humores y las consecuencias que de ahí se siguen para la deliberación pública. Sería tentador equiparar la imagen resultante con la posibilidad de una visión unísona de todas las perspectivas posibles, pero la intención de Maquiavelo parece ser otra. Parece querer mostrar que no existe semejante posibilidad. Esto quiere decir que no podemos ver nunca el cuadro completo, y que una visión de la política que sea sensible a ese déficit de sus agentes tendrá que aceptar el enfrentamiento y el disenso. El engaño que esto puede involucrar requiere cautela y distancia, de ahí que los pasajes sobre formación, manipulación y justificación de creencias que he revisado sirvan también como un entrenamiento “no a los que son príncipes, sino a los que por sus buenas cualidades merecerían serlo” (*DEpístola* dedicatoria.26). Los resultados a los que se puede llegar en política son siempre provisorios; pero eso no degrada su práctica. Quizá no la haga tan amable como quisiéramos, pero al menos no la disfrazo.

He pospuesto hasta aquí la consideración de una objeción que pudiera parecer fuerte en términos intuitivos, y concluyo este capítulo revisándola. En general decimos cosas distintas en público y en privado. Luego, ¿por qué debiera preocuparnos la noción de consistencia aplicada a la ciudadanía si aceptamos sin más este hecho? Es posible distinguir dos concepciones de “lo privado” que tienen relevancia para esta cuestión. Por

(*maligno effetto*), sino que todos vivían unidos y en paz (una frase por lo demás bastante poco

un lado, lo privado puede ser entendido como secreto, es decir como un área cuyo conocimiento es posible ocultar a terceros; por otro lado, puede serlo como discreción, es decir como casos donde la toma de decisiones demanda cierta libertad y excluye la intervención de otros. Convengamos en llamar a la primera privacidad a secas y a la segunda simplemente discrecionalidad. Muchas de las decisiones personales demandan ser tratadas como casos de discrecionalidad; pero de ahí no se sigue que esas mismas decisiones puedan ser cubiertas por la privacidad. Es posible exigir que las decisiones personales estén libres de intromisión externa, pero ello no involucrará siempre la posibilidad de cobertura u ocultamiento. Así, como ocurre en los casos de violencia intrafamiliar, si ejerciendo mi discrecionalidad provoqué un daño a otra persona, la privacidad resultará escasamente aplicable.⁴¹

Es posible en esto adoptar una posición diferenciada. El compromiso con la noción de discrecionalidad no debiera prejuzgar que tipo de compromiso tenemos con la privacidad; es decir, podemos comprometernos con nociones radicales de discrecionalidad, sin que ello nos lleve a asumir compromisos con nociones amplias de protección de la privacidad. Si bien hay conexiones entre ambas (por ejemplo, que la discrecionalidad individual requiere algún umbral mínimo de privacidad), la objeción avanzada más arriba se refiere únicamente a la irrelevancia de la privacidad en el ámbito público, en el cual solo debiéramos interesarnos por los argumentos y no por las biografías o por lo que sea que se ha dicho “en privado”. Incluso cuando esto sea cierto, el problema de la objeción es conceptualizar como privados un sinnúmero de asuntos que parecen no serlo, por ejemplo todos aquellos ejecutados en público, es decir a la vista de otros, y que caen dentro de la categoría de actos discrecionales. Intentar cubrirlos con un manto de secreto es de hecho absurdo (excepto, claro, en los casos donde el secreto surge de un acuerdo de voluntades libres). La objeción podría ser presentada con mayor solidez si sostuviera que son esas decisiones discrecionales en materias personales las

inocente).

⁴¹ G. A. Cohen (2000), pp. 167-8, también se hace cargo del argumento del “espacio privado”, pero su tratamiento es más sustantivo, discutiendo la forma que debería tener. Un buen análisis de la dicotomía público-privado en Geuss (2001). La distinción entre privacidad como secreto y como discreción, soberanía o autonomía en Feinberg (1986), pp. 87-94.

que no debieran ser tomadas en cuenta al momento de evaluar un argumento hecho en público; si el argumento fuera ese debiera sostener que esas decisiones no quitan nada a lo dicho, pero tampoco le añaden. Esa es una idea que posee claridad y distinción cuando entre ambas cuestiones, lo dicho y lo hecho, no existe conexión alguna. Sin embargo, resultaría bastante ingenuo si en la deliberación de lo que a todos concierne no consideremos actitudes, conductas y disposiciones que sí dicen relación con el argumento dado, incluso cuando ellas tienen que ver con cuestiones personales o íntimas, pues a veces también deliberamos sobre aquello que permite que esas cuestiones de hecho ocurran.

La supervivencia de una comunidad política parece correr peligro cuando se introducen nociones como desconfianza, incredulidad y resentimiento. Es necesario, entonces, dar cuenta de lo que aquella puede querer decir y determinar cuáles son los peligros genuinos que la asedian. La gramática del peligro y la amenaza es un recurso común en la deliberación política, pero merece cierta atención si se tiene en cuenta que es una respuesta a entendimientos de la política que resaltan la discordia por sobre el consenso. Este capítulo buscó introducir una faceta de ese contraste, y en lo que sigue pretendo mostrar otras.

CAPÍTULO 3

LA IDENTIDAD DE UNA REPÚBLICA

Me siento solemnemente serio cuando escribo esto. Soy un ferviente republicano. Tan joven como soy y ya abrigo el deseo de servir con fervor a la patria. Escribo esta composición con dedos temblorosos. Solo quisiera que pronto tuviera a bien requerir mi fuerza y mis servicios. (...) Oh, cuando me llegue el momento, serviré a mi patria con el fervor más sagrado, estaré orgulloso de poder servirla, y no han de cansarme las tareas que se digne encomendarme. Aun cuando ella necesite mis fuerzas, incluso mi vida entera. ¿Para qué me la dieron mis padres? No se vive si no se vive por algo, y ¿por qué otro bien se podría luchar y vivir con más fama y más nobleza que por el bien del terruño? Soy dichoso por tener ante mí una vida tan hermosa.

Robert Walser, *Las composiciones de Fritz Kocher*; "La patria".

El fruto de la libertad y el objeto de establecer repúblicas libres no fue el de permitir a todos gobernar, ya que solo aquellos que están calificados y lo merecen pueden hacerlo. Fue más bien asegurar que las buenas leyes y ordenamientos sean observados, ya que son mucho más seguros en una república que bajo el control de uno o unos pocos hombres. Es este malentendido el que causa tantos problemas en nuestra ciudad, porque no es suficiente para los hombres estar libres y seguros: no cesarán hasta que también gobiernen.

Francesco Guicciardini, *Máximas*, núm. 109.

En la primera década del siglo XXI el republicanismo fue muchas veces presentado en términos de una teoría política rival al liberalismo que, sin embargo, se interroga sobre su propia identidad. En algunos casos se pretende que el debate entre liberales y comunitaristas se habría transformado en el debate entre liberales y republicanos. Al margen que bajo alguna redescrición ello pudiera ser cierto, parece más preciso examinar las características del republicanismo en cuanto teoría política para luego avanzar sobre su posición en el debate actual. Esto supone enfrentar algún tipo de reconstrucción del mismo y, por ende, preguntarse por las variedades que pudiera albergar. Presento aquí algunas cuestiones históricas relacionadas con la imagen del republicanismo que surge de Maquiavelo, enfatizando su tensión con el humanismo cívico. Así se vuelve posible trazar algunas distinciones útiles al momento de enfrentar la imagen aristocratizante del republicanismo. Quisiera concentrarme en la reelaboración que el propio Maquiavelo hace de su pasado republicano, y del tránsito que de ahí puede hacerse hacia un entendimiento aristocrático de la libertad política. La sugerencia no es que él allanó el camino para un republicanismo exclusionario, sino más bien que la identidad del republicanismo resulta inevitablemente ambivalente.

9. Pompa y circunstancia

Es conocida la preocupación de Maquiavelo por el lugar de las armas al interior de un estado, su rechazo a los grupos de mercenarios, y su insistencia en que la mejor defensa de una ciudad es la que proveen sus propios ciudadanos. La guerra formaba parte de las preocupaciones de todo príncipe y su realidad era palpable. La imagen que vemos en *La batalla de San Romano*, el tríptico de Paolo Uccello hoy distribuido entre museos de Florencia, Londres y París, retrata con viveza la energía del enfrentamiento, pero no debiera darnos una imagen monolítica de la guerra renacentista, una práctica, al igual que hoy, en continuo cambio. Ella ejerció un considerable atractivo sobre mentes como la de Maquiavelo; no solo por el despliegue escénico que intoxicados con Shakespeare nos podría hacer hablar de la guerra como toda llena de orgullo, pompa y

circunstancia, sino también porque ella era el medio más eficaz para alcanzar la gloria. Si bien es posible efectuar algunas distinciones finas entre la gloria militar y la gloria política, por de pronto la gloria de un Escipión y la gloria de un Rómulo, ambas apuntan al reconocimiento de ciertas acciones y de sus resultados. Esa es la doctrina que Maquiavelo indica cuando pasa revista a sus enseñanzas hacia el final de *El príncipe*. “Y así habrá [el príncipe] duplicado su gloria: por haber creado un principado nuevo y haberlo ornado y consolidado con buenas leyes, con buenas armas, buenos amigos y buenos ejemplos; como habrá duplicado su vergüenza aquél que, nacido príncipe, por su poca prudencia pierda el estado” (XXIV.168). La oposición entre gloria y vergüenza puede ser leída como el contraste entre aquello que puede ser lucido y aquello que corresponde ocultar; la relación de esto con la obtención y pérdida del estado podría llevar rápidamente a leer este pasaje como la expresión del concepto personalista de estado que Maquiavelo manejaría. Introduzco el pasaje y la cuestión de la guerra, sin embargo, con otros fines.

Una visión de la política que resalte el disenso y el enfrentamiento abierto de opiniones contrapuestas suele ser vista como un modelo bélico de deliberación; esto no debiera sugerir que la única opción rival disponible sea una especie de debate cortesano, sino, más bien, que los llamados modelos bélicos son muchas veces excesivos o innecesarios. Una de las paradojas de la guerra es que a pesar de encontrarse prohibida y repudiada, existen reglas para su conducción; es decir, por una parte se afirma la antijuridicidad de la guerra, y por otra se establece el *ius in bello* para que rijan las hostilidades. Luego, no es ocioso recordar que la posición que condena la guerra reconoce al mismo tiempo la necesidad de contar con reglas que encaucen su desarrollo.¹ La situación es distinta en el caso de la deliberación, cuya analogía con la guerra parece ser discontinua. La guerra es el caso excepcional y no la regla; si se quiere, no se trata siquiera de una paradoja, sino tan solo de una solución pragmática. Distinto es el caso de la deliberación política; los conflictos que ahí se suscitan no requieren ser pensados como momentos excepcionales o quiebres del orden o como la

¹ Cfr. Walzer (2001), tercera parte.

continuación de la guerra por otros medios, ni sus reglas exigen ser tratadas como soluciones pragmáticas.² Un segundo punto que merece mención es que la gloria, como categoría política, no queda contrapuesta a la culpa, sino a la vergüenza, es decir la clase de emoción que se dirige al ocultamiento. La política como actividad estaría conducida por un deseo de gloria que se satisface en el lucimiento, en la ostentación y en última medida, en el reconocimiento de todo ello. Volveré sobre este asunto hacia el final del presente capítulo.³

La tensión entre las posiciones que enfatizan el conflicto y las que favorecen el consenso puede ser presentada también como el contraste entre dos formas de republicanismo, históricamente pertinentes para entender el lugar que ocupa Maquiavelo en él. Hablar de *formas* de republicanismo reclama alguna aclaración previa. Para ciertos efectos es útil distinguir entre liberalismo y republicanismo, así como también lo es hacerlo entre posiciones comunitaristas, conservadoras, liberales y libertarias. Ellas pueden ser presentadas como pares opuestos dependiendo de qué panorama se quiera ilustrar, y ello no debiera hacernos prejuzgar el preciso contenido de cada una en las diferentes posiciones que puedan pasar a ocupar. Así, por ejemplo, la oposición entre liberales y comunitaristas no equivale a la de liberales y conservadores, por más que algunos de, aunque no todos, los autores que suelen agruparse bajo la etiqueta “comunitaristas” puedan también serlo bajo la de “conservadores”.⁴ El trabajo que hace “liberales” en cada oposición es distinto, en un caso indicando la suscripción de una ontología atomista, y en otro indicando un carácter progresista en asuntos valorativos. El debate acerca de la oposición entre liberalismo y republicanismo se funda en varias premisas, las cuales suelen hacerse converger en el colapso de la dicotomía libertad negativa/libertad positiva, es decir esgrimiendo un tercer entendimiento de la libertad política; el trabajo de los términos contrapuestos se limita así a la suscripción de un

² Compárese Schmitt (1985) y Foucault (2003); para sus diferencias, Vatter (2002).

³ Para un análisis del término “gloria” en Maquiavelo, Price (1977). La oposición con “vergüenza” también se encuentra en *DI*.24 e *IF*II.17.

