



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS M."

EL ESTADO COMO OBRA DE ARTE.

TECHNÉ POLÍTICA EN *EL PRÍNCIPE Y UTOPIA*

Tesis

Que para obtener el grado de

Maestro en Filosofía de la Cultura

Presenta

Adán Pando Moreno

Asesor: **Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo.**

Lectores: **Dr. Eduardo González Di Pierro, Dr. Víctor Pineda Santoyo.**

Morelia, Michoacán, agosto 2010

Dedico esta tesis a mis hijos

Fausto y Daira

Tabla de Contenido

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1. LA ÉPOCA	15
1.1 <u>El contexto epistémico.</u>	18
1.2 <u>Verum ipsum factum.</u>	21
1.3 <u>El humanismo.</u>	23
1.4 <u>El individuo.</u>	31
1.5 <u>Necesidad y libertad.</u>	34
CAPÍTULO 2. LITERATURA DE CONSEJEROS Y EL PRÍNCIPE DE MAQUIAVELLO	
.....	36
2.1 <u>Literatura de consejeros.</u>	36
2.2 <u>Significado de la obra de N. Maquiavello.</u>	43
2.3 <u>El Príncipe (De principatibus).</u>	56

CAPÍTULO 3. FORTUNA Y VIRTUD EN EL PRÍNCIPE	60
3.1 <u>Fortuna en <i>El Príncipe</i></u>.	60
3.2 <u>Virtud en <i>El Príncipe</i></u>.	67
3.3 <u>¿Fortuna y virtud? O ¿fortuna vs. virtud?</u>	70
3.4 <u>La ocasión y “los Tiempos”</u>.	80
3.5 <u>La gloria</u>.	84
3.6 <u>El héroe</u>.	87
CAPÍTULO 4. LITERATURA DE UTOPIÁS Y LA UTOPIA DE T. MORO	90
4.1 <u>Literatura de utopías</u>.	92
4.2 <u>Significado de la obra de T. Moro</u>.	93
4.3 <u>Utopía</u>.	102
4.4 <u>Maquiavelismo en <i>Utopía</i></u>.	108
4.5 <u>El Estado utópico como obra de arte</u>.	115

CAPÍTULO 5. TECHNÉ POLÍTICA	118
5.1 <u>Público y privado.</u>	120
5.2 <u>Potestas, potentia.</u>	125
5.3 <u>Realismo político.</u>	133
CONCLUSIONES	136
BIBLIOGRAFÍA	138

INTRODUCCIÓN

Entre ambos [las dos grandes configuraciones políticas, el Imperio y el Papado, que ni podían aniquilarse ni tampoco imponerse uno al otro, APM] existían multitud de formas políticas... que ya existían o surgieron, *cuya existencia dependía de su propia capacidad para mantenerla*. En ellas aparece el moderno espíritu europeo del Estado, entregándose por vez primera libremente a sus propios impulsos, revelando con excesiva frecuencia ese desenfrenado egoísmo que hace escarnio de todo derecho y ahoga en germen toda sana formación. Ahora bien, donde esta tendencia queda superada o equilibrada de algún modo, surge algo nuevo y vivo en la historia: *el Estado como creación calculada y consciente, como obra de arte* (Burckhardt, t. I, p. 4; subrayados nuestros).

Esta extensa cita de un párrafo colocado casi al inicio de la esencial obra de J. Burckhardt nos proporciona las coordenadas del presente estudio. Las condiciones políticas del siglo XV e inicios del XVI, la “multitud de formas políticas”, un “moderno espíritu europeo”, el deslizamiento regresivo a un ‘estado de naturaleza’ (“desenfrenado egoísmo que hace

escarnio de todo derecho”) anterior al ‘estado civil’, todo ello que, ahí donde la tendencia a la retroyección es frenada o equilibrada, da como resultante algo “nuevo y vivo en la historia”: el Estado como obra de arte. Idea esta que le da título a toda la primera parte del estudio de J. Burckhardt y con el que abre su libro.

Esa organización política supracomunitaria del pasado pero que hoy, por analogía con su forma moderna, denominamos Estado, se fundaba o bien en la Divinidad o bien en la Naturaleza. Había algunos antecedentes; ya Temístocles había dicho: “Yo no sabré templar una lira o tañer un salterio; pero sí, tomando por mi cuenta una ciudad pequeña y oscura, hacerla ilustre y grande”, en una evidente comparación entre la ejecución artística y el gobernar.

Pero a partir del Renacimiento, habrá de concebirse, al menos por algunos, con todo el énfasis, como obra humana. Así en Th. Hobbes:

“La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial” (Hobbes, p. 3).

Y unos renglones más adelante:

El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma

artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; ...
(*ibidem*).

Difícil encontrar definición mejor ni más clara del Estado como obra de arte.

Median, empero, dos siglos luengos entre la época a la que se refiere J. Burckhardt (siglo XV, en el norte de la actual Italia) y la época de Th. Hobbes (mediados del siglo XVII, Inglaterra).

El Estado como obra de arte es la idea conductora de esta tesis. No se pretende demostrarla sino retomarla; no es punto de llegada sino de partida.

Este texto ensayará, a partir de este punto, confirmar la siguiente línea argumentativa comparando *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo y *Utopía* de Tomás Moro:

1. El Estado como obra de arte es una idea si no dominante sí al menos presente en dos obras dos autores que son consideradas clave para la teoría política moderna.
2. Esta idea, si bien aparece tácitamente, implícitamente, en ambas, es discernible. No es la imposición de un concepto presente al pasado porque pertenece a la noosfera de la época. No puede ser considerada el componente único, pero es crucial para entender cabalmente la teoría propuesta en cada una de las obras.
3. El Estado como obra de arte se expresa de manera diferente y concreta tanto en *El Príncipe* como en *Utopía*. Es posible encontrar rasgos similares y rasgos distintos entre estos dos libros.

4. El Estado se erige como obra de arte con una *techné*. Una determinada *techné* política nos lleva a un tipo de obra de arte-Estado. Si imaginamos Estados de otro tipo, sin los defectos de los conocidos en esa época, es probable que requieran otra *techné*. No examinaremos el conjunto de la *techné* sino únicamente dos categorías que nos parecen fundamentales: fortuna y virtud.
5. El Estado como obra de arte operará en una atmosfera histórica de una doble escisión entre, por una parte, lo público y lo privado y, por otra, *potestas* y *potentia*. Escisión doble y, además, cruzada entre sí; dependiendo del lugar del cruce que le corresponda a cada texto y la *techné* propuesta por cada uno (en la inteligencia de que sus autores son medianamente conscientes de esta doble escisión, en tanto seguidores de un humanismo cívico más que de una filosofía contemplativa lo son como actores y no meros observadores), habrá sendos modelos de Estado, sendas obras de arte políticas.

Se podrá observar que a lo largo de la tesis predominan dos categorías del pensamiento maquiaveliano, fortuna y virtud, y que se comparan en ambas obras. Originalmente, la hipótesis era encontrar las categorías que en cada caso eran medio o recurso para explicar la elevación de la obra de arte-Estado. Fue en parte una elección voluntaria y en parte un mandato de los textos; sobre ellos no se quiere aportar nada nuevo, sino para ver qué pueden ellos aportar a la comprensión del Estado como obra de arte.

Estas dos obras han sido elegidas por su prosapia, por su influencia posterior y por el contraste entre ellas –o, al menos, la impresión generalizada de contraste-, aunque no sea éste absoluto sino gradual. La primera, *El Príncipe*, representa el realismo político, la *realpolitik*, para varios tratadistas el amanecer de la ciencia política tal como la

entendemos, para otros un manual de intriga y malevolencia del poder; la segunda, *Utopía*, representa la república ideal, los *desiderata* políticos y sociales de la época, una crítica de la situación socioeconómica, un horizonte de esperanza y hasta un antropología radical.

Ninguna de las obras señaladas son tomadas para ser analizadas en sí, labor que ya otros muchos han realizado y, sin duda, a mayor profundidad y mejor. Son tomadas en el sentido de indicios, de casos, ciertamente de singular relevancia histórica, pero casos al fin, para explorar algunos aspectos de la idea de la constitución del Estado como obra de arte. No obstante, por un lado, una referencia global es indispensable y, por otro, la incursión en los textos de las obras tratadas mostró la ineluctabilidad de atender características peculiares de ellas, aún más en el caso de *Utopía*.

La tesis se concentra en tratar de dilucidar cuáles son, por así decirlo, algunas técnicas con las que un artista puede hacer un Estado. Si el Estado es obra humana no debe serlo de modo fortuito; destino, providencia, *fatum* o fortuna no deben ocupar un lugar determinante. En contraparte, el artista debe tener *techné*, arte, ciertas habilidades, competencias o virtudes para llevar la obra al cabo.

Es una tesis consciente de sus propios alcances. Se trata de un estudio inicial, concebido más cerca del ensayo que del tratado, que no se cierra en sí mismo y cuya finalidad sigue mirando hacia el futuro. No se esperen de ella pruebas duras ni novedades en fuentes documentales de primera mano. No se esperen tampoco innovaciones teóricas sustantivas, aunque se encontrarán enfoques originales sobre ciertos aspectos particulares.

El presente texto está dividido en cinco capítulos, en consonancia con lo dicho sobre su línea argumentativa, aunque no necesariamente los

capítulos biunívocamente a los puntos. El Capítulo 1 consiste en una apretadísima síntesis de algunos rasgos que permiten caracterizar el Renacimiento. Se presentan con la doble finalidad de, uno, exponer generalidades de sobra conocidas acerca de esta época, sin tomar partido sobre la polémica entre continuismo y discontinuismo, por considerar que excede los alcances de este trabajo. Y, dos, señalar cinco ejes capitales de la mentalidad renacentista, de mayor relación con el tema de la tesis: el entorno epistémico, la proposición del *verum ipsum factum*, el humanismo, el individuo y la libertad. Estamos conscientes de que hay más y esta es una selección, en cierta medida, arbitraria. Mas, como se verá, estos cinco ejes encuentran su razón de ser a lo largo de la tesis y, en especial, en el Capítulo 5.

El Capítulo 2 esta dedicado al pensamiento general de N. Maquiavelo y en particular a *El Príncipe*, en el contexto de lo que ahí se denomina literatura de consejeros. Se presentan los tópicos en torno a los cuales se debate la obra del florentino, sin agotarse, claro está, porque lo que se persigue es enmarcar las categorías de fortuna y virtud.

Con un sentido de continuidad, en el Capítulo 3 se abordan dos nociones maquiavelianas esenciales y bastante trabajadas por los especialistas: fortuna y virtud. Las traemos aquí, no obstante, en una relación menos explorada por los estudiosos, a saber, su papel como *techné* en la construcción de esa obra de arte que es el Estado.

El Capítulo siguiente, el 4, dedicado a *Utopía*, de modo quiral al Capítulo 2, describe la literatura utópica, trazos generales sobre las utopías y la obra principal de T. Moro. Al mismo tiempo sirve de superficie reflejante para ensayar las categorías de fortuna y virtud revisadas en *El Príncipe*,

sus análogos, en caso de haberlos, o las categorías que justificadamente se infieran del texto.

El Capítulo 5 es una condensación conclusiva de lo expuesto en el capitulo precedente. No es un resumen repetitivo sino que afirma el Estado como obra de arte en el marco de la doble escisión mencionada. Se encuentra ahí, si alguna hay, la aportación teórica que contenga esta tesis.

Por último, algunas aclaraciones estilísticas son convenientes.

Se ha preferido hispanizar los nombres de personas y lugares cuando esto facilita la lecturabilidad del texto, si ha sido consagrado por el uso de la comunidad epistémica pertinente y existe un antecedente válido. Los lectores verán, sobre todo:

1. El uso de la grafía Nicolás Maquiavelo, la española más común. Niccolò era la versión toscana dialectal del italiano Nicola; no es extraño encontrar en tratadistas hispanohablantes el apellido en italiano (Machiavelli).
2. La obra más famosa de N. Maquiavelo lleva por título original *De Principatibus*, lo cual significa en español “Sobre los Principados” (o “De los Principados”, pero es ampliamente conocida como *El Príncipe*. Nosotros utilizaremos esta última denominación a lo largo del texto.
3. El título completo de la obra que conocida como *Utopía* es, traducido al español, *La Mejor República y la Nueva Isla de Utopía*. Será referida por el nombre más usual.
4. De modo semejante, algunos especialistas utilizan Thomas More (por ejemplo, García Estébanez). Optaremos nosotros por Tomás Moro.

Preferimos también la grafía Hitlodeo (que sanciona Eugenio Ímaz) en vez de Hytlodaeo (que sigue García Estébanez).

5. Para los sendos casos de las dos obras a tratar, serán citadas, para *El Príncipe*, la edición de editorial Losada (edición impresa en México, 1998, traducida, introducida y anotada por Roberto Raschella), y para *Utopía*, por la edición de Akal (edición española de 1997 a cargo de Emilio García Estébanez). Cuando sólo aparezca el nombre del autor y el de la obra se sobreentenderá que se trata de esta edición. Se citará así, a menos que, por supuesto, el texto indique otra cosa.

Dadas algunas dificultades para precisar términos y conceptos, para lo referente a ‘príncipe’, ‘magistrado’ y ‘república’ se seguirá el criterio de Skinner (1985, pp. 18-19).

El lector observará un uso aparentemente caprichoso de grafías como fortuna y Fortuna; o virtud, virtus, virtù. No hay tal uso arbitrario, hay una connotación o al menos una procedencia distinta según la grafía (respetando siempre la del autor en las citas), que, por lo regular, se infiere del contexto.

Tomando en cuenta la cantidad de citas en el texto, se ha decidido reservar el uso de las comillas españolas fundamentalmente para la tarea de citar y el de las comillas simples para connotar (como siempre, las inglesas se usan para hacer citas de citas).

En la medida de lo posible se ha seguido el consejo de no convertir en pie de página lo que se puede resolver con un paréntesis.

Se ha seguido el criterio funcional contemporáneo de citar por autor y número de páginas entre paréntesis. En los casos en que un autor tiene

más de una obra se distingue por el año de edición. Cuando se está hablando de un autor en el cuerpo del texto se omite su referencia entre paréntesis y sólo se coloca el número de página sobreentendiéndose de quién se trata. Las siglas APM en una nota entre corchetes refieren al autor de esta tesis como introductor de la apostilla.

Por último, sólo aparecen en la bibliografía final aquellos textos que han sido claves para construir la argumentación o cuyas citas son fundamentales en el razonamiento, no los títulos o autores referidos a guisa de ejemplo o ilustración.

Capítulo 1. La Época

Nos hacemos cargo de que al hablar de Renacimiento estamos entrando en un terreno muy debatido. Se ha preguntado Renacimiento ¿de qué?; se habla de un Renacimiento del s. XIII, incluso de Renacimiento carolingio. Se discute si el Renacimiento es una continuidad o una ruptura; si es causa o es efecto.

El Renacimiento no es período preciso, un punto de inflexión en una gráfica estadística histórica, punto en el cual la tendencia anterior irremediamente toma otra dirección. No, el Renacimiento, tal como lo entenderemos aquí, es una época cultural, que puede trascender marcos estrictamente cronográficos (así, en tanto época, no es anacrónico decir que viven en el presente personajes renacentistas), con su propia topografía, a lo largo del cual se va configurando el mundo moderno.

Esta configuración no fue un camino único ni estaba predeterminado. Se fue haciendo, decantándose históricamente entre las muchas posibilidades que en cada momento de ese periodo se iban abriendo. La selección –no providencial ni natural, no intencional ni teleológica- de una posibilidad implicaba desechar otras, selección que a su vez abría otro abanico de posibilidades, en una arborización de resultantes históricas. No tiene sentido, para nosotros, interpretaciones que atribuyen al pasado cualidades del presente tratando de encontrar un *telos* en la historia. Las obras que tratemos no son progresistas ni reaccionarias más que en la medida de una comparación optada en el presente.

Volviendo al Renacimiento, en tanto época, sostiene tensiones de tradición e innovación, de continuidad y ruptura. Pero decimos específicamente que es una época cultural para dar a entender que fue el movimiento cultural característico del nacimiento de la modernidad. Oponemos aquí, sólo con fines distintivos y no tanto conceptuales, cultura a civilización. El Renacimiento como movimiento cultural que comprende aspectos simbólicos, subjetivos, espirituales frente a los avances civilizatorios, tecnológicos, económicos, etc. En este sentido se diría, en un léxico marxista dogmático y periclitado, que Renacimiento es un fenómeno ‘superestructural’.

El Renacimiento es, además, una época de tendencias contradictorias. El rescate de la antigüedad clásica se mezcla con ideas absolutamente nuevas, los saberes se recomponen y reorganizan, aspectos aparentemente aislados del pensamiento medieval se potencializan. Es un tiempo de colisión, pugna e hibridación de ideas, de órdenes, de artes, de clases sociales... Fue el crisol de la modernidad, pero los metales de los que fue forjada la modernidad no estaban todos ahí desde un principio ni en la proporción actual.

A riesgo de simplificar en exceso, para efectos de esta tesis, situaremos estos dos grandes campos de cambios operados entre los siglos XV y XVI. El civilizatorio, de procesos ‘objetivos’, materiales. Y el cultural, del mundo simbólico, que atañe a las mentalidades e ideas fuerza de la época. Sabemos que ambos campos son inseparables pero nos lo permitimos con fines descriptivos y expositivos.

¿Podemos entender, acaso, el descubrimiento del mundo y el hombre como un proceso exclusivamente ‘civilizatorio’? Obviamente no, Anunziata Rossi, por ejemplo, nos muestra cómo el Nuevo Mundo es tanto geográfico como

conceptual; ni que decir de la tesis de O’Gorman sobre la invención de América. O el aforismo de Lichtenberg: “El primer americano descubierto por Colón hizo un descubrimiento atroz”, que nos recuerda que la construcción del Nuevo Mundo no fue un simple hallazgo y afectó al conjunto de las culturas involucradas, europeas y ‘americanas’.¹

O ¿el resurgir de la antigüedad fue una mera curiosidad arqueológica y de coleccionista? ¿No había al tiempo que se leía o releía a los griegos y latinos una noción ya instalada en la mente del lector de lo que es ‘antiguo’ y ‘clásico’? Pero esta noción ¿no se retroalimentó con cada nuevo descubrimiento? Es un debate inacabado –y por sus trazos generales, parece inacabable- el que existe entre quienes ven en el Renacimiento una continuidad de la Edad Media si bien adecuada a los nuevos tiempos, un *aggiornamento*, y aquellos otros que ven una ruptura histórica esencial en la constitución de la modernidad y el Occidente. En particular, su conciencia de los antiguos; los humanistas del Renacimiento no se veían como simples continuadores en una línea de los antiguos –como probablemente sí se veían los escolásticos-. Este debate general queda fuera del marco de esta tesis, aunque en los puntos pertinentes habremos de tomar una posición específica y casuística.

Civilización en el Renacimiento: son las primeras revoluciones en la navegación, en las artes de marear. Es la época de los descubrimientos, del Nuevo Mundo. De una expansión del mercado y sus nuevas rutas. El triunfo de las ciudades. Reacomodos geopolíticos intensos: las pequeñas ciudades-Estado italianas y los grandes Imperios. El desplazamiento

¹ Sin pretender obviar con lo dicho que el encuentro de Dos Mundos no fue un encuentro pacífico ni que el sincretismo producido fue en igualdad de condiciones y fuerza. Fue un encuentro donde hubo dominantes y dominados, pero incluso las potencias conquistadoras hubieron de cambiar su cosmovisión.

vertiginoso de los centros de producción pero también de los centros de poder internacional. Y con estos reacomodos las muchas guerras. La tecnología bélica, marina, óptica. La medición, la calibración. Los tipos móviles de imprenta.

Renacimiento cultural: es el rescate del clasicismo (de su clasicismo). El encuentro de corrientes de ideas, mentalidades, pensamiento. Humanismo y cábala, ciencia y magia natural (F. Bacon rechazaba ocuparse de la “magia sobrenatural” en el mismísimo *Novum Organum*), astrología y astronomía. La profusión de imágenes: religiosas, heráldicas, empresas, alegóricas, exlibris, marcas de fuego, grabados, criptografía y hieroglífica, se dan cita. La perspectiva, el ‘ojo de Dios’, la regla áurea. La ética protestante. La razón y la racionalidad: la recusación del argumento de autoridad. Hacia su final, la aparición del barroco.

Es imposible además de innecesario que toquemos todos estos puntos. Trataremos únicamente los siguientes como contexto general en el que se inscriben las ideas de las obras objeto de esta tesis:

1.1 El contexto epistémico.

“No resulta fácil establecer el estatuto de las discontinuidades con respecto a la historia en general. Menos aún sin duda con respecto a la historia del pensamiento” (Foucault, p. 57). Esta afirmación de Foucault bien puede servir de advertencia al propósito de esta tesis, pero, sobre todo, de este capítulo.

Los siglos XV al XVII viven un reacomodo de los saberes, el conocimiento y los criterios de validación y justificación de los mismos. No fue un tránsito de una episteme consolidada a otra, más bien se forjó una episteme distinta, emergió de un amplio conjunto de opciones que durante dos

siglos se encontraban, disputaban, se fusionaban, se hibridaban, chocaban, etcétera.

Sabemos por Foucault (*Las Palabras y las Cosas*) que hubo una metamorfosis epistémica entre los siglos XVI y XVII. Que hasta fines del siglo XVI la semejanza desempeñaba un papel constructivo en el saber occidental (p. 26). Conocemos su tesis de las cuatro similitudes (*convenientia*, *aemulatio*, analogía y *sympathia*) y las signaturas (pp. 26-38). Pero que “A principios del siglo XVII, en este periodo que equivocada o correctamente ha sido llamado barroco, el pensamiento deja de moverse dentro del elemento de la semejanza” (p. 57). Comenzará entonces a consolidarse la episteme característica de la modernidad.

La comparación de la medida y la del orden, taxinomia, la conversión de toda magnitud a la escala del mesocosmos, la disección analítica de la identidad y la diferencia, un nuevo sistema de representación y un nuevo papel del signo. Dicho sucintamente, estas son las características de la episteme del siglo XVII.

Esta episteme habrá de ser la de la ciencia, es decir, la ciencia tal cual la entendemos ahora. Según Foucault, la episteme del siglo XVII sufrirá otra transformación más a fines del siglo XVIII, que será la que perdure hasta nuestros días, pero no consideramos insensato afirmar que gran parte de las características constitutivas de la episteme de la modernidad hay que referirlas más que a fines del siglo XVIII a esa aparición en el siglo XVII.

Coincidimos plenamente con Foucault en el cuadro general que traza. Sólo tenemos tres observaciones: la primera, aunque no es un propósito del libro de Foucault, no ofrece pistas para rastrear ese pensamiento por semejanzas del siglo XVI. Si entre el siglo XVI y el XVII hay –o Foucault

creo encontrar- una discontinuidad, ¿no la hubo entre el siglo XV y el XVI? ¿Entre el siglo XII y el XV? Reiteramos que no dudamos de la tesis de Foucault, pero desearíamos que mostrara los criterios para saber dónde trazar o no una discontinuidad.

Segunda, en estrecha relación con la anterior observación, da la impresión de que Foucault observa el s. XVII y, *por contraste*, detecta la discontinuidad con el s. XVI. Con toda probabilidad él es el primer autor en señalar el verdadero peso específico de la palabra (en tanto texto, discurso, metáfora) en la construcción histórica de saberes; de aquí que sea el primero en encontrar la analogía entre formas epistémicas ‘de la naturaleza’ y ‘de la cultura’. Pero, puesto que no amplía el criterio metodológico hacia el pasado, perdemos la posibilidad de ver en dónde y en qué reside la mutación.

Al mismo tiempo, y esta es la tercera observación, se desvanecen los hilos que *unen* al s. XVI con el XVII. Y ni las discontinuidades o rupturas ni los hilos son exactamente los mismos en todas las regiones epistémicas. Sabemos más, tal vez, de cómo somos pero no de dónde venimos.

En un ensayo de la amplitud del de M. Foucault parece difícil mostrar estos hilos que podríamos llamar, hiperbólicamente, epocales transcronológicos. Por ejemplo, G. Vico tiene una deuda mayor con el pensamiento humanista del siglo XV que Newton con el pensamiento de F. Bacon del siglo XVI. Para observar esta filigrana se requeriría de un trabajo con mayor detalle, completar el trabajo de Foucault que va del todo a la parte con uno que fuera de la parte al todo, con una especie de zoom, mucho más semejante al enfoque de A. Koyré.

Ambos son observadores críticos de la episteme contemporánea, quizá Foucault es más externalista² que Koyré. Ambos son discontinuistas (esto es, que descreen de un pensamiento científico uniforme y planchado que se desenvuelve a sí mismo siempre en línea ascendente hacia el progreso), partidarios de concebir el Renacimiento como una ruptura, un corte, de mayor o menor profundidad, en la mentalidad occidental. No podemos detenernos en examinarlos en ese grado de detalle, sírvanos su mención como referente general de la época.³

1.2 Verum ipsum factum.

Los trabajos de M. Foucault y A. Koyré son, sin duda, un valiosísimo aporte, mas, no obstante, subsiste la pregunta ¿cuál era, entonces, la episteme del siglo XV? Pensamos que no basta con contrastarla con el siglo XVII, con decir lo que no es en relación con la episteme moderna. La episteme predominante en ese siglo (y, sobre todo, en los círculos humanistas) era la que se refleja por la frase viquiana *verum ipsum factum* y que ha estudiado R. Mondolfo.

Mondolfo (1971) reconoce una cierta división antigua entre el *homo faber* y el *homo sapiens*⁴, mas es una división ambigua, indecisa, porque en otros autores se encuentra no la escisión sino la identidad. Nos dice: “Esta asociación entre hacer y conocer... implicaba una concepción activista del

² Externalismo es aquella vertiente de pensamiento que otorga un papel mayor a los condicionamientos sociales o de otras esferas del pensamiento en el desarrollo de la ciencia, en oposición al internalismo.