⁴ El ejemplo más tentador es Alasdair MacIntyre. Véase Holmes (1993), cap. 4, y compárese con Horton y Mendus (1994). Para el debate entre liberales y comunitaristas, los textos sinópticos son Caney (1992), Bick (1995), Mulhall y Swift (1996) y Forst (2002).

determinado entendimiento de la libertad. La distinción entre formas de republicanismo no necesita suponer esto; de hecho, requiere rechazar el reduccionismo metodológico del debate acerca de la libertad para mostrar cuáles otros elementos están en juego al momento de discutir la identidad del republicanismo como teoría política.⁵

Una muy difundida imagen del republicanismo es la que Hans Baron ofreciera en su libro de 1955, *La crisis del temprano Renacimiento italiano*.⁶ Según su argumento, a comienzos del siglo XV la amenaza despótica del ducado milanés Visconti habría movido a Florencia a un aglutinamiento republicano, a una confianza en sí misma y fe en la libertad e independencia vernáculas, un fenómeno único para la península de esa época (Baron 1966, p. 42). La figura que mejor representó ese espíritu, para Baron además profundamente moderna, fue la de Leonardo Bruni, autor en el que que encontraríamos el traspaso del umbral que separa al Medioevo del Renacimiento (p. 449), es decir el tipo de erudito humanista que no se hacía ajeno al mundo, sino, muy por el contrario, que se convertía en un mejor y útil ciudadano (pp. 451-2). El

⁵ La bibliografía sobre la libertad política es abundante. Una buena parte se reconduce a la distinción entre libertad positiva y libertad negativa hecha famosa por Isaiah Berlin (Berlin 1974). La crítica más conocida a dicha conferencia es MacCallum (1967) que propone un modelo unitario. Baldwin (1984) presenta los antecedentes de la distinción y concluye que el concepto de libertad negativa es genérico: muchas libertades son negativas. Por contraste, el concepto de libertad positiva es específico; es el concepto de una condición particular, y habrán diversas concepciones de libertad positiva que compiten como concepciones de la naturaleza humana: no hay muchas libertades positivas. Quentin Skinner, en diversos lugares, ha tematizado la distinción de Berlin rescatando lo que en principio llamó un “tercer concepto de libertad” (Skinner 1984), y que luego denominó “libertad neo-romana” (Skinner 1998). Por todos, véase Pino Emhart (2006). La atención que ha recibido la concepción positiva de la libertad es considerablemente menor; Geuss (2005) es una importante contribución a ese aspecto de la discusión. Philip Pettit ha contribuido al debate en una veta similar a la de Skinner (*vide infra* nota 10). La distinción entre libertad como no-interferencia y como no-dominación, y los enfoques de la llamada Escuela de Cambridge, ha dado lugar a diversas críticas; véase Larmore (2001), Wall (2001), Springborg (2002) y McCormick (2003). Más alejados de esta discusión, hay interesantes aproximaciones al tema de la libertad en Patterson (1993), Pitkin (1988), Smith (1977) y Williams (2001).

⁶ El libro fue publicado en dos volúmenes en 1955 y posteriormente, en 1966, en uno. Acerca de la tesis de Baron me fue particularmente de utilidad Hankins (1995); puede verse también Brown (1990), Fubini (1992) y Najemy (1996). La difusión de la imagen del republicanismo como humanismo cívico es patente en Honohan (2002) y, en autores chilenos, Cristi (2003) y Jocelyn-Holt (2001), aunque ninguno haga referencia a Baron; compárese con la entrada “Republicanism” en el *New Dictionary of the History of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz (Detroit; New York; San Francisco; *et al.*: Thomson Gale, 2005, vol. 5).

humanismo cívico fue así “el auge de una educación humanista que procuró preparar ciudadanos para el compromiso con las tareas de su propia época y estado” (p. 457).

En esta imagen, el enlace entre la moral y la política suele ser establecido por referencia a la virtud cívica, al punto que “para sobrevivir y prosperar, la libertad política necesita de la virtud cívica, es decir, de ciudadanos capaces de comprometerse con el bien común, dispuestos a defender las libertades y derechos comunes” (Viroli 1997, p. 26). Sin embargo, el lenguaje de las virtudes, del bien común y de un enérgico patriotismo pueden servir también como instrumentos de manipulación y control de los ciudadanos; muchas veces una ciudadanía virtuosa y abnegada es tan solo la forma en que se busca inculcar obediencia y servicialidad. En esta perspectiva, el humanismo cívico parece particularmente apto para justificar una visión que repela el conflicto en política, y enfatice, por la inversa, la necesidad de unidad y compromiso. La visión de Baron, muchas veces palmariamente ética, ha recibido diversas críticas, y quisiera concentrarme aquí solo en la que presenta al humanismo cívico como una ideología opuesta a una forma rival de concebir la organización de la república.⁷

La igualdad como principio político puede recibir múltiples interpretaciones. Se podría argumentar, por ejemplo, que la participación política requiere alguna noción de igualdad, ya sea para determinar quiénes participan, ya sea para examinar el ejercicio mismo de la participación. Un deseo de no ser instrumentalizado puede estar a la base de un reclamo por tomar parte en las decisiones que a todos afectan, a saber que la participación de cada uno sea tomada en cuenta y no funcione solamente como un mecanismo de legitimación *ex post* para decisiones ya formuladas. Luego, el reclamo de igualdad es una herramienta para contrarrestar fenómenos como el elitismo y la exclusión, pero también para ejercer control sobre las decisiones. Una mezcla de esto es lo que caracterizó a la política florentina anterior al período cubierto por Baron, es decir antes del siglo XV. Durante poco más de un siglo, los gremios florentinos lucharon

⁷ John M. Najemy ha reconstruido históricamente y con particular espíritu crítico esta forma de republicanismo distinta al cívico. Me baso en Najemy (1982), Najemy (1991) y Najemy (2000); por todos, y con eje en Maquiavelo, véase Najemy (1996). Cito Najemy (1991) según aparece en Martin (2003).

porque se les reconociera igualdad y autonomía en la participación, y ello para contrarrestar el gobierno oligárquico (Najemy 1982, p. 41). Esto no quiere decir que esa lucha se haya plasmado en un reclamo solo por reformar formalmente el acceso a las instancias de participación, sino también por la posibilidad de incorporar al proceso deliberativo intereses divergentes; y más radicalmente, por la posibilidad de abogar por intereses corporativos o de clase, y no por el cultivo de una lealtad y apoyo al gobierno (p. 310).

La distinción entre participación popular y oligarquía no es una dicotomía de todo o nada, y, por lo mismo, la ausencia de una no lleva necesariamente a afirmar la presencia de otra. La idea que el republicanismo de corte corporativista desarrollado en Florencia durante el siglo XIV nunca llegó a plasmarse del todo debido a la persistencia de una élite que controlaba el poder no implica que durante ese período lo único que encontramos sea oligarquía. Por lo mismo, no es preciso afirmar que los grupos con menos o nulo acceso al poder carecían de propósitos u organización (Martin 2003, p. 48). Buena parte de la discusión acerca del período anterior a Maquiavelo, en particular el comprendido por el gobierno de los Medici (1434-1494), resalta el carácter personalista de las relaciones de poder, concentrándose en las clientelas, el patronazgo y el control familiar de las instituciones, sin considerar, por de pronto que, incluso cuando el modelo republicano corporativista no tuvo una presencia tan estable en el poder, era percibido como una amenaza y, por ende, “la élite fue formada e incluso transformada por ese conflicto regular y casi permanente” (p. 53). Así, por ejemplo, la idea de un republicanismo que favoreciera la descentralización del poder fue combatida con nociones organicistas que hacían una analogía entre la ciudad y la familia, enfatizando el carácter armónico, de forma tal que la participación se convirtiera en el deber de los buenos ciudadanos, por más que el ejercicio del poder siguiera siendo la prerrogativa de una élite. Esto permitió acomodar la idea de una participación extendida, pero inocua, con la consolidación del poder oligárquico (Najemy 1982, pp. 13-4).

Esa forma popular de republicanismo habría estado en tensión con aquella otra fundada en el consenso y la entrega ciudadana al bien común. El paso de identificarse

con una clase, grupo o gremio, es decir con un grupo específico de intereses, a hacerlo con una comunidad más amplia que juzga la actividad ciudadana según estándares de sacrificio virtuoso, ese paso sería el encuentro de dos formas de republicanismo y habría sido posibilitado en parte por el énfasis que el humanismo cívico dio a la virtud, calmando las aguas que la agitada visión de los gremios privilegiaba como forma política (Najemy 2000, p. 92). El humanismo cívico aparece así como la obra de retóricos profesionales dedicada a justificar al poder de turno, “retóricos profesionales en el más básico sentido de recibir una paga para producir propaganda para el estado” (Hankins 1995, p. 326).

10. Problemas de familia

Se ha sugerido que el republicanismo de Maquiavelo apunta a un rechazo del denominado humanismo cívico o republicanismo del consenso (Najemy 1982, p. 316). Según el propio Maquiavelo,

no se puede denominar estable a un principado en el que las cosas se hacen según la voluntad de uno y se deliberan con el consejo de muchos [*consenso di molti*], ni se puede creer que vaya a ser duradera una república en la que no se satisfacen ciertas inclinaciones [*umori*] que, de no ser satisfechas, derriban a las repúblicas (“Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de’ Medici el joven”, en Maquiavelo 1991, p. 142).

Menciona a continuación el ejemplo de Florencia en 1393, cuando Maso degli Albizzi dotó a la república con una forma oligárquica, es decir sostenida por el querer de uno y el asentimiento de muchos, gobierno de tipo restringido en el cual el pueblo no contaba con participación.

La distinción entre dos formas de republicanismo no debiera dar la idea de que Maquiavelo, o cualquiera de sus contemporáneos, era capaz de trazar una separación semejante con la polaridad un tanto tosca aquí esbozada. Es evidente del pasaje citado que Maquiavelo atribuye las características del republicanismo del consenso al

principado, y se ocupa de la república solo por referencia a la satisfacción de las inclinaciones o humores; aunque es también conveniente remarcar que en la referencia a los problemas del gobierno instaurado por Maso degli Albizzi trata conjuntamente lo que antes había separado. El punto es más bien otro, a saber que incluso concediendo que la distinción sugerida por Najemy es el producto de una reconstrucción histórica, ello no obsta a que el contraste refleje de hecho la aversión de Maquiavelo hacia la idea que el consenso produce estabilidad, y que semejante política, como la de messer Maso casi a inicios del siglo XV, conduce a la ruina.

¿Por qué el consenso produce tan malos efectos? Como indiqué en el capítulo anterior, el análisis que Maquiavelo hace de la ciudad en cuanto conjunto de humores contrapuestos supone que la estabilidad, en un sentido no del todo evidente, se logra mediante el choque de los opuestos. En ello radica la modernidad del republicanismo de Maquiavelo por oposición al republicanismo clásico de la virtud cívica, a saber en su creencia acerca del carácter indisolublemente problemático y parcial de las instituciones políticas. Maquiavelo al dividir a los hombres y mujeres en dos grupos, los que desean dominar y los que desean no ser dominados, cierra el camino para una solución de compromiso que intente conciliar esos deseos en uno solo, por ejemplo en la figura del bien común. Como suele ocurrir en Maquiavelo, las agrupaciones en pares precluyen la posibilidad de que un tercer término funcione como mediador. Esos dos humores son fuentes de discordia y permiten dar cuenta de la imagen que Maquiavelo tiene de la vida política como esencialmente móvil, pero también del lugar que en ella ocupan las instituciones. Regularmente se describe al republicanismo como comprometido con la noción de “imperio de las leyes y no de los hombres”, y se suele entender que el ciudadano republicano debe saber entregarse a las instituciones y no estorbarlas, porque la vida de su patria es también su propia vida; de ahí las conocidas equivalencias entre republicanismo y militarismo, nacionalismo o patriotismo. Pero cuando Maquiavelo trae al frente a Roma como modelo digno de imitar, repara principalmente en su fortaleza para enfrentar el desorden, en contraste con Esparta y Venecia, la *Serenissima*.

El “mito de Venecia”, en la forma en que circulaba durante los tiempos de Maquiavelo, hacía referencia a dos cuestiones: la estabilidad de la república veneciana, y cómo ella reflejaba las formas clásicas de regímenes políticos. Si bien algunos atribuyeron a Venecia una constitución mixta, es decir una que integra el gobierno de uno, de pocos y de muchos, era más corriente presentarla como una aristocracia. De ahí que el contraste con Florencia fuera marcado (Gilbert 1968). Pero es la primera cuestión, su estabilidad, la que refleja el mayor contraste con Florencia. Estabilidad, en este contexto, se refiere principalmente a la ausencia de conflicto y el consiguiente consenso; en Venecia “existieron unidad y armonía porque los ciudadanos colocaron el bien público antes que sus propios intereses” (p. 197). Probablemente los tratadistas carecían de todo el conocimiento empírico acerca del funcionamiento real del gobierno veneciano; pero incluso cuando ello sea así, al menos las conclusiones quedan confirmadas en los comentarios diplomáticos. Florencia era vista como una democracia en la cual gobiernan quienes no entienden el arte de gobernar, y, según el reporte de un embajador veneciano, “raramente repúblicas democráticas [*repubbliche popolari*] han tenido una vida larga” (p. 214). Es esa vida larga, en términos de permanencia en el tiempo de una forma política, a lo que toda república debiera aspirar, porque sobre ese presupuesto se construye una vida política armoniosa. A su vez, es la estabilidad que otorga el consenso lo que permite que la república, en cuanto forma clásica de régimen político, se sostenga en el tiempo.

La manera en que Maquiavelo contrasta ese entendimiento de la vida de una república se funda en tematizar el nexo entre estabilidad y permanencia en el tiempo. Hay dos opciones: “podemos hablar de una república que quiera construir un imperio, como Roma, o de otra a la que le baste con conservarse en su estado” (DI.5.45). Roma es presentada así como la república que fue capaz de *algo más* que conservarse en su estado. Esa expresión, “conservar el estado”, es después de todo bien particular, porque tiende a observar en la forma del estado un fin autónomo, como si la actividad política se dirigiera a ese objetivo de conservación formal.⁸ Maquiavelo no niega que la solución

⁸ Cfr. Skinner (2002b), pp. 368-413.

veneciana sea posible. La pregunta es si acaso una república como la romana podría haber llegado a ser tal evitando el conflicto (*D* 1.6), es decir si la relación entre estabilidad y vida de la república se puede dar solo en términos del modelo veneciano. Maquiavelo ha mostrado, al presentar el conflicto de los humores, que nociones como “consenso”, “armonía” o “unidad” no son formaciones naturales sino horizontes normativos de una visión de la política, por ejemplo la del humanismo cívico. Ese horizonte viene prefigurado por un presupuesto de esa visión, a saber la necesidad de conservar el estado. Examino más abajo el presupuesto contrario, a saber la libertad política, por lo que cabe ahora decir algo acerca de la forma en que Maquiavelo trata el horizonte consensual del modelo veneciano. Presenta el asunto señalando que es digno de considerar si acaso Roma pudo haber sido tal evitando el conflicto. Esto indica cierta inevitabilidad del problema; pareciera que la respuesta viene prejuzgada y da la impresión que una república como la romana es, de hecho, el modelo de una república moderna, es decir refleja mejor, y provee una solución para, los problemas políticos que surgen al interior de un estado moderno, por de pronto la presencia inmovible del conflicto. Su elección por un modelo como el romano es evidencia que su republicanismo es moderno y no clásico, y que un horizonte de armonía y unidad solo puede surgir cuando la teoría toma prioridad por sobre la práctica, es decir cuando se hace primar un presupuesto teórico, como la discusión de los regímenes políticos clásicos y su plasmación en la realidad, por sobre la preocupación por la libertad que tienen los ciudadanos. El modelo romano posee una fortaleza porque es capaz de lidiar con el conflicto sin por ello suprimirlo, y esto, al contrario de lo que supone el modelo veneciano, otorga más estabilidad a la república, no porque conserve la forma, sino porque expresa los humores de la ciudad.