³ Koyré tiene una breve pero dramática mención sobre Maquiavelo que retomaremos en el capítulo 5.

⁴ Con minúscula el género pues no es clasificación científica, sino conceptualización.

conocimiento, considerado como un hacer que merced al esfuerzo de la voluntad se desarrolla en la investigación” (Mondolfo, 1971, p. 11). Esta “concepción activista del conocimiento”, en la que se conoce haciendo y se hace conociendo, es seguida por Mondolfo en el texto de referencia en distintas pistas desde Platón y Aristóteles hasta Giambattista Vico, pasando por Plauto, Terencio, Cicerón y otros clásicos.

Pero lo que más interesa a los fines de esta tesis, es la afirmación de Mondolfo de que este era un marco de pensamiento si no dominante si común y asaz extenso durante el Renacimiento. En su libros, Mondolfo dedica sendos capítulos a Marsilio Ficino y a Leonardo da Vinci como dos de las principales cabezas de esta concepción.

Precisamente con estos reconocimientos del conocer como hacer, generar, crear, que en todo el curso del pensamiento antiguo enfrentan la concepción opuesta del conocimiento como actitud pasiva de recepción, aparece asociada la concepción inversa y recíproca del hacer como conocer, es decir, como condición y medio de la conquista del conocimiento verdadero: *verum ipsum factum* (Mondolfo, 1971, p. 12).

Sin el marco del *verum ipsum factum* muchas de las afirmaciones o de las acciones de los sujetos del Renacimiento parecen aisladas o carentes de sentido; sin esta concepción no se entiende el afán de un “humanismo cívico” empeñado no en contemplar y explicar sino en actuar, su revaloración y argumentación en pro de la vida activa. O que en Maquiavelo –y en otros más- la eficacia es verdad, es decir, el criterio praxeológico de verdad es (o, al menos, es también) el criterio de acierto en la práctica.

Habremos de ocuparnos de esta tesis, esencial para la argumentación, sólo en lo que en lo que atañe a nuestras dos obras. Cerremos por el momento este apartado conservando las siguientes citas que da Mondolfo:

<<”¿Qué es el arte humano?, una especie de naturaleza que trata a la materia desde afuera. ¿Qué es la naturaleza?, un arte que modela la materia desde adentro, como si un carpintero leñoso estuviera dentro de leño”>>. Esta cita, que toma Mondolfo (p. 27) de una obra de Ficino, tiene relación directa con la idea de Hobbes que el mismo Mondolfo rescata:

En realidad, si miramos más a fondo las cosas, puede afirmarse que es precisamente con Hobbes que la filosofía da un paso adelante hacia una nueva autoconciencia histórica, en cuanto quiere demostrar que, esencialmente, la vida social, civil, en el Estado, no emana de la naturaleza sino que está condicionada por cierto desarrollo de la actividad humana que concluye en la formación del Estado, de este cuerpo <<artificial>>, esto es, hecho por los hombres;...(pp. 66-67;; cfr. Toda la argumentación de Mondolfo en este mismo fragmento desde la página 62 hasta la 67).

1.3 El humanismo.

Desde los latinos, en particular Cicerón, emerge el concepto de *humanitas* como valor, es decir, con un significado positivo en relación con lo que es visto como lo más excelente del ser humano y con respecto a lo que le es

inferior. Con este concepto, entonces, se marcaba la diferencia de la *humanitas* frente a la *barbaritas*, de un lado, y frente a la *feritas*, de otro.⁵

Los siglos que van desde mediados del XIV hasta, aproximadamente, principios del XVII son los siglos de apogeo del humanismo. Primero, en el sentido de humanidades, los *studia humanitatis* ciceronianos, un conjunto básico de cinco disciplinas: gramática, retórica, poética (y aquí los prolegómenos de una primera filología), historia y filosofía moral (Kristeller, p. 194). Salta a la vista que eran disciplinas salidas de las artes liberales pero que iban más allá del *trivium* y el *quadrivium* escolásticos.⁶

En este primer sentido, las humanidades⁷ no niegan las artes liberales: las suponen y las superan. Será el humanismo como enfoque (o lo que justificadamente podemos entender por tal en el siglo XV, esto es, la corriente de ideas en torno a las humanidades y quienes las practican) el que entrará en contradicción no con las artes liberales sino con una interpretación escolástica tardía. De modo semejante, las humanidades constituyen una conciencia de la antigüedad clásica que no se había presentado hasta entonces; la actitud humanista es la de recoger este saber, lo cual ya se hacía en el Medioevo, pero teniendo en mente que ‘nosotros no somos ellos’, no hay ya una mirada natural y llana sobre la antigüedad como pretérito sino como algo distinto. Sin esta mirada lo

⁵ Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo en comunicación personal.

⁶ Que se componían de: *trivium*: gramática, retórica y dialéctica; *quadrivium*: música, aritmética, geometría y astronomía. Para el s. XIV “artes liberales” ya tenía una connotación social de emancipación: decía Vergerius en 1393 “Llamamos estudios liberales aquellos que son dignos de un hombre libre”, donde el concepto libertad puede estar yendo más allá de no ser un siervo de la gleba.

⁷ Nos dice Kristeller que el término humanista aparece desde el siglo XV –y, agregamos nosotros, muy cerca el de humanidades- mientras que humanismo no se encuentra sino hasta el siglo XIX.

antiguo aparecería sólo como pasado y no podría aparecer como canon ‘clásico’.

Antes de seguir avanzando, permítasenos hacer un excursus para explicitar lo que estamos entendiendo aquí por clásico. Lo clásico aparece, a primera vista, como parte de ese género de cosas que podemos reconocer o señalar cuando las vemos pero son difíciles de definir. La polisemia de lo clásico abarca un amplio espectro de aplicaciones; si bien la primera evocación está referida al arte (o a lo que hoy entendemos por tal), en general, la encontramos en cualquier ámbito del pensamiento científico y filosófico.

El sentido de ‘lo clásico’ contiene las nociones de forma apolínea (equilibrio, proporción, armonía), una virtud propia y exclusiva que lo distingue de todo lo demás (característico) a tal grado que forma clase y debe ser un ideal a seguir; puede contener también la idea de iteración de esa virtud. Lo clásico que se tiene o se posee intrínsecamente no es natural, es una creación humana. Esa cualidad intrínseca acabó siendo un baremo para la clasificación o catalogación de ciertas creaciones y una preceptiva para las que se hubieren de realizar: el clasicismo.

A comienzos del siglo XIX, se seguía pensando que una cierta educación más allá de lo básico debía incluir <<los valores de la *humanitas* clásica: “los temas de la enseñanza han de ser tomados ... sencillamente del ámbito de la antigüedad clásica, pues es innegable que la verdadera clasicidad en todas las formas de exposición de lo verdadero, lo bueno y lo bello, en su más grande perfección, se halla en las naciones clásicas de la antigüedad.”>>⁸

⁸ Duque, Félix; , *Contra el humanismo*, Madrid, Abada Editores, 2003, p. 32. Citando a Friedrich P. I. Niethammer, autor en 1808 de *El conflicto del Filantropinismo y del Humanismo en la teoría de la instrucción educativa de nuestro tiempo*, texto en el que se introduce el concepto humanismo (Humanismus).

“Antigüedad clásica”, “verdadera clasicidad”, “naciones clásicas de la antigüedad”. El mundo clásico siempre se construye por oposición a otra época, sea pretérita a ese mundo clásico, sea una actual que se distingue de él. El mundo clásico se opone o a un primitivismo o a una modernidad. Lo clásico pasó a convertirse en un código de lectura de las obras y de entendimiento entre los humanistas, un patrón cultural, un paradigma, un canon, un modelo (que se construye hoy para aplicarlo al ayer). Lo clásico y el clasicismo tienen propósitos preceptivos más que explicativos. No obstante, debe tener algún soporte y este lo constituye lo que podríamos llamar el mundo antiguo, un conjunto histórico arqueológico que proporciona los materiales para la construcción del clasicismo.

Por ello, mundo antiguo y mundo clásico siempre se encuentran y nunca se identifican. El mundo antiguo es historia, historia material, discurso con pretensiones de verdad *-res gestae-* y el mundo clásico es tradición, narración interpretada, discurso con moralidad *-rerum gestarum-*.⁹

El Renacimiento necesitaba algo más que el mundo antiguo para enfrentarse al medioevo, se necesitaba algo más que proponer volver atrás (pues, bien mirado el asunto, el mundo medieval está bastante ligado al mundo antiguo); la ruptura con la tradición medieval pasó por quintaesenciar el mundo antiguo en un ideal, igualmente tradicional, que después fue llamado clasicismo. Es durante el humanismo renacentista, y sólo en ese momento, en que clasicismo y modernidad se identifican.

⁹ Cfr. el ensayo de Reeve, M., “La Erudición Clásica” en Kraye, Jill; *Introducción al Humanismo Renacentista*. Sobre todo respecto de cómo ha variado el sentido de erudición clásica.

Ahora, retornando a la rama principal, el humanismo se afirmará retomando principios 'clásicos' ("Nada humano me es ajeno", Terencio) pero se re-afirmará con la dignidad humana de G. Pico della Mirandola.

Pico representa una de las actitudes humanistas del Renacimiento. Decimos una porque creemos que hubo varias. Dentro de la polémica entre filosofía (escolástica) y retórica (humanidades) hubo, sin duda, posiciones intermedias (Kristeller, pp.81-83). La herencia escolástica de Pico no habría de ser óbice para que él admitiera muchos de los ideales humanistas ni lo insensibilizaba para los cambios que se veían en el tiempo. Pico representa al intelectual que, abrevando de todas las fuentes, adopta una actitud ecuménica –hoy diríamos plural-pero no admite que todo valga, es un antidogmático pero no es un ecléctico y no es acrítico (trabajó con fuentes árabes, judías, latinas antiguas, escolásticas; buscó la conexión entre Platón y Aristóteles); para ello, parte del punto de que es necesario conocer todos los sistemas en tanto algo contienen de verdad y esto lo convierte en un erudito –como los humanistas. Lee sin prejuicio; prefiere el contenido de las ideas que la fórmula verbal en que está expresada la idea y rebasaba el argumento de autoridad conociendo primero las ideas de 'la autoridad'.

La dignidad, según la planteó Pico, consiste, en primer lugar, en no fijarle un sitio en la jerarquía universal sino en ponerlo afuera y en igualdad a esta jerarquía, afirmando, a la vez, la universalidad del ser humano y su libertad (Kristeller, pp. 92-93). La exaltación de la dignidad humana implica un cambio radical en la concepción de dignidad: ya no es más un título o un trato deferencial que un superior hace de otra persona, ya no es más (o ya no solamente) una investidura, ya no es más –ni siquiera- un acto de gracia humana o divina: la dignidad es consubstancial, inmanente

al ser del ser humano. Al no ser una merced que otro otorga y que uno recibe, la dignidad erige una humanidad secular y terrena frente a una visión metafísica escolástica del alma y, simultáneamente, eleva el rango de la individualidad. Y esta autonomía y antropomorfización de la dignidad es una de las más altas expresiones de lo que habría de ocurrir con la concepción del individuo en el Renacimiento (a lo que habremos de volver).

Coincidimos con Garín: “La polémica humanista... no fue en absoluto, como algunos creen, un fenómeno limitado al terreno retórico-literario: fue el planteamiento de una clara imagen del hombre frente a una metafísica en que el hombre no tenía caída” (Garín, p. 146). Y agrega enseguida: “...la rebelión se inició con la franca oposición de las ciencias humanas a la teología...” (*idem*, p. 147).

La vindicación de un lugar propio para el ser humano (‘hombre’) y, después, para el individuo; el recurso de otras fuentes; la crítica del dogma y la autoridad intelectual, entre otros, son síntomas de la emancipación del pensamiento religioso. Suceso que ha sido identificado con la laicidad y/o la secularización; a nuestro juicio, el laicismo, para expresarse plenamente, requiere adicionalmente de otro factor: la separación de los ámbitos público, privado e íntimo para que el pensamiento religioso pueda ser retirado (sólo en muy pocas ocasiones ha sido expulsado) del ámbito público. Volveremos a ello en el último apartado de este capítulo.

El *verum ipsum factum*, una nueva lectura de Aristóteles, la presencia de los preceptos cívicos de Cicerón, una especie de vitalismo de la virtud (cfr. Mondolfo, 1980, p. 236) y la promesa de la gloria por méritos y acciones se conjugan para robustecer el ideal de la vida activa en el humanismo.

Baron (según Skinner, 1985) acuñó el término “humanismo cívico” para designar un tipo peculiar, pero en ningún modo único, de humanismo surgido del sentimiento republicano florentino. Se trataría de un humanismo que participa de las características generales del humanismo pero mira hacia su comunidad (ciudad, Estado) y recupera activamente el sentido de *res-publicae*. Skinner, en el texto referido, hace una crítica de los alcances de este concepto; no obstante, aún que no llegue a ser un concepto pleno, es un término que ofrece bastante utilidad para señalar un fenómeno, más para designar que para explicar.

Anotemos que la observación de Kristeller sobre los humanistas definidos en términos de “ideales profesionales” (p. 195) debería ser examinada más detenidamente. Le concedemos razón, al menos parcial, en lo que concierne a los consejeros renacentistas. Pero se debe evitar caer, por un exceso de celo en mostrar las continuidades, en un *ex post ergo propter hoc*, no es que los humanistas forjaran este ideal profesional y salieran ‘al mercado de trabajo’ a presionar con sus ‘competencias’, no, la transformación de los estudios escolásticos fue aparejada de transformaciones sociales que abrieron lugar para los humanistas.

Un elemento final es importante, Hankins (en Kraye, 1998) ha abordado el humanismo propinquo de las ideas políticas renacentistas. Hankins hace una semblanza general del humanismo, algunas observaciones sobre los humanistas consejeros, el ideal de la vida activa frente a la contemplativa, la carencia de una posición ideológica en la época y los valores rescatados para el individuo como la gloria y el honor. Todos ellos son tópicos que hemos tocado o tocaremos a lo largo de la tesis, mas, en particular, Hankins hará mención del humanismo y las ideas políticas:

La reflexión política humanística se inclinó... por el conservadurismo, el realismo y una posición no ideológica, al paso que ponía el acento en la educación y la reforma del individuo. Ahora bien, que los humanistas evitaran al máximo la demanda de una transformación de las instituciones del poder no quiere decir que carecieran de audacia para censurar con frecuencia los valores que imperaban en la sociedad y la cultura de su tiempo... (Hankins, p. 167).

Un párrafo atrás, Hankins ya nos había advertidos sobre “el realismo en materia moral que caracterizó a los humanistas” (Hankins, p. 166). Sobre esta línea general, Hankins analizará muy concisamente el papel que jugaron N. Maquiavelo y T. Moro. Comienza por aseverar el carácter humanista de Maquiavelo “en el sentido estrictamente profesional del término” (con lo cual coincide con Skinner, en sus dos textos, y con Del Águila & Chaparro).

Señala a continuación que Maquiavelo fue el primer humanista en defender “públicamente, el régimen popular” (Hankins, p. 179) y que sus críticas al cristianismo “fueron mucho más extremas que las lanzadas hasta la fecha” (*ibídem*). Y concluye su reflexión sobre Maquiavelo con la cuestión ético moral, secundando la idea de la separación de un ámbito de la moral respecto de la política. Formará filas, también, entre quienes consideran a Maquiavelo un científico.

T. Moro se aparta relativamente de la línea general humanista pero en una dirección diferente a la de Maquiavelo. Sin duda, es también un humanista, apostará como el humanismo en general por un cambio –o reforma- a través de la educación que incluye al príncipe; la justicia sigue

siendo una virtud política vigente y la comunidad está por encima del individuo. No es, pues, un partidario ‘moderno’ del individualismo renacentista (Hankins, p. 183).

Su ideal de vida activa pasa por una conciliación, casi fusión, con la vida contemplativa y su actitud ante el realismo y el pragmatismo políticos es “cuando menos, ambivalente” (Hankins, pp. 183-184). No se declara partidario de un régimen popular ni ataca la institución eclesial, en cambio, escribe a favor de los trabajadores humildes levanta “alegatos contra nobles y terratenientes” (ibídem).

Parece que estamos ante dos matices del humanismo renacentista en cuestiones políticas: de una parte, un especie de radicalización del humanismo cívico, con Maquiavelo; de otra, un humanismo que reconoce realidades y no sólo no quiere ceder ideales sino que ha encontrado nuevas fuentes o modos de expresarlos, un humanismo cristiano, erasmista, con Moro.

Concluye Hankins “Fue Tomás Moro, no menos que Maquiavelo, quien contribuyó a dar a la humanidad esa conciencia de su propio poder, que es, a la par, azote y bendición del mundo actual” (Hankins, p. 187).

1.4 El individuo.

El lugar del ser humano en el cosmos ha cambiado. No sólo ha cambiado la *idea* de su lugar, ha cambiado *objetivamente* su lugar.

Ha sido emblemática del Renacimiento la imagen del *Hombre de Vitrubio* plasmada por Leonardo da Vinci: un hombre, desnudo, carente de todo signo que pudiera servir para clasificarlo socialmente –aparte del género

sexual-, mirando al frente, silente, inscrito en el centro de la concepción geométrica de la simetría, la proporción y la armonía, pero a la vez delimitando con la extensión de sus miembros la circunferencia de esa geometría. El ser humano en el centro de una cosmogonía, trazando él mismo esa cosmogonía y siendo él su propio límite: “El hombre, medida de todas las cosas...” (Tácito).

Por una parte, un movimiento de las ideas que va hacia la dignidad como *qualitas* inmanente de todo el género humano y de cada individuo; aunado a ello, por otra parte, la transmutación de valores que eran correlativos a la jerarquía social. Las categorías de nobleza, fama, honor, gloria (como se verá en el capítulo 3 de este trabajo) dejan de ser o atributos de linaje y sangre (como la nobleza) o mercedes graciosas donadas, ya por una jerarquía divina ya por una jerarquía humana, independientes de los actos de la persona.

Estos valores serán, desde el Renacimiento, cada vez más una conquista del individuo, un mérito, ganado con las acciones o, porqué no, a veces, con dinero. A la vez, el individuo se despoja de estigmas que tenían la misma génesis: el hijo del criminal ya no será *ipso facto* criminal, el nacido plebeyo podrá comprar un título nobiliario, la censura de la comunidad y la tradición ya no recaerá sobre una familia o un apellido sino sobre un individuo. Paulatinamente se irá alejando de aquella condena del Génesis sobre la estirpe humana.¹⁰

Estos cambios ponen las bases de una idea que se concretaría hasta fines del siglo XVIII la cual ya no juzgará a los individuos por su linaje, su

¹⁰ Persistirá, claro está, en formas rituales. Lo conservará incluso la iglesia católica en sus fórmulas de excomuni3n.

apellido o su sangre, será una idea de igualdad y libertad (“nivelación de las clases sociales” le llama Burckhardt).

Pero el Renacimiento es la manifestación de la individualidad también en otros sentidos. Usamos hoy en día expresiones incubadas en el Renacimiento como ‘punto de vista’ y ‘perspectiva’ que, en lenguaje figurado, externalizan el lugar desde el que el emisor (el elocutor) mira la realidad; pero son expresiones que provienen de cambios en la concepción pictórica del *quattrocento*. En el Renacimiento nacen -o, si ya existían en ciernes, llegan a su apogeo- algunas manifestaciones típicas de la individualidad moderna: los libros se titulan y se firman, se reclaman autorías (de libros, de pinturas, de cualquier obra), se expone el punto de vista más subjetivo en ensayos, explota el retrato (literario y pictórico) y la biografía, se afirman propiedades individuales sobre bienes insólitos (bibliotecas, colecciones), los exlibris ponen el sello del dueño sobre el libro; y no se conforman con que tengan un destino legendario, no se quiere que sean gestas cantadas por trovadores: se persigue una consecuencia práctica, fáctica de esa individualidad. Es cierto que, en estos inicios, es una individualidad escasa, de líneas rectas, urbana, burguesa en la doble acepción de la palabra, pero individualidad al fin.

La individualidad va aunada al libre albedrío y éste a la razón. En los medios humanistas hay una prevalencia de la doble verdad (verdad de fe, verdad de razón) sin oposición entre ellas (cfr. Cassirer, 1951, pp. 104-115). Esta conjunción habrá de llevar, finalmente, a la Reforma, la traducción de la Biblia en lengua vulgar y la libre interpretación de los textos.

Esta individualidad se objetivará muy pronto en la política, en la figura del tirano, en la del *condottiere* (Burckhardt, t. I, pp. 100-102); reaparecerá

como tema de tratados, únicos o en compañía de otros tópicos, el conocimiento de la persona, cómo descifrar su carácter, asunto velado durante la Edad Media (Burckhardt, t. II, pp. 226 – 263 y 283-292).

1.5 Necesidad y libertad.

Cassirer (1951) estudia y enfatiza la cuestión entre libertad y necesidad – en ese orden- en la filosofía del Renacimiento. Básicamente, la primera libertad es el libre albedrío; un paso más en este camino se conquistará al cambiar el concepto de necesidad, el cual se despoja de su vinculación con la predestinación y la fortuna.¹¹

La identificación que haya habido entre fortuna, destino, sino, hado y necesidad queda rota. En la medida en que se descrea de la predestinación, en la medida en que la fortuna juega un papel pero no el único, lo que se conciba como necesario es distinto. Tal vez, haya una dirección necesaria en la naturaleza (su propio *telos*), tal vez la haya en los actos humanos, pero no se presenta con los ropajes de Fortuna. Al contrario, los humanistas del Renacimiento harán un notable esfuerzo exegético –recurriendo además a fuentes no canónicas- para extraer de los textos religiosos la idea de que Adán optó por la libertad en el Edén. Hay una indubitable afirmación del libre albedrío.

Esa será una de las formas que cobre la libertad en el Renacimiento. La otra es la libertad como emancipación, primero, como emancipación del ‘reino de la necesidad’, en una interpretación del mito de Prometeo. Por así decirlo, en el caso del humanismo intelectualista se emancipa del dogma, del argumento de autoridad, la conciencia privada en asuntos religiosos;

¹¹ Cassirer sólo estudia esta cuestión dentro del discurso filosófico, muy acotado. Sería deseable complementarlo con el enfoque ‘científico’ de la necesidad, tal como lo ha analizado Koyré en algunos de sus ensayos. Por desgracia, tal intento excede las posibilidades de esta tesis.

en el caso del humanismo cívico se emancipa de las ciudades italianas del Imperio, el Estado se seculariza.

La historia empieza a ser historia humana, no ya historia soteriológica y escatológica; tampoco historia natural. Desde aquí y hasta Vico, hasta antes de los fisiócratas, la historia será “hazaña de la libertad” (como titula Croce su libro). Por lo pronto, uno de los rasgos que tendrá la historia seguirá siendo el que le concedió Cicerón:

Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia, nisi oratoris, immortalitati commedatur? (Cicerón, *De Oratore*).

CAPÍTULO 2. LITERATURA DE CONSEJEROS

Y *EL PRÍNCIPE* DE N. MAQUIAVELO

En este capítulo trataremos el significado de la obra de N. Maquiavelo a través de algunas de las principales interpretaciones; la multiplicidad de éstas impide que las tratemos exhaustivamente pero abordaremos los principales puntos de debate o tópicos inscritos en el género textual de la literatura de consejeros como un conjunto de la literatura política del Renacimiento.

2.1 Literatura de Consejeros.

La literatura de consejeros es un subconjunto de la literatura política de la modernidad renacentista. La hemos denominado así por características textuales más que por su autoría; en realidad, la literatura de consejeros podía ir dirigida tanto al príncipe, los nobles, otros consejeros, cortesanos o ‘el público en general’.

Así, dicha literatura puede tener una primera gran división en dos vertientes: a) la que va dirigida a un príncipe como gobernante (es decir, a un principal del gobierno, un adulto que es un actor de relaciones de poder, a diferencia de la pedagogía del príncipe que educaba a un niño que, se esperaba, en el futuro sería el gobernante). Hay muchos ejemplos de esta categoría; uno, por supuesto es *El Príncipe* de N. Maquiavelo.

b) la que va dirigida a actores políticos inespecíficos, impersonales, y trata sobre las acciones políticas, valga decir, institucionales. Ejemplo de esta segunda categoría es la *Océana* de Harrington.

El antecedente general de este tipo de literatura combina tanto la pedagogía del príncipe como los tratados políticos generales o del ciudadano (aunque no tengan la forma textual que reconocemos como tal en la modernidad, por ejemplo los de Isócrates que muchas veces tenía carácter dialogal o epistolar). Así la antigüedad heredó al Renacimiento los textos de Platón, Aristóteles, Xenofonte, Isócrates, Cicerón, Polibio, entre otros.

Si bien algunos de estos textos han sido leídos sólo como tratados de política y gobierno (los de Platón, Aristóteles, Cicerón) por una teoría política demasiado influida de ‘precuritis’, es claro, cuando se conoce el contexto de elaboración de estos textos que existía una intención propedéutica, si no como la más importante sí, al menos, tanto como la propositiva. Platón fue consejero y quiso fusionar la filosofía y el arte de gobernar; Aristóteles fue preceptor de un príncipe; Cicerón, político él mismo, no sólo escribió sobre la institución de la República sino sobre el conocimiento retórico y sus virtudes para el hombre de acción. Hay, además, algunos casos que no dejan lugar a dudas: la *Ciropedia* de Xenofonte y los escritos de Isócrates son intentos explícitos de educar políticamente, al príncipe o a los ciudadanos.