La fortaleza de un modelo como el romano reside también en que es capaz de hacer frente ya no a una enérgica vida política, sino también a la corrupción.⁹ Por ello, los ordenamientos (*ordini*) que en un momento fueron adecuados para un pueblo, pueden dejar de serlo cuando este se corrompa. No basta en esos casos que las leyes

intenten acomodarse, porque es la inmutabilidad de lo que rige al estado, y no la conducta de los ciudadanos, lo que se muestra inapropiado (I.18). Esto supone reconocer que la caracterización que Maquiavelo hace del pueblo en los *Discursos* es mucho menos pasiva de lo que usualmente se supone, y que su participación no responde solamente a instancias institucionales, sino que, de forma regular, su deseo de no ser dominado se canaliza por vías que señalan una inidoneidad estructural, como en el caso en que los ordenamientos de la república se vuelven anquilosados. Puede calificarse a ese enfoque como instrumental, por ejemplo porque considera el diseño institucional como una cuestión funcional a los intereses ciudadanos, es decir funcional a una pluralidad de intereses irreducibles. Pero esto puede perder de vista que Maquiavelo enfatiza más bien el carácter existencialmente voluble del orden político, susceptible de ser alterado, lo que, paradójicamente, le otorgaría su mayor fortaleza.

El carácter popular del republicanismo de Maquiavelo lo distingue también de su predecesor cívico. Ello puede ser apreciado cuando Maquiavelo discute en manos de quién debe quedar la custodia de la libertad en la república, si acaso en manos de los nobles o del pueblo. Argumentando *in utramque partem* Maquiavelo concluye que la elección dependerá del tipo de república que se quiera tener, y de ahí optar por el modelo veneciano o el romano (*D* I.5). Pero el contraste que se pasa a introducir incorpora ahora también la idea de exclusión, dado que el gobierno veneciano solo estaba abierto para los patricios. Roma, al empoderar al pueblo, ha renunciado a la estabilidad que solo la exclusión es capaz de otorgar, y ese precio parece digno de pagarse cuando la recompensa es la grandeza romana (I.6). El republicanismo que surge de esta imagen descansa en último término en el reconocimiento del pueblo como fuente última de legitimidad.¹⁰

⁹ Para un resumen de las diversas actitudes, prácticas y situaciones relacionadas con la corrupción del cuerpo político, Bonadeo (1973), pp. 1-34.

¹⁰ Se podría pensar que el rol que Maquiavelo tiene en el republicanismo como teoría política dependerá principalmente de si se enfatiza la cercanía o lejanía de este con el humanismo cívico. Sin embargo, incluso las reconstrucciones históricas que han destacado el aspecto cívico del republicanismo lo han vinculado con Maquiavelo. La reconstrucción histórica de la llamada Escuela de Cambridge es quizá la más conspicua; véase Pocock (2003), esp. cap. 7, Skinner (1998) y Viroli (1998). De ella depende Philip Pettit en la que es actualmente la presentación

La visión optimista de las consecuencias del conflicto no es, después de todo, una visión optimista acerca de la naturaleza humana.¹¹ Maquiavelo suele mostrarse taciturno cuando presenta sus tesis de psicología moral, y es particularmente oscuro cuando relata los conflictos internos de su propia ciudad. Por ello su republicanismo puede parecer utópico; estamos tentados a desconfiar de la imagen de un pueblo que, por un lado, se muestra amante de la libertad y, por otro, reticente a la imposición de orden. A pesar que el modelo no es bélico, no es tampoco pacífico. Por ello un buen contraste viene dado por la posición que, a diferencia del humanismo cívico, no enfatiza la redención popular en aras de la virtud, sino que, por el contrario y compartiendo muchas de las premisas de la psicología moral de Maquiavelo, concluye que corresponde desconfiar del pueblo, y consecuentemente dejar en manos de los nobles la tutela de la libertad.

11. Un lugar para pocos

La clasificación de los regímenes políticos es una preocupación antigua. La idea de separar los puros de los impuros, según apunten a la persecución del bien de todos o a un bien en particular, supone que la organización de la ciudad es tanto institucional como moral. Ese supuesto fue para Maquiavelo dudoso, no tanto porque creyera en un divorcio culposo entre moral y política (con la moral como elemento nocivo o perturbador), sino más bien porque vio en la política la confluencia de deseos contrapuestos y la imposibilidad de una solución armónica. Así llegó a clasificar los regímenes según fueran el resultado de la interacción de dos diversos deseos, el de dominar y el de no ser dominado, siendo además triple el posible efecto: principado,

teórica más difundida, Pettit (1999), y que de hecho se aleja bastante del modelo cívico; algunas cuestiones adicionales son tratadas en Pettit (1998), un comentario a Sandel (1996), donde enfatiza la distancia de sus republicanismos; Pettit (2002), su respuesta a Skinner (1998), donde insiste en la primacía de la no-dominación por sobre la no-interferencia como característica particular de la libertad republicana; y Pettit (2006), su respuesta a McMahon (2005), donde responde al cargo de que el solo concepto de no-dominación es insuficiente para determinar las directrices de un gobierno. Las diferencias entre el republicanismo de Pettit y el republicanismo de Maquiavelo están expuestas en Vatter (2005).

licenzia o república (*libertà*) (P^{IX}). Se ha sugerido que esos efectos están tematizados en los tres textos más importantes de Maquiavelo: *El príncipe*, los *Discursos*, y las *Historias florentinas*, respectivamente. No es demasiado evidente, sin embargo, cuál es la relación entre la causa (¿la primacía de un humor por sobre otro?) y el efecto, una cuestión sobre la que Maquiavelo tampoco es explícito. Podría pensarse que la primacía del deseo de dominar da lugar a la forma del principado, y que la primacía del deseo de no ser dominado da lugar a la licencia, quedando la solución “intermedia” de conferir a la república un rol de equilibrio entre ambos humores, siendo así una forma política particularmente armónica.

El problema que surge de esta lectura es que pareciera que la licencia, como predominio de uno de los humores, es una forma contraria a la libertad política, una forma impura para usar la terminología clásica. Si esto es así, la república no es el predominio de aquel humor que de forma más inmediata asociamos a la libertad (eso sería la licencia), sino un arreglo institucional que permite equilibrar al deseo de no ser dominado con el de dominar. ¿Por qué la forma que más satisface el deseo de no ser dominado es al mismo tiempo una forma degenerada? ¿No es acaso ese deseo y su satisfacción el horizonte del republicanismo moderno?¹²

El hecho que Maquiavelo quiera privilegiar una forma popular de republicanismo no le impide ver que el deseo popular de no ser dominado puede desembocar en formas particularmente violentas de conflicto. Ese es también uno de los temores de los nobles. Guicciardini lo formula así por boca de Bernardo del Nero hacia el final del primer libro de su *Diálogo sobre el gobierno de Florencia*.

¹¹ Sobre la dicotomía pesimismo/optimismo, *vide infra* sección 11.

¹² La lectura que solapa la tripartición con los textos de Maquiavelo es de Parel (1992), p. 108; él equipara la licencia con el predominio de las facciones al interior de la ciudad, *ibid.*, pp. 140-52. Funes (2004), pp. 39-61, interpreta “licencia” como toda forma impura de régimen político, de acuerdo a las categorías clásicas, y lo hace fundándose en la distinción que establece entre los verbos *comandare*, *opprimere* y *dominare*, asignando a cada uno sendos sentidos de “ejercicio del poder institucional”, “ejercicio del poder social” y “forma de decidir sobre lo común, gobernar la ciudad”. Ninguna de estas interpretaciones sugiere una explicación que conecte la licencia, como efecto del deseo de no ser dominado, con la libertad política. Compárese con

La discordia surge cuando los ciudadanos principales de una república –que al cabo son la causa más fuerte de la prosperidad y adversidad de las ciudades– resuelven alcanzar ciertos objetivos y, al fallar, intentan trastornar todo para lograrlo, pensando más en su propia ambición y deseos que en la tranquilidad de la ciudad. Es entonces cuando surgen esas discordias y divisiones, y es entonces cuando se trama la sedición, que de ordinario los arruina y siempre provoca sufrimiento a la ciudad. Los problemas causados por la discordia civil bien dan lugar a una nueva tiranía o al retorno del viejo tirano, bien alientan la depravación y licencia entre el pueblo y la plebe que tumultuosamente sacude la ciudad (Guicciardini 1994, p. 81).¹³

El fantasma de la revuelta de los *ciompi* recorre las páginas en que Guicciardini examina la capacidad de acción del pueblo. El contraste hecho por Bernardo del Nero indica dos formas tiránicas que arruinan la ciudad: la tiranía de la facción privada y la tiranía de la multitud. Pero es importante destacar que a pesar de la imagen negativa del pueblo, este es percibido como un elemento indispensable para el gobierno de la ciudad, y de ahí que las tiranías identificadas por Guicciardini sean la expresión de una clasificación más general que la propuesta por Maquiavelo, la que distingue entre un gobierno *largo* y otro *stretto*.

El propio Maquiavelo hace uso de la distinción cuando en su *Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de' Medici el joven* se refiere a “un gobierno más amplio”, lo suficiente como para que sea una república (Maquiavelo 1991, p. 148). La oposición entre un gobierno amplio y otro estrecho es una herramienta que permite contrastar formas populares de gobierno (como el republicanismo de los gremios durante el siglo XIV, o la república que siguió a la expulsión de los Medici en 1494) con formas oligárquicas o aristocráticas (como la oligarquía instalada a fines del siglo XIV, o la restauración médica que siguió a la caída de la república en 1512). Ese

Vatter (2000), pp. 113-21 y 228-35, que aproxima la licencia a una forma de tiranía, la tiranía de una libertad política que se excede a sí misma.

¹³ El *Diálogo* fue escrito entre *c.* 1521 y *c.* 1525. Al igual que el *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices* de Maquiavelo, redactado a finales de 1520 o principios de 1521, funciona como un plan de reforma para Florencia a solicitud de Clemente VII. Esto se debió a las muertes, en 1519, de Lorenzo, duque de Urbino y nieto del Magnífico, y, en 1521, de Giovanni, papa León X y segundo hijo del Magnífico; el gobierno de Florencia fue asumido entonces por Giuliano, hermano menor de Giovanni, quien una vez elegido papa, como Clemente VII en 1523, parecía inclinado a devolver a Florencia su forma republicana.

contraste no indica necesariamente que las instituciones que componen a cada una de esas formas de gobierno sean distintas, sino más bien que incluso cuando ellas sean las mismas, la preponderancia de una (vgr. el Consejo Mayor, el órgano popular por excelencia) permite hablar de un gobierno amplio. Si el modelo, en cambio, estima que el órgano en el cual se concentran las funciones políticas más relevantes, como la creación de la ley, es uno de corte más excluyente (vgr. el Senado, el órgano aristocrático por excelencia de acuerdo al modelo veneciano), entonces ese gobierno será más estrecho.¹⁴ Esto es bastante evidente cuando Guicciardini ofrece una comparación del gobierno florentino con el veneciano: no es necesario confundirse por los nombres, ya que si bien el primero es uno “popular” y el segundo uno “de nobles”, no son de tipos diferentes; en ambos pueden participar quienes califiquen para los cargos (Guicciardini 1994, p. 103). La reducción de las funciones del Consejo Mayor redundaría en un gobierno más estrecho; al margen que esa institución no sea suprimida, y por más que se quiera llamar a ese gobierno “popular”, lo cierto es que se trata de un tipo de aristocracia.

Quizá lo más llamativo de Guicciardini es que la amplitud o estrechez de un gobierno no sea función de sus instituciones, sino de la forma en que ellas se equilibran o repelen, la forma en que esas instituciones son capaces de manifestar poder efectivo. Por supuesto, él está convencido que un gobierno demasiado ancho es una tiranía de los que están menos capacitados para ejercer el gobierno, y por lo tanto su modelo privilegia la estrechez que permite a los “hombres de bien” (*uomini da bene*) decidir sobre los asuntos que a todos conciernen. Que la reticencia de Guicciardini a un gobierno amplio sea la expresión de un prejuicio, un trauma o un agudo conocimiento de la realidad política, muestra que comparte con Maquiavelo la conciencia que la aspiración por la libertad política puede terminar por trastornar el orden existente. Ambos trataron este problema de manera ciertamente diferente. Maquiavelo desconfía de las élites,

¹⁴ Para una presentación histórica más detallada de la dicotomía *largo stretto*, Silvano (1990). Se trata de un lenguaje no-técnico con connotaciones políticas, religiosas y sexuales; cfr. la introducción de Alison Brown a Guicciardini (1994), pp. xxv-xxvi. Véase también Pocock (2003), pp. 117-9, Gilbert (1984), p. 60, y Burke (1993), p. 184.

Guicciardini además del pueblo. Sin embargo, esa amplitud de la desconfianza en el pensamiento del republicanismo aristocrático es ambigua.

Por un lado, existe la convicción que para participar en los procesos políticos se requiere cierto conocimiento, y que solo quienes poseen mayores capacidades y experiencia debieran tener sobre sí las más altas responsabilidades en el gobierno. La masa no cumple con esas características, porque “no piensa, no se concentra, no ve ni entiende nada hasta que las cosas se reducen al punto de ser obvias para todos” (Guicciardini 1994, p. 59). Por otro lado, los aristócratas saben que un gobierno sin el apoyo popular carece de estabilidad, y por lo mismo se hacía necesario abrirlo para poder contar con un sostén (Gilbert 1984, p. 53). Ambas cuestiones plantean la ambivalencia de incentivar la participación política, tratándola al mismo tiempo de forma meramente instrumental. Parte de esta ambivalencia se debe a que en su concepto, los fines de un gobierno no incluyen precisamente permitir a todos gozar de la mayor libertad, sino establecer orden, seguridad y justicia; de ahí que el criterio para juzgar la bondad de un gobierno sea sus efectos (p. 277).¹⁵

Confiar el gobierno a un grupo demasiado estrecho impide también que la aristocracia desarrolle sus propias capacidades de liderazgo, y de ahí que hablar de un rechazo al *governo largo* sea un tanto engañoso. En realidad, el republicanismo aristocrático intenta abrirse paso a través de las instituciones populares para afirmar una distribución de competencias y funciones de acuerdo a las características propias de cada sector de la ciudad. Es un desarrollo del humanismo cívico que enfatiza la unidad de la ciudad, que habla de esta con el lenguaje de la familia y del cuerpo. El pueblo es como un niño, caprichoso y falto de conocimiento, un pequeño tirano al que más que educar hay que manipular; o el uso de la metáfora médica, según la cual la salud de un cuerpo se tiene que dejar en manos del más experto doctor. Esas imágenes transmiten la aversión a los cambios súbitos, a las revueltas, al trastorno del orden. Una temprana analogía hecha por Guicciardini en su *Discorso di Logrogno* (1512) fue la de un

¹⁵ La sugerencia de considerar los efectos aparece muy tempranamente en el *Diálogo* (Guicciardini 1994, p. 13), y es la antesala de la doctrina de la “razón de estado”, mencionada casi al final (p. 159). Cfr. Skinner (1985), pp. 276-83, y Viroli (1992), esp. cap. 4.

cocinero que, al fracasar en la mezcla correcta para hacer pasta, reúne de nuevo los materiales y vuelve a probar; esa analogía, la del legislador-cocinero, convivía con la del doctor que aplica la medicina adecuada al cuerpo enfermo, pero es eliminada de un breve tratado posterior a la restauración médica de 1512, en el cual se la reemplaza por la clásica imagen del timonel que conduce el barco a puerto seguro. El manejo de la república requiere las mismas virtudes del médico y el timonel: circunspección, prudencia, diligencia (Pocock 2003, p. 140); esas virtudes permiten observar los eventos y acomodarse a ellos a tiempo, y no formarlos o determinarlos como permite el arte del cocinero (p. 238).

Pero también es posible pesquisar en el republicanismo aristocrático el tipo de desconfianza que el republicanismo popular manifiesta hacia las élites dominantes. Al poseer el primero una conciencia del lugar de cada quien en el orden de la ciudad, se encuentra también alerta a la tiranía de las facciones privadas, históricamente representadas por la ascendencia de los Medici en Florencia. De ahí que la cualificada preferencia por un gobierno *largo* sea también un cualificado rechazo del gobierno *stretto*, en el sentido que en este la aristocracia pierde la posibilidad de ser reconocida como tal, convirtiéndose eventualmente en sierva de la facción dominante.¹⁶

Puede pensarse que el republicanismo de corte aristocrático, así bosquejado, es tan solo la salida más digna que los hombres de bien encontraron para preservarse en cuanto clase sin tener que sacrificar la autocomprensión que les permitía verse no ya como una oligarquía, sino como una aristocracia fundada en el cultivo de la virtud cívica. Por lo mismo, el rechazo de las categorías clásicas de los regímenes de gobierno en favor de un examen de los resultados y efectos de un gobierno contribuye a paliar el inevitable sentido de pérdida de poder que surge de favorecer, incluso cuando sea solamente de forma instrumental, formas políticas más participativas. Sin embargo, el carácter de este republicanismo no está dado por esa concesión graciosa, sino más bien por la idea que es posible tensar las instituciones sin que lleguen a fracturarse, permitiendo que la participación popular ocurra al interior de un sistema más o menos

¹⁶ Para mayor elucidación de esta idea, *vide infra* sección 12.

ordenado y estable que no entrega poder efectivo a sus participantes (o al menos, no a todos). Una oposición a ese tipo de republicanism enfatizaría la autenticidad de las instituciones, de tal forma que para ser genuinamente llamadas así deben ser algo más que un cúmulo de procesos y formas. De ahí que se enfatice el vínculo del republicanism con la creación de instituciones que permitan el ejercicio del autogobierno, y que también suela vincularse el ideal republicano con el de la democracia directa. Ambas cuestiones requieren examen si se quiere lidiar con el republicanism como algo distinto a una utopía, y en particular si se quiere trazar una división más nítida entre las formas aristocráticas y populares del mismo. Es tentador pensar que la demarcación puede ser hecha solo por referencia a instituciones hipócritas e instituciones genuinas, es decir que la diferencia radica en los caracteres disímiles de cada concepción de participación, instrumental y sustantiva respectivamente. Sin embargo, como se sugiere en la siguiente sección, el contraste puede ser más radical si el esfuerzo argumentativo reposa en la relación que las instituciones, como formas jurídicas, tienen con el deseo popular de no ser dominado, enfatizando así la tensión entre conflicto y orden.

12. El carácter de las instituciones

Una visión realista de la política asume que los seres humanos son malos, y busca ordenar su vida en común mediante mecanismos institucionales. La primacía de la “verdad efectiva” por sobre un conjunto de utopías e idealizaciones caracteriza a ese enfoque, prestando particular atención a lo que suele denominarse “naturaleza humana”. Un espíritu romántico podría asombrarse de encontrar junto a una noción tan noble como la de Naturaleza, otra tan despreciable como la de humanidad (y quizá por deferencia hacia esos espíritus se ha rebajado la mayúscula). La idea de una política forjada al margen de la contingencia humana, es decir al margen de los límites impuestos sobre la humanidad, sugiere que es deseable alcanzar una comprensión de nuestras prácticas como incondicionadas, que es posible alcanzar niveles de pureza e

inocencia en política en lugar de enfrascarnos en redescriptiones de cómo *de hecho* es nuestra vida política. Si podemos o no apelar a la incondicionalidad, es una cuestión sobre la cual vuelvo más adelante. Aquí, en cambio, quiero concentrarme en la relación que podrían tener nuestros acuerdos institucionales con una imagen realista de la naturaleza humana.¹⁷

Con “acuerdos institucionales” no me estoy refiriendo a nada demasiado sofisticado en el nivel de nuestra metafísica social ordinaria. Una institución suele ser un conjunto de formas, jurídicas de ordinario, que permiten alcanzar ciertos fines, provocar ciertos resultados, y, en un sentido no del todo claro, reflejar ciertos valores o ideales. Una institución no necesita ser conceptuada en la forma ligeramente hipostasiada que la matriz de Huntington sugiere, pero incluso cuando ello es así, sigue apareciendo como un elemento central su carácter formal. Una definición que enfatice el carácter organizativo y burocrático de las instituciones parece más apta para dar cuenta de instituciones *modernas*, es decir las surgidas a parejas con el estado moderno. De cualquier forma, y como el asunto aquí no es precisamente examinar definiciones, la idea de un “acuerdo institucional” es la idea, trivial a estas alturas, de determinar qué instituciones van a organizar la vida política. Como la vida política es desordenada y violenta, las instituciones ofrecen una forma racionalizada de expresar los desacuerdos.

A primera vista, entonces, las instituciones cumplen un rol que nuestra naturaleza humana no puede llevar a cabo, a saber proveer de una vida política ordenada. Surgen algunos problemas una vez que ponemos las cosas de esta manera. Por un lado, no tenemos por qué aceptar el entendimiento que se ofrece de naturaleza humana (no tenemos por qué pagar el precio de una naturaleza humana mezquina cuando disponemos de ofertas más amigables). Por otro, incluso si lo aceptamos, ¿qué garantías tenemos que con semejante material las instituciones puedan hacer *algo*? Hay cierta ingenuidad en la primera objeción. Si por naturaleza humana designamos una forma que tenemos de hablar sobre lo humano, por ejemplo en términos que filosóficamente posean alguna relevancia, que entreguen argumentos que permitan comprender mejor nuestra

¹⁷ Utilizo el término “naturaleza humana” en la forma en que lo hace Orellana Benado (2010a).

posición particular en este mundo, no parece en principio haber inconveniente en invocar una forma distinta de hablar acerca de ese fenómeno; en ello, la objeción acierta. Lo que la objeción no desarrolla es si cuando hablamos de ese fenómeno, en su aspecto político, podemos sin más obviar la elucidación de una naturaleza humana presentada “lo peor posible”, o “lo menos humana posible”, es decir si al dispensarnos de hablar de lo humano en los términos del realismo político no estamos enfrascándonos en una empresa cuya contribución a nuestra comprensión política es, en el mejor de los casos, bienintencionada, pero vacua. Es una cuestión pendiente determinar qué dosis de realismo político podemos soportar, pero una completa exención parece más bien ingenuo.

La segunda objeción se refiere al funcionamiento de nuestras instituciones. Para ello, es conveniente volver a Maquiavelo, pero antes podemos decir algo más general. La idea que las instituciones *hacen* algo es una forma de referirnos a que nosotros hacemos algo *mediante* ellas. Esa es de hecho la razón de su existencia: que en su empleo ciertos aspectos de nuestra naturaleza se vean potenciados y otros morigerados. Por supuesto, ello no impide que las instituciones puedan funcionar como extensiones de esa naturaleza vil, que se transformen en instrumentos de control o aparatos ideológicos como alguna vez se sugirió con originalidad. Ese problema, y ciertamente es uno, es distinto de sugerir que las instituciones son construcciones utópicas, lo cual puede deberse a que la imagen dada por el realismo político suele asociarse con una imagen pesimista. Llamar “optimista” o “pesimista” a una posición en filosofía política puede conducir a una mala imagen (tanto en el sentido de distorsionar lo que se quiere decir, como de generar el efecto colateral de mala prensa). Solo una vez que se asume una posición realista, en el sentido de rechazar una “política inocente”, surge la pregunta de si acaso vale la pena una vida humana vivida en ese marco, es decir surge la pregunta por el optimismo o el pesimismo.¹⁸ El realismo en política no prejuzga la respuesta.

¹⁸ Para la elucidación del término “realismo” en política, Berlin (2001) y Williams (2005). Williams (2006), esp. pp. 66-7, quien utiliza la expresión “política inocente” para referirse a una política que alcanza sus fines aislada de la crueldad y la manipulación, es decir de forma inocente. Véase también Hampshire (1989). Rifo Elgueta (2010), por referencia a Hart, utiliza la etiqueta “pesimista” de forma distinta, preocupándose de resaltar la pérdida implícita en la

Maquiavelo identificó en la república romana diversas instituciones.¹⁹ Tempranamente en los *Discursos*, después de afirmar que es mejor suponer siempre a los hombres malos, relata cómo la creación de los tribunos de la plebe respondió a la necesidad de frenar la insolencia de los nobles dirigida hacia el pueblo (I.3). Poco después de la expulsión de los reyes, en 494 AEC, los nobles abusaron del pueblo, y solo cuando este se retiró fuera de la ciudad accedieron a instaurar a los tribunos, los cuales poseían diversas facultades y características. Estaban dotados de *sacrosanctitas*, es decir no podían ser maltratados físicamente; podían ejercer sobre los demás magistrados la *intercessio*, un veto caracterizado por paralizar las acciones de otro magistrado; podían proveer de *auxilium* a un ciudadano que así lo solicitara, es decir podían ejercer veto sobre un magistrado a pedido de un ciudadano, patricio o plebeyo, que estimara verse menoscabado por el acto de aquel (Wirszubski 1950). Los tribunos representaban una defensa del pueblo frente a las agresiones de los más poderosos. De ahí que cuando la plebe volviera a retirarse de la ciudad, en 450 AEC, en señal de protesta por los constantes abusos de los decenviros que culminaron en la muerte de Virginia, la joven patricia objeto del deseo de uno de ellos, exigiera como condición para su retorno la restauración de la antigua libertad, es decir el poder de los tribunos y el derecho de apelar.

El episodio es relatado por Maquiavelo, destacando la necesidad de contar en una república con instituciones que se repelan, de forma tal que “cuando [el pueblo] nombra un magistrado, debe hacerlo de modo que éste tenga algún freno que le impida ser malvado” (I.40.141). La ausencia de algún freno, *í. e.* el tribunado, hizo que el decenviro Apio Claudio pudiera quitar a los romanos su libertad. La ausencia de ese freno surgió por el convencimiento de haberse él mismo transformado en un peligro: “la autoridad

introducción de las reglas jurídicas en una determinada sociedad y el peligro que ello conlleva. El sentido en que el positivismo de Hart sería uno “pesimista” se asemeja más bien a lo que aquí he identificado como “realista”, en un sentido ciertamente diferente al que en filosofía del derecho se le da a la escuela del “realismo jurídico”.

¹⁹ McCormick (2001) es una buena presentación del funcionamiento de las instituciones en la lectura que Maquiavelo hace de Roma. Me fueron de utilidad también Kapust (2004) y Vatter (2000). Para el lugar del pueblo en la Roma republicana, Millar (1998); aunque véase también Jehne (2006).

tribunicia se volvió insolente y temible para la nobleza y para toda Roma”, y por ello hubo que neutralizarla, remedio que “supuso un gran freno para tanta autoridad, y durante mucho tiempo mantuvo a salvo a Roma” (III.11.355). La presencia de este freno es comprendida por el propio Tito Livio: encontrándose la plebe en el Monte Sacro, el lugar al que se había retirado la segunda vez, un enviado del Senado llegó hasta ahí para persuadirla de su retorno, diciéndole a ella que “Un escudo es lo que necesitan, más que una espada” (*Ab urbe condita*, III.53.9). Los tribunos funcionan como un escudo, un arma defensiva, y no como una espada, un arma ofensiva (Kapust 2004, p. 393). Esto ayuda a comprender el particular poder que reside en el tribunado como institución, porque su función reside en contrarrestar un poder, no tanto en ejercerlo. De ahí que sea posible hablar de un balance de poderes, pero no de un balance de poderes positivos, porque el poder del pueblo, expresado por ejemplo en el tribunado, era un poder principalmente negativo.