El medioevo produjo el primer tipo de literatura conocido como espejo de reyes o espejo de príncipes (*speculum principum*), la cual, si bien, podía recurrir a las obras clásicas de la antigüedad, debía tener bases religiosas (bíblicas, de la tradición, de los padres de la Iglesia, etc.); este primer espejo de príncipes tiene un carácter enfáticamente parenético y

propedéutico, como pedagogía del príncipe cristiano (siendo todavía niño), y parece tener dos formas textuales principales: o bien apodíctica, pues las enseñanzas se derivan directamente de textos con autoridad religiosa, o bien alegóricos, en los cuales las enseñanzas, aún siendo coincidentes en contenido con las del tipo anterior, se presentan a través de una casuística alegórica y se derivan por analogía.

De la primera forma textual existen infinidad de ejemplos, por supuesto, entre los más conocidos, algunas obras de santo Tomás de Aquino y los Consejos de Alfonso X el Sabio, pero hay autores que incluyen la *Civitas Dei* de san Agustín. La segunda forma textual está más emparentada con los libros de enseñanza de caballería y un buen ejemplo es el género llamado *moralidades en ajedrez*.

Permítasenos decir *en passant*, que la relación entre la literatura ajedrecística y la de consejeros (como entre ajedrez y literatura amorosa) es mayor de lo que a simple vista parece. El ajedrez era considerado por los árabes del s. IX una de las “diez elevadas artes de una refinada educación” (Calvo, p. 25); de ahí pasó a considerarse una disciplina caballeresca en la Europa cristiana ya en el s. XII. Entonces se promovían siete actividades (*probitates*), tanto de caballeros, nobles e, incluso, clérigos; una de ellas, el ajedrez. Desde entonces el ajedrez (o, mejor dicho, una de las varias formas primigenias de ajedrez que se conocían) pasó a formar parte de la educación de los príncipes y caballeros, generando una literatura íntimamente relacionada con el amor y con las virtudes de los príncipes. Esta literatura toma al ajedrez como alegoría de la vida (o del reino) y a partir de las piezas y sus movimientos moraliza, e, incluso, este era su propósito principal, si bien contenía elementos de aprendizaje del juego (esta literatura ha sido conocida igualmente como el “juego simbólico”):

“Hay un propósito, en el de encontrar en el juego de ajedrez un *speculum vitae*, un fiel reflejo de la sociedad y de la vida”. (Gómez, p. 71).

Estos libros declinaron hacia fines del s. XV¹², no encontrándose ya más desde que se impuso el llamado *juego nuevo* o *juego de la dama* o *de la dama implacable* en la primera década del s. XVI en España e Italia (con algunos casos excepcionales, como el del libro de Benjamín Franklin *The Moral of Chess* de 1779, pero de una naturaleza ya no alegórica sino que expone las ventajas del ajedrez para la formación del carácter, etcétera).¹³

El espejo de príncipes medieval cambia de tesitura en el Renacimiento. Skinner (pp. 153 – 157), incluye en él la obra de Maquiavelo, aunque con variantes críticas hacia el humanismo y el resto de la literatura de consejeros. Otros autores, en cambio, se inclinan a reservar este título (espejo o reloj o norte de príncipes) sólo a las obras antimachiavélicas, especialmente de los moralistas españoles, portugueses e italianos; en esta

¹² El que puede ser el libro de moralidades más famosos de todos (*Liber de moribus hominum et officiis nobilium*, de Jacobo de Cessuli –la grafía tanto del nombre como del apellido es muy variante-, escrito en la segunda mitad del s. XIII) siguió teniendo traducciones al francés, italiano, inglés y catalán y reimpresiones en latín hasta inicios del s. XVI; la más tardía data de 1534.

¹³ Eales, en su *Chess. The History of a Game*, cita la favorable opinión de Sir Thomas Elyot –autor de *Book named the Governor*, otro tratado de consejos para el príncipe- (p. 69) y las más atemperadas ideas de Castiglione (p. 78), del rey Jacobo VI de Escocia en su tratado *Basilikon Doron* –el libro del gobernante escrito por un rey para su hijo el príncipe, literal- y de Robert Burton en su *Anatomy of Melancholy* (p. 79). Transcribimos *in extenso* la cita de Castiglione a la que refiere Eales, tomada en español de la edición de la UNAM (Castiglione, 1997), sobre todo por su muy interesante y sorpresiva conclusión:

¿Qué me direis, Gaspar Pallavicino, del juego del ajadrez?

Respondió micer Federico. Que es un gentil y agudo juego; y un buen pasatiempo; mas hállele una sola tacha, y es que puede ser ruin extremo sabelle jugar de cabo bien; porque el que quisiese ser ecelente en él, habría de gastar mucho tiempo, y poner en ello tanto estudio como en cualquier otra ciencia, y, en fin, cuando bien hubiese trabajado, no alcanzaria de saber más de una cosa, que es juego; y así en esto pienso que acaecería lo que casi nunca suele acaecer, que sea la medianía más de loar que la ecelencia. (Castiglione, pp. 183-184).

Respetamos la grafía de la editorial. La expresión “ajadrez” (*sic*), sumamente extraña, aparece tres o cuatro veces en el libro.

última línea parece tenderse a una identificación entre el espejo de príncipes y la educación del príncipe cristiano, mas tendremos oportunidad de volver a este punto.

Tenemos, pues, un espejo de príncipes, de contenido muy específico. Empero, hay en la misma época ensayos que sin proponerse una parenética ni una propedéutica, pertenecen con justeza a la misma órbita de esta literatura que ahora debe concebirse en el marco de las cortes: así, tenemos libros sobre la Corte y los cortesanos (el de Castiglione es, quizá, el más conocido, aunque varía tanto el nombre del autor como el título de la obra de lengua a lengua: la edición en castellano de 1574 (basada en al traducción de Boscán de 1534, en Barcelona) lo llama *El Cortesano* de Baltazar Castellón (y en la epístola de Garcilaso de la Vega contenida en el mismo volumen es llamado Conde Castellón), en francés en 1589 era *Le Parfait Courtisan* de Baltasar Castillonois, en inglés en 1561 *The Book of the Courtyer* de Baldesar Castilio, etcétera). Sobre la simulación y la disimulación (los ensayos de F. Bacon, en particular *De la Simulación y el Disimulo*; *Della Dissimulazione Onesta* de Torquato Acetto; las observaciones de Baltasar Gracián extendidas en varias de sus obras, *El Discreto*, *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, *El Político*). Sobre cómo conocer a los demás (los dos primeros capítulos de la obra del cardenal Mazarino, *Bréviare des Politiciens*, tratan sobre conocerse a sí mismo y conocer a los otros). Y un nutrido etcétera.

Hay, también, como dijimos, un después. Los espejos de príncipes se prolongan en obras como las mencionadas de Richelieu, Mazarino, tal vez Mandeville, pero, sobre todo, es interesante hallarlas en un período en que la función de consejero se halla velada por otras funciones, por ejemplo, *Lógica Parlamentaria* de Guillermo G. Hamilton y las obras de Maurice Joly

(la imponderable *Recherches sur l'Art de Parvenir*) hasta *El Político* de Azorín.

Nos dice Cassirer, “Las literaturas medieval y renacentista abundan en tratados de esta clase [para la instrucción de los reyes, APM]. Entre los años 800 y 1700 fueron asequibles como un millar de libros que le decían al rey cómo tenía que portarse para estar ‘seguro en su alto cargo’” (p. 179).

En síntesis, lo que denominamos literatura de consejeros es un género que debe ser entendido en dos sentidos: *latu sensu*, es una literatura de variadas formas textuales que data de la antigüedad y abarca la educación de príncipes (niños herederos al trono o adultos ya gobernantes), educa en virtudes generales y políticas, sea que considere que las virtudes son compartidas por todos los ciudadanos o exclusivas del príncipe, y con fuentes y justificaciones también diversas (parenética religiosa, historia, experiencia, etc.). *Strictu sensu*, la literatura de consejeros es un género (o subgénero si lo consideramos dentro del conjunto anterior) que se desarrolla desde fines del s. XV hasta fines del s. XVII; primero en Italia, extendiéndose después a otras partes de Europa (principalmente España y Portugal) y que sí comprende una educación del príncipe adulto pero también, de manera igual o más importante, los espejos de príncipes: donde los príncipes se ven reflejados a través de consejos políticos propiamente dichos (es decir, de gestión del poder) así como varios temas cortesanos. La literatura posterior, de los siglos XIX y XX, está más cercana a esta literatura renacentista, si bien ha sufrido también varios cambios. Lo denominamos a éste sentido estricto porque fue la literatura que escribieron los consejeros, para los príncipes pero también para ser leídos entre ellos mismos; los textos de la antigüedad clásica y medievales

les sirvieron de fuente, de recurso, más que de antecedente de una tradición.

Adelantando una hipótesis -que no habrá de ser agotada en esta tesis-, si los consejeros no se reconocen como herederos de una tradición, digamos como sucesores de Platón o Xenofonte, supondría que hay una conformación diferente de eso que hoy llamamos memoria histórica – aunque de pequeña escala- y, por lo tanto, ellos mismos no se reconocen en identidad plena con los autores clásicos (¿por qué N. Maquiavelo recurre al mítico Quirón y no a personajes reales?). Tendríamos, entonces, (1) que para los consejeros renacentistas no hay la identificación de un género de esta literatura para el pasado; (2) que la identificación para su presente es bastante laxa, ancha; y (3) que hay por lo tanto un distanciamiento o un giro entre la antigüedad y el Medioevo, por una parte, y el Renacimiento y el inicio de la modernidad, por otra.

Toda modernidad, como sabemos, construye una edad clásica a su medida. La importancia que hayan tenido en los espejos de príncipes del renacimiento obras o autores está condicionada por el “proyecto” del consejero que escribe. Maquiavelo recurrirá al modelo y uso histórico de Tucídides, Cicerón y de Tito Livio; los antimachiavélicos, sostendrán una influencia ética del tacitismo y, durante un lapso, de Erasmo. Los proyectos son distintos y distinto el lugar que ocupa cada autor (véase lo dicho sobre el clasicismo en el capítulo 1).

No obstante lo anterior, proponemos como un andamio teórico, como hipótesis de trabajo, que tanto las fuentes utilizadas por los autores-consejeros como sus precedentes más directos, así como sus continuadores son parte del conjunto de la literatura de consejeros, y que esta literatura, no obstante los cambios epocales, tiene características

comunes. Sostenemos que hay en toda literatura de consejeros, implícita o explícitamente:

- a) Una concepción de la historia.
- b) Una construcción del clasicismo por la selección y el uso de fuentes y tradiciones.
- c) Una noción de la experiencia, propia o ajena. Esta experiencia tendrá que ver con la *auctoritas* y, pensamos, con la relación entre brindar un consejo y tomar una decisión.
- d) Una propuesta, así sea incipiente, de lo que sea el consejo como bien simbólico específico que aporta el consejero a un sujeto (el príncipe).
- e) Algunas virtudes específicas que debe tener el consejero.
- f) Frecuentemente, algunas virtudes que debe tener el príncipe.

Pesará la pregunta respecto de esta literatura política acerca de si estamos ‘descubriendo’ un género o ‘construyéndolo’.

2.2 Significado de la obra de N. Maquiavelo.

Nicolás Maquiavelo, nacido en Florencia el 3 de mayo de 1469 y fallecido el 21 de junio de 1527 en San Casciano, en la campiña en las afueras de la misma ciudad, es uno de los personajes y autores más citados y aludidos en relación con la práctica política de la modernidad.

La suya fue la Florencia de la República, nombrado Secretario de la Cancillería Segunda en 1498, a pocos meses de la muerte de Savonarola, desempeñó este cargo durante 14 años, en medio de legaciones

diplomáticas a Pisa, Roma, Francia, propuestas de reforma y organización del gobierno más o menos con buen éxito. Pero la suya fue a la vez la Florencia de los Médicis. Entronizados los Médicis en 1512, N. Maquiavelo es despojado de todos sus cargos el 7 de noviembre de ese año, probablemente por el importante cargo que desempeñaba para la República y su relación con el *Gonfaloniero* (el cabeza de la República) Piero Soderini. Sus primeras obras datan de su desempeño como secretario: discursos menores, ordenanzas, informes; son escritos pragmáticos sobre asuntos de orden público (organización, erario) de la República, informes de misiones diplomáticas y varios de ellos de índole militar.¹⁴

Por un desventurado suceso, N. Maquiavelo es sospechoso de participar en una conjura contra los Médicis, orquestada entre personas que se reunían en los *Orti Oricellari*, a los que Maquiavelo acompañaba, encarcelado por un tiempo y torturado es declarado finalmente inocente. Pasa entonces Maquiavelo a una especie de exilio voluntario muy cercano, dentro de los límites de la República, en San Casciano. Y es aquí donde escribirá sus obras políticas más importantes y conocidas. En 1513 comienza a planear los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, mas, al parecer, en algún momento interrumpió la redacción de esta obra para escribir “de un tirón” *El Príncipe* en ese mismo año; los Discursos fueron redactados entre 1513 y 1519. En 1518 escribe *La Mandrágora* y la *Novela de Belfagor*, sus dos obras literarias más difundidas.

Para 1520 mejora su relación con el cardenal Julio de Médicis, quien, a la postre, sería el Papa Clemente VII. El cardenal le encarga a N. Maquiavelo

¹⁴ Cfr. Maquiavelo, *Escritos Políticos Breves*, 1991. Con un estudio preliminar y notas de María Teresa Navarro Salazar.

la composición de una historia de Florencia que será presentada ante el papa entonces ya Papa Clemente VII en 1525 como las *Historias Florentinas*. En 1521 se publica *Del Arte de la Guerra*. En 1522 retoma su tesitura programática en *Minuta de Disposiciones para la Reforma del Estado de Florencia*.¹⁵

Maquiavelo parecía recuperar algo de la confianza perdida. Le asignan algunos encargos menores pero que satisfacen a nuestro personaje. Sin embargo, la suya fue también la Florencia de las guerras y los virajes políticos. No bien comenzaba a recobrar la confianza de los Médicis son éstos derrocados y expulsados de Florencia en 1527 y se restablece la República. Ahora era la República la que lo miraba con recelo y suspicacia por su relación con los Médicis: Maquiavelo ya no volvería a ver la investidura que tan diligentemente sirvió, su petición del cargo fue rechazada. Poco después, el 21 de junio, moriría.

Casado desde 1502 tuvo siete hijos de los que le sobrevivieron cuatro. Quieren sus biógrafos que su último acto fue narrarles un sueño a algunos que le rodeaban. En este sueño, Maquiavelo ve dos multitudes, la una, de hombres harapientos y miserables; la otra, de personajes con ropajes solemnes que discuten de política. Al interrogar a los primeros, le responden que son los santos y beatos que van al Paraíso. Al interrogar a los segundos, en quienes Maquiavelo reconoce ser los grandes pensadores políticos de la antigüedad (Platón, Plutarco, Tácito), éstos le responden que son los condenados al Infierno. Después del relato del sueño, Maquiavelo les dice a sus amigos que preferiría con mucho ir al Infierno a conversar de

¹⁵ Para un catálogo bastante completo de las obras de N. Maquiavelo consúltese *Escritos Políticos Breves*, citado en la nota anterior.

política con estos grandes hombres que morir de tedio en el Paraíso con santos y beatos.¹⁶

Denostado por una leyenda negra sobre el maquiavelismo, en 1787 se le erigió un pequeño monumento funerario en la misma capilla de Santa Croce donde fue sepultado. Léese como epígrafe:

Tanto nomini nullum par elogium

(Ningún elogio puede compararse a tanto nombre).

No son las líneas precedentes una biografía. Son apenas una cortísima semblanza; dejaremos la profundidad de su vida y obra a las fuentes bibliográficas referidas (de autores más entendidos y mejor documentados)¹⁷.

Pensador capital de la teoría y práctica política modernas, polémico, controvertido, ampliamente leído por diversos públicos y muy estudiado (cosas que no siempre van juntas). Son legión los pensadores que, desde hace casi cinco siglos, lo han tratado, ya a favor, ya en contra, ya imparcialmente buscando comprenderlo; desde sus contemporáneos

¹⁶ Este sueño ha sido relatado por muchos de sus biógrafos. Para la exposición hemos tomado la narración que hace Viroli (2009, p. 15), que, en general, presenta una biografía más viva y colorida, más humana, que otros autores. Así comienza Viroli, con el relato del sueño, su libro; así comienza también Ana Martínez Arancón su Introducción a los *Discursos*. Nos dice Viroli que es un reflejo especular del “sueño de Escipión” de Cicerón, en el cual el cielo está reservado para los prohombres y estadistas; reflejo especular con algo de sarcasmo. Skinner (1998) sostiene que en varios puntos Maquiavelo sigue la inversa de Cicerón: acepta el tópico pero lo resuelve a contracorriente del latino. Siglos después, Maurice Joly juntará en un diálogo precisamente en el infierno a Montesquieu y a Maquiavelo.

¹⁷ Entre los muchos escritos biográficos sobre Nicolás Maquiavelo, sin menoscabo de otros, es importante resaltar a Skinner 1998, Viroli 2009 y la gran cantidad de noticias biográficas que menudean en Del Águila & Chaparro 2006. La semblanza anotada le debe Marone en el estudio preliminar de *La Mente del Hombre de Estado*. Estos han sido los principales textos que hemos seguido aquí para conocer la vida del florentino. Por otra parte, estas y otras referencias citan con encomio la obra que parece ser la biografía canónica *The Life of Niccolò Machiavelli*, de Ridolfi (1963).

opositores, quienes explícitamente lo critican, Pedro de Rivadeneira, Saavedra y Fajardo; filósofos preocupados por la relación entre ética y política –tal Spinoza- o por la imaginación de nuevos órdenes políticos – Rousseau, pero también Marx, Gramsci y Althusser-; historiadores de diversas corrientes, como Burckhardt, Meinecke y L. Febvre; filósofos contemporáneos como Hegel, Fichte, Herder, Cassirer o Croce; grandes ensayistas como I. Berlín. No falta en ninguna recopilación de historia de las ideas políticas (Sabine o Skinner o Bobbio). Sólo para mencionar a unos pocos.

Mas no sólo son aquellos que intentan entenderlo o explicar sus ideas, son muchísimos más quienes lo han leído en busca de enseñanzas, persiguiendo las claves de su aplicación a la política. Célebres, aunque no tanto como la obra misma, son también las glosas que Napoleón Bonaparte le hiciera a *El Príncipe* (recopiladas en la edición española de Espasa-Calpe). Y, más aún, mucha gente -ni pensadores ni políticos, legos podríamos decir- que no ha leído la obra del florentino, tiene al menos una noción de él y una suposición de lo que eran sus ideas.

Ante tal número de opiniones, es fácil comprender porqué y concordar con Del Águlia & Chaparro quienes afirman que se ha generado una “pluralidad de Maquiavelos” (p. 15 y ss.), pareciera que los padres de N. Maquiavelo “no tuvieron únicamente un descendiente, sino una multitud” (*idem*, pp. 21-22).

La obra en su conjunto de N. Maquiavelo ha generado muchas interpretaciones y un buen número de tópicos. Sin pretensiones exhaustivas sino meramente enumerativas:

- ¿Era Maquiavelo un maquiavélico?

- ¿Era un humanista, un científico?
- ¿Era un moderno?
- Su concepción del Estado y la razón de Estado.
- Su noción de historia.
- La religión.
- ¿Moral o inmoral? O, sencillamente ¿otra moral?
- ¿Es el fundador del realismo político? ¿Era un antiutópico?
- ¿Es, en esa medida o en alguna otra, un “técnico” de la política?
- ¿Cuál es la relación entre sus obras, particularmente los *Discursos* y *El Príncipe*?
- Su terminología ¿es un *corpus* teórico?
- ¿Era un republicano, defensor nacionalista, que ocultaba sus verdaderas intenciones de educar al pueblo?

¿Cómo navegar en este proceloso piélago de interpretaciones, opiniones, teorías, ideas, todas sobre la obra de un mismo autor? No podemos ni es nuestro deseo tratar todos estos tópicos aquí. Del Águila & Chaparro proponen agrupar las teorías sobre N. Maquiavelo en ocho grandes conjuntos, en los cuales, pensamos, caben bien los rubros más generales; esos ocho conjuntos son:.

- 1) Un maestro del poder. Persigue el poder a cualquier costo, carente de escrúpulos, hipócrita o descarado según convenga a la ocasión, a quien se le atribuye el dicho “el fin justifica los medios”

y, en términos generales, inmoral; no obstante, sumamente eficaz.

Esta fue una muy temprana interpretación sobre Maquiavelo y su obra y sigue siendo, en gran medida, la opinión común sobre él. Condenado tanto por católicos como protestantes, generó toda una reacción antimachiavélica (reacción que habremos de ver más adelante).

- 2) Antecesor de la razón de estado o, al menos, justificador, mediante una técnica de dominio que, además de eficaz, es un recurso cuando el interés del Estado exige estar más allá de la justicia o la moral.
- 3) Representante del *speculum principum*. Sería la interpretación de autores como Gilbert, Croce y Viroli. Maquiavelo no es más que uno de los miembros de la legión, si bien especial, de autores de espejo de príncipes. Lo que hace nuestro autor es mostrar la degradación moral existente en política, la náusea moral, y actuar en consecuencia, casi como un mecanismo de supervivencia y no por inclinación propia.
- 4) O, tal vez, sugieren otros autores (I. Berlín), no es sólo la decepción moral, incluso puede no existir ésta: es una tensión trágica entre una ética mundana (ligada al poder, el dinero, la gloria, etc.) y otra cristiana (basada en la *caritas*). También a este respecto B. Croce apunta otra posible salida: no se trata de dos éticas contrapuestas sino que el mismo N. Maquiavelo habría establecido una distinción entre ética, moral y religión, por un lado, y la política, por otro.

- 5) Pero de aquí puede seguirse otra ruta más de interpretación. La política, ‘ajena a los valores ético-morales’ se convertiría en un objeto de estudio. Maquiavelo sería un científico –quizá el primero- de la política, “un frío técnico de la política, un estratega, un empirista antimetafísico” (Del Águila & Chaparro, p. 27), descriptivo y analítico. Esta sería la opinión de Schmitt, Sabine y Cassirer.
- 6) Un esteta, no sólo porque Maquiavelo escribiera dejándose llevar por el estilo sino porque propondría el Estado como obra de arte.
- 7) Existen también lecturas que ven en Maquiavelo un ciudadano preocupado por que el pueblo esté advertido del peligro de los tiranos y los príncipes inescrupulosos; sería, casi, un patriota, un primer nacionalista.
- 8) Y, finalmente, existen también quienes ven en Maquiavelo un republicano continuador de la tradición humanista.

Es evidente que no se trata de escoger entre ocho cartas. Los presentados son ocho grandes configuraciones, más morfológicas que taxonómicas, de cómo ha sido conceptualizado el pensamiento de Maquiavelo. La interpretación del pensamiento de Maquiavelo es mucho más compleja que elegir una opción u otra. Un mismo estudioso puede sostener más de dos opciones de las mencionadas; las opciones no son todas excluyentes entre sí y no todas están centradas sobre el mismo eje. Pero son útiles para presentar a grandes rasgos, pintando con brocha, las interpretaciones sobre Maquiavelo. Nos alejaremos de la tesis que pretende explicar las ideas de nuestro autor *ad personam*, dicha tesis ha resbalado –y suele hacerlo en casi todos los casos- hacia excesos interpretativos: no creemos

que las ideas de Maquiavelo estén fundamentadas en la decepción de la segunda mitad de su vida.

De los ocho conjuntos, el primero responde a la opinión común y a la leyenda negra. Pero contiene elementos que no necesariamente son consustanciales a la supuesta inmoralidad de N. Maquiavelo; por ejemplo, ser un maestro del poder sumamente eficaz no tiene por qué ser necesariamente rasgo de inescrupulosidad.

Porque además de N. Maquiavelo como persona, además de su obra, está aquello que se ha dado en llamar “la leyenda” de Maquiavelo; leyenda del todo asociada a la vaga idea que tenemos de maquiavelismo, que, en el medio de la ignorancia de las obras, enreda por igual los prejuicios sobre la persona con propuestas de hacer política: maquiavelismo es sinónimo de intrigas palaciegas, maquinaciones políticas inescrupulosas, conspiraciones y conjuras cortesanas, en las que prevalece ante todo el interés puramente egoísta por el poder pero de manera siempre oculta y como en escorzo, en las que el fin justifica los medios, consejero de tiranos, seguido de un largo etcétera. Dicha leyenda puede encontrarse, en parte, en los críticos de su época –demasiado generosos en epítetos impíos para el florentino- pero, muy probablemente sobre todo, en su mismo pueblo (Viroli, pp. 304 – 305, *apud* Ridolfi). Leyenda que ha generado un adjetivo cuyo uso y contexto queda en el ámbito de la política práctica y le resta un vocablo a la teoría política: maquiavélico, maquiavelismo.¹⁸ Pérdida léxica que obliga a hablar del pensamiento maquiaveliano -como ocurrirá frecuentemente en esta tesis- para evitar connotaciones peyorativas.

¹⁸ Véase al respecto la entrada correspondiente en el *Diccionario de Política* de Bobbio, T. II, p. 935.

Tomemos unos botones de muestra de este temprano nacimiento de la leyenda de Maquiavelo. Primero los detractores.

Pedro de Rivadeneira, español, nacido el año en que N. Maquiavelo moría, escribió su *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para Gobernar y Conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y sus Secuaces Enseñan*, dado a la luz en Madrid en 1595 (AAVV, 2008; pp. 60-69). Este texto se inscribe, es obvio, en la corriente antimachiavélica de educación del príncipe cristiano; aunque estas dos no son la misma cosa. En efecto, la educación del príncipe cristiano, aunque con antecedentes en los finales del siglo XV, alcanza su punto de máxima expresión con *Educación del Príncipe Cristiano* de Erasmo de Rotterdam en 1516 (Erasmo, 2003), antes de la publicación *El Príncipe* y aún antes de que N. Maquiavelo concluyera el escrito. Otros tratados de esta época demuestran que la educación del príncipe cristiano había sido concebida antes de la aparición de la obra de Maquiavelo y, por ende, por separado. En adición, el antimachiavelismo no fue sólo una reacción de la literatura de consejeros sino que la encontramos difundida en la atmósfera de la época, al menos en algunos países.

Así como Pedro de Rivadeneira incluye la crítica contra Maquiavelo desde su título, Diego de Saavedra y Fajardo arremete contra el florentino en un tenor irresistible de citar *in extenso*:

No solamente quiso Macavelo que el príncipe fingiese a su tiempo virtudes, sino intentó fundar una política sobre la maldad, enseñando a llevarla a un extremo grado, diciendo que se perdían los hombres porque no sabían ser malos, como si se pudiera dar ciencia cierta para ello. Esta doctrina es la que más príncipes ha hecho tiranos y los ha precipitado. No se pierden los hombres

porque no saben ser malos, sino porque es imposible que sepan mantener largo tiempo un extremo de maldades... sin quedar enredada en sus mismas artes (AAVV, 1999; p. 286).

Hay tres aspectos que llaman la atención en esta cita: uno, atribuir a N. Maquiavelo (“Macavelo”) la doctrina de fundar una política sobre la maldad, afirmación asaz discutible como sabemos. La segunda, que la doctrina de N. Maquiavelo sea la responsable de hacer tiranos a los príncipes y precipitarlos, aserto que si se toma literalmente es un anacronismo absurdo puesto que tiranos (precipitados y no) había mucho antes de Maquiavelo, y si se piensa que esta doctrina de maldad es precedente a Maquiavelo entonces son las primeras líneas las equívocas. La tercera es la argumentación en contra de la idea de que los hombres no saben ser malos, el argumento de Saavedra y Fajardo es sencillo: no conviene al príncipe ser malo porque no podrá serlo largo tiempo antes de quedar enredado en sus mismas artes; paradójicamente, este argumento en contra del mal no por hacer el bien, sino por la conveniencia futura, suena francamente maquiavélico.

En este punto y antes de proseguir, quisiéramos abrir una pausa para retomar brevemente el asunto de la literatura de consejeros. Podríamos hipotetizar, incluso, que la aparición de *El Príncipe* reavivó el subgénero de la educación del príncipe cristiano, por lo menos en la esfera geopolítica de influencia del Imperio de Carlos V (o en la intelectualidad sujeta a dicha influencia). En otras latitudes, en particular la Inglaterra isabelina, la ofensiva antimachiavélica revistió otras formas y tipos textuales hoy diríamos más ‘literarios’, sobre todo, el teatro y la poesía.¹⁹

¹⁹ Véase también Skinner (1985), pp. 161-162, donde el autor da noticia de cómo su nombre fue “sinónimo del mal”, “asesino”, “maestro del mal”, etcétera. Existe la asociación entre Maquiavelo y

Podríamos pensar que si bien el maquiavelismo era una práctica frecuentísima antes del nacimiento de la persona de quien se ha acuñado su nombre (Maquiavelo), el maquiavelismo no hubiera cobrado estatuto escrito de no haber sido por sus detractores: de no haber habido primero una literatura antimachiavélica probablemente no hubiera habido literatura machiavélica.

Forzoso parece, pues, que si reconocemos el maquiavelismo en políticos anteriores a Maquiavelo tenemos que exculpar a éste. Del mismo modo, hallamos atisbos machiavélicos en sus críticos. Y, finalmente, cabe preguntarse si libros como los de un Mazarino o los de un Maurice Joly no resultan más papistas que el Papa, creando un síndrome de la profecía cumplida, pues hacen más realidad la leyenda con sus escritos que lo que podemos encontrar en los textos del mismo Maquiavelo.²⁰

Cassirer apunta que tomó tiempo que la leyenda negativa fuera destruida. En realidad, aunque está en fuga, no ha sido derrotada. Pero es cierto que Maquiavelo el legendario no sólo está revestido por la leyenda negra. Ha habido y hay también defensores notables del secretario florentino. (Cassirer sobre la opinión que tenía F. Bacon de Maquiavelo, p. 142; sobre la idea de B. Spinoza, p. 143).

Tal vez una de las primeras lecturas que presentan una imagen favorable de las ideas de N. Maquiavelo la proporciona J.J. Rousseau en un breve pasaje y una nota a pie de su *Contrato Social*: “[Maquiavelo] Fingiéndose enseñar o dar lecciones a los reyes, las ha dado muy grandes a los

Satanás, dado que un apelativo popular del diablo en inglés británico es *Old Nick* y Nick sería el hipocorístico de Nicolás (Maquiavelo).

²⁰ Siempre existirá la posibilidad de defensa que se le atribuye al Marqués de Sade: “no he hecho sino escribir lo que todos los hombres tienen en mente”.

pueblos. *El Príncipe*, de Maquiavelo, es el libro de los republicanos” (pp. 93 – 94). En la nota que sigue a este pasaje, J.J. Rousseau dice de N. Maquiavelo ser un “hombre honrado y buen ciudadano” (p. 94); lo presenta como un republicano quien, obligado por estar al servicio de los Médicis, tenía que disfrazar de alguna forma su verdadera fe, de aquí la aparente contradicción entre *El Príncipe* y el *Discurso*.

Tenemos aquí dos ideas. La primera, la del republicanismo e, incluso, patriotismo de N. Maquiavelo persistirá casi como polo opuesto al Maquiavelo que quieren sea personificación de la maldad. Ambas encontrarán seguidores hasta el s. XX, aunque se haya atenuado la idea del ‘Maquiavelo maquiavélico’. Por su parte, la imagen de un Maquiavelo republicano se acentuará y la llegaremos a encontrar hasta en A. Gramsci.

¿Era N. Maquiavelo un republicano como lo sugieren J.J. Rousseau y A. Gramsci –y otros? O ¿era un autor de espejo de príncipes? No vemos una división tajante entre ambos, pero para salvar la distancia hay que admitir en N. Maquiavelo que aún siendo un autor de espejo de príncipes lo fue de una forma distinta.

Su vida muestra que era un republicano, aunque sus textos no sean todos ellos panegíricos de la República. Sus textos más conocidos muestran su experiencia e ideas políticas sobre distintas prácticas –históricas y de su presente-: no son un programa, o sólo lo son en puntos muy tangenciales (otra cosa puede pensarse de algunos escritos políticos menores, que ciertamente hacen propuestas más programáticas, cfr. *Estudios Políticos Breves*, 1991) Se ganaba la vida con un oficio que conocía y que seguramente le satisfacía, así fuera por motivos presuntuosos. No creemos que tuviera que escribir disfrazado.

2.3 El Príncipe (*De principatibus*).

En el otoño de 1512 N. Maquiavelo ha caído en desgracia y ha sido despojado de su cargo de Secretario. Será acusado de participar en una conjura, preso, encadenado y torturado; pero no condenado. Un azaroso acto de clemencia del nuevo Papa (un Médici) lo pondrá en libertad en la primavera de 1513. En un a modo de exilio cercano voluntario se dedicará a escribir. En ese mismo año ha planeado y comenzado una obra de volumen significativo: los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Obra ésta de inspiración en la República romana y que tiene un carácter a la vez histórico y político.

En medio de los planes y trabajos de esta obra, Maquiavelo concibe otra, una especie de ramal que surge ante su mente y los ojos de su imaginación; obra ésta que habrá de resultar de mucho menor volumen pero de igual envergadura y, sin lugar a dudas, de mayor difusión a lo largo de los siglos. La obra que, en los hechos, lo hará famoso: *De Principatibus*.

De principatibus o *Sobre los principados* será conocida como *El Príncipe*. Su autor la concluyó para diciembre de 1513, según consta en una emotiva carta dirigida a su amigo Vettori.²¹ Maquiavelo confiaba en el consejo de Vettori, a la sazón en Roma y cercano a la curia vaticana, para saber si era prudente hacerle llegar este conciso opúsculo a los Medici. Vettori guardará silencio, hasta que en junio de 1514 la desesperanza invade a N. Maquiavelo.

²¹ Un fragmento de esta carta puede leerse en Del Águila & Chaparro (2006) p. 58.

Se sabe que el texto circuló en copias manuscritas, y generó disgusto en algunos círculos por su impiedad religiosa. Se publicó en 1532, cinco años después de la muerte del autor, con la aprobación papal de Clemente VII. Pero ya en 1559 pasó al *Index* de obras prohibidas por la Iglesia católica. Desde entonces, no obstante la interdicción, ha sido traducida y publicada en cientos de ediciones.

El libro está dedicado a Lorenzo de Médicis, el Magnífico, y el capítulo XXVI, el último, aparentemente reescrito, si bien parece un patriótico llamado a los florentinos no deja de ser una especie de consejo a los nuevos dueños de Florencia. Esto ha movido a pensar que Maquiavelo redactó *El Príncipe* con la intención expresa de congraciarse con la hegemonía medicea (la misma que lo tomara preso y lo torturara), probablemente con miras a recuperar su cargo o, por lo menos, participar otra vez de la vida pública y política de su ciudad. En realidad, si su obra fue conocida por los Médicis no le fue otorgada importancia o no la suficiente como para recobrar tan rápido la confianza en el exsecretario. Varios han visto motivo de crítica en esta actitud ‘acomodaticia’ y poco congruente de Maquiavelo pero, a reserva de volver a plantear el problema, diremos que no lo parece por las siguientes razones: (a) probablemente estaba en juego la vida del autor; (b) era una práctica común en aquella época (ni más ni menos que a Castiglione se le dio un obispado para que callara el saco de Roma y el obispado fue...en España!); (c) Maquiavelo suele decir de él mismo en sus cartas lo mismo que ofrece en la dedicatoria de *El Príncipe*: es una persona que conoce el oficio, ofrece su lealtad básicamente a la ciudad y su pericia profesional agregando que ésta puede ser de mucha utilidad a los Médicis –y, bien mirado, nada de eso es falso-.

Pero, en el fondo, no creemos que haya habido tanta premeditación y plan avieso en N. Maquiavelo. Dedicarle a los Médicis el libro era sin duda un intento de ganárselos, pero parece más sensato suponer que lo escribió como una derivación de sus estudios para los *Discursos*. En efecto, Maquiavelo había redactado los primeros 18 capítulos de los *Discursos* cuando interrumpió esta labor para escribir de corrido *El Príncipe*.

Es cierto que hay dos notables diferencias entre los *Discursos* y *El Príncipe*. La primera, el tema, los *Discursos* tratan sobre las repúblicas y *El Príncipe* sobre los principados. La segunda, la tónica y el estilo, en los discursos más ampuloso, más oratorio, más prolijo y más histórico (incluso más panegírico), en *El Príncipe*, más directo, más conciso y mezclando más la historia con la experiencia –o el punto de vista- propio. Mas esto es insuficiente para asegurar, como sostienen algunos autores, que haya oposición entre las dos obras; nos parece que se trata de complementariedad, donde, por así decirlo, *El Príncipe* puede entenderse como una muy larga nota al pie de página de los *Discursos*. No queremos dar la impresión de subordinación de *El Príncipe* a los *Discursos* sino de ramificación.

El Príncipe contiene 26 capítulos, tradicionalmente divididos en cuatro conjuntos:

- a) Del I al XI se estudian las clases de principados.
- b) Del XII al XIV se enfoca al asunto de los ejércitos (contra el uso de mercenarios) como puntal de la seguridad y conservación de los Estados.

- c) Del XV al XXIII son los capítulos propiamente de consejos sobre la conducta política –y a veces personal- del príncipe. Son, posiblemente, los capítulos más crudos.
- d) Los últimos dos capítulos (XXIV al XXVI) se concentran en la situación italiana. El último no es un discurso analítico o reflexivo, es una exhortación, casi una arenga mas no dirigida a las tropas sino al potencial capitán, un franco llamamiento a la unidad italiana que da la apariencia de desentonar del resto del texto, si bien otros han encontrado aquí la verdadera razón de ser este libro.

CAPÍTULO 3. FORTUNA Y VIRTUD EN *EL PRÍNCIPE*

Fortuna y virtud son tópicos cuando se examina el pensamiento de N. Maquiavelo. Prácticamente todos los reseñistas los tratan. Intentaremos en este capítulo desglosar algunos aspectos aledaños a estas dos categorías vistas como parte de la *techné* política.

3.1 Fortuna en *El Príncipe*.

Comencemos por algunas ideas de los tratadistas sobre la fortuna en general en las obras de N. Maquiavelo para dar paso, a continuación de aquellas, a lo que dice el mismo Maquiavelo en *El Príncipe*.

Nos dice R. Raschella, traductor y anotador de la edición de Losada de *El Príncipe*, en su estudio introductorio justo a continuación de una cita que toma de *Vida de Castruccio Castracani de Lucca*: “La forma casi pagana de la fortuna, de medieval y renacentista memoria, institucionalizada por Boecio en *Del consuelo de la filosofía*, aparece de modo constante y esencial en Maquiavelo...” (Maquiavelo, p. 23). Esta afirmación es inmediatamente afinada: “... pero también en continua oscilación de matices y acaso de indefiniciones, que permiten identificarla, una vez con el azar, con un designio oculto que puede tener la fuerza de los fenómenos naturales, otra vez con los límites, los férreos límites de la realidad efectual, es decir, aquello que ya previamente se opone a la acción individual” (*ibídem*).

Más adelante cita una carta de Maquiavelo a Soderini en la que el primero dice: <<”como los hombres tienen primero la vista corta y después no pueden mandar a la naturaleza, de ello sigue que la fortuna varía y manda a los hombres, y los mantiene bajo su yugo”>> (Maquiavelo, p. 23).

En un tenor distinto, Del Águila & Chaparro, después de un repaso por algunos aspectos del pensamiento renacentista, presentan sintéticamente (pp. 177-186) las raíces histórico-filológicas del concepto de fortuna. Las tres nociones griegas (*moira*, *pronoia* y *tiché*) con sus correspondientes latino-romanos (*fatum*, *providentia*, *fortuna*, respectivamente). Tanto en un caso como en otro, la primera como destino ciego, la segunda como tutela y anticipación divina, la tercera como azar. La literatura latina clásica trataba de las tres, el estoicismo helenista favorecía al primero de los tres conceptos, pero el culto popular parecía inclinarse por una variedad de formas y advocaciones de la tercera. La Edad Media fue proclive a la identificación con la segunda, la providencia: “La Providencia forma y dirige los tiempos..., es *moderatrix temporum*” (p. 187). Pero no sería éste el concepto utilizado por N. Maquiavelo, quien –todavía según nuestros autores- merced a la traducción humanista de los clásicos retoma una idea pagana.

Una aclaración de detalle, mas no carente de importancia. Para el concepto medieval, nuestros autores, como Raschella, mencionan a Boecio, pero también hay reminiscencias de Plutarco (aunque no podemos decir de dónde las tomaría, en su caso, N. Maquiavelo. Siendo Plutarco uno de los representantes del platonismo medio, pudo haber sido estudiado por Marsilio Ficino, quien si influyó en el pensamiento de Maquiavelo, pero ninguna de las fuentes consultadas para conocer a Ficino dan indicios ciertos de alguna relación entre éste y Plutarco (Cfr.

Mondolfo, 1971; Kristeller, 2005). De todas formas, Plutarco sería representante del concepto de fortuna como destino, *fatum*. Esto quiere decir que el concepto “pagano” no es el único que viene por la vía de las traducciones de los humanistas, pero Maquiavelo no necesitaba en lo absoluto de esas traducciones, el concepto “pagano” de fortuna estuvo presente en la cultura popular medieval, aunque fuera de manera subterránea, diríamos como una subcultura emparentada con el epicureísmo. Ejemplo claro de ello son los poemas de los goliardos, como los *Carmina Burana*, en la que la Fortuna no es *moderatrix temporum* sino *Imperatrix mundi*.

Coincidimos con Bobbio (2000) cuando dice que para Maquiavelo “fortuna es el curso de los eventos que no dependen de la voluntad humana” (p. 70) y, por ello, este curso de eventos puede comprender tanto el azar, los imponderables, como todo aquello que se opone y limita la acción (aunque no exactamente a la virtud, como se verá en el apartado siguiente).

Marone, en su estudio introductorio a *La Mente del Hombre de Estado*, coloca en primera instancia la separación entre política y moral y, en este marco, “La situación de hecho, necesaria y fatal, frente a la libre voluntad del individuo que actúa, y que es aquella que condiciona el mismo acto volitivo, Maquiavelo la llama entonces ocasión, o, en sentido lato, fortuna” (Mente, p. 51). Existe coincidencia entre Marone y otros autores, salvo la connotación enfáticamente fatal del inicio del párrafo citado y el que sólo encuentra una distinción de amplitud entre los conceptos de ocasión y fortuna; sobre esto último tendremos oportunidad de volver.

Por otra parte, Marone utiliza en su breve y muy global argumentación dos textos que, en general, no se encuentran en los tratadistas: *Capitollo della*

Fortuna y Capitollo della Occasione. Se encuentra sí en el profundo estudio de González García.

El texto de González García es de capital pertinencia porque aborda el estudio de la diosa Fortuna como una “metáfora política”; lo hace desde tres aspectos o tradiciones: literaria, filosófica y pictórica.

En el contexto de un optimismo renacentista en que el ser humano vence a la fortuna (mediante virtud) -expone González García-, Maquiavelo se ve a veces impulsado por este optimismo de la época aunque en otras muestra cierto pesimismo y hasta resignación (p. 275). Esta posición ambivalente, propia de la época, la encuentra igual González García en la iconografía de Alciato.²² González García encuentra tres, digámosles, escenarios: (1) la fortuna vence a la virtud, (2) la virtud vence a la fortuna, y (3) fortuna y virtud son compañeras.²³

La primera de estas actitudes la encuentra González García en textos tempranos de N. Maquiavelo y en alguna cita de los *Discursos* (González García, pp. 277-281). Esta primera actitud parece tener mayor relación con el hecho de que no importa lo que el hombre (ser humano) haga, la vida no es necesariamente justa y no siempre recibirá lo que merece. La segunda, según nuestro guía, es la actitud predominante en Maquiavelo (González García, pp. 281-286). Se acentúa el papel activo de la virtud (“La función básica de la virtù maquiaveliana es vencer o, al menos, hacer retroceder el poder de la fortuna”, González García, p. 275) pero, de manera notoria, se contrapone el aspecto femenino de fortuna contra el

²² González García prosigue justo a continuación de este examen de Maquiavelo y Alciato con una interesante revisión de las empresas de Saavedra y Fajardo (pp. 292 – 302) pero seguirlo en este análisis rebasa los alcances de la presente tesis.

²³ González García dirá cuatro, pero el que queda en tercer lugar, “detener con un clavo la rueda de la Fortuna”, es en realidad un caso de la segunda, la virtud vencedora de la fortuna.

carácter masculino de la virtud (*virtus vir*). El tercer escenario lo trataremos en el apartado 3.3 de este capítulo.

En *El Príncipe*, N. Maquiavelo dedica un capítulo a este punto, el Capítulo XXV. En él Maquiavelo afirma: "... para que nuestro libre arbitrio no quede anulado, juzgo como verdadero que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también ella incluso nos deja gobernar a nosotros la otra mitad, o casi la otra mitad" (p. 154). Por cierto, un "casi" muy preocupante.

Viene después la famosa comparación de la fortuna con un río impetuoso: "Con la fortuna sucede lo mismo: ella muestra su poder donde no hay virtud organizada para resistirle..." (p. 155).

Preguntémonos, entonces, ¿cuál es la fortuna que tiene en mente N. Maquiavelo? En el caso particular de la noción de fortuna, creemos que Maquiavelo muestra la episteme dominante en su época y, aunque sea un lugar común decirlo, el espíritu renacentista. Maquiavelo responde a aquella casi identidad entre el *homo sapiens* y el *homo faber* de la que hablábamos en el Capítulo 1 de la presente tesis (marco epistémico esencial no sólo general, sino en la concepción de fortuna y también de virtud, como veremos).

Fortuna no es en Maquiavelo predestinación, destino escrito, no es la *moira* griega ni el *fatum* romano, o la orden de los hados, ante las cuales el ser humano está inerme como hoja al viento. Tampoco es *pronoia*, providencia, porque no supone alguna inteligencia divina que lleva de su mano los sucesos, justos al fin y al cabo, aunque desconozcamos su razón.

Coincidimos parcialmente con Del Águila & Chaparro y con González García es que la fortuna de Maquiavelo se acerca más a la *tiché* griega o al

culto multiforme de la Fortuna romana (aunque matizaríamos algunos de los asertos de Del Águila & Chaparro sobre de la episteme renacentista).

La fortuna tiene dos caras: (1) es una situación inicial necesaria (en el sentido de que tiene causas de las cuales se ha derivado y de que se presenta como inexorabilidad inicial, como producto y no como productora), como imperativos que se levantan ante el individuo, que le son dados o impuestos como la lengua materna a un niño, en fin, presenta la cara de *ananké*; (2) pero posee otro rostro que es el del curso de los acontecimientos, algunos de ellos azarosos, impredecibles, imponderables, incluso la resultante del juego de fuerzas (como aquella expresión de F. Engels cuando afirma que la historia es un juego de fuerzas cuya resultante puede ser algo que ninguno de los agentes pretendía como resultado²⁴, como sabemos, en otra parte concluye que “en la historia la necesidad se abre paso a través de una selva de casualidades”).

Dice Maquiavelo: la fortuna “... implica todas las cosas <<que determinan los cambios históricos no sometidos al control deliberado y racional de los hombres>>” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 24): no sometidos pero tampoco ajenos, no sujetos al control racional pero tampoco dispensados en la irracionalidad. El conocimiento y la previsión (parte de la *virtù*, no tener “la vista corta”) hacen de la fortuna ocasión.

Nótese que la fortuna es una especie de ‘necesidad contingente’, si se nos permite la aporía, son imponderables que determinan, y por ello se requiere una particular clase de previsión -distinta de la predicción que hoy llamaríamos científica- para calcular la fortuna. Esa forma de cálculo

²⁴ Engels, Federico; “Carta a J. Block, 21-22 de septiembre de 1890”, pp. 521-522. En Marx & Engels, *Obras Escogidas* en dos tomos; Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1963.

(suputación es la palabra exacta), de sondeo, de previsión, de anticipación, tiene tanto de premonición y profecía (pronóstico, *forecasting*, prospectiva) como de ciencia, y es equidistante de la *prudentia* (*phronesis*) y de la episteme. En toda la literatura de consejeros, la previsión del futuro (pero de *este* futuro, de los acontecimientos de la fortuna) es una de las tareas principales del consejero y se asocia a la *prudentia*.

Así, cuando González García, apoyándose en Meinecke, nos dice que “... virtud, fortuna y necesidad son tres palabras que resuenan una y otra vez en los escritos de Maquiavelo con un eco metálico” (p. 274) separa a la fortuna de la necesidad. La necesidad es “origen de la moral” (*ibídem*), la necesidad en N. Maquiavelo se presenta, como la definió Aristóteles, como aquello “cuyos principios no admiten ser de otra manera” (Aristóteles, p. 74). Hay “necesidad de oponerse a la fortuna” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 155).

Interesante resulta, entonces, la hipótesis de que N. Maquiavelo identificara para el ámbito de la razón política algo que en los siglos XIX y XX parece más ligado a la historia. En Maquiavelo, ‘necesidad’ y ‘fortuna’ aparecen (para hacer una paráfrasis de K. Marx) como conceptos político-morales, mientras que cuatro siglos después, ‘necesidad’ aparecerá como concepto histórico (cfr. Mondolfo, 1980, p. 236; y, sobre todo, Cassirer, 1951, todo el capítulo III, “Libertad y Necesidad en la Filosofía del Renacimiento”).

Por otra parte, el concepto de fortuna es correlativo al de virtud.

3.2 Virtud en *El Príncipe*.

Dado que este es un tópico central en el pensamiento maquiaveliano, no abundaremos demasiado en él. Skinner (1985) se ocupa ampliamente del concepto de virtud en el humanismo renacentista, en pensadores políticos de la época y, por supuesto, en Maquiavelo, si bien al florentino le dedica un capítulo especial en su otra obra consagrada a nuestro personaje (Skinner, 1998).²⁵ Este autor califica la noción de virtud de Maquiavelo de “cambiante”. En el primero de los textos referido, Skinner (1985) habla del tránsito desde una noción de virtud medieval, fuertemente apegada a las virtudes teologales -y, en todo caso, cristiano romanas-, moralizante y soteriológica, hasta otra bajo el influjo del humanismo a partir de Petrarca, ésta en contacto con las ideas del humanismo y pensada para el mundo (de modo análogo o paralelo a lo que ocurre con fortuna).²⁶

En efecto, no es fácil encontrar *un* concepto de virtud en N. Maquiavelo. Parece haber varios o uno con variadas connotaciones y tonalidades. No hay un párrafo que defina concretamente este concepto sino que su sentido se deriva más del uso en varios textos.

²⁵ En *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno* (1985), Skinner toca el tema de la virtud en, por lo menos, pp. 111-125, sobre la virtud en general y como antecedente de Maquiavelo; p. 149-152, sobre el cambio en el contenido de virtud en el contexto político y en particular las similitudes y diferencias entre las virtudes ciudadanas y las del príncipe; también pp. 198-206.