Un caso similar ocurre con la institución de la acusación pública, por la cual es posible imputar responsabilidad política a un ciudadano. Nuevamente, se trata de un poder reflejo, gatillado cuando un individuo atente contra la libertad (*contro lo stato libero*) (DI.7.52). Ese carácter reflejo es también expresión de la clase de humor que manifiesta, a saber el de no ser dominado, tratándose así de un poder popular.²⁰ Lo curioso de contar con un sistema de acusaciones es que permite dar cabida al interior de un sistema de dominación a un poder negativo que busca cancelar esa dominación mediante un acto que restaura la libertad. Ese es el sentido político de la teoría de los humores que Maquiavelo se encarga de resaltar cuando vislumbra las consecuencias de retirar del pueblo esa prerrogativa:

Porque si un ciudadano es perseguido por procedimientos legales [*ordinariamente*], aunque se le cause un perjuicio, se sigue poco o ningún desorden en la república, pero todo se ejecuta sin recurrir ni a fuerzas privadas ni a fuerzas extranjeras, que son las que arruinan las libertades [*vivere libero*], sino con órdenes y fuerzas públicas, que tienen sus límites precisos y que no trascienden a nada que pueda arruinar la república. [...] cuánto mal le hubiera acaecido a la

²⁰

Sobre los diferentes humores de la ciudad, *vide supra* sección 8.

república si él [Coriolano, acusado,] hubiera muerto violentamente a manos de la multitud, pues esto supondría una ofensa privada a un particular, lo que engendra miedo, y el medio lleva a prepararse para la defensa, y estos preparativos provocan la aparición de partidarios, y de los partidarios nacen las facciones [*partiti*] en las ciudades, y de las facciones la ruina del estado (*ibid.*, p. 53).

Un sistema de acusaciones genera un poder negativo capaz de responder a un ataque a la libertad sin recurrir a medios extraordinarios, es decir sin recurrir a la fuerza privada. Es el carácter público de la acusación lo que la diferencia de una calumnia. Maquiavelo ilustra el punto por referencia al episodio entre Camilo y Marco Manlio Capitolino. Manlio estimaba que su hazaña, haber salvado el Capitolio, igualaba en mérito a la de Camilo, haber vencido a los galos, y por ello comenzó a circular rumores destinados a ennegrecer su imagen (I.8). Este sentimiento de envidia dio lugar a sus “acusaciones”, pero ellas carecían de un contenido político al no estar fundadas en un deseo de no ser dominado. Es esa motivación la que le impide ser un acusador. Es de notar, además, el tono con el que concluye Maquiavelo ese capítulo: “[a los calumniadores] es preciso convertirlos en acusadores, y si la acusación resulta verdadera, premiarlos o, al menos, no castigarlos, pero si resulta falsa, hay que castigarlos, como hicieron con Manlio” (*ibid.*, p. 59). Una calumnia puede convertirse en acusación si, por ejemplo, los hechos imputados resultan ser ciertos, y por ello un calumniador puede ser transformado en acusador. La frase es interesante porque sugiere que el cambio opera a nivel motivacional, como si el calumniador lograra ver que su deseo era puramente autointeresado y pudiera transformarlo en uno distinto, *í. e.* no ser dominado.²¹ El ejemplo de Manlio muestra “cuánta virtud en el alma y en el cuerpo [*virtù d’animo e di corpo*] y cuántas buenas acciones en favor de la patria quedan canceladas por un infame deseo de reinar [*cupidità di regnarè*]” (III.8.345).

Hasta aquí he presentado dos instituciones que Maquiavelo vinculó al ideal republicano. Su carácter negativo radica en que al estar fundadas en el deseo popular de no ser dominado funcionan de forma reactiva. El deseo de dominar adopta también

formas institucionales, como el Senado, y por ello es posible llamar a las instituciones populares contra-instituciones, porque su forma de actuar se dirige principalmente contra la dominación ejercida por otras instituciones (Vatter 2000, p. 99). El republicanismo de Maquiavelo descansa en un entendimiento del funcionamiento de las instituciones alejado de la imagen del republicanismo cívico, que exige de sus ciudadanos un compromiso irrestricto con una forma de vivir. Esa concepción de la ciudadanía como servicio no favorece, en los términos de Maquiavelo, la libertad. La relación de esa concepción de la ciudadanía con las instituciones es armónica, al menos en un plano normativo. Lo llamativo de las contra-instituciones que presenta Maquiavelo es que no proveen una reconciliación de nuestra naturaleza con el orden político, ya que nuestros deseos están de hecho reñidos con lo que todo orden político intenta lograr, dominación; pero, y este es el punto que me interesa, tampoco afirman que dada nuestra particular constitución todo intento de fundar una vida política sea desde el inicio una quimera. El punto es importante porque sugiere que lo contingente de nuestra experiencia humana se ve reflejado no en el orden, que, como el mismo Maquiavelo señala, impone la necesidad (*D*1.1), sino en la forma en que reaccionamos a él, lo que es a la vez un ejercicio de participación política. La libertad política es, después de todo, solo posible gracias a la necesidad. La relación de nuestra naturaleza con las instituciones es así más compleja que lo que sugiere a primera vista el realismo político, y la forma en que Maquiavelo trata el asunto aleja su realismo político del pesimismo.

Las manifestaciones institucionales del deseo de no ser dominado apuntan también a una capacidad reflexiva de revisión del orden vigente. Esto llama la atención sobre el tipo de dominación que puede ser ejercida al interior de un estado, ya que las instituciones populares apuntan a subvertir no solo los abusos de poder, sino el ejercicio del poder mismo. Suele sostenerse que la ley, en la visión republicana, constituye una forma de interferencia, pero no de dominación (Pettit 1999). De ahí que una preocupación republicana sea empoderar a los ciudadanos para alertar a la comunidad cuando una forma de interferencia legítima comienza a ejercer dominación. Esto olvida,

²¹ Cfr. Mansfield (2001), pp. 58-62, que explica el sistema de acusaciones por referencia a la

sin embargo, que el republicanismo no se compromete solo con nociones como vigilancia y desconfianza, necesarias ciertamente, sino también con la participación ciudadana y la posibilidad de cuestionar las condiciones mismas en que la república se constituye como tal. De ahí que Maquiavelo, tratando el problema de la corrupción en las ciudades, se refiera a los ordenamientos (*ordini*) de Roma como aquello que regulaba la organización del estado y que, desde el comienzo mismo de la ciudad, incluían el modo de hacer las leyes. Con el tiempo, y a medida que los hombres se corrompieron, es decir a medida que su deseo de dominar prevaleció, si bien las leyes también cambiaron, los ordenamientos siguieron siendo lo mismo. Así, por ejemplo, el pueblo romano cuando instituía nuevos magistrados, entregaba el consulado no “al más popular, sino al más poderoso”, excluyendo así a quien albergaba un deseo de no ser dominado; así también, cuando el pueblo estaba corrupto la legislación era propuesta por los poderosos “no para la común libertad, sino para acrecentar su propio poder” (*D* I.18.90). La conclusión de Maquiavelo es clara: si se quiere mantener la libertad, es necesario cambiar los ordenamientos. El mantenimiento de la libertad depende no solo de la vigilancia, sino también de la posibilidad de subvertir el orden existente.

13. El espejo de las virtudes

La libertad como resultado del deseo de no ser dominado necesita apelar a una característica que es irreal en la experiencia humana: la incondicionalidad. Que podamos revisar las condiciones sobre las cuales la política se erige no es, de inmediato, apelar a la incondicionalidad. Es más bien una invitación a variar las condiciones, a pensar cuánto peor o mejor nos iría si nos paráramos sobre otro suelo. Esto es perfectamente razonable, nos hace sentido, y suena incluso de perogrullo después de Marx (aunque el lector podrá dejar de pensar aquí que es razonable). La incondicionalidad es una idea radical porque sugiere que podríamos estar parados en ningún lugar, y esa es una idea rara.

dicotomía público/privado.

La relación que la libertad tiene con las condiciones bajo las cuales la vida política es posible puede ser presentada de varias formas. Podemos, por un lado, pensar que la libertad se expresa gracias a las instituciones que regulan la vida en común; sin ellas, nada de lo que usualmente llamamos “vivir libres” sería posible. Con más claridad, y no menos fineza en las distinciones, podríamos afirmar que el sentido en el cual hablamos de libertad *política* solo surge una vez que las instituciones se encuentran funcionando; antes, podemos hablar de libertad *en algún otro sentido*, pero por cierto no en el sentido político. Podemos también, y por otro lado, pensar que la libertad no se encuentra relacionada de forma causal con las instituciones, sino de forma constitutiva. Esto quiere decir que la libertad es coextensiva con las instituciones, no surge una vez que ellas entran en funcionamiento y provocan, por ejemplo, inhibiciones en la conducta de otras personas.²² Ambos enfoques, sin embargo, transmiten la idea de una libertad que, en principio, no está en tensión con las instituciones. Para Maquiavelo, según sugerí más arriba, vale la pena tomar distancia de esa idea. La forma en que nos relacionamos con las instituciones es menos inocente que lo que ambos modelos sugieren. Por así decirlo, las instituciones no son espejos para practicar la vanidad. Pero tampoco son espejos deformados que entregan una imagen más o menos presentable de nosotros mismos; eso último sugiere el modelo causal, que no necesita negar que en el paso del momento pre-institucional al institucional pueda haber crueldad y violencia, tal y como Hobbes afirma que hay una pérdida cuando cruzamos el umbral del estado de naturaleza. Las instituciones que surgen permiten hablar de libertad política, y cada vez que haya un intento por subvertirla, son las mismas instituciones las que nos recuerdan cuánto peor nos iría si no nos encontráramos donde de hecho nos hayamos. El punto contrario no es

²² Cfr. Pettit (1999), pp. 145-8, quien compara el enfoque constitutivo con la noción de inmunidad biológica: “La presencia de ciertos anticuerpos en nuestra sangre hace que seamos inmunes a ciertas enfermedades, pero no causa nuestra inmunidad, como si la inmunidad fuera algo separado, a lo que tuviéramos que esperar; la presencia de esos anticuerpos constituye la inmunidad, como solemos decir. Análogamente, la presencia en la vida política de tales y cuales ordenamientos capacitadores y protectores [*empowering and protective arrangements*] hace que seamos más o menos inmunes a la interferencia arbitraria, pero no es causa de esa inmunidad; la constituye” (*ibid.*, pp. 146-7 = Pettit 1997, p. 107).

cuánto mejor podría irnos, aunque ciertamente *es* un punto, sino más bien qué imagen de nosotros mismos obtenemos.

Maquiavelo, tempranamente en 1506, redactó lo que se conoce como *Ghiribizzi al Soderino*, fantasías dirigidas a Giovan Baptista Soderini, en las cuales revisa el problema presente en que dos acciones distintas puedan llegar a un mismo resultado. Cómo, se pregunta, Aníbal y Escipión pudieron ganar la admiración del pueblo si el primero fue cruel, pérfido e irreligioso, y el segundo bondadoso, fiel y religioso. El tema es clásico, y volverá después con mayor extensión en los escritos posteriores de Maquiavelo. Para responder a la inquietud es necesario ver el problema desde cierta perspectiva, “no con vuestro espejo, donde no se ve otra cosa que prudencia, sino con el de los muchos, que piensan que uno ha de juzgar las cosas en términos del fin para el que son hechas, y no del medio con el cual se hacen” (Maquiavelo 1929, pp. 878-9).²³ Maquiavelo no examina el problema desde la perspectiva de los medios, porque la visión popular requiere concentrarse en los resultados, y en función de ellos juzgar las acciones. Esto hace que el problema sea de tipo retrospectivo. El interés de Maquiavelo es, sin embargo, prospectivo: cómo provocar un determinado efecto. La sugerencia no es que los fines pueden ser cualesquiera, sino que no existe un único modo de proceder que garantice un cierto resultado. Por ello, acudir a un criterio como la prudencia equivale a limitar las posibilidades que la acción humana tiene para obtener resultados; el problema adicional que de ahí se sigue es que las demás posibilidades disponibles pueden ir contra la moral (o la moral cristiana, si se prefiere). Eso es lo que ocurre en el caso de Rómulo, quien asesinó a su hermano Remo y procedió a instaurar un nuevo orden: “Sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados [*accusandolo il fatto, lo effetto lo scusa*], y cuando éstos sean buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán, porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer” (*Di.9.61*).²⁴

²³ Para un análisis pormenorizado de los *Ghiribizzi*, Vatter (2000), pp. 137-48. Parel (1992), pp. 74-82, los incorpora en su interpretación del término “fortuna”, de acuerdo al modelo astrológico que le interesa atribuir a Maquiavelo.

²⁴ Para la distinción entre excusar y justificar una acción, Austin (1989) y Walzer (1973), esp. pp. 175-6 en donde discute el pasaje citado arriba.

La capacidad humana para emprender nuevas acciones ha sido resaltada como un rasgo característico del pensamiento de Maquiavelo (Fleisher 1972b). Esto no debe dejar de lado que, en cuanto capacidad, su posibilidad de triunfar es siempre incierta. De ahí que Maquiavelo, en los *Ghiribizzi*, acuda a la figura clásica del hombre sabio que controla las estrellas y los destinos. Ese hombre, conociendo los tiempos y el orden de las cosas, podría tener siempre buena fortuna, o al menos huir de la mala. Pero semejante hombre no existe. Nuestro conocimiento del mundo es imperfecto y nuestras acciones se acomodan a nuestra “vista corta”. La fortuna, en ese contexto, controla nuestras acciones (Maquiavelo 1929, p. 880), pero aquello que llamamos buena o mala fortuna no es más que el resultado de nuestras propias acciones, su encuentro o desencuentro con las circunstancias (Vatter 2000, p. 146). Es relevante ese aspecto porque permite rechazar una interpretación determinista de su pensamiento; pero también porque permite hacer sentido del carácter irreal de la incondicionalidad. Nuestras acciones se abren a la posibilidad de plasmar un resultado; para ello requieren zafarse de ciertos esquemas en los cuales esa posibilidad queda controlada por determinados modos de acción. La acción política puede conducir a la gloria o a la vergüenza, pero no hay una conexión necesaria entre ese resultado, el curso de acción y las condiciones en las cuales se realiza. De ahí que la apelación a la incondicionalidad posea una fuerza motivacional al sugerir que la acción políticamente exitosa no está condicionada por sus circunstancias, sino que requiere formarse con miras a los resultados. Como esa visión es usualmente corta, la motivación requiere vencer ese déficit y sugerir, por de pronto, que las circunstancias son derrotables.

La apelación a la incondicionalidad ilustra también la peculiaridad del entendimiento de virtud empleado por Maquiavelo.²⁵ Una característica del esquema tradicional de las virtudes es que los agentes pueden saber qué se espera de ellos; el hábito, como ejercicio de formación del carácter, forja individuos virtuosos según estándares públicos de reconocimiento de la excelencia. La subversión de la idea de virtud llevada a cabo por Maquiavelo separa el comportamiento virtuoso de la formación

²⁵ *Vide supra* cap. 1; referencias bibliográficas en *ibid.*, nota 10.

del carácter: como nada puede ser llamado virtud, porque existen medios múltiples y contradictorios para llegar a un mismo resultado, los agentes deben aprender a variar su carácter (o, más enfáticamente, a no tenerlo). De ahí que haya que aprender a poder ser no bueno, sin que ello equivalga a aprender a ser malo; lo particular de la acción política es que los individuos deben poder ejecutar acciones reñidas con las virtudes tradicionales, sin que ello sea el resultado de un mero entrenamiento en las no-virtudes. En otros términos, se requiere de agentes que, dadas ciertas circunstancias, puedan ejecutar acciones sucias, sin que sean conducidos a ello por un carácter sucio (Williams 1993).²⁶

Esto hace que los términos en los cuales los individuos pueden reconocer el comportamiento virtuoso no estén atados a una concepción de lo que se espera de cada cual en cuanto parte de un orden.²⁷ Si la ciudad ya no representa una convivencia armónica, ni la virtud entrega conocimiento acerca de lo que se espera de cada cual, ¿cómo hacer sentido de la vida en común? La preocupación aristocrática por participar en la política durante la época de Maquiavelo refleja justamente el temor de ese grupo no solo de perder control en las decisiones, sino también de dejar de ser percibidos como una aristocracia cívica y por ende, perder su lugar en la sociedad (Pocock 2003, p. 148). El enfoque aristocrático de las virtudes no es una justificación hipócrita acerca de la distribución del poder político; no es, por así decirlo, una mera instrumentalización del lenguaje de las virtudes para poder mantener el control sobre las decisiones políticas. La necesidad de comprenderse como un grupo en el cual descansa el conocimiento político, uno en el cual la ambición es transformada para provecho del bienestar común, requería un reconocimiento de su lugar en la ciudad; si una ciudad bien ordenada es la que satisface las necesidades psicológicas de cada grupo de la sociedad (Gilbert 1984, p.

²⁶ Compárese con Stocker (1990), cap. 3. De acuerdo a él, el caso del tirano que ordena a alguien hacer algo indecoroso para salvar la vida de sus familiares tenidos como rehenes (*Ética a Nicómaco*, III.1.1110a), permitiría afirmar que es posible tratar el problema de las manos sucias desde la perspectiva aristotélica, sugiriendo así que un agente con un carácter bueno puede realizar acciones malas y que ello, bajo ciertas condiciones, no le impide alcanzar el florecimiento. Bajo ese punto de vista, la comparación entre virtud clásica y virtud maquiavélica sería menos radical, al menos en lo que atañe a la incorporación de rasgos reprochables en un curso de acción virtuoso. Para el aprendizaje moral en Arisóteles, Burnyeat (1980).

103), entonces la aristocracia era la llamada a participar más activamente del gobierno. El punto relevante en la concepción aristocrática de la satisfacción de las necesidades es que el reconocimiento que se busca, fundado en el despliegue de una virtud como la prudencia, se hace satisfaciendo el deseo de dominar, sin dar cabida al deseo de no ser dominado, o, si se quiere, sin siquiera concebirlo como un deseo legítimo. La forma en que la aristocracia vindica su posición en la ciudad no problematiza la dominación como efecto de la actividad política, sino que tan solo la ejerce; la pregunta por las condiciones de su ejercicio puede ser así más fácilmente desplazada, o derechamente evitada.

Como hemos visto, Maquiavelo discute la revisión de los ordenamientos de la ciudad. Esa revisión, ese momento de subversión del orden, es también una forma en que los individuos hacen sentido de su empresa en común. Discutiendo la cuestión del regreso a los orígenes lo expresa de la siguiente manera: “Es necesario pues, como he dicho, que los hombres que viven juntos bajo cualquier reglamento, se examinen a sí mismos a menudo [*sí riconoschino*], por circunstancias extrínsecas o intrínsecas” (*D* III.1.307). Cuando discute el regreso a los orígenes lo hace argumentando que los cuerpos mixtos (*í.e.* sectas, repúblicas y reinos) requieren para evitar su aniquilamiento que se los haga retornar a sus orígenes, se los “reconduzca al signo” (*riduca al segno*). Esa reconducción puede ser causada extrínseca, por una invasión por ejemplo, o intrínsecamente, como si la ley pidiera cuentas a los hombres. En este último caso, Maquiavelo menciona instituciones como los tribunos de la plebe, los censores y “todas las leyes que se oponían a la ambición y la insolencia de los hombres” (*ibid.*), es decir las instituciones que reaccionaban ante la dominación. El regreso a los orígenes es entonces, o puede serlo al menos, la reacción frente a los excesos de la dominación política, y por ende también la revisión de las condiciones en las cuales ella se ejerce.²⁸ Este es también un momento en el cual los hombres se reconocen. Si el regreso a los

²⁷

Para una revisión de las imágenes clásicas de la ciudad, Hampshire (2000).

²⁸

“Puede serlo”, porque también es posible que la reconducción a los orígenes se dirija no a una instancia republicana, sino a otra tiránica. Esa es la ambigüedad del “signo” al que Maquiavelo alude: Rómulo, el fundador de la monarquía, o Bruto, el fundador de la república romana. Cfr. Vatter (2000), pp. 237-63, que examina con detención el capítulo de apertura del tercer libro de los *Discursos*.

orígenes puede ser hecho bajo el signo de instituciones que contrapesan la dominación, el reconocimiento al que alude Maquiavelo es una instancia en la cual esa característica de la vida política queda expuesta y permite que los ciudadanos hagan sentido de su experiencia política llevando al frente lo que la constituye, a saber el conflicto de los humores.

Que existe conflicto en la forma de vida política es el eje de un argumento que no busca desmayar por su crudeza, sino mostrar que las soluciones a ese conflicto son frágiles. Esa fragilidad es, sin embargo, un rasgo de las identidades colectivas. Regularmente pensamos a esas entidades con las mismas categorías con las que conceptuamos a las identidades individuales, e intentamos atribuirles cierta unidad de agencia y otros rasgos que incitan a hablar de ellas de forma un tanto antropomórfica. Esto no quiere decir que los individuos no tengan deseos contrapuestos o que nunca se enfrenten a situaciones en las cuales su identidad experimenta fracturas. Lo cierto, sin embargo, es que esos individuos no son Proteo, y no pueden cambiar su forma a gusto. La imagen final que obtenemos de la vida política en Maquiavelo es la de una actividad no enderezada a la conservación; el cambio y la innovación son constitutivos de la acción política y no se dirigen a provocar un mero ajuste cosmético. Esa es, además, la imagen maquiavélica de Maquiavelo, por ejemplo en la forma en que el duque de Gloucester pinta su propia falsedad:

*I can add colours to the chameleon
Change shapes with Proteus for advantages
And set the murderous Machiavel to school.*

[Puedo agregar colores al camaleón,
cambiar de formas como Proteo para lograr ventajas
y enviar a la escuela al sanguinario Maquiavelo.]

(Shakespeare, *Henry VI*, tercera parte, III.ii.191-3).

Maleabilidad e hipocresía suelen ir de la mano, y la celebración de todo ello por boca del futuro Ricardo III no hace sino que dudemos de la ventaja de contar con un carácter proteico. La pregunta es si esa volubilidad es una desventaja para las identidades colectivas. Si ellas albergan deseos contrapuestos, deseos cuyas manifestaciones echan luz sobre el problema más elemental de la política, el ejercicio del poder, entonces es mejor suponerlas abiertas a la contingencia, porque múltiples son las posibilidades en que la libertad puede llegar a plasmarse.

CONCLUSIONES

La historia del pluralismo puede construirse en dos etapas: el reconocimiento de la diversidad humana y, luego, su valoración. Solo en esta segunda etapa podemos hablar de un pluralismo valorativo como algo distinto al mero hecho del pluralismo. Por cierto, el reconocimiento de la diversidad humana no es una cuestión carente por completo de valoración. Se trata, sin embargo, de una etapa que invoca principalmente nuestras categorías epistémicas. De ahí que el llegar a la valoración de la diversidad implique algo más que el mero reconocimiento de identidades diversas. Un ataque al monismo es principalmente un ataque a la forma en que conceptuamos el mundo (o al menos, una parcela de él) y es, por lo mismo, un suceso al interior de la primera etapa del pluralismo. Un proto-pluralismo anti-monista es ciertamente algo distinto a un deuterio-pluralismo valorativo, pero si se intenta entender cómo la valoración de la diversidad adquirió implicancias filosóficas relevantes, es necesario comprender cómo esa misma idea fue primeramente posible, a saber mediante la remoción de un prejuicio acerca de la constitución de lo humano.

Es posible, con todo, localizar una tensión al interior de ese primer momento pluralista, a saber que no es claro hasta qué punto el reconocimiento de más de un sistema moral permita llegar a valorar la pluralidad de los mismos. Si Maquiavelo representa una ruptura con el modo tradicional de ver las cuestiones humanas, no es demasiado evidente cómo pudo darse el siguiente paso. Al identificar más de un sistema moral, él se encarga también de hacernos saber cuál es el suyo y por qué, al menos para ciertos efectos, es mejor. Esto hace que su pluralismo, como ya sabíamos, no valore la diversidad misma. Una objeción semejante no tiene peso si se entiende que la reconstrucción histórica del pluralismo contiene dos momentos. Una objeción relevante apuntaría más bien a que semejante pluralismo, además de no reconocer el valor de la diversidad, impide hacerlo. Esta idea puede surgir de afirmar que Maquiavelo intenta mostrar la superioridad de un sistema moral frente a otro, y que por ende, su reconocimiento de una pluralidad moral es ante todo estratégico. Lo interesante de

adscribir a Maquiavelo semejante posición, la peor posible de entre las que aceptan su pluralismo, es que ella no cierra el paso a un pluralismo valorativo. Incluso si Maquiavelo lo que quiere es *tan solo* mostrar la superioridad de la virtud romana frente a la cristiana, esa evaluación requiere asignar valor negativo a esta última, conceptualizando así la diversidad misma de forma instrumental: ella posee valor porque permite el triunfo de una moral principesca. Esta imagen, exagerada a tal punto, no precluye la aparición de un pluralismo valorativo, ya que involucra al menos un elemento relevante del mismo, a saber la idea que hay prácticas repudiadas. Si lo que Maquiavelo intenta es mostrar la inadecuación de un sistema moral en ciertas áreas, él requiere también señalar con qué vara mide esa inadecuación. Esa vara se ocupa de resaltar lo inadecuado en lo ajeno, sin llegar a preocuparse por lo inadecuado en lo propio. Esta última preocupación es uno de los atractivos del pluralismo valorativo, a saber que es posible aprender algo valioso de identidades distintas a la propia. Maquiavelo, en la peor de las presentaciones posibles, es decir la que niega que tenga un lugar en la historia del pluralismo, concede bastante a la idea misma de una genealogía del pluralismo, y contribuye de hecho a resolver un problema de transición entre dos momentos de la misma.

La oposición entre sistemas morales, en la forma en que es presentada en el primer capítulo, puede también construirse como la pugna entre esferas de preocupaciones distintas. Esa es la manera en que Maquiavelo lo ejemplifica cuando opone los fines de este mundo a aquellos de una vida ultraterrena. La forma en que él lo resuelve, prefiriendo la gloria mundana, no obsta a que otras preocupaciones perturben la consecución de los fines que él estima dignos de ser perseguidos. Ese es el contraste entre los intereses privados y los intereses públicos. Y ese ha sido, también, el recurrente contraste entre el liberalismo y el republicanismo como teorías políticas: el primero resguardando la privacidad, el segundo sacrificándola en aras de lo público. Como suele ocurrir, el contraste ilumina y oscurece. Del racimo de distinciones agrupadas bajo la dicotomía público/privado, logra iluminar el sentido según el cual lo privado es inviolable. Reclamar una parcela mínima de privacidad es una pretensión respetable para cualquier teoría que busque conciliar los diferentes papeles que una persona juega en

una sociedad. Sin embargo, tiende a oscurecer el hecho que los usos públicos del vocabulario político pueden responder a motivaciones privadas, y que la relegación de lo privado a la oscuridad no es tanto el efecto de un republicanismo que mira con desdén la vida llevada al margen de la política, sino precisamente la idea que esa vida es impenetrable. Esto hace que una discusión acerca del conflicto que pueden experimentar los intereses de una persona requiera reformular los términos que dicho conflicto trae al frente, en particular porque ni los usos privados ni los públicos se forjan y se expresan con la claridad que la teoría sugiere.

Lo anterior también permite entender que una versión genealógica del pluralismo de valores hecha luces sobre cómo interactúan entre sí los sistemas morales. Esa es la versión pluralista que surge de explotar las intuiciones de Maquiavelo sobre la incorporación de la moral cristiana en prácticas políticas. Los capítulos primero y segundo permiten concluir que esa comunicación no está exenta de dificultades, y que una lectura que tienda a menospreciar el potencial argumentativo de las “otras morales”, es decir aquellas a las que Maquiavelo no adhiere, corre el riesgo de aislar al autor en su propia teoría. Ese riesgo permite robustecer su posición ante sí misma, pero no ante posiciones rivales.