²⁶ También Del Águila & Chaparro (2006) hacen una breve reseña histórica, pp. 187-193. No obstante el acuerdo general, citaremos la definición de la *prudencia* que da santo Tomás de Aquino como muestra de las potencialidades de pensamiento del Medioevo. El fin de la *prudencia* es

“... conservar la memoria de las experiencias adquiridas, el sentido exacto de los fines, la atención lista para la coyuntura, la investigación racional progresiva, la previsión de las contingencias futuras, la circunspección frente a las oportunidades, la precaución ante las complejidades y el discernimiento frente a las condiciones excepcionales.” (citado por Eco, Umberto; “Elogio de Santo Tomás”; revista *Nexos*, no. 243, marzo de 1998; p. 77).

Del Águila & Chaparro (2006) secundan esta idea; hablan de la “polivalencia” del concepto y afirman “... en nuestro autor [Maquiavelo] no tenemos una teoría de la *virtú* digna de tal nombre.” (p. 194).

No obstante –como dirán ellos mismos–, hay criterios para denotarla:

Aquí *virtù* muestra con fuerza la característica de sabiduría práctica... y se vincula con una suerte de energía, habilidad, coraje, determinación, capacidad para decidir y actuar. Esta inclinación a la acción, regida ahora por un tipo sobresaliente de carácter, por el despliegue de una personalidad fuerte, definiría esencialmente una interpretación vitalista del autor... (Del Águila & Chaparro, p. 195).

Tomamos de la Introducción a *El Príncipe*, redactada por Raschella, el condensado de cualidades que componen la *virtù*: “Mezcla de prudencia, astucia y habilidad, en el Renacimiento la virtud significaba la quintaesencia de las condiciones masculinas, con el agregado de inteligencia, genio y capacidad artística” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 24).

Maquiavelo distingue claramente entre cualidades en general y *virtú*. En el capítulo XVIII que trata de los príncipes y su palabra, y cuya fama proviene por ser uno de los capítulos más explícitos sobre el arte del ocultamiento y el engaño, menciona cinco cualidades deseables o de las que siempre se autoatribuyen los príncipes: clemencia, fidelidad, humanidad, integridad y religiosidad (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 125). Pero no cabe ninguna duda que no son éstas las cualidades que ha menester quien quiera conquistar o mantener un principado; ni ahora ni entonces se mencionarían esas cualidades como características de un líder político.

“La virtù se trata antes que nada como el atributo más importante del liderazgo político” (Skinner, 1998, p. 71).

Marone en *La Mente del Hombre de Estado* sostiene que “No más el concepto intelectualista y aristotélico de justo medio, de equilibrio, de compromiso, ni la contemplativa e inmóvil ataraxia de los estoicos, y tampoco aquél escolástico y medieval despego del mundo, sino una virtud militante, combativa y creadora” (p. 52).

Son varias afirmaciones en un solo párrafo. Las traemos a colación porque juntan en un solo lugar varios puntos que se requiere matizar. En primer lugar, como ya ha sido dicho, es cierto que se está lejos de la ataraxia o del despego del mundo; pero no es N. Maquiavelo el innovador. En el fondo, Maquiavelo en tanto humanista cívico, se distancia de la nueva tendencia neoplátonica de Pico y de Ficino, quienes “destronan a Cicerón” (según la expresión de Skinner) para vindicar la contemplación platónica. Maquiavelo, creemos, sigue siendo –como todos los humanistas cívicos– más ciceroniano, partidario de la vida activa. Este era el ambiente de la época, plenamente coincidente con la episteme predominante.

En segundo lugar, y en esto sí hay que matizar, la virtud de Maquiavelo se separa del escolasticismo y su aristotelismo, pero tampoco ha roto lanzas contra Aristóteles, sólo contra la interpretación doctrinaria y logicista heredada de un cierto Medioevo (porque tampoco podríamos generalizar abusivamente); más bien se ha alejado de la escolástica cristiana y ha retornado por otro camino a Aristóteles, el de la *phronesis*²⁷, como si las

²⁷ Para Del Águila y Chaparro (2006), en el concepto de *virtù* en Maquiavelo “tienen cabida casi todos los rasgos de la *phrónesis* aristotélica (p. 193). Y, agregamos nosotros, todos o muchos de los citados de santo Tomás de Aquino.

virtudes en su conjunto, habiendo perdido su vinculación con las virtudes teologales, se hubieran condensado en torno a la *phronesis-prudentia*.

Entre líneas, nos atrevemos a proponer que la *virtù* maquiaveliana no es tanto de índole moral-deontológica, sino caracterológica, describe una *hexis*. No osaremos adelantar demasiados juicios pero no es improbable que esta faceta de la *virtù* proviniera de la deliberación o de los tópicos sobre los caracteres de la *Retórica* de Aristóteles (Libro I y Libro II, respectivamente) e, incluso, los *Caracteres* de Teofrasto.²⁸

La *virtù* maquiaveliana, en todo caso, no es *areté*, se aleja de la *diké*, de la esfera de la justicia que tiene que ver con la comunidad y se convierte en cualidad individual.²⁹ Por ello, la *virtù* maquiaveliana se acerca más a la eficacia de los medios, aunque acercarse no significa que se omita la ética de los fines. Veámoslo a continuación.

3.3 ¿Fortuna y virtud? O ¿fortuna vs. virtud?

En el capítulo VIII de *El Príncipe*, Maquiavelo toca un tema crucial para la definición de virtud y fortuna: quienes llegan al principado por medio de crímenes.

Cuenta el caso de Agátocles de Sicilia que se convirtió en tirano de Siracusa por medios violentos y sumamente crueles. Y dice: “Pero no es

²⁸ Dice Aristóteles sobre el carácter de los hombres de poder, además de la virilidad “... si éstos cometen injusticias, no son propensos a las pequeñeces, sino a perpetrar grandes daños” (Aristóteles; *Retórica*, Gredos (Biblioteca Básica), Madrid, 2000; p. 257). El segundo carácter satirizado por Teofrasto es el del adulator.

²⁹ Toda la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles trata sobre la virtud pero, en particular, la relación de la virtud con la justicia, es decir, de la virtud y la comunidad trata el Libro V de la edición referida en la bibliografía; sobre la *areté*, p. 59, sobre la *diké* pp. 62-63.

posible llamar virtud al exterminio de sus conciudadanos, a la traición a los amigos, al hecho de carecer de fe, de piedad, de religión: estos medios pueden llevar a la conquista del poder, pero no a la gloria” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 86).

El caso de Agátocles plantea algunas cuestiones adicionales a la mayoría de los análisis. Primera -aunque la secuencia en que los mencionaremos no expresa ninguna jerarquía-, la licitud de buscar la gloria para el príncipe, lo cual representa la aplicación a la política de un cambio en el *ethos* social que tomó siglos en gestarse; este asunto lo trataremos con mayor extensión hacia el final de este capítulo.

Segunda, es claro que la eficacia (obtención del poder) no es lo mismo que la virtud. La gloria, como veremos después, se volverá meritocrática. Por lo pronto, hay fines y medios, lícitos e ilícitos: no cualquier medio sirve para cualquier fin. Lo que parece decir Maquiavelo es que la eficacia es necesaria mas no suficiente; la eficacia sirve, ante todo, a la república (al Estado) y el mérito y la gloria serán para el príncipe. Cabe preguntarse, en el caso de Agátocles el eligió por voluntad, pero si la decisión fuese forzada ¿por cuál habría de inclinarse el príncipe?

N. Bobbio (2000) plantea de manera sintética pero muy aguda que Maquiavelo distingue cuatro especies de principados nuevos según su modo de adquisición (p. 69)³⁰: (a) por virtud, (b) por fortuna, (c) por maldad o violencia y (d) por consenso. Y afirma Bobbio que forman parejas antitéticas: virtud-fortuna, fuerza-consenso; estamos parcialmente de

³⁰ En *El Príncipe* esta teoría se encuentra en los capítulos VI, VII y VIII. No obstante, al final del capítulo I, Maquiavelo dice: “... y se adquieren con las armas de otros, o con las propias, gracias a la fortuna o a la virtud” (p. 55). En esta primera exposición no aparece el asunto del favor de los ciudadanos, el consenso. Parece que N. Maquiavelo lo pensaba de un modo más complejo, aunque tal vez no alcanzó a redondear su idea; por una parte, se trasluce una asociación no antitética sino ‘simpatética’ entre “armas ajenas-fortuna” y “armas propias- virtud”.

acuerdo, pero pensamos que el cuadro resultante es un cuadro de doble entrada, no son dos parejas antitéticas que entre sí no se cruzan, por el contrario, y es precisamente en el cruce de cada categoría donde se presentan los dilemas éticos de Maquiavelo. Bobbio concluirá de esto la novedad de la propuesta de las formas de gobierno de Maquiavelo (p. 70). Pero, sobre todo, replantea la cuestión de la violencia y la legitimidad en el pensamiento maquiaveliano.

No toda violencia es negativa, moralmente reprobable para el Estado. Recordemos brevemente el esquema general del pensamiento de N. Maquiavelo: toda organización política –vale decir Estado- o es república o es principado; los principados son de dos tipos: hereditarios o nuevos. Los nuevos se adquieren por las de cuatro formas ya mencionadas (fortuna, virtud, maldad, con el favor de los conciudadanos). Ahora bien, un príncipe tiene tres posibles caminos ante un principado: conservarlo, ampliarlo o fundarlo. Los primeros dos caminos corresponden a los principados que ya se tienen, el tercero a los nuevos.

Es de sobra conocido que “... hay dos modos de combatir: uno con las leyes, otro con la fuerza” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 123), pero el primero muchas veces no basta (y sigue la metáfora del hombre y la bestia). Nunca, en ningún caso, N. Maquiavelo se muestra partidario de la paz a toda costa: la violencia es legítima para la defensa propia del Estado, por seguridad, contra el tirano y en los momentos iniciales de la fundación o conquista de un principado (p. 89). Hay, pues, una violencia legítima. Lo que Maquiavelo repugna es la violencia innecesaria, cruel e inhumana de Agátocles. Esa violencia no conduce a ningún fin de beneficio del principado y es, por ende, ilegítima: “Los que se basan simplemente en el león, deberían dejar la política” (p. 124). ¿Sería preferible poder combatir

sólo con las leyes? Probablemente, pero Maquiavelo le opone a esta idea su antropología filosófica y, por supuesto, su negativa a hablar de repúblicas y principados imaginadas. En el capítulo 5 veremos que no se trata únicamente de un imaginario antropológico sino de condiciones políticas subyacentes.

En los dos tipos de principados (o en las repúblicas, como se ve en los *Discursos*), en tres de sus cuatro formas de adquisición y ante las tres posibles caminos, hay formas legítimas e ilegítimas de violencia. Es probable que sólo la adquisición por maldad se corresponde biunívocamente con violencia ilegítima.

Es claro que el primer deber público del príncipe está en conservar su principado, de preferencia con sus propias armas, con seguridad y contento de los ciudadanos y sin tiranías. Este es el principado mínimo, el del ‘mal menor’ (el tan discutido ‘malmenorismo’ maquiaveliano). Este es, según Ricciardi (/2, en Duso, 2005) -con algunas palabras nuestras- el basal, el límite inferior de la razón de Estado.

Es pertinente aquí citar un fragmento de la dedicatoria de los *Discursos*:

...los escritores alaban más a Hierón de Siracusa cuando era un particular, que a Perseo de Macedonia cuando era rey, porque a Hierón, para ser príncipe no le faltaba más que el principado, mientras que el otro no tenía nada de rey, excepto el reino (Maquiavelo, *Discursos*, p. 26).

Esta cita da cuenta y reitera la separación entre virtudes, méritos y obtención del poder.

Llegamos a la tercera cuestión, entonces, ¿es la fortuna una categoría moral, política o histórica? Se recordará que habíamos pospuesto el tercer escenario de González García sobre la relación entre fortuna y virtud, esto es, ambas como compañeras. “Ciertamente, los caminos de la fortuna, como los del Señor, parecen inescrutables, pero esto se combina en Maquiavelo con una concepción circular del tiempo y los acontecimientos, de manera que nuestra persistencia y constancia en la virtud puede acabar produciendo una buena y próspera fortuna” (González García, p. 288). Discrepamos en parte de este juicio de González García. Por lo dicho hasta aquí, no parece ser una relación de retroacción en la que aparentemente la virtud es causa de buena fortuna que sería causa de virtud, etc. La idea de que Maquiavelo entiende un tiempo cíclico en la historia sería, en todo caso, más semejante a la de Polibio, y, aún así, conservamos ciertas reservas por afirmaciones del florentino en los Discursos: “... pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie” (Maquiavelo, Discursos, p. 37). Creemos que una imagen más cercana a lo que quiere decir Maquiavelo no es la de retroacción sucesiva de una mutua interpenetración simultánea, o, tal vez, un ouróboro, la serpiente que devora su propia cola.

A nuestro juicio, fortuna aparece en *El Príncipe* como una categoría más política que histórica, a diferencia de autores como González García y de manera similar al caso de necesidad, que es más histórica que política. Aparece como la manifestación del descubrimiento de la ética política y su profunda contradicción; siguiendo los razonamientos comenzados en el capítulo 2 de esta tesis, respecto del inciso 4) que mencionan Del Águila & Chaparro, Maquiavelo parece haber develado la tensión trágica (y,

entonces, tendría razón I. Berlín) entre una ética mundana y otra cristiana (traducido en una ética del poder y otra de la virtud, respectivamente); pero no sólo eso, sino que esta tensión estaría atravesada por otra más entre lo público (el beneficio de la república) y la privada (moral, religiosa si se quiere; y, entonces, tendría razón B. Croce).

¿Son dos éticas distintas, sustentadas en sí? ¿Son dos éticas porque cada una responde a ámbitos distintos de la vida social? ¿Es una misma ética con dos caras, desgajada, estirada hasta la polarización? ¿Es esta ética política el inicio de la “ética de la responsabilidad” (M. Weber) o de la “ética de las consecuencias” (N. Bobbio)? ¿Es aquí donde se funda la razón de Estado, la definición de Estado por “el uso exclusivo y legítimo de la violencia” (M. Weber)? Es un tema extenso que no podemos agotar aquí. De inicio podemos adelantar que el eje transversal de estos desgarres éticos es -como lo estudiaremos de otra forma en el capítulo 5- la metamorfosis del poder.

A título provisional y a reserva de que pudiera ser profundizado en mejor ocasión, se presentan varias disyuntivas de suma importancia. Una es entre juicios de valor y juicios de hecho. Otra es entre moral privada y ética pública.

Por esta vía, quedaría descartada la hipótesis de que Maquiavelo es un mero técnico del poder: lo es en lo que se refiere a la eficacia (toma del poder, gestión), pero el mismo Maquiavelo no agota aquí, ni mucho menos, su examen. Es posible admitir que, según el caso de Agátocles, separa los juicios de valor de los juicios de hecho; mas esto ocurre sólo en cierto nivel de análisis: reserva y aplica los juicios de hecho no para el príncipe como persona física, *ad personam*, sino sobre el príncipe como institución, como *persona ficta*, en su investidura y sobre las consecuencias políticas de sus

acciones. Dado que N. Maquiavelo le habla al príncipe, alude a aquello que también al príncipe le atañe para sí (la virtud, la gloria) pero sin olvidar que el mayor deber está para con su Estado.

Pudo haber parecido inmoral o falta de escrúpulos que el príncipe hiciera cualquier cosa con tal de obtener, primero, y después mantener el poder *para sí* porque la aspiración del poder por el poder era pecaminosa; mas no si se perseguía el ideal aceptado para todo príncipe que era la gloria, el honor y la fama. A partir de aquí una tendencia, la del humanismo cristiano, incluiría forzosamente entre las aspiraciones del príncipe la de la justicia, para servir a otros. Pero el humanismo que hemos llamado cívico se permite obviarlo y conformarse con la gloria. En el primer caso parece exigirse que la moral individual del príncipe incluya una ética pública, en el segundo caso basta con que no la perjudique o estorbe.

No encontramos motivos para ver una especie de náusea moral en la teoría de Maquiavelo. Tal vez en su correspondencia, en lo que se sabe de sus amigos, etc. Pero no en *El Príncipe*. No parece estar tratando de mostrar ninguna degradación moral; es realismo político, reconocer los intereses reales de los actores políticos más allá de su discurso. Hubiera sido, además, excéntrico a la tónica de la época en la que, como ha mostrado Hankins (en Kraye, 1998, pp. 164-166), no se había creado aún una mentalidad de ‘ideología política’ y de lealtad a esa ideología; vituperar primero y alabar después, estar con un bando y después con el contrario, era la norma en los humanistas de la época “desde Petrarca” (*idem*, p. 162) pasando por todos los autores conocidos de la época: “El hombre de la Italia renacentista no tenía que sobrellevar la carga del culto a la sinceridad, tan típico de la sociedad democrática de nuestros tiempos. La sinceridad, para él, era un tropo como cualquier otro...” (*idem*, pp. 162-

163). Aún más, había, como parte del decoro, una promoción intencional de las artes de la simulación y el disimulo, “la *celatio* o *suppresio* de la verdad e incluso la *suggestio* de algo falso...” (*idem*, p. 163).³¹

Ahora bien, hemos dicho que Maquiavelo no puede ser tomado como un mero técnico del poder, pero esto no quiere decir que, además, no lo sea. Existe, complementariamente a la consideración moral antes señalada, una especie de juicio de valor basado en uno de facto: la eficacia. Recordemos el famoso: “Procure entonces un príncipe vencer y conservar el estado: los medios que utilice siempre serán juzgados como honrosos y elogiados por todos, porque el vulgo siempre se atiene a las apariencias y a lo que sucede, y en el mundo no hay más que vulgo...” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 125).

Esta admisión del criterio de eficacia y su utilización como justificante moral (o, mejor, supramoral) tiene relación con el inciso 2) del capítulo anterior y la conceptualización de Maquiavelo como un maestro del poder y un técnico del cálculo político.

Una especie de proto-razón de Estado viene a ser argumento último por encima incluso del derecho o la moral pública, y aquella se mide con resultados. Nos parece que hay evidencia de que Maquiavelo tenía algo así en mente cuando habla de que el primer deber de todo príncipe es mantener el poder de su Estado; en la cita, estaría haciendo coincidir la razón de Estado con los intereses del estadista.

Para concluir estas consideraciones, es conveniente agregar que en N. Maquiavelo –y, en especial, en *El Príncipe*– entra en juego un factor político

³¹ Se abriría aquí el ancho cauce de estudio de las artes del ocultamiento, del secreto, hasta del espionaje, que no habremos de abordar, no por falta de interés sino de espacio.

que no hemos encontrado en otros autores de la época: el interés. Porque, claro está, el interés aparece primero bajo la forma de motivación, de interés personal, de apetito, incluso de deseo hasta en su acepción más profunda. Lo que nos parece importante es que Maquiavelo convierte esta clase de interés personal en interés político. Citaremos en cadena los puntos esenciales:

...el príncipe podrá ganarse muy fácilmente a aquellos hombres que al comienzo del principado habían sido sus enemigos... Y estos hombres están generalmente obligados a servirle con lealtad, en cuanto saben que necesitan borrar con sus acciones la opinión siniestra que se tenía de ellos. Así, el príncipe obtiene utilidad mayor de esta gente, y no de quienes, por servirlo con excesiva seguridad., descuidan sus propios asuntos. (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 141).

En este párrafo se trasluce uno de los cálculos más acabados sobre los intereses: convertir los intereses personales, por fas o por nefas, en intereses políticos pero cuidando de que el interés del otro quede subordinado al del príncipe.

Más adelante: “Un señor prudente... no puede ni debe guardar fidelidad a sus palabras cuando tal fidelidad se vuelve contra sus intereses...” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 124).

Pero, aún más que la expresión de la primacía de los intereses está el cálculo de los mismos. Hablando sobre algunas virtudes del príncipe “... es liberal con todos aquello a quienes no les quita nada, que son infinitos, y mezquino con todos aquello a quienes no da, y que son pocos.”

(Maquiavelo, *Príncipe*, p. 117). Un cálculo y una forma retórica de presentar el dar y el quitar para ganarse el favor de la gente o para no concitar su odio.

Es memorable la anécdota sobre el gobierno de Francia y la institución de un tercer juez para “castigar a los nobles y favorecer a los inferiores” y deduce como enseñanza “...que los príncipes deben encargarse del manejo de los negocios desventajosos a otros, reservándose los favorables para sí mismos” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 130). Muy notable también es el cálculo para contraer alianzas con los vecinos (*idem*, pp. 145-146), que por su extensión omitimos.

Todos estos ejemplos sirven para mostrar que si N. Maquiavelo puede ser llamado maestro del poder lo es por la identificación de intereses y el cálculo de sus correlaciones. Este cálculo, esta suputación, no ha variado de método en quinientos años: consiste en prever los posibles escenarios (así se dice hoy en día) en función de las opciones, ‘qué pasa si el príncipe hace esto ... y qué pasa si hace esto otro...’, infiriendo una cadena de consecuencias para aconsejar la decisión más ventajosa o la menos perjudicial en función de los intereses del príncipe. Así, de algún modo, la mención de las virtudes particulares del príncipe se convierte en un cálculo de sus acciones y sus resultados.³²

³² Indiscutiblemente, sigue habiendo una crítica moral, tal vez ahora con más elementos. En todo este cálculo de interés y acciones, Maquiavelo no se inmuta en aconsejar la utilización de las personas como medios, en usarlas.

3.4 La Ocasión y “los Tiempos”.

Maquiavelo, como hemos visto, toca el tema de la fortuna en varios textos. Sin duda, existe relación entre ellos, pero eventualmente un escrito presenta un viso, a veces fugaz, de un punto de vista complementario. El capítulo 9 del Libro III de los Discursos se titula “Cómo conviene variar con los tiempos, buscando siempre la buena fortuna” (pp. 348 – 350), un poco como si de vientos de mar se tratase. Este pequeño capítulo relaciona la fortuna con “los tiempos”.

Vuelve al asunto de “los tiempos” en el capítulo XXV de *El Príncipe*: “Y la causa está solamente en la cualidad de los tiempos, que se conforman o no con su modo de proceder. De aquí surge lo ya dicho: dos personas, actuando de modos distintos, consiguen el mismo resultado, y de dos personas que actúan del mismo modo, una alcanza su propósito y otra no” (p. 156).

“Los tiempos” de los que habla N. Maquiavelo parecen ser la situación de hecho, aún sin signo, en la que está el príncipe. No todavía la que enfrenta, en el sentido de que enfrentar es ya un ir hacia adelante con algún propósito; pero tampoco totalmente ajena porque su lectura parece indispensable para los procedimientos que se elijan. De hecho, parece que “la cualidad de los tiempos” depende del “modo de proceder” (estrategia podremos decir después), vemos nosotros un reconocimiento tácito de N. Maquiavelo en el carácter aporético y de conocimiento *ex post*: ‘¿cuál es la situación ahora? Dependerá de lo que haga después’.

Pues bien, la lectura de “los tiempos” semeja mucho al análisis de coyuntura (la apreciación del momento del Lenin de las *Tesis de Abril*, el análisis de situaciones de A. Gramsci en sus *Notas sobre Maquiavelo*, etc.,

donde él mismo hace un uso frecuente del término ‘ocasional’; mientras que, como sabemos, la interpretación coyuntural de Marx era más deudora de Von Clausewitz³³) y “procedimientos” o “modos de proceder” a estrategias y tácticas.

Si bien no abundaremos en este punto, hemos querido mencionarlo porque la literatura de consejeros apunta, como ya dijimos, entre otras cosas, como misión de quien le brinda consejo al príncipe la previsión y el aconsejar sobre cursos de acción, esto es, ante la situación presente qué hacer y qué no hacer según el futuro esperado (o deseable o alcanzable). Estos son los rudimentos de lo que en la práctica política se conoce como análisis de coyuntura, tarea que fue de los consejeros. Sin embargo, la literatura sobre el análisis de coyuntura poco alude a la literatura de consejeros ni a N. Maquiavelo, probablemente porque siendo la coyuntura un fenómeno de orden histórico (la articulación de procesos estructurales y su emergencia como manifestación funcional) su análisis se requiere como factor de orden político; el análisis de coyuntura es esa parte de la historia inmediata que se requiere para hacer política.

Todo su *Del Arte de la Guerra* está estructurado, según la forma de diálogo, siguiendo la organización de ejército más que el curso de las batallas y las guerras. Maquiavelo habla en esta obra de ciertas políticas generales que deben tener los Estados –llamémosles así en este momento- para la conformación de los ejércitos (por ejemplo, la necesidad de tenerlos, de no usar tropas mercenarias, etc.) y después pasa revista a aspectos como las

³³ La bibliografía sobre análisis de coyuntura no es abundante y es muy heteróclita. Hay poca teoría y sigue habiendo una gran dependencia de la experiencia y de la lectura de los ‘clásicos’ (esto es, los casos en que políticos hacen análisis de coyuntura cualquiera que sea el nombre que le den). De modo muy general recomendamos el artículo de Sinesio López, “El Análisis de Coyuntura en el Pensamiento Socialista Clásico” en *Revista Mexicana de Sociología*, no. 3, 1979, UNAM. Este número de la Revista contiene otros dos ensayos dedicados al tema. Y, por supuesto, el conocido texto de Portantiero sobre Gramsci y el análisis de coyuntura.

levas, la instrucción (incluyendo los movimientos de tropas), el suministro, la colocación de los jefes (no existía la noción de Estado Mayor), los campamentos y su organización castrense, el armamento, la composición de los ejércitos (las armas, como se dice en léxico militar, esto es, la infantería, la caballería, etc.), el orden de ellas, pero en este punto, la batalla se presenta según el criterio de frente y orden de las tropas (formación); es muy notorio que nuestro autor omite factores de capital importancia para una conflagración como el terreno y el clima (¿los presupone?), así como que se refiera a ciertos movimientos que hoy llamaríamos tácticos o de estrategia fija (como en el asedio de un castillo) de manera un tanto aislada, fuera de un plan integrador (estrategia), a algunos de estos movimientos los denomina “estratagemas”.