Esto abre algunas líneas de investigación con respecto a la identidad del republicanismo. La tesis básica según el capítulo tercero es que muchos problemas asociados con la distinción entre liberalismo y republicanismo se pueden resolver haciendo distinciones al interior del republicanismo. Dichas distinciones no responden a un capricho conceptual, sino más bien al reconocimiento que las teorías políticas se desarrollan en el tiempo con una alta complejidad, cuyo entendimiento supone incluir recursos históricos en su reconstrucción. Así se identifica una variedad de concepciones del republicanismo, muchas de las cuales están en pugna unas con otras. Una ventaja de este análisis es que permite reconstruir algunos debates recientes en filosofía política desde una perspectiva más precisa tanto en términos conceptuales como históricos. Esto implica, también, que conceptualizar al liberalismo de forma monolítica es impreciso, y que

tenemos buenas razones para intentar una reconstrucción similar en su caso. Per ese es un desafío distinto del que he abordado aquí.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade Moreno, Marcos (2007). “Una moraleja sobre el uso de gentilicios en el habla cotidiana”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 25, pp. 43-57.
- (2009). *Historia, filosofía y diversidad valorativa en Isaiah Berlin*, memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Anscombe, G. E. M. (1958). “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, pp. 1-19.
- Appiah, Kwame Anthony (2007). *La ética de la identidad* (trad. L. Mosconi). Buenos Aires: Katz.
- Astorga Sepúlveda, Cristóbal (2007). “Los insumos morales del republicanismo”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 25, pp. 59-67.
- Austin, J. L. (1971 [1998, 5ª reimp.]). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (comp. J. O. Urmson; trads. G. R. Carrió y E. A. Rabossi). Barcelona: Paidós.
- (1989). “Un alegato en pro de las excusas”, en sus *Ensayos filosóficos* (trad. A. García Suárez). Madrid: Alianza, pp. 169-80.
- Baldwin, Tom (1984). “MacCallum and the Two Concepts of Liberty”, *Ratio*, 26, pp. 125-42.
- Ball, Terence, James Farr y Russell L. Hanson, eds. (1989 [1995, reimp.]). *Political innovation and conceptual change*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Barlow, J. J. (1999). “The Fox and the Lion: Machiavelli Replies to Cicero”, *History of Political Thought*, 20, pp. 627-45.
- Baron, Hans (1966). *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Basu, Sammy (1999). “Dialogic Ethics and the Virtue of Humor”, *The Journal of Political Philosophy*, 7, pp. 378-403.

- Ben-Ze'ev, Aaron (1990). "Envy and jealousy", *Canadian Journal of Philosophy*, 20, pp. 487-516.
- Berlin, Isaiah (1962). "Three Turning-Points in Political Thought (Storrs Lectures): 2. Machiavelli", en *The Isaiah Berlin Virtual Library* (ed. H. Hardy; <http://berlin.wolf.ox.ac.uk>; última visita: 16.VI.2010).
- (1971). "A Special Supplement: The Question of Machiavelli", *The New York Review of Books*, 17 (<http://www.nybooks.com>; última visita: 16.VI.2010).
- (1972). "An Exchange on Machiavelli", *The New York Review of Books*, 18 (<http://www.nybooks.com>; última visita: 16.VI.2010).
- (1974). "Dos conceptos de libertad", en su *Libertad y necesidad en la historia* (trad. J. Bayón). Madrid: Revista de Occidente, pp. 133-82.
- (1983 [2000, 2ª reimp.]). "La originalidad de Maquiavelo", en su *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (ed. H. Hardy; trad. H. Rodríguez Toro). Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 85-143.
- (2001). "Realism in Politics", en su *The Power of Ideas* (ed. H. Hardy). London: Pimlico, pp. 134-42.
- (2004). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana* (ed. H. Hardy; trad. M. A. Neira Bigorra). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, Isaiah y Bernard Williams (1994). "Pluralism and Liberalism: a Reply", *Political Studies*, 42, pp. 306-309.
- Bick, Mimi (1995). *El debate entre liberales y comunitaristas*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello.
- Bock, Gisela (1990). "Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*", en Bock, Skinner y Viroli (1990), pp. 181-201.
- Bock, Gisela, Quentin Skinner y Maurizio Viroli, eds. (1990). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Bohman, James y William Rehg, eds. (1997). *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Massachusetts; & London: MIT Press.
- Bok, Sissela (1989). *Lying. Moral Choice in Public and Private Life*. New York: Vintage Books.

- Bonadeo, Alfredo (1973). *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*. Berkeley; Los Angeles; & London: University of California Press.
- Breiner, Peter (2008). "Machiavelli's 'new prince' and the Primordial Moment of Acquisition", *Political Theory*, 36, pp. 66-92.
- Brett, Annabel y James Tully, eds. (2006). *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Alison (1990). "Hans Baron's Renaissance", *The Historical Journal*, 29, pp. 991-1003.
- Brucker, Gene (1969). *Renaissance Florence*. New York; London; Sydney; & Toronto: John Wiley & Sons, Inc.
- Burke, Peter (1993). *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia* (trad. A. Feros). Madrid: Alianza.
- Burnyeat, M. F. (1980). "Aristotle on Learning to Be Good", en A. O. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley; Los Angeles; & London: University of California Press, pp. 69-92.
- Caney, Simon (1992). "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate", *Political Studies*, 40, pp. 273-89.
- Cavell, Stanley (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Chabod, Federico (1984). "Acerca de *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo", en sus *Escritos sobre Maquiavelo* (trad. R. Ruza). México D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 39-143.
- Chuaqui, Tomás A. (2000). "La ética política de Maquiavelo: gloria, poder y los usos del mal", *Estudios Públicos*, 79, pp. 403-35.
- Clarke, Michelle Tolman (2005). "On the Woman Question in Machiavelli", *The Review of Politics*, 67, pp. 229-55.
- Cohen, G. A. (2000). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, Massachusetts; & London: Harvard University Press.

- Cohen, Joshua (1989). "Deliberation and Democratic Legitimacy", en A. Hamlin y P. Pettit, eds., *The Good Polity*. Oxford: Blackwell, pp. 17-34. También en Bohman y Rehg (1997), pp. 67-91.
- Colish, Marcia (1978). "Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince*", *Sixteenth Century Journal*, 9, pp. 80-93.
- (1999). "Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment", *Journal of the History of Ideas*, 60, pp. 597-616.
- Connell, William J. (2000). "The republican idea", en Hankins (2000), pp. 14-29.
- Crisp, Roger, ed. (1998 [1999, reimp.]). *How Should One Live? Essays on the Virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- Cristi, Renato (2003). "Participación, representación y republicanism", *Anuario Filosófico*, 36, pp. 53-81.
- Crowder, George (1994). "Pluralism and Liberalism", *Political Studies*, 42, pp. 293-305.
- (1996). "[Reply to Berlin and Williams]", *Political Studies*, 46, pp. 649-650.
- De Grazia, Sebastian (1994). *Machiavelli in Hell*. New York: Vintage Books.
- Dietz, Mary G. (1986). "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception", *The American Political Science Review*, 80, pp. 777-99.
- (1987). "Machiavelli's Paradox: Trapping or Teaching the Prince [II. Reply to Langton]", *The American Political Science Review*, 81, pp. 1283-8.
- Eatwell, Roger (1996). "On Defining the 'Fascist Minimum': The Centrality of Ideology", *Journal of Political Ideologies*, 1, pp. 303-319.
- Elster, Jon (1986). "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory", en J. Elster y A. Aanund, eds., *The Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, England: Cambridge University Press, pp. 103-132. También en Bohman y Rehg (1997), pp. 3-33.
- Femia, Joseph (2004). "Machiavelli and Italian Fascism", *History of Political Thought*, 25, pp. 1-15.
- Fischer, Markus (1997). "Machiavelli's Political Psychology", *Review of Politics*, 59, pp. 789-829.

- Fleisher, Martin, ed. (1972a). *Machiavelli and the Nature of Political Thought*. New York: Atheneum.
- (1972b). “A Passion for Politics: The Vital Core of the World of Machiavelli”, en Fleisher (1972a), pp. 114-47.
- Fontana, Benedetto (1999). “Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli”, *Journal of the History of Ideas*, 60, pp. 639-58.
- Foot, Philippa (1994). “El problema del aborto y la doctrina del doble efecto”, en su *Las virtudes y los vicios* (trad. C. Martínez). México D. F.: Universidad Autónoma de México, pp. 35-48.
- Forst, Rainer (2002). *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* (trad. J. J. M. Farrell). Berkeley; Los Angeles; & London: University of California Press.
- Foucault, Michel (2003). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)* (eds. M. Bertani y A. Fontana; trad. H. Pons). Madrid: Akal.
- Frankfurt, Harry (2005). “La igualdad como ideal moral”, en su *La importancia de lo que nos preocupa* (trad. V. I. Weinstabl y S. M. de Hagen). Buenos Aires: Katz, pp. 195-228.
- Fubini, Riccardo (1992). “Renaissance Historian: The Career of Hans Baron”, *Journal of Modern History*, 64, pp. 541-74.
- Funes, Ernesto (2004). *La desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*. Buenos Aires: Gorla.
- Garin, Eugenio (1965). *Italian Humanism* (trad. P. Munz). New York: Harper and Row.
- Garver, Eugene (1987). *Machiavelli and the History of Prudence*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Geerken, John H. (1970). “Homer’s Image of the Hero in Machiavelli: A Comparison of *Areté* and *Virtù*”, *Italian Quarterly*, 14, pp. 45-90.
- (1999). “Machiavelli’s Moses and Renaissance Politics”, *Journal of the History of Ideas*, 60, pp. 579-95.
- Gentile, Emilio (2007). *El culto del littorio: la sacralización de la política en la Italia fascista* (trad. L. Padilla López). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Geuss, Raymond (2001). *Public Goods, Private Goods*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (2005). “Freedom as an Ideal”, en su *Outside Ethics*. Princeton, New Jersey; & Oxford: Princeton University Press, pp. 67-77.
- Gilbert, Felix (1939). “The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli”, *Journal of Modern History*, 11, pp. 449-83. También en Gilbert (1977), pp. 91-114.
- (1968). “The Venetian Constitution in Florentine Political Thought”, en N. Rubinstein, ed., *Florentine Studies*. London: Faber and Faber, pp. 463-500. También en Gilbert (1977), pp. 179-214.
- (1972). “Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*. An Essay in Interpretation”, en M. P. Gilmore, ed., *Studies on Machiavelli*. Firenze: Sansoni. También en Gilbert (1977), pp. 135-53.
- (1977). *History: Choice and Commitment*. Cambridge, Massachusetts; & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1984). *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- Graham, Keith (1980). “The Recovery of Illocutionary Force”, *The Philosophical Quarterly*, 30, pp. 141-8.
- Grant, Ruth W. (1997). *Hypocrisy and Integrity. Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Gray, John (1995). *Isaiah Berlin*. London: HarperCollins Publishers
- Grice, H. P. (1957). “Meaning”, *The Philosophical Review*, 66, pp. 377-88.
- Guicciardini, Francesco (1994 [2006, imp. dig.]). *Dialogue on the Government of Florence* (ed. y trad. A. Brown). Cambridge, England; & New York: Cambridge University Press.
- (2006). *Historia de Florencia, 1378-1509* (trad. H. Gutiérrez García). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hampshire, Stuart (1989). *Innocence and Experience*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- (2000). *Justice Is Conflict*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hankins, James (1995). “The ‘Baron Thesis’ after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni”, *Journal of the History of Ideas* 56, pp. 309-38.
- , ed. (2000). *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Hannaford, I. (1972). “Machiavelli’s Concept of Virtù in *The Prince* and *The Discourses* Reconsidered”, *Political Studies*, 20, pp. 185-9.
- Harman, Gilbert (2003). “Three Trends in Moral and Political Philosophy”, *Journal of Value Inquiry*, 37, pp. 415-25.
- Hexter, J. H. (1964). “The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of *Il Principe* and *Utopià*”, *The American Historical Review*, 69, pp. 945-68.
- Holmes, Stephen (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Massachusetts; & London: Harvard University Press.
- Honohan, Iseult (2002). *Civic Republicanism*. London & New York: Routledge.
- Horton, John y Susan Mendus, eds. (1994). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Jahabengloo, Ramin (1993). *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahabengloo* (trad. M. Cohen). Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Jehne, Martin (2006). “Who attended roman assemblies? Some remarks on political participation in the Roman Republic”, en Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez, eds., *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, pp. 221-34.
- Jocelyn-Holt Letelier, Alfredo (2001). *La Independencia de Chile. Tradición, Modernización y Mito*. Santiago de Chile: Planeta/Ariel.
- Johnson, James (2001). “Argumentos en favor de la deliberación. Algunas consideraciones escépticas”, en J. Elster, comp., *La democracia deliberativa* (trad. J. M. Lebrón). Barcelona: Gedisa, pp. 207-33.

- Kahn, Victoria (1986). “*Virtù* and the Example of Agathocles in Machiavelli’s *Prince*”, *Representation*, 13, pp. 63-83.
- Kapust, Daniel (2004). “Skinner, Pettit and Livy: The Conflict of the Orders and the Ambiguity of Republican Liberty”, *History of Political Thought*, 25, pp. 377-401.
- Kenny, Michael (2000). “Isaiah Berlin’s Contribution to Modern Political Theory”, *Political Studies*, 48, pp. 1026-39.
- Kimbrough, Scott (2007). “Philosophy of Emotion and Ordinary Language”, *Florida Philosophical Review*, 7, pp. 92-107.
- Kornblith, Hilary (1999). “Distrusting Reason”, *Midwest Studies in Philosophy*, 23, pp. 181-96.
- Kristeller, Paul Oskar (1961). *Renaissance Thought*, vol. I *The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. New York: Harper Torch.
- (1965). *Renaissance Thought*, vol. II *Papers on Humanism and the Arts*. New York: Harper Torch.
- Langton, John (1987). “Machiavelli’s Paradox: Trapping or Teaching the Prince [I. Reply to Dietz]”, *The American Political Science Review*, 81, pp. 1277-83.
- Larmore, Charles (2001). “A Critique of Philip Pettit’s Republicanism”, *Philosophical Issues*, 11, pp. 229-43.
- Lewis, David (2001). *Convention*. Oxford: Blackwell.
- Lukes, Timothy (2001). “Lionizing Machiavelli”, *American Political Science Review*, 95, pp. 561-75.
- MacCallum, Gerald (1967). “Negative and Positive Freedom”, *The Philosophical Review*, 76, pp. 312-34.
- Mañalich, Juan Pablo (2005). “Pena y ciudadanía”, *Revista del Centro de Estudios de la Justicia*, 6, pp. 63-83.
- Mansfield, Harvey C. (1972). “Party and Sect in Machiavelli’s *Florentine Histories*”, en Fleisher (1972a), pp. 209-66. También en Mansfield (1998), pp. 137-75.
- (1998). *Machiavelli’s Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press.

- (2001). *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Maquiavelo, Nicolás (1929). *Tutte le opere storiche e letterarie di Niccolò Machiavelli* (eds. G. Mazzoni y M. Casella). Firenze: G. Barbèra.
- (1943). “Historia de Florencia”, en *Obras históricas de Nicolás Maquiavelo* (trad. L. Navarro). Buenos Aires: Poseidón.
- (1983). *The Discourses* (ed. B. Crick; trad. L. J. Walker). London: Penguin.
- (1988 [1990, reimp.]). *Florentine Histories* (trads. L. F. Banfield y H. C. Mansfield, Jr.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (1991 [2001, reimp.]). *Escritos políticos breves* (trad. M. T. Navarro Salazar). Madrid: Tecnos.
- (2000a [2003, reimp.]). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad. A. Martínez Arancón). Madrid: Alianza.
- (2000b [2003, reimp.]). *Del arte de la guerra* (trad. M. Carrera Díaz). Madrid: Tecnos.
- (2003). *El príncipe. La Mandrágora* (ed. y trad. H. Puigdoménech). Madrid: Cátedra.
- (2006). *La vida de Castruccio Castracani* (trad. A. Anunziato). Buenos Aires: Quadrata.
- Martin, George (2005). “Verdi, Politics, and ‘Va, pensiero’”. The Scholars Squabble”, *The Opera Quarterly*, 21, pp. 109-32.
- Martin, John Jeffries, ed. (2003). *The Renaissance: Italy and Abroad*. London & New York: Routledge.
- Martines, Lauro (1988). *Power and Imagination. City-States in Renaissance Italy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (2006). *Fire in the City. Savonarola and the Struggle for the Soul of Renaissance Florence*. Oxford: Oxford University Press.
- McCormick, John P. (2001). “Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism”, *The American Political Science Review*, 95, pp. 297-313.

- (2003). “Machiavelli against Republicanism. On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’”, *Political Theory*, 31, pp. 615-43.
- (2006). “Tempering the *Grandi*’s Appetite to Oppress. The Dedication and Intention of Machiavelli’s *Discourses*”, en Victoria Kahn, Neil Saccamano y Daniela Coli, eds., *Politics and the Passions. 1500-1850*. Princeton, New Jersey; & Oxford: Princeton University Press, pp. 7-29
- McMahon, Christopher (2005). “The Indeterminacy of Republican Policy”, *Philosophy and Public Affairs*, 33, pp. 67-93.
- Mew, Peter (1971). “Conventions on Thin Ice”, *The Philosophical Quarterly*, 21, pp. 352-56.
- Millar, Fergus (1998). *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Montaigne, Michel de (2005). “De la cólera”, en sus *Ensayos*, vol. II (trad. A. Montojo). Madrid: Cátedra, pp. 449-57.
- Mulhall, Stephen y Adam Swift (1996). *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nagel, Thomas (1987). “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, 16, pp. 215-40.
- Najemy, John M. (1982). *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280-1400*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- (1991). “The Dialogue of Power in Florentine Politics”, en A. Molho, K. Raaflaub y J. Emlen, eds., *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 269-88. En forma abreviada en Martin (2003), pp. 46-65.
- (1996). “Baron’s Machiavelli and Renaissance Republicanism”, *The American Historical Review*, 101, pp. 119-29.
- (1999). “Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion”, *Journal of the History of Ideas*, 60, pp. 659-81.
- (2000). “Civic humanism and Florentine politics”, en Hankins (2000), pp. 75-104.

- Nederman, Cary J. (1999). "Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought", *Journal of the History of Ideas*, 60, pp. 617-38.
- Nelson, Eric (2004). *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1997 [2005, 6ª reimp.]). *La genealogía de la moral* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- O'Neill, B. C. (1972). "Conventions and Illocutionary Force", *The Philosophical Quarterly*, 22, pp. 215-33.
- Orellana Benado, M. E. (1994). *Pluralismo: una ética del siglo XXI*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago.
- (2000). "El analítico renegado: Berlin o la filosofía con historia", *Estudios Públicos*, 80, pp. 95-118.
- (2003). "Identidad, filosofía y tradiciones", prólogo a Roger Scruton, *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica* (trad. H. Orrego). Santiago de Chile: Cuatro Vientos, pp. xii-xxx.
- (2010a). "Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres, prácticas y acciones", en M. E. Orellana Benado, comp., *Causas perdidas. Ensayos sobre filosofía jurídica, política y moral*. Santiago de Chile: Catalonia (en prensa).
- (2010b). "Tradiciones y concepciones en filosofía", manuscrito aceptado para publicación en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. *Filosofía de la filosofía* (ed. Ó. Nudler). Madrid: Trotta.
- Parekh, Bhikhu (1986). *Pensadores políticos contemporáneos* (trad. V. Bordoy). Madrid: Alianza.
- Parel, Anthony J. (1992). *The Machiavellian Cosmos*. New Haven & London: Yale University Press.
- Pastoureau, Michel (2006). *Una historia simbólica de la Edad Media occidental* (trad. J. Bucci). Buenos Aires: Katz.
- Patterson, Orlando (1993). *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental* (trad. O. L. Molina). Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

- Payne, Stanley G. (2001). *El fascismo* (trad. F. Santos Fontela). Madrid: Alianza.
- Pereira Fredes, Esteban (2010). *Isaiah Berlin y P. F. Strawson: antecedentes del pluralismo en la tradición analítica de la filosofía*, memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Perreau-Saussine, Emile (2007). “Quentin Skinner in Context”, *The Review of Politics*, 69, pp. 106-22.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- (1998). “Reworking Sandel’s Republicanism. Review Essay of Michael Sandel, *Democracy’s Discontent*”, *The Journal of Philosophy*, 95, pp. 73-96.
- (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (trad. T. Domènech). Barcelona: Paidós.
- (2002). “Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner”, *Political Theory*, 30, pp. 339-56.
- (2006). “The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon”, *Philosophy and Public Affairs*, 34, pp. 275-83.
- Pino Emhart, Alberto (2006). “El concepto de libertad en Isaiah Berlin”, *Derecho y Humanidades*, 12, pp. 173-84.
- (2009). *Borrachos, libertinos y sodomitas. La tolerancia de John Locke como antecedente del pluralismo valorativo*, memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1984). *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- (1988). “Are Freedom and Liberty Twins?”, *Political Theory*, 16, pp. 523-52.
- Pocock, J. G. A. (2003). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. With a new afterword by the author*. Princeton, New Jersey; & Oxford: Princeton University Press.

- Pogge, Thomas (2007). *John Rawls. His Life and Theory of Justice* (trad. M. Kosch). Oxford: Oxford University Press.
- Polizzotto, Lorenzo (1994). *Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence, 1491-1545*. Oxford: Oxford University Press.
- Price, Russell (1973). "The Senses of *Virtù* in Machiavelli", *European Studies Review*, 3, pp. 315-45.
- (1977). "The Theme of *Gloria* in Machiavelli", *Renaissance Quarterly*, 30, pp. 588-631.
- (1988). "Self-Love, 'Egoism' and *Ambizione* in Machiavelli's Thought", *History of Political Thought*, 9, pp. 237-61.
- Riffo Elgueta, Ernesto (2010). *Explicando el derecho. Pluralismo, prácticas, e instituciones*, memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Riley, Jonathan (2001). "Interpreting Berlin's Liberalism", *American Political Science Review*, 95, pp. 283-95.
- Sandel, Michael J. (1996). *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts; & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scheffler, Samuel (1992). "Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics", *Philosophy and Public Affairs*, 21, pp. 299-323.
- Schmitt, Carl (1985). *El concepto de lo "político"* (ed. J. Aricó; trad. E. Molina y Vedia y R. Crisafio). Madrid: Alianza.
- Sher, George (1997). *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Shklar, Judith N. (1984). *Ordinary Vices*. Cambridge, Massachusetts; & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1998). "The Liberalism of Fear", en su *Political Thought and Political Thinkers* (ed. S. Hoffmann). Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 3-20.

- Silvano, Giovanni (1990). "Florentine republicanism in the early sixteenth century", en Bock, Skinner y Viroli (1990), pp. 41-70.
- Skinner, Quentin (1970). "Conventions and the Understanding of Speech Acts", *The Philosophical Quarterly*, 20, pp. 118-38.
- (1984). "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, eds., *Philosophy in History*. Cambridge, England: Cambridge University Press, pp. 193-221. También, con variaciones, en Skinner (2002b), pp. 186-212.
- (1985). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. I *El Renacimiento* (trad. J. J. Utrilla). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- (2000). *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- (2002a [2003, reimp.]). *Visions of Politics*, vol. I *Regarding Method*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- (2002b [2004, 3ª reimp.]). *Visions of Politics*, vol. II *Renaissance Virtues*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Smith, G. W. (1977). "Slavery, Contentment, and Social Freedom", *The Philosophical Quarterly*, 27 (108), pp. 236-48.
- Springborg, Patricia (2002). "Republicanism, Freedom from Domination, and the Cambridge Contextual Historians", *Political Studies*, 49, pp. 851-76.
- Stocker, Michael (1990). *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon Press.
- Strauss, Leo (1978). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Strawson, P. F. (1964). "Intention and Convention in Speech Acts", *The Philosophical Review*, 73, pp. 439-60. También en Strawson (1971), pp. 149-69.
- (1971). *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen.
- (1996). "Libertad y resentimiento", en su *Libertad y resentimiento* (trad. J. J. Acero). Buenos Aires: Paidós, pp. 37-67.

- Thompson, Dennis F. (1996). "Hypocrisy and Democracy", en Yack (1996), pp. 173-90.
- Tinkler, John F. (1988). "Praise and Advice: Rhetorical Approaches in Moore's *Utopia* and Machiavelli's *The Prince*", *Sixteenth Century Journal*, 19, pp. 187-207.
- Tully, James, ed. (1988). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Vatter, Miguel E. (2000). *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht; Boston; & London: Kluwer Academic Publishers.
- (2002). "Politics as war: a formula for radical democracy?", *Multitudes*, 9 (<http://multitudes.samizdat.net>; última visita: 16.VI.2010).
- (2005). "Pettit and Modern Republican Political Thought", en M. S. Williams y S. Macedo, eds., *Political Exclusion and Domination. Nomos XLVI*. New York: New York University Press, pp. 118-63.
- Vergara Letelier, Francisco (2006). "La escalera", *Derecho y Humanidades*, 12, pp. 297-319.
- Villa, Dana R. (1992). "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action", *Political Theory*, 20, pp. 274-308.
- Villari, Pasquale (1953). *Maquiavelo. Su vida y su tiempo* (trads. A. Ramos-Oliveira y J. Luelmo). México D. F.: Gandesa.
- Viroli, Maurizio (1992). *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- (1997). *Por amor a la patria* (trad. P. A. Macshane). Barcelona: Acento.
- (1998). *Machiavelli*. New York: Oxford University Press.
- (2002). *La sonrisa de Maquiavelo* (trad. A. Pentimalli). Barcelona: Tusquets.
- Wall, Steven (2001). "Freedom, Interference and Domination", *Political Studies*, 49, pp. 216-230.
- Wallace, Jay (2006). "*Ressentiment*, Value, and Self-Vindication: Making Sense of Nietzsche's Slave Revolt", en su *Normativity and the Will. Selected Essays on*

- Moral Psychology and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, pp. 212-37.
- (2007). “The Argument of Resentment”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 107, pp. 295-318.
- Walzer, Michael (1973). “Political Action: The Problem of Dirty Hands”, *Philosophy and Public Affairs*, 2, pp. 160-80.
- (1996). “On Negative Politics”, en Yack (1996), pp. 17-24.
- (2001). *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos* (trad. T. Fernández Aúz y B. Eguibar). Barcelona; Buenos Aires; & México D. F.: Paidós.
- Weinstein, Donald (1970). *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Weinstock, Daniel M. (1997). “The Graying of Berlin”, *Critical Review*, 11, pp. 481-501.
- Werner, Eric (1973). “Machiavel et Platon”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78, pp. 295-311.
- Williams, Bernard (1973 [1999, reimp.]). “Deciding to believe”, en sus *Problems of the Self*. Cambridge, England: Cambridge University Press, pp. 136-51.
- (1993). “Política y carácter moral”, en su *La fortuna moral* (trad. S. Marín). México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 77-96.
- (1995). “Nietzsche’s minimalist moral psychology”, en su *Making sense of humanity*. Cambridge, England: Cambridge University Press, pp. 65-76.
- (2001). “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value”, *Philosophy and Public Affairs*, 30, pp. 3-26. También en Williams (2005), pp. 75-97.
- (2005). *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument* (ed. G. Hawthorn). Princeton, New Jersey; & Oxford: Princeton University Press.
- (2006). “The Elusiveness of Pessimism. Responding to the *Ring*”, en su *On Opera*. New Haven & London: Yale University Press, pp. 62-9.

- Wirszubski, Chaim (1950). *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Wood, Neal (1967). "Machiavelli's Concept of Virtù Reconsidered", *Political Studies*, 15, pp. 159-72.
- (1968). "Some Common Aspects of the Thought of Seneca and Machiavelli", *Renaissance Quarterly*, 21, pp. 11-23.
- Yack, Bernard, ed. (1996). *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*. Chicago & London: The University of Chicago Press.