No obstante que hay autores que consideran que *El Príncipe* es una especie de aplicación de principios estratégicos contenidos en *Del Arte de la Guerra*, nuestro juicio es todo lo contrario. Nos parece que *El Príncipe* está más emparentado con los *Discursos* (incluso, tal vez, sea un subconjunto de ellos) que con *Del Arte de la Guerra*, obra que está muy por debajo de *El Príncipe*. Nos dice Burckhardt: “El más grande de los diletantes que haya probado nunca sus fuerzas en el tema bélico, Maquiavelo [y aquí intercala una llamada a pie de página], escribió por entonces su *Arte della guerra*” (pp. 76-77). Y la nota a pie nos dice: “Y como tal diletante fue tratado, ver,... etc” (nota 190 al pie de la p. 77). Muy en particular, sobresalen en *Del Arte de la Guerra* la ausencia de objetivos políticos, la opacidad (¿falta de percepción del autor?) de la relación entre los fines y los medios, las distinciones entre estrategia y táctica, la omisión de factores elementales como el terreno, el clima, el suministro, etcétera.³⁴ ¡Qué gran diferencia

³⁴ Sería ridículo decir que esta obra es de inferior calidad que otras surgidas posteriormente o en otras regiones del globo. Pero sí es de inferior calidad militar que, por ejemplo, los textos de

con la descripción de la geopolítica y la estrategia de César Borgia que hace en *El Príncipe*!

Sobre todo, parece haber quedado rezagado respecto del ambiente de su propia época, en la cual se estudiaban pormenorizadamente tratados incluso antiguos. El mismo J. Burckhardt nos explica unos párrafos antes la autonomía que habría de cobrar la estrategia y una de sus posibles causas: “Y por vez primera encontramos también aquí [en Italia] una complacencia desinteresada, neutral, en una estrategia correcta en sí misma, tal como convenía a los frecuentes cambios de dueño al estilo de acción puramente objetiva del *condottiere*” (Burckhardt, p. 76).

Cuando se habla de la fría objetividad de Maquiavelo como maestro del poder, como un estratega calculador y amoral, en fin, como un técnico o un científico (neutral, imparcial, sin partido, ecuánime) se pasa por alto que, al menos en términos bélicos, con toda probabilidad, esa era la tónica en las repúblicas italianas, convulsas con sus propios tiranos, deseadas por los imperios y el papado, amenazadas, en un precario equilibrio y dependientes para su defensa de los mercenarios (y se hallaban en esa situación desde hacía más de un siglo). En ese contexto surgió una “complacencia desinteresada... en una estrategia correcta en sí misma... al estilo de acción puramente objetiva...”.

La estrategia militar (bélica, castrense) era autónoma de los principios y fines de la república (porque el grueso de la fuerza militar, tropa y oficiales, no venía de los principios y fines de la república, eran los *condottieri*) Pero Maquiavelo no lo demuestra en *Del Arte de la Guerra* sino en sus obras

Frontino, de quien se dice que escribió en el siglo I de nuestra era un tratado bélico completo que no ha llegado a nuestros días; la obra que sí conocemos del mismo autor es *Estratagemas*, especie de complemento del tratado mencionado. Como los textos de Frontino, la antigüedad conoció varios tratados e historias militares.

políticas. ¿Qué hacía falta para dar el paso a la autonomía de la política? Recuperar la fuerza militar para la república, como siempre lo planteó Maquiavelo –e, incluso, lo ensayó– significaba subordinarlo a una república cuya lógica de poder, cuya política, fuese lo suficientemente abarcadora para absorberlo; pero una república así implicaba su soberanía, el fundamento de su propia *potestas* (*vid. infra*, capítulo 5), su no subordinación a intereses que no fueran los de la república misma.

Haciendo una analogía, si el objeto es la cosa tocada por la praxis, la ocasión es la fortuna tocada por la virtud.

3.5 La gloria.

La dignidad se convirtió en una cualidad inmanente de la persona humana³⁵, no en una atribución (un honor) otorgado por una instancia jerárquica superior. La dignidad pasa a ser un bien simbólico en posesión de la persona humana sin necesidad de ganarlo –aunque puede perderlo–, no es, pues, meritocrático sino innato.

La gloria, la fama y el honor sufrirán transmutaciones, aunque no iguales a la de dignidad. Todos estos conceptos se irán separando de atribuciones reales (es decir, otorgadas por la gracia real) o divinas y se irán convirtiendo en correlaciones de un individuo con la comunidad a través de sus acciones.³⁶ Lida de Malkiel ha estudiado el devenir de la fama medieval y da varias muestras. En Lucano la fama ha de juzgarse más por

³⁵ Subrayamos el adjetivo porque, en el contexto de la época, puede ser importante distinguirlo de la persona divina.

³⁶ Sería deseable elaborar la genealogía (la arqueología en el sentido foucaultiano) de estas categorías, en particular desde las nociones griegas de *timé* y *gueras*, pero tal empresa excede con mucho nuestros propósitos presentes. Quede anotado como una línea pendiente.

el mérito que por los éxitos (p. 62) y esta será una noción difundida en el helenismo y entre los estoicos.

Considerando el pensamiento de San Agustín como representativo de una tendencia religiosa ‘dura’, principista, la gloria, la fama o la celebridad no debían anteponerse a ninguna virtud porque aunque salvaba de algunos vicios, el actuar por estos fines era en sí mismo un vicio (p. 101) y existe bastante cercanía con las tesis de Cicerón.

Para la época del *Cantar del Mio Çid*, siguiendo a Lida de Malkiel, la honra “está ligada por esencia a la sociedad y cae... bajo el dominio jurídico” (p. 139).

Mas, ya para mediados del s. XIII, en el Libro de Alexandre, gloria sigue teniendo un sentido mundano, moralmente rechazable pero no la fama: “Es que, como los poetas latinos medievales ya indicados, *gloria* significa ‘poderío, prosperidad material’ y no incluye el renombre , apreciado como recompensa de jerarquía más espiritual. [El poeta zanja el asunto de la gloria mundana]... y queda así en salvo para expresar a lo largo de todo el poema el más vehemente fervor por la fama...” (Lida, p. 173).

El estudio de Lida de Malkiel está dedicado a la fama en la literatura castellana, pero, en términos generales, es extensible a otros entornos europeos. Hay un punto, sin embargo, que es de interés precisar: para el imaginario medieval el afán de gloria era reprobable en vida, ya que para los muertos no había interdicción, si habían vivido virtuosamente, estaban en otra gloria, la definitiva y que cristianamente se había de perseguir. Si una vida honesta conducía a la gloria en el más allá, no era mal visto que perdurara en la memoria de los vivos: si la inmortalidad de la memoria no era un fin sino que se alcanzaba por añadidura, no era deleznable.

Cuando Burckhardt nos describe el cambio de mentalidad sobre la gloria en el Renacimiento (p. 107 y ss.), es notorio, primero, que hay una exacerbación de este culto de las personas célebres fallecidas: es como si un contagio de posteridad viniera al encuentro de los vivos desde el más allá, porque esa es la gloria perenne, que no es efímera, que no es mundana (o, al menos, así se valida). Lo segundo, es que gloria se asocia fuertemente con fama y celebridad, incluso en vida, y se asienta en la nueva valoración del individuo: "...en [la Italia] del siglo XIV se sabe poco de falsa modestia e hipocresía. Nadie teme llamar la atención..." (p. 100).³⁷

Por el examen del caso de Agátocles sabemos que eficacia y mérito no son lo mismo. Que del texto de Maquiavelo se infiere que para alcanzar la gloria la eficacia es necesaria mas no suficiente; que es deber del príncipe ser eficaz (lo conveniente) antes que meritorio (lo noble), porque lo primero sirve a la república y lo segundo sólo al príncipe, pero que hay un límite inferior (la crueldad innecesaria, la sevicia) sobre el cual se levanta la lícita eficacia, un límite cuya transgresión fuerza a tomar un camino por el cual ya nunca se alcanzará la gloria.

Hemos visto que, para la época de *El Príncipe*, la *virtù* se separa de *areté*; ahora es una cualidad, habilidad, fuerza o rasgo de carácter individual. *Virtù* que domeña la fortuna convirtiéndola en ocasión y lleva al príncipe a conquistar la gloria, la fama y el honor, atributos que puede alcanzar la persona, el primero de ellos con un dejo de connotación material (aunque no tanto como riquezas) y los otros dos con el prisma del reconocimiento y la celebridad comunitaria, social o de una élite. Fines, todos ellos, correlativos, que apuntan a la inmortalidad del príncipe, a pervivir en la memoria pero, además, lícitos ya para la moral de la época.

³⁷ Cfr, también para este punto Skinner, 1985, pp. 123-124 y pp. 285-286.

3.6 El héroe.

Por último, sólo quisiéramos anotar la faceta que de aventura pueden tener fortuna y gloria en cierta literatura de la modernidad temprana, aunque no propiamente en N. Maquiavelo.

La mudanza en la noción de fortuna y la paulatina creencia de que la fortuna puede ser dominada en alguna medida –ya no más sus esclavos, aunque tampoco sus dueños- fue generando la idea del individuo idóneo capaz de someterla, sujeto apenas anunciado en *El Príncipe* pero caracterizada ya en Gracián.

González García hace un extenso análisis de la fortuna en Gracián (pp. 175 a 220), en sus acepciones y connotaciones, una de sus conclusiones se refiere a la analogía entre fortuna y la sociedad cortesana (para lo cual recurre al conocido texto de N. Elias). Mas, respecto del individuo, su examen se fija en “Toda la obra de Gracián está dirigida a hacer realidad el ideal de hombre dueño de sí mismo, conocedor y dominador de sus pasiones y afectos y observador constante de los otros” (González García, p. 205). Nos parece que falta una faceta si no importante si al menos interesante de la fortuna, faceta que nos llevaría al héroe.

La fortuna juega un papel de considerable importancia en la conformación del héroe. Gracián cita varias frases de agudeza en los dichos heroicos de su *Agudeza y Arte de Ingenio*, muchos de ellos relacionados con la fortuna. Al menos en dos de los capítulos de *El Héroe* (a los capítulos Gracián los titula Primores) se hace mención particular de la fortuna.

La fortuna sigue siendo diosa y mujer, un tanto transmutada, pues deja de ser una caprichosa amante para ser soberana, madre o madrastra, “gran hija de la suprema Providencia” la llama. El héroe está un poco sujeto a la fortuna, por cuna, por alguna disposición corporal, pero esta fortuna, ya hija de la Providencia, se encarga sobre todo de poner pruebas. Los “empeños” del héroe, armado de “ingenio” y “audacia”, van dirigidos a superar estos obstáculos que interpone la fortuna.

Nuestro héroe, cortesano y principesco, empieza a adquirir tintes de héroe mítico (Hércules como símbolo o icono de la monarquía española, según González García), sin duda grecolatino, pero no provisto con las armas forjadas por Hefestos sino con virtudes de carácter, que son igual intelectuales y morales. La fortuna ha dejado su alto pedestal y personifica ahora lo impredecible, el azar, el riesgo (del cual se ocupa con bastante extensión González García), el lance (de dados o a primera sangre), la secuencia extraordinaria de los acontecimientos. No se sabe a ciencia cierta si se combate contra la fortuna o al dominarla se le conquista, si al conquistarla se alcanza la gloria o la gloria misma es una fortuna. Este rasgo, este ímpetu a la acción audaz, pone al héroe del lado de la aventura y reubica una parte de la consideración moderna de la fortuna.³⁸ El aventurero debe poseer el carácter, la *virtù*, para arrostrar la aventura.³⁹

Es posible también intuir que estamos ante la bipartición de los tipos heroicos: aquél que representa el espíritu de la gloria por el mérito, cuando el *strategos*: dice “es posible que no alcancemos la victoria, pero haremos

³⁸ Tómense en cuenta las menciones de J. Burckhardt al “prestigio del caudillo” militar (t. 1, p. 19) y a las cualidades carsimáticas del príncipe (t 1., p. 39).

³⁹ Banal pero inevitable resulta aquí recordar la famosa frase de un aventurero por antonomasia, aunque sea parcialmente ficticio, Indiana Jones: “*Fortune and glory, kid... fortune and glory*”.

algo más importante: la mereceremos”. Al menos en la guerra, victoria y gloria no son sinónimas, quien muere buscando la gloria no alcanza a ver la victoria. El otro héroe empieza a ser el de la *sprezzatura* de Castiglione, el héroe astuto pero no apasionado, sin una causa, y que al final sale bien librado. Todavía hoy, en nuestro idioma, conservamos la frase ‘soldado de fortuna’ como una expresión poco peyorativa del mercenario.

Pero esta imagen del héroe sólo hubiera podido ser una parte del príncipe de Maquiavelo, no es el príncipe que hereda repúblicas o las sostiene, sino el que las conquista. Y, en Maquiavelo, la escala de su empresa política parece requerir algo más que ingenio y audacia. Puede ser, como veremos en el capítulo 5, una parte de la *potentia* que sirve para conquistar mas no para legitimar.

CAPÍTULO 4. LITERATURA DE UTOPIÁS Y LA UTOPIA DE T. MORO

Pocas ideas han sido tan difundidas como la de utopía; pocas palabras han contenido tantos significados tan diversos como ésta. En ella caben por igual las propuestas de un grupo de reformadores morales del siglo XIX como un género de ficción política, el principio de esperanza de E. Bloch que el principio del nirvana de S. Freud, la realización del deseo, la república ideal, el Estado perfecto, el antídoto al Leviatán de Hobbes; se ha querido ver en ella la conjunción del Paraíso Terrenal, la mítica Edad de Oro y el País de Jauja; ha sido motivo de inspiración de los hospitales de Vasco de Quiroga, de comunidades guaraníes fundadas por jesuitas en el Paraguay, de comunas hippies en los sesenta, de planos de ciudades ideales del Renacimiento, coloniales (como Puebla de los Ángeles) y contemporáneas. Han tratado el tema literatos de la talla de Lamartine, Víctor Hugo, Alfonso Reyes Ochoa, J. L. Borges, I. Calvino, J. Saramago, C. Fuentes. Filósofos dispares han declarado su desacuerdo: F. Savater y E. Cioran. Filósofos dispares han declarado su acuerdo: M. Horkheimer y Tillich. Hay quienes sostienen que es lo contrario de la ideología, como K. Mannheim, y quienes sostienen que no es más que otra ideología, como J. Hondt. Anarquistas y marxistas de hoy la reivindican y los de ayer la rechazaban. Para su estudio se han fundado academias, se ha editado una enciclopedia entera y hay al menos dos revistas estrictamente especializadas en el tema. Disciplinas como la prospectiva y la teoría de las decisiones tienen alguna deuda con la literatura utópica.

A lo largo de casi cinco siglos, la palabra utopía y sus derivaciones se han vuelto polisémicas, difusas; hay, literalmente, cientos de definiciones académicas del concepto de utopía. Pero, además, hay miles de usos, sólo como botones de muestra: (1) un volante que decía “bajar de peso no es una utopía!”; (2) un gimnasio llamado “utopía”; (3) una cierta ruta de transporte urbano en Morelia llevaba un letrero en un costado que rezaba “utopía real”; (4) cualquiera que, ingenuamente, le pida a google buscar ‘utopía’ se encontrará con que los primeros millones de registros son páginas web sicalípticas o, como suele decirse, de contenido adulto; (5) artículos periodísticos en los que la globalización se califica de utópica y, en el mismo diario al día siguiente, los globalifóbicos son tachados de utópicos.

Tan cierto como en el caso precedente de *El Príncipe*, es enorme la cantidad de análisis, reflexiones, recensiones, críticas, reseñas, etc., que ha provocado el género utópico; si nos apuran, diríamos que es mayor el volumen de obras sobre las utopías que las utopías mismas. La utopía resulta, casi, una profesión.

Pero no pretendemos en este capítulo hacer el conteo ni la edición definitiva de las posiciones en torno a la utopía. Pretendemos presentar el caso concreto de la *Utopía* de Tomás Moro para contrastarlo con *El Príncipe* de N. Maquiavelo que hemos visto en los capítulos anteriores, un espejo para examinar la idea del Estado como obra de arte y los medios de construirlo.

4.1 Literatura de Utopías.

No obstante las distintas versiones de cómo debe ser entendida la utopía, para efectos de esta tesis (porque el autor de estas líneas está convencido de que es la interpretación más productiva) la utopía es un género textual y discursivo, una categoría de generación de textos sólo comprensible en una cierta esfera cultural de producción.

La utopía es un género ‘literario’ cuyas características fenoménicas no bastan para comprenderlo y delimitarlo, pero, sobre todo, no alcanza para explicar sus cambios semánticos. Dicho en concreto, los rasgos más evidentes o superficiales de las obras no nos permiten saber en dónde acaba, por ejemplo, *La República*, de Platón, y en dónde empieza la *Utopía*, de Moro; tampoco nos permite entender por qué metemos en un mismo saco la *Utopía* de Moro, *Noticias de Ninguna Parte* de Morris, *Mundus Alter et Idem* de Hall, una parte de *Los Viajes de Gulliver* de Swift, una parte de *Gargantúa y Pantagruel*, tal vez algunas novelas o fragmentos de Julio Verne, etcétera o, por lo menos, cómo saltamos de una a la otra.

Dado que un análisis del campo semántico de la palabra es a todas luces insuficiente para dar cuenta no de lo que abarca sino de cómo llegó a ser así, y dado también que existe una ingente cantidad de estudios sobre las utopías desde los más variados enfoques (sociología del conocimiento, sociológicos a secas, historia de las ideas, genético comparativos, filológicos, etc.) consideramos la utopía como un fenómeno cultural complejo, en particular como un texto, en el sentido semiótico del término.⁴⁰

⁴⁰ Sería inoportuno explicar aquí detenidamente la teoría del texto que se implica. Baste indicar que se refiere a la teoría del texto basada en los últimos desarrollos de R. Barthes, las investigaciones de U. Eco y, en parte, la teoría de I. Lotman.

Tampoco ha arrojado mejores resultados para definir el concepto los intentos de estudios históricos –los cuales, sin lugar a dudas, han brindado muchos beneficios a la comprensión de las obras-. Han sido varios los autores que han intentado una cierta periodización de las utopías con base en criterios de contextos culturales, remitimos a los lectores interesados a, principalmente, Frank Manuel.⁴¹

4.2 Significado de la Obra de T. Moro.

Tomás Moro vivirá bajo los reinados de Enrique VII y Enrique VIII, Tudor, en Inglaterra. Nace el 6 ó 7 de febrero de 1477 ó 1478 en Londres; proveniente de una familia de funcionarios dedicada a los asuntos públicos, concluirá los estudios de derecho. Es justo al cambio de siglo, estando en la Cartuja de Londres, cuando Moro conoce personalmente a Erasmo iniciando una amistad que durará toda la vida.

En 1504 es elegido miembro del Parlamento, ejercicio durante el cual pronunció ciertos discursos que le ganaron la animadversión del rey Enrique VII, por lo cual Moro, prudentemente, decide irse por un tiempo a visitar las universidades de París y Lovaina. Contrae nupcias, en dos ocasiones, y de su primer matrimonio nacen cuatro hijos. En 1510, ya bajo el reinado de Enrique VIII, es nombrado para el primer Parlamento de este rey así como vicesheriff de Londres. Curiosamente, sigue laborando como particular. En 1515, durante un viaje que realiza a los Países Bajos (Flandes) por negocios de Estado, comenzará a escribir la *Utopía*.

⁴¹ Cfr. su obra *El Pensamiento Utópico en el Mundo Occidental*.

En 1517 es nombrado miembro del Consejo Real. En 1521 recibe título de nobleza y presta sus servicios con Wolsey, Lord Canciller del Reino. Caído Wolsey en desgracia, Moro es nombrado Lord Canciller en 1529; puesto al que abdica o renuncia en 1532. La razón presentada por Moro fue de salud, pero su renuncia aparece al día siguiente de que el clero inglés aceptara la separación eclesial respecto de la Iglesia romana; la disensión tiene como motivo explícito el deseo de Enrique VIII de divorciarse y anular su matrimonio con Catalina de Aragón -viuda de Enrique VII- pero la anulación supondría, además de una rebelión contra los dogmas católicos romanos, un reacomodo de las alianzas geopolíticas en Europa. Enrique VIII lo solicita, el Vaticano se niega y se da el cisma con el que nacería la Iglesia Anglicana.

Tomás Moro se opuso discretamente a este rejuego político. Se retira de la vida pública pero permanece libre. Se especula que formaba en el partido de la reina Catalina pero nunca lo confesó públicamente; tampoco hay certeza de que creyera ciegamente en la supremacía papal. Se negó asistir a la coronación de Ana Bolena (la nueva reina). En ese mismo año de 1534 Enrique VIII pide un juramento general del Acta de Sucesión (consecuencia del Acta de Supremacía que separaba las iglesias) pero Moro se negó a firmarla, es entonces cuando cae preso en la Torre de Londres; en los interrogatorios se negaba a responder directamente aludiendo que no quería tener nada que ver con esos asuntos y sólo quería servir a Dios.

La posición de Moro parecía ser la de acatar la soberanía del rey en asuntos seculares pero no eclesiásticos, sin oponerse activamente, creía que bastaba con dejarlo hacer: no se opone pero no transige, no acata pero no condena. Al mismo tiempo, evitaba dar motivos para ser condenado, porque lo creía injusto pero de ningún modo imposible. Finalmente,

acusado por Thomas Cromwell⁴² de alta traición es condenado el 1 de julio de 1535 y ejecutado por decapitación cinco días después (la decapitación fue una merced de Enrique VIII, la muerte por alta traición consistía en el destripamiento y descuartizamiento vivo). Se dice que en el patíbulo declaró ser “buen servidor del Rey, pero primero de Dios”.⁴³

La obra de T. Moro fue todo un *best-sellers* de la época: en tres años fue editada cinco veces en latín en cinco ciudades distintas. Traducida al alemán en 1524, al “italiano” probablemente en 1548, al francés en 1550, al inglés en 1551, al flamenco antes del inicio del s. XVII y al español en 1637, con una introducción de Francisco de Quevedo (quien la conocía por una edición latina de 1548). Y ¿no estaba en la mente de N. Maquiavelo algo semejante a la *Utopía* cuando critica las repúblicas imaginarias?⁴⁴

El término utopía aparece en los diccionarios desde el s. XVII; ya en 1633 Gabriel Naudé intentó la primera recopilación de obras utópicas y a

⁴² Th. Cromwell sería ejecutado también en la Torre de Londres cinco años más tarde. Entre 1535 y 1540 fue mecenas de un cierto movimiento humanista en Inglaterra, ayudó financieramente a varios humanistas, entre ellos, a Erasmo quien, por cierto, no rechazó la dádiva.

⁴³ Esta reseña biográfica le debe mucho al estudio introductorio de García Estébanez en *Utopía* (1997). Tomás Moro fue alabado desde su ejecución por la Iglesia Católica Romana. Hoy es santo Tomás Moro, su canonización llegó en 1935 y se celebra el 22 de julio. Juan Pablo II lo nombró santo patrono de los gobernantes y políticos en el año 2000. En la carta apostólica de Juan Pablo II se mencionan entre los motivos de este patronazgo el ejemplo que es Moro de que “los hombres no se pueden separar de Dios, *ni la política de la moral...*” [subrayado APM].

⁴⁴ La mención que hace N. Maquiavelo no deja de ser un `pasaje histórico interesante, pues parecería que hay o un acto de premonición o uno de preterición, ya del florentino o ya de Moro: *El Príncipe* fue escrito en 1513 pero publicado hasta 1532 y, según se conoce, sin correcciones ni adiciones. Mas en el capítulo XV dice Maquiavelo “Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie vio nunca y que no existieron en la realidad...etc.” (EP, p. 114) en una clara alusión a discursos utópicos. Por su parte, la *Utopía* fue escrita entre 1515 y 1516, hasta donde se sabe, sin conocimiento de *El Príncipe* (aunque circularon copias manuscritas) pero en todo el libro primero hace mención de las formas en que los consejeros aconsejan a los príncipes y de ciertas artimañas que muchos bien podrían calificar de maquiavélicas. Es evidente que no hay que recurrir a la parapsicología para percatarse de que lo que se enfrenta en estas citas y alusiones son géneros textuales y no obras específicas; no presenta un problema pensar que Moro conoció mucho de la literatura de consejeros (aunque no se sabe de ninguna que anunciara lo que hace Maquiavelo), más difícil es saber qué clase de obras utópicas habría leído Maquiavelo.

mediados del s. XVIII el alemán Wallace escribió su tesis doctoral como un análisis bastante completo de las utopías. El adjetivo ‘utópico’ era usual en el s. XVIII y también comenzó a ser una entrada en los diccionarios.

Blanco Martínez refiere, desde la aparición en 1516 de la *Utopía* de Tomás Moro, más o menos 386 obras utópicas publicadas⁴⁵; mientras Neusüss, que se remonta más atrás en el tiempo y mezcla algunas categorías, reporta más de 700.⁴⁶ Más de 25 grandes estudios críticos e históricos sobre las utopías en su conjunto y un número incontable de prólogos y estudios filológicos sobre cada una de las utopías. Pero, curiosamente, la mayoría de los estudios críticos han visto la luz en la segunda mitad del s. XX mientras que, en un análisis de las obras analizadas en las bibliografías especializadas, la cantidad de utopías se ha reducido casi hasta el cero en ese mismo periodo: la conclusión parece ser que la utopía se sigue estudiando, pero no escribiendo. Cabría preguntarse también ¿qué tanto se leen hoy las utopías?

No podemos pasar por alto que desde el momento de aparición de la obra de Moro nacieron, a la vez, los intentos de otros con sus propias utopías, las interpretaciones, las parodias y las críticas. Mencionaremos algunas de las más importantes entre las más tempranas.⁴⁷

Ampliamente conocidas son *Civitas Solis (La Ciudad del Sol)* de Tomasso Campanella, escrita entre 1620 y 1623;⁴⁸ y *Nova Atlantis (Nueva Atlántida)*

⁴⁵ Cfr. Blanco Martínez, Rogelio; *La Ciudad Ausente. Utopía y Utopismo en el Pensamiento Occidental*.

⁴⁶ Véase Neusüss, A., *Utopía*.

⁴⁷ García Estébanez, introductor y curador de ediciones críticas de varias utopías, se inclina por considerar la *Utopía* de Moro dentro del género de espejo de príncipes. Hay elementos para pensar así, pero creemos que el asunto no es tan claro.

⁴⁸ Campanella, Tomás; *La Ciudad del Sol*; Mondadori (Bolsillo/Utopías # 17). Madrid, 1988.

de Francis Bacon, redactada entre 1623 y 1624 pero que quedaría inconclusa (se publicó en 1627 como *New Atlantis* junto con otras obras de Bacon y habiendo sido traducida al latín en 1638)⁴⁹. Francis Godwin publicó *The Man in the Moon* en el mismo 1638 y diez años después Samuel Gott *Nova Solyma the Ideal City, or Jerusalem regained*. Algunos autores incluyen la *Oceána* de Harrington de 1656 entre el catálogo de obras utópicas.

Un caso interesante es *Cristianópolis* de Johan Valentín Andreae,⁵⁰ de 1619, porque, junto con la obra de Gott, tiene una mayor inspiración religiosa.⁵¹ Tiene relación también con la obra de F. Bacon pues Andreae fue miembro de la orden rosacruz, especie de secta –sin connotaciones peyorativas– que tenía como uno de sus antecedentes los grupos esotéricos con lo que trataba el de Verulamio.

Entre 1532 y 1552, Rabelais va dando a la imprenta los varios libros que compondrán su *Gargantúa y Pantagruel*, obra en la que, en uno de sus apartados, critica a Moro y propone una utopía muchísimo más radical (por su carácter dionisiaco) que la de éste: la abadía de Theleme.⁵² Otra, un tipo peculiar de crítica que es la sátira: pocos saben, tal vez, que *Mundus Alter et Idem (Un Mundo Distinto pero Igual)* de Joseph Hall es una parodia satírica de las utopías, publicada en 1605 o en 1607, menos de un siglo después que la obra de Moro.⁵³ En un tono irónico, picaresco y

⁴⁹ Bacon, Francisco; *Nueva Atlántida*; Mondadori (Bolsillo/Utopías # 18). Madrid, 1988.

⁵⁰ Andreae, Johann Valentin; *Cristianópolis*; Akal (Básica de Bolsillo # 10). Madrid, 1996.

⁵¹ Véase la tesis de Mircea Eliade sobre el papel de la utopía religiosa en la fundación de las Trece Colonias por los puritanos. En Eliade, M. “Pariso y Utopía: Geografía Mítica y Escatología”, en Manuel, Frank (compilador); *Utopías y Pensamiento Utópico*; Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

⁵² Rabelais; *Gargantúa y Pantagruel*; Editorial Porrúa (Sepan Cuantos... # 360). México, 1999.

⁵³ Hall, Joseph; *Un Mundo Distinto pero Igual*; Akal (Básica de Bolsillo # 5). Madrid, 1994.

libertino pero fantasioso, Cyrano de Bergerac escribe durante los años de la *Fronde* (1648-1652) *El Otro Mundo*, que debía estar compuesto de tres partes pero sólo se han rescatado dos: sendas *Historia Cómica de los Estados e Imperios* una del Sol y otra de la Luna, pero no verían la luz sino hasta 1657, ya fallecido su autor.⁵⁴

El título de la obra de Moro fue tomado como designación por antonomasia de un conjunto de textos escritos e incluso, muy tempranamente, tuvo una serie de derivaciones lingüísticas: adjetivo, adverbio, otros sustantivos. *Utopía* se convirtió en epónimo de un género. Hacia el futuro, *Utopía* fue un modelo a seguir en más de un sentido: en el sentido de la forma literaria, en el sentido de la trama (o *sujet*), en la repetición de tópicos, etcétera.

Utopía fue tomada como paradigma y canon de un conjunto de mecanismos literarios –en el más amplio sentido del término y no sólo en el de bellas letras- porque creó dichos mecanismos, innovó en ese campo y fue “adecuadamente” recibido –leído.⁵⁵

Mas, también hacia el pasado, *Utopía* comenzó a ser visto como canon de interpretación, como clave para entender o explicar textos anteriores, aunque esto signifique la retroyección de un concepto.⁵⁶

⁵⁴ Cyrano de Bergerac; *El Otro Mundo*; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien del Mundo). México, 1992.

⁵⁵ De manera muy simplificada, por canon entendemos un sistema de funciones semióticas altamente codificadas y cuyo código está formalizado, aunque no es necesario que sea explícito, puede ser incluso connotado. Tiene una función codificadora de los textos y reguladora e institucionalizadora de sus lecturas.

⁵⁶ Curioso juego de espejos, pues durante muchos años fue más difícil reconocer que antes de Maquiavelo existía el maquiavelismo que fácil atribuir el adjetivo de utópica a una obra anterior a *Utopía*. Parecía mejor personificar al culpable de una idea condenable desde ciertos marcos éticos que reconocer la autoría de una idea aceptable desde ciertos marcos éticos. A fin de cuentas, el anacronismo es el mismo.

De manera semejante a cuando se dice que un novelista ha encontrado una ‘fórmula’ (por ejemplo, *El Código da Vinci* no es más que una mala aplicación de la fórmula de novela erudita de suspenso perfeccionada por U. Eco en *El Péndulo de Foucault*), *Utopía* toma elementos literarios anteriores, por ejemplo, el viaje y la república ideal; los recombina. Esa recombinação es lo innovador. Ahora bien, esa recombinação depende de un trabajo de recodificación, creemos que es un trabajo por hacer el develar los códigos articuladores de las utopías a lo largo de cinco siglos.

Afirmamos que no basta una ‘forma literaria’ (la narración ficticia de un viaje a tierras ignotas con una cultura diferente, como en Luciano de Samosata) más o menos convertidos en tópicos, no basta una trama (la injusticia social, su explicación y su crítica; o bien, los ideales morales de una sociedad buena, el eudemonismo). Ni siquiera basta cualquier combinación de estos dos planos para tener una utopía. Se precisa una determinada combinación para producir una utopía. Por ello, obras anteriores con una temática similar no son consideradas utopías.

La utopía, hoy en día, es un palco desde el cual tenemos una visión del teatro del mundo. Casi todos los temas de humano interés han sido tratados en las utopías: la mejor forma de gobierno, la familia, la sexualidad, el papel que juegan la ciencia y la tecnología, los placeres, el cambio histórico y social, el vestido y la moda, las costumbres y la cortesía, la religión, la cría de ovejas, la vida buena, cuestiones bioéticas, el progreso, distintas miradas antropológicas, etcétera, etcétera. Son un documento fundamental del pensamiento occidental moderno; muy distinto sería afirmar que encierran el programa de una sociedad deseable.

Pesan sobre este género algunas cuestiones que se han convertido en constantes –si no es que en tópicos– a partir de cuyas respuestas se hace

una toma de posición. Se discute si debe ser Utopía con mayúscula o con minúscula; si debe ser utopía en singular o utopías en plural; las diferencias y similitudes entre utopía, pensamiento utópico, ucronía, discurso utópico, utopías prácticas, utopismo, comunas utópicas, experimentos utópicos, distopías, antiutopías, utopistas, utopógrafos... Se discuten sus orígenes y sus influencias.

- a) Utopía o utopías, en singular o en plural. Pensamos que la extensión temporal de este género, que rebasa sin duda el Renacimiento, y la aparición de antífrasis (digámosles opuestos complementarios, como las sátiras utópicas, las utopías epicúreas y las antiutopías o distopías) nos llevan a pensar en plural, en utopías.
- b) Con mayúscula, Utopía, o con minúscula, utopía. Reservamos la primera para el título de la obra de Moro y la segunda para la denominación general. El uso de la primera llega a tener una connotación exaltativa y laudatoria, obviamente, de proclividad hacia el ‘utopismo’.
- c) Su edad. Si bien no negamos que algunos de los elementos que configuran las utopías –sobre todo las renacentistas- pueden hallarse en épocas muy anteriores, la peculiar forma textual de la *Utopía* de Tomás Moro nos inclina a afirmar que las utopías comienzan en el siglo XVI, máxime si las entendemos, como quedó dicho, como un género.
- d) En concomitancia, no suscribimos la existencia de ‘utopías prácticas’. Las así llamadas utopías prácticas bien pueden haber sido inspiradas en utopías escritas, pero hay también quienes afirman su existencia aún antes de la primera edición de la obra de

Moro (como el experimento de Savonarola en Florencia o Münzer). Desde nuestra perspectiva, las ‘utopías prácticas’ son experimentos o ensayos sociales, intentos de reforma, revolución si se quiere, proyectos o programas sociopolíticos más o menos realistas, etcétera; preferimos reservar el concepto de utopía para un género textual.

- e) No así el utopismo. El utopismo pueden ser esas ideas utópicas que alimentan un programa político o un ensayo social (una ‘utopía práctica’). El utopismo es una categoría ideológica (en el sentido más amplio de la palabra).
- f) Lo anterior, pero, sobre todo, los incisos c), d) y e), nos conducen a la cuestión de los discursos utópicos. El ámbito de los discursos utópicos es mayor que el de las utopías, las cuales se incluyen, obviamente, en el primero. La extensión de los discursos utópicos es mayor temporal, geográfica y temáticamente: han existido desde mucho antes que las utopías y no sólo en Occidente; además, los discursos utópicos pueden ser globales o fragmentarios, más o menos fantasiosos (mientras que las utopías propiamente dichas siguen lo que U. Eco llama el “pacto ficcional”, esto es, deben ser verosímiles, sean o no verdaderas).

Los discursos utópicos no están ligados a una determinada forma textual y abarcan todo aquello que no existe pero sería deseable (al menos para alguien) que existiera: el País de Jauja o de la Cucaña no es una utopía sino uno de los discursos utópicos. Pero también abarca aquellos *desiderata* políticos y sociales que pueden estar presentes en, por ejemplo, la retórica del Subcomandante Marcos o *La República* de Platón; *desiderata* sobre los cuales no se argumentan los fines que se

suponen buenos por sí mismos en el discurso, desiderata sobre los cuales se desconocen los medios para realizarlas o su factibilidad o su prospectiva o los recursos necesarios o las metas intermedias. Es decir, *desiderata* que cumplen ahí, en esos discursos, un papel ético y retórico, no programático, y, por lo tanto, son o parecen de suyo irrealizables.

4.3 Utopía.

Como sabemos, la obra *Utopía* (cuyo nombre completo original es *De Optimo Republicae Statu. La Nueva Isla de Utopía*) de Tomás Moro constituyó un auténtico éxito de librería –hoy diríamos un best-seller- en toda Europa en el siglo XVI.

El título de la obra, en una etimología ampliamente conocida, hace un juego de palabras entre lugar que no existe y lugar ideal. En un principio – según consta por documentos personales y epistolares-, Moro tituló su obra *Nusquama* (sustantivación del adjetivo latino *nusquam*, que vale por decir ‘en ninguna parte’). “Poco antes de mandarlo a la imprenta”, nos dice García Estébanez, decide llamarlo *Utopía*, que, por el prefijo griego, por una parte puede entenderse como ‘no lugar’, lugar que no existe; pero, por otra parte, puede entenderse como ‘eu-topía’, lugar feliz o de dicha.

La *Utopía* de Tomás Moro consta de dos apartados –que en la época eran denominados libros-. Tanto la ‘forma’ como el ‘contenido’ de estos dos es distinta. Esto es, el libro primero tiene su forma y su contenido y el segundo tiene una forma y un contenido que difieren del anterior. Explicaremos cada uno de ellos.

El contenido del libro primero es el relato de cómo Tomás Moro conoce por intermedio de Pedro Egidio a Rafael Hitlodeo durante la estancia de éstos en Flandes, algún aviso de quién es este personaje y la charla que sostienen ellos tres sobre varios temas. Tanto Pedro Egidio como Tomás Moro son personajes reales, reconocidos y reconocibles; Rafael Hitlodeo es un personaje ficticio presentado con visos de veracidad como navegante compañero de Américo Vespucio.

La parte medular del contenido es la de los temas tratados durante la charla. Entre éstos son predominantes las cuestiones que hoy llamaríamos socioeconómicas: el consejo de los filósofos a los príncipes, cuáles son las causas del latrocinio y el vagabundeo y cómo se ha de castigar el robo y solucionar el problema de la mendicidad, el porqué ha sido pernicioso el dejar terreno de agostadero para las ovejas, las políticas de conquista y las finanzas públicas. Ha sido señalado por muchos autores el carácter crítico de este primer libro: Hitlodeo no está conforme con la situación general que priva en la Europa de su época –época copresente del personaje-, ejemplificada a través de ciertos casos de disputa en Inglaterra. *La situación es real y presente, la crítica es real y presente, sólo un personaje no lo es.*

Todo este libro primero no es sólo realista sino verosímil (incluso en el sentido de que es factible que hubiera ocurrido). La forma general del relato –es decir, omitiendo de la consideración ciertos usos de estilo y la recurrencia a figuras como la litote- es la narración hecha en primera persona por Tomás Moro de esta plática en la que se intercalan los diálogos –casi siempre polémicos, a veces mayéuticos, pero nunca tan extensos como los antiguos y medievales- de los personajes principales y secundarios. Nótese aquí dos aspectos: no es el narrador quien dice qué

se dijo en las pláticas: los diálogos están transcritos; y estos diálogos están expuestos en un presente continuo. En este recurso hay un cierto ir y venir temporal: Moro o Egidio hablan con Hitlodeo, tratan algún punto y este último, para abundar, cita cierta plática tenida con un cardenal inglés hace tiempo, terminado el recuerdo de Hitlodeo se vuelve a la plática.

Antes de pasar al libro segundo, nos detendremos en la creencia que tiene García Estébanez de que Rafael Hitlodeo es una proyección de Moro o su *alter ego*. Discrepamos parcialmente de este juicio. Creo que la función de Hitlodeo es presentar argumentos que T. Moro considera válidos y tal vez convenientes pero que no necesariamente suscribía sino más bien le da pie para exponer los suyos. Durante la charla es evidente que no siempre concuerdan estos dos personajes y pensamos que Moro no altera sus ideas ni aún en su papel de personaje de la narración; esto equivaldría a crear un personaje –ficticio- para exponer mis argumentos –reales- mientras que yo –personaje real- expongo argumentos en los que no creo –ficticios-. Aceptamos que sea su *alter ego* en el sentido de que, con toda probabilidad, el mismo Moro podía no estar totalmente convencido de todos los puntos que trataba, Hitlodeo le permite argumentar consigo mismo: T. Moro es los dos, el Moro personaje e Hitlodeo. En cualquier caso, no pretendemos desentrañar la *intentio auctoris* sino interpretar el texto.

Hay en el libro primero un pasaje crucial, una anécdota de Hitlodeo que se reserva para después de la comida. El relato de esta anécdota será el motivo del libro segundo: cómo Hitlodeo llegó y habitó por un tiempo en la isla Utopía.

Cuando uno pasa al libro segundo hay un notorio cambio en la forma del relato. En primer lugar es un relato mucho más largo intercalado como si

fuera una continuación especial del libro anterior. Pero, sobre todo, abunda la narración en primera persona por parte de Hitlodeo como narrador panorámico; como, además, el relato es pretérito, el narrador aparece como omnisapiente –para decirlo según la terminología de los tres tipos de narradores en el relato-. Los diálogos son escasos y no hay polémica. El narrador describe y constata. Sin embargo, no se abstiene de valorar. No sólo por el tono encomiástico de algunos pasajes o por lo que podríamos suponer –pero tal vez sea mucho suponer- prevalecía en el sentido común de la época sino también por un contraste tácito con el libro primero.

Si, por ejemplo, en el libro primero se dice que la causa de la criminalidad es la miseria, en el libro segundo se dice que en Utopía no hay miseria y, por ende, no hay criminalidad. Si al respecto en el libro primero se dice que la situación descrita es nociva, puede ser que no haya una mención explícita en el libro segundo pero se presentará una realidad contrastante con lo que ocurre en Utopía.

El segundo libro, a diferencia del primero, es de modo notorio un relato fantástico. *La situación es irreal y pasada, no hay crítica y todos los personajes son ficticios.*

Los personajes del segundo libro son todos ficticios, algunos incluso miembros de la ficción popular (como aquél Tricio Apinato, que vale por decir Pedro de los Palotes), excepto, si se ha creído en el primer libro, el mismo Hitlodeo y los autores clásicos. Aceptar el pacto ficcional (U. Eco) del primer libro no nos obliga a aceptar el pacto ficcional para el segundo. Sin embargo, y esto es de la mayor importancia, si queremos aceptar el pacto ficcional del segundo libro conviene aceptar el primero. O, dicho de

otra forma, el primero es la fundamentación de la verosimilitud (*eikós*) del segundo.

¿Por qué es esto importante? Porque está demostrado que Moro escribió el primer libro después de haber escrito el segundo. Moro escribió en 1515, en Flandes, la primera parte del primer libro (hasta la escena en la que están a la mesa del cardenal Morton) abarca un poco menos de la cuarta parte del libro primero) y el libro segundo salvo la parte concerniente a las estratagemas de los ricos.

Después, en Londres, al año siguiente, los argumentos más sustanciosos del primer libro (desde el pasaje en el que están en la mesa del antedicho cardenal hasta el final), la parte restante del segundo libro y la conclusión.

La parte del libro primero compuesto en Flandes (las referencias sólo nombran la región) sólo hace la presentación pero no incluye casi ningún diálogo importante, excepto el primero que atañe al papel de los consejeros del príncipe. Por el contrario, la parte redactada en Londres es una especie de resumen argumentativo inicial correlativo a algunos de los temas que se describen más detalladamente en el libro segundo. Es como si T. Moro, después de la primera redacción, hubiera notado la falta de un enlace, de un eslabón, menos novelesco y más retórico para sustentar las ideas del libro segundo; un enlace, en fin, que le diera verosimilitud.

En síntesis, la hipótesis en conjunto es: (a) existe una diferencia tanto de forma como de contenido entre los libros primero y segundo de la *Utopía*; (b) pero entre la forma y el contenido del primer libro existe una correspondencia, y entre la forma y el contenido del segundo, otra que le es propia; (c) el hiato ficcional y argumental se salva por la dependencia del segundo respecto del primero, pero no a la inversa, y esto se realiza por

recursos de forma; (d) los contenidos entre el primero y el segundo siguen siendo opuestos, al menos, por ejemplo, en lo referente a la concepción de la historia, pero indispensables para encarecer la diferencia entre la república óptima y la Inglaterra de su tiempo.

En el fondo este es el sofisma implícito en las utopías renacentistas: aceptado el pacto ficcional del primero hacia el segundo, de contrabando es aceptado el contenido.⁵⁷ No obstante los dos últimos párrafos de Moro: “...confieso con franqueza que hay muchísimas cosas en la república de los utopienses que yo más bien desearía que esperaría en nuestras ciudades” (p. 203).

¿Qué ocurriría si omitiéramos el hiato entre el libro primero y el segundo? ¿Si creyéramos que la concepción histórica –contenido– del segundo libro se corresponde con la forma del primero? Creeríamos no en la verosimilitud del discurso, sino en su veracidad. El resultado lo conocemos: las utopías del progreso, las utopías de los siglos XVIII y XIX. Incluso el equívoco marxista al calificar de utópico lo que eran proyectos políticos y no utopías. En la *Utopía*, sólo el diagnóstico y la crítica de la sociedad contemporánea son un discurso con pretensiones de verdad, no así la ‘solución’, la sociedad ideal; al contrario que los textos de Maquiavelo, donde todo el discurso tiene pretensión de verdad.

No podemos ocuparnos de todos y cada uno de los aspectos relacionados con las utopías. Nuestro propósito es, recordamos, contrastar sólo algunos puntos de *Utopía* con *El Príncipe*, en particular aquellos que nos sirvan de

⁵⁷ Es sobresaliente como en las parodias más completas de utopías (es decir, no en partes fragmentarias de una obra como puede ser el caso de *Gargatúa y Pantagruel*), la sátira incluye este punto del anacronismo –en el sentido etimológico de la palabra–. Así, en *Mundus Alter et Idem*, en la parte introductoria uno de los personajes le espeta a otro: “...Tu Colón hace tiempo que vivió, diga lo que diga el poeta ese trágico. Los siglos tardíos son éstos. La inmensa tierra de América ha sido descubierta hace mucho ¿En qué otra edad sueñas? ¿En qué otra tierra?” (Hall, Joseph; *Un Mundo Distinto pero Igual*; Akal (Básica de Bolsillo # 5). Madrid, 1994. P. 76).

indicio para columbrar si en Utopía el Estado es también una obra de arte y, en su caso, cuáles serían los medios para su ejecución.

4.4 Maquiavelismo en Utopía.

Imprescindible es tratar el papel de los consejeros en la *Utopía*. Este aspecto sólo es atendido en tres pasajes del libro primero y muy someramente en unas líneas del segundo. De este último no habremos de ocuparnos porque atañe, ante todo, a los consejos como órganos.⁵⁸

Peter Giles, escuchando las prudentes palabras de Hitlodeo sobre varios asuntos de las repúblicas por él conocidas, se muestra sorprendido de que no sea allegado a un rey o le preste sus servicios “para instruirle con ejemplos y ayudarle con tu consejos” (Moro, *Utopía*, p. 92). Hitlodeo responde que deberán darse por satisfechos con su liberalidad (y con esto coloca un tema interesante sobre el consejero y el príncipe) y que él vive ahora como quiere.

Giles, primero, Moro, después, contrargumentan. Le dice Moro: “Mas estoy plenamente persuadido de que cumplirías una obra verdaderamente digna de un filósofo, si te decidieras a poner tu ingenio y tu industria al servicio de los asuntos públicos, aunque ello te suponga algún detrimento personal” (Moro, *Utopía*, p. 93).

“Te equivocas doblemente” le responde Hitlodeo. Primero, porque los príncipes están más preocupados en las artes de la guerra (de las cuales él ni sabe ni quiere saber) que de la paz “y su empeño por adquirir nuevos

⁵⁸ En la página 133 de la edición que citamos, se menciona un consejo como órgano de deliberación.

reinos por los métodos que sean, lícitos o ilícitos, es mayor con mucho que el administrador [*sic*] bien los que ya poseen” (ibídem).⁵⁹Segundo, porque el resto de los cortesanos y consejeros no ven bien los consejos ajenos y siempre hay que dar la razón a los favoritos del rey para adularlo, que es lo que hacen casi todos.

Este es el primer comentario sobre los consejeros. El segundo, muy breve, aparece justo antes de la política de conquistas. Moro vuelve a la carga tratando de convencer a Hitlodeo de que aconseje:

...si hicieras algo por vencer tu repugnancia a las cortes de los príncipes, podrías aportar mucho al bien público con tus consejos. Que, por tanto, esto es lo que más incumbe a tu oficio, al oficio, vale decir, de un hombre honrado. Pues si, como opina tu autor, Platón, las repúblicas sólo llegarán a ser felices cuando reinen los filósofos o filosofen los reyes, ¡lejos se hallaría esa felicidad si los filósofos ni siquiera se dignan impartir su consejo a los reyes!

-No son –dijo él- tan displicentes que no lo hicieran de buena gana si los poderosos estuvieran dispuestos a seguir sus buenos avisos; ...Pero ya Platón previó...que si los reyes no filosofan ellos mismos nunca abrazarán los consejos de los que filosofan, pues están imbuidos de ideas perversas y enteramente viciados desde niños (Moro, *Utopía*, p. 110).

⁵⁹ Es evidente que hay un error tipográfico: la edición del Fondo de Cultura Económica dice “administrar”, lo cual es sensato. Esta edición del FCE es de un estilo más elegante en la forma y de léxico menos tropezado (por ejemplo, este párrafo comienza “Doblemente yerras, amigo Moro,...”); preferimos citar por la de editorial Akal por el volumen crítico de García Estébanez.

La tercera mención del libro primero comienza con la reafirmación de Hitlodeo de que “al lado de los príncipes no hay lugar para la filosofía” (Moro, *Utopía*, p. 116). Moro responde que no hay lugar para la filosofía escolástica: “Pero hay otra filosofía más tratable, que conoce su terreno y, acomodándose a él, se adjudica con propiedad y decoro un papel en la fábula que traemos entre manos” (Moro, *Utopía*, p. 117). Y más adelante, en este mismo párrafo:

Si no se pueden arrancar de raíz las malas opiniones ni consigues remediar los torpes métodos practicados tal como tú quisieras, no por eso, sin embargo, se ha de dar de mano a la república, como tampoco en caso de tempestad se ha de abandonar la nave porque no puedes calmar los vientos. Pero no hay que endosar un discurso peregrino y desusado, que sabes no hará efecto en quienes tienen otras convicciones, antes hay que intentar un camino oblicuo y te has de proponer tratarlo con la mayor ponderación que puedas, y conseguir que lo que no puedes tornar en bueno resulte lo menos malo posible (*ibídem*).

De la primera mención es resaltable que primero se le dice que él podría ser consejero, pero Hitlodeo reivindica para sí la libertad individual: ‘no gracias, así estoy bien’. Este tema es nuevo en la literatura de consejeros; el punto había venido siendo que si se debía brindar el consejo sólo a petición del príncipe o libremente (todavía con Maquiavelo la idea generalizada es que sólo se debía brindar a petición, pero ni F. Bacon ni Th. Hobbes son ya de esa idea: el consejo se debe dar lo pida o no el príncipe, hay incluso una especie de imperativo ético en hacerlo). Siempre

se había venido enfocando la cuestión desde la perspectiva del príncipe, ahora Hitlodeo la enfoca desde la perspectiva del potencial consejero.

Luego, la posición de Moro es que aconsejar es obra digna de un filósofo, habría algún detrimento personal pero sería por una noble causa. E Hitlodeo dice que no hay tal, que lo que les preocupa a los príncipes él ni puede ni quiere saberlo (la guerra) y que supondría además un sacrificio estar entre tantos aduladores (un tema absolutamente recurrente en la literatura de consejeros). No es indispensable que un consejero tenga experiencia si tiene ciencia.

En la segunda mención ya se transita del podría al debería, según Moro, Hitlodeo debería cumplir “el oficio de hombre honrado”, y más que servir a un rey lo haría al bien público. Para fortalecer su argumento, cita a Platón (aquí hay una distancia con el humanismo cívico, que acude más a Cicerón) y su idea del filósofo rey. Hitlodeo contesta que no es que los filósofos no quieran dar consejos sino que los reyes no quieren oírlos (nuevamente invierte el centro de gravedad, ya no es el príncipe el único determinante del consejo, hay dos polos) y que además necesitan tener algo de filósofos porque si no nunca alcanzarán a comprender la importancia del consejo, este mal viene desde la niñez de los príncipes.

La tercera mención nos parece crucial porque el argumento de T. Moro es casi plenamente el de N. Maquiavelo. Un rechazo o desdén de la filosofía escolástica en pro de otra, que bien puede ser el humanismo, y la necesidad de un discurso persuasivo hacia los príncipes llegando, si es necesario, a ser oblicuo. El no hacer nada no es admisible, ante la disyuntiva de optar es preferible optar por el mal menor.

Quien representa la posición antimachiavélica es Hitlodeo, pero lo hace de un modo asaz interesante. En primero lugar, lo hace hablando desde la posición del particular que tiene el derecho de criticar al príncipe sin tener la obligación de ser parte de la vida pública, antes al contrario, parece que al no ser parte de la vida pública tuviera mayor autoridad moral para criticar (este es un rasgo netamente moderno, muy *ciudadano*, nótese que las críticas de Hitlodeo no son contra una tiranía, reprobable por sus excesos, sino contra vicios comunes de la vida cortesana).

En segundo lugar, hay una clara posición moral. “No veo que ganaran nada con esto, como no sea que ser malo a mejor recaudo...” (Moro, *Utopía*, p. 118). El comportamiento de los príncipes puede ser inútil, inconveniente, poco provechoso, egoístamente ventajoso, pero no sólo es condenable por el beneficio y el perjuicio que cause, es moralmente condenable en sí. Se agrega a esto que a nuestro personaje le parece que discurso oblicuo es sinónimo de faltar a la verdad.

Entre las tendencias contrapuestas, contradictorias, que podemos encontrar en *Utopía*, como si Hitlodeo dijera ‘Hago uso de mi derecho moderno de recurrir a un argumento antiguo’.

T. Moro -en tanto personaje- representa al consejero humanista, ambiguamente “cívico”, que ya no cree en la escolástica (en oposición al Moro, autor, que se muestra como un humanista erasmiano). Si es necesario, propone elegir por el menor de los males y un discurso oblicuo (persuasión y disimulo). Está del lado de la ética de las consecuencias. Hitlodeo, por el contrario, está del lado de la ética de los principios.

No es una distinción menor. Skinner (1985) hablando de la polémica entre Hitlodeo y Moro dice:

La pregunta que así surge es si se pretende que simpaticemos con la figura de Moro cuando critica a Hitlodeo, o con la de Hitlodeo cuando recomienda sin reservas el modo de vida utópico, o si hemos de pensar que su discusión no puede resolverse claramente. Este es el problema que ha provocado la controversia más intensa y dilatada en las modernas discusiones eruditas de la obra de Moro [aquí se intercala una llamada a pie de página]. Y éste es el problema que parece posible reevaluar si empezamos por considerar *Utopía* como *una crítica humanista al humanismo* (Skinner, p. 285; subrayado APM).⁶⁰

En la nota a pie inserta en este párrafo de Skinner da cuenta de dos líneas de interpretación en torno a Utopía: quienes sostienen que “tomáramos con completa seriedad la recomendación del sistema utópico” y quienes creen que “Moro no pretendió que aceptáramos sin reservas la recomendación que hace Hitlodeo del modo de vida utópico” la cual sería la principal tradición de interpretación (Skinner, 1985, p. 285, nota a pie no. 19). Pues bien, pensamos que la polaridad entre estas dos interpretaciones se puede conciliar si modificamos la visión usual sobre la obra y se toma la propuesta de que existen varias capas textuales en Utopía. Y que estas capas o planos textuales, al superponerse, generan momentos discursivos con pretensiones de verdad y otros ficciones con verosimilitud.⁶¹

⁶⁰ De opinión similar es Hankins, según vimos en el capítulo 1.

⁶¹ Sólo por abundar con un ejemplo, nadie tomaría una fábula de Esopo por ‘verdadera’, ni siquiera por verosímil; pero nadie negaría la posible veracidad contenida en la moraleja.

A nuestro juicio, la principal prueba de pensamiento maquiavélico (que no maquiaveliano en este caso) es la posición que asume T. Moro como personaje del libro primero de *Utopía*. El texto cuenta con muchos más pasajes que pudieran servir de ejemplo comportamientos maquiavélicos. Mencionemos, sin pretensiones de exhaustividad:

- 1) Desde el libro primero se muestran comportamientos reprobables respecto de la guerra de conquista y el dinero (pp. 110-116).
- 2) Hay una contraposición evidente de Moro a Maquiavelo cuando se describen los pactos (o, mejor dicho, la ausencia de pactos) y la forma de guardar la palabra en Utopía (pp. 175-176).
- 3) En la guerra (pp. 177-186). Este apartado merece un poco de más de atención. La guerra es el último de los recursos en Utopía, se hace con fines de defensa, de ayuda a aliados o de vengar agravios; pero la consideran “bestial”. Prefieren, en cambio, “vencer a los enemigos mediante la astucia y el engaño”, se glorían y celebran en ello un triunfo. Es inevitable recordar el discurso de Maquiavelo sobre la fuerza y la ley (capítulo XVIII de *El Príncipe*, pp. 123 y ss.); en Utopía la guerra no se hace por conquista, pero se ve bien que saben recurrir, incluso con metáforas menos elegantes, a la fuerza animal.⁶²

Ahora bien, si condensamos los argumentos del libro primero de Utopía, Moro –en tanto autor– es, sin duda, un erasmista. Propugna por la paz, piensa que los reyes deben dedicarse primero de su reino (de su política interior, diríamos hoy), de la salud y bienestar de su pueblo y no de

⁶² García Estébanez dice en su introducción a la *Ciudad del Sol* que las utopías están “armadas hasta los dientes”, y es cierto. Este apartado de la *Utopía* de Moro es uno de los más extensos, aunque le pese a Hitlodeo.

conquistar otros. No está en contra de la violencia, pero sólo como “guerra justa”, sobre todo de defensa. Supone que es la sociedad la que pervierte a las personas (y esboza una antropología relativamente contraria a la de Maquiavelo, inclinada más a la bondad natural del ser humano). Si queremos tener príncipes justos y virtuosos, más vale educarlos desde niños (y aquí está, tal cual, la *Institutio Principis Christiani* de Erasmo).

4.5 El Estado Utópico como Obra de Arte.

El Estado utopiense nada le debe a la Fortuna. No existe ese componente azaroso, a veces para bien a veces para mal, que encontramos en otras obras. El Estado utopiense, tal como lo llega a conocer Hitlodeo y lo describe, es obra básicamente de un hombre: Utopo. Utopo es el conquistador, literalmente el ‘aislador’ de Utopía; pero es, según el relato del libro segundo, un personaje histórico, no mítico, por más que su labor a la distancia cobre esos tintes.

Utopo es el fundador de Utopía, hace 1760 años (que cuentan entre su llegada y la de Hitlodeo). Él la convierte en isla, él es el responsable del trazado de las ciudades (sobre todo la capital, Amauroto) y de las mejoras en la habitación de los pobladores. Es él quien impone la libertad de creencias y de proselitismo pero sin molestar a la persona y, con ello, acabó con el estado de guerras religiosas que había en Abraxas (nombre originario de Utopía).

Utopo “logró elevar a una multitud ignorante y agreste a un grado tal de civilización y cultura que sobrepasa actualmente a la de casi todos los mortales” (AAVV, 1993; pp. 75-76). Esa es la labor de Utopo, el civilizador; si bien explícitamente se dice que los utopienses rechazan la guerra de

conquista, Utopo hubo de pacificar la ahora ínsula y su labor civilizatoria la hizo cuando fue “triunfante” (*ibídem*).

Utopo no fue ayudado de la fortuna. Nada sabemos tampoco si lo movió el afán de gloria –que, aún sin buscarla, consiguió-. No se afirma que haya sido un acto de virtud, pero los utopienses premian y promueven la virtud de tal forma que hace pensar en su fundador (Moro, *Utopía*, p. 173).

Los utopienses no practican la virtud con ánimo de encontrar la inmortalidad entre sus coterráneos. Sólo un nombre célebre aparece en el relato de Hitlodeo y es el del fundador. Pero virtud y méritos no están reñidos. Los méritos en el trabajo, incluso los que se van obteniendo por cuenta propia, permiten un cierto ascenso social, al pasar de ser practicante de su oficio a la clase de los letrados, por ejemplo (Moro, *Utopía*, p.137).

Al proponer que la propiedad privada es la fuente de todos los males se insinúa que el ámbito de lo público debería crecer, pero no a costa de la libertad de conciencia y creencia.

Por ello, en *Utopía* no existe la propiedad privada, el comercio exterior se hace con lo público, pero existe libertad de credo. El laicismo de Moro, que sí lo hay, supone que la división entre lo público y lo privado tiene una cierta correlación con lo material-secular (público) y lo simbólico-religioso (privado). Por eso mismo encontramos que en *Utopía* cada uno de los miembros de la comunidad en tanto participa de ella es guardián de la moral y las costumbres de cada uno de los otros: si bien la ley pública sanciona ciertas transgresiones, la misión de evitar las transgresiones no compete a una policía sino al que se vigilen entre privados.

No podemos dejar de coincidir con Skinner cuando reseñando la vida en Utopía, declara

A veces Moro logra hacer sonar aparentemente sin esfuerzo, una nota de luz y dulzura, como en su ataque a la barbarie de la caza, su preocupación por la igualdad de los sexos... Pero a veces parece estar recomendando un modo de vida notablemente falto de imaginación, en un estilo extrañamente solemne... nos dice que todos los utópicos llevan vestimentas iguales y viven en casas iguales y en ciudades iguales... (Skinner, 1985, pp. 284-285).

El Estado utópico como obra de arte parece estar basado en un cierto eclecticismo moral entre estoico y epicúreo (aunque, a juicio nuestro, el componente estoico es mayor), pero, sobre todo, propende a una arquitectura apolínea. Así fuera Utopía una visión beatífica, las “notas de luz y dulzura” no provienen únicamente de las cualidades morales de sus ciudadanos sino de una armonía estática, un inamovible juego de proporciones, una figura platónica. Una obra en la que la única irrupción caótica, desentonante, puede venir del exterior y, por lo tanto, se toman todas las previsiones para evitarla.

CAPÍTULO 5. *TECHNÉ* POLÍTICA

Diríase un aparato de relojería.

J. Burckhardt

Hemos sostenido como postulado que el Estado es una obra de arte, obra de artificio humano, pero que cada autor propone -según se desprende del tapiz de relaciones mostrado en los capítulos anteriores- una *techné*, un *ars*, diferente. En este sentido, la política sería el arte de construir Estados.

Tomamos, de entre un conjunto evidentemente más extenso, dos conceptos torales en *El Príncipe*: fortuna y virtud, que nos han servido como hilos conductores para comprender esa *techné* constructora de Estados.

La idea, empero, de que una *techné* conduce a un Estado como obra de arte ha sido tejida sobre una urdimbre subyacente, que ya ha sido señalada para la episteme y el *ethos* de la época, pero que no es inmediatamente visible en las obras que nos ocupan.

Ahora, la intención principal de este capítulo es examinar algunos rasgos de esa urdimbre subyacente sobre los que se aplica la *techné*. Esta urdimbre a la que nos referimos es una doble escisión entre, por una parte, un nuevo reacomodo de los ámbitos de lo público y lo privado y, por otra, la escisión entre *potestas* y *potentia*.

Antes de abordar la primera de las escisiones, aclaremos brevemente que hemos venido utilizando el concepto de *techné* en un sentido aristotélico.

Aristóteles identifica el hábito productivo acompañado de razón con la *techné* (cuya traducción usual es arte)⁶³. La *techné* aristotélica es el *ars* latina medieval. En la época actual no lo entendemos así: en el arte reconocemos tanto técnica como oficio, con un neto propósito estético. Por su parte, el sentido más frecuente de técnica es el de un instrumento objetivo, a la vez medible y de medición, estandarizado y estandarizante, cuyo uso es independiente de la persona y se espera siempre el mismo resultado.

Para Aristóteles, las dos partes de la razón eran, la una, epistémica, que se ocupa de aquellas cosas que no pueden ser de otra manera (esto es, lo necesario y lo apodíctico); la otra, calculadora (dice el traductor), suputativa, que se ocupa de aquello que puede ser de una u otra forma.⁶⁴ No hay una asociación mecánica entre las dos partes de la razón y las prácticas pero si hay una mayor inclinación de la primera hacia aquello que hoy llamaríamos ciencia y de la segunda hacia la *techné* (en el sentido genérico que se le da a *ars* como cuando se dice ‘el arte de la guerra’ o ‘el arte del buen vivir’).

⁶³Con el fin de evitar confusiones, hemos utilizado las palabras técnica y arte en su sentido habitual, y reservamos *techné* y *ars* para casos específicos.

⁶⁴ Cfr. Aristóteles; *Ética Nicomaquea*, sobre todo el Libro VI.

Ya en el capítulo 1 habíamos hablado de la importancia de ciertas técnicas (en el sentido contemporáneo) como las artes de marear, de calibración y de balística para el desarrollo de la técnica moderna; huelga decir que el cambio de concepción sobre lo qué es la técnica, acabó de operarse con la revolución industrial. Desde entonces ha seguido un desarrollo –cuyos pormenores no vienen aquí al caso- que ha desembocado en una razón instrumental. No es descabellado mencionar esto porque hay, hoy en día, autores que, o bien confundidos por los sentidos de la palabra o bien porque así lo creen, piensan que la política debería ser técnica.

En este sentido agregamos, por último, que el sentido contemporáneo de ciencia empata con el sentido contemporáneo de técnica en tanto se espera un resultado necesario, “que no puede ser de otra manera”, de la operación técnica.

Pasemos a continuación a las dos escisiones planteadas.

5.1 Lo público y lo privado.

Uno de los principales cambios en la dinámica o lógica política de la modernidad temprana fue la reordenación de los ámbitos de lo público y lo privado. Casi nos atreveríamos a decir el ‘nacimiento de...’, ya que el mundo medieval aparece ante los ojos modernos como un mundo carente de privacidad, aunque sabemos que no es así, una noción de lo público ya existía.⁶⁵

⁶⁵ Son muchas las referencias que se podrían traer al caso pero nos interesa llamar la atención sólo sobre una en particular por la vivacidad con que lo estudia en la vida cotidiana: *Etnología de la Alcoba*.

La esfera de lo público no es una invención moderna; se han desatado vastas discusiones sobre cuál puede ser el origen pero parece necesario que exista una noción de lo público para que exista una noción, así sea aproximada, del Estado. Por ende, hay posiciones que remontan lo público al despotismo tributario, a las polis griegas, etcétera. Hay unanimidad en pensar que en la Roma antigua, en la República, se había consolidado su forma jurídica, lo público y cuya materialización es el pasar de un denominativo (*res publicae*, “la cosa pública”) a un sustantivo casi sinónimo de Estado (república).

La diferencia con la modernidad estriba en dos factores principales: (1) el Estado antiguo se presentaba como espacio simbólico preexistente de una comunidad –tribu, gens, linaje, etc.-, por lo general de orígenes e identidad míticos y que era, por lo tanto, trascendente en el tiempo. La organización política tenía dentro suyo ‘lo público’ en la medida en que este era un factor de identidad comunitaria, más del pasado que del presente.⁶⁶

(2) En ese caso, lo público se definía en positivo pero por relación con potencias suprahumanas (sean naturales o sobrenaturales, y más frecuentemente lo segundo bajo la forma de lo divino). Las castas gobernantes ocupaban ese espacio simbólico encarnándolo.

En el Estado moderno, lo público es anterior (es decir, anterior lógicamente, no cronológicamente) al Estado mismo. Lo público se define como aquello que siendo de todos no es de ninguno en particular, es de todos pero no de cada-uno. Lo público tiene sentido no sólo porque pertenezca todo en conjunto a todo el conjunto de la comunidad (sin posibilidad de distribución), sino porque marca también el límite de la

⁶⁶ Cfr. López Cortés, Eliseo; *La Formación del Estado en la Sociedad Civil*; Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (CSH); México, s/d.

acción del particular. Lo público no se define entonces por la trascendencia en el tiempo de una comunidad (lo cual se asemeja más al concepto de Nación en la modernidad) sino por una correlación actuante con lo privado.

Como es bien sabido, la primera misión del derecho público en la conformación de los Estados es negativa. Pone un freno, un límite, a lo que cada privado puede hacer: marca lo que no debe o puede hacer. Concomitantemente, decreta lo que el privado puede hacer en el ámbito de lo privado. La positividad de lo público para el Estado tiene relación directa con la negatividad de los particulares. Sólo después se fija la positividad de lo público como obligaciones del Estado hacia el particular.⁶⁷ Y, ya en este momento, el derecho público es constrictivo: si el derecho positivo le permite al privado hacer todo lo que no está prohibido, al representante público no le permite hacer nada sino lo que está mandado.

Pues bien, el motivo de este señalamiento es que la esfera de lo público en la modernidad se construyó *expropiando* partes de las esferas privadas, al mismo tiempo que pasaban al mundo terrenal cualidades del mundo celestial. Durante todo el tránsito que va del fin del régimen feudal hacia el capitalismo vemos en la ámbito de la cultura cómo hay un tránsito de conceptos que pasan de la esfera de lo divino o natural a la de lo humano (gloria, virtud, etc.), hay una apropiación humana por parte de los particulares; pues bien, de modo análogo la soberanía del rey, la majestad y, sobre todo en este periodo, la potestad serán expropiadas del particular (príncipe, rey) hacia una esfera impersonal de lo público. Incluso en

⁶⁷ De ahí las dos grandes ramas de la filosofía política moderna que dan cuenta de cómo nace el Estado. En ambas vertientes hay un estado de naturaleza que da lugar a un estado civil. Entre una y otra varía el énfasis de este tránsito, según se ponga sobre la negatividad del privado o sobre la positividad de lo público.

aquellos casos en que perviven las formas regias de gobierno se conservan ante todo como eso, como gobierno, y aparecen de manera paulatina las formas impersonales de soberanía: la Corona, la Realeza, la Casa Real, etc., al grado de ser posible que exista la Corona sin que haya quien la porte (o bien, la persona regia, el rey, se muestra como personificación de la existencia abstracta de esa potestad). El punto y caso culminante de este proceso llegará en el siglo XVII con los absolutismos.

La principal expropiación es la de la potestad, lo cual tendrá consecuencias formales sobre la concepción de la soberanía pero también reales sobre el ejercicio del poder y la legitimidad.

Pérez Fernández del Castillo trata este asunto con particular atención en su ensayo sobre la soberanía. Nos dice “Las cosas cambian, sin embargo, cuando la categoría central en la definición del Estado no es la autarquía, como lo hace Aristóteles, sino la capacidad de mando en el interior” (Pérez, p. 11).

Y sobre la expropiación de esferas de lo privado: “La soberanía actúa sobre lo público-social, en contraposición a lo privado que será regido exclusivamente por las Leyes de la Naturaleza, sin la mediación del soberano; lo privado es aquello que no es común y público” (Pérez, p. 12).

Cierto es que lo que afirma Pérez se refiere a la teoría de J. Bodino, pero sostenemos sin menoscabo que es aplicable a *El Príncipe* de Maquiavelo, quien avizora ya problemas del Estado moderno; qué duda cabe de que en las obras políticas del florentino hay un anticipo de los problemas del gobierno y la gobernabilidad, el mando interior, la soberanía, de la identidad nacional, etcétera.

“La propiedad privada constituye entonces un elemento esencial en la construcción teórica del concepto del Estado bodiniano...” (Pérez, p. 12). Abundan las citas en las que Maquiavelo defiende el ámbito de lo privado, primero, la propiedad: el príncipe, para no hacerse odiar “Y lo conseguirá siempre si se abstiene de tocar los bienes de sus ciudadanos y de sus súbditos, y también de robar sus mujeres” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 121). El consejo es indubitable: que el poder público (corporizado en el príncipe) no toque la propiedad privada, pero aún más, ni las mujeres que entran de esta forma en el ámbito de lo privado.

Propiedad privada sobre los bienes, apropiación privada de las mujeres y, más adelante, incluso aquellos valores transmutados de los que hemos venido hablando se muestran claramente en el terreno de lo privado cuando dice “Y siempre que al conjunto de los hombres no se les quite hacienda u *honor...*” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 127, subrayado nuestro). Propiedad privada o hacienda, mujeres y honor son parte del ámbito de lo privado.

Avancemos con tiento en el caso de la *Utopía* de T. Moro. Según la interpretación de García Estébanez, Moro atribuye la raíz de los males de la humanidad a la soberbia, es decir, una cuestión eminentemente moral. En especial, es causa de dos grandes males sociales: el dominio del hombre sobre el hombre y la propiedad privada (Moro, *Utopía*, pp. 33-34).

Es posible. Pero en una lectura más directa el perjuicio de la pobreza se encuentra no tan lejos como la soberbia sino directamente en la propiedad privada. Ya hacia el final del Libro Primero Hitlodeo hace la crítica de la propiedad privada y proclama su predilección por la idea de Platón (Moro, *Utopía*, pp. 119-121), a pesar de los intentos de los otros dos personajes

(Moro personaje y Giles) de apuntalar la institución de la propiedad privada. Esta posición es diametralmente opuesta a la de N. Maquiavelo.

Nótese, de entrada, que en la Utopía la propiedad privada incluye la posesión (no sólo la propiedad) privada privilegiada. Pero que no parece ser un mal en sí mismo sino porque acarea la distribución desigual y, por lo tanto, una gran masa de miserables frente a un reducidísimo número de ricos. En cambio, sí es del ámbito de lo privado parte de la conciencia, la creencia siempre y cuando no molestes a terceros.

T. Moro no se percata de que la propiedad privada no es optativa para el naciente Estado moderno: no habría Estado sin la propiedad privada, y, por lo tanto, la materia prima para la obra de arte no parece pertenecer a este mundo.

5.2 *Potestas, potentia.*

Para que el Estado pudiera ser concebido como una obra de arte humana era necesario concebir la política como libre respecto a sujeciones divinas o naturales. La política, por así decirlo, se regiría por sus propias reglas, no subordinadas a la religión o a una moral. Tendría su ética, pero una propia, no otra por encima de ella.

No hay una suprema inteligencia escribiendo o planeando el sino de los acontecimientos; no hay hados, ni diosa Fortuna, ni *fatum*, que predestinen lo que ocurrirá. Mas, entonces, ¿quién es el agente?

El *dominium* (el poder económico, territorial, tangible) se transforma: está pasando al ámbito de la sociedad civil (como le llamará el primer

marxismo), de la burguesía, de los privados. El *imperium* (el poder político, de mando, simbólico) debe transformarse también.

Es reveladora la siguiente cita de Maquiavelo:

Pero si entonces era necesario satisfacer a los soldados más que a los pueblos, porque los soldados tenían más poder que los pueblos, ahora, con excepción del Turco y del Sultán [de Egipto], es más necesario a todos los príncipes satisfacer más a los pueblos que a los soldados, porque los pueblos tienen más poder que los soldados (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 136).

¿Qué ha visto nuestro autor qué le hace hablar así? En un libro pletórico de ejemplos militares, soldados, diatribas contra los mercenarios, alianzas en las que la fuerza se calcula por territorios y tropas, ¿por qué los pueblos tienen más poder que los soldados? Hay mucha cercanía con la forma de obtener un principado a través del concurso de los ciudadanos: el reconocimiento de los pueblos (ciudadanos) como agente o actor político, con un poder que no depende necesariamente de la fuerza o la violencia, legítima o no. Creemos que lo que vio Maquiavelo fue la *potentia* de “los pueblos” como base última de poder.

De hecho, Maquiavelo ya había tratado este tema en un capítulo esencial de *El Príncipe*, el capítulo 9 sobre el principado civil: “...porque el fin del pueblo es más honrado que el de los grandes, en cuanto los grandes quieren oprimir y el pueblo no ser oprimido” (Maquiavelo, *Príncipe*, p. 91). En la página siguiente advierte a los príncipes: “Concluiré diciendo solamente que un príncipe necesita tener al pueblo de su lado: en caso contrario, en las adversidades no tendrá remedio alguno” (p. 92).

La diferencia entre estos pasajes estriba en que en los últimos citados carecer del favor del pueblo puede significar la falta de apoyo para el príncipe, parece ser un motivo pragmático; en el párrafo citado primero, Maquiavelo *hace residir un poder en el pueblo*.

Así, el pueblo representa un poder sin signo, si se nos permite decirlo así, un poder potencial. Probablemente no un poder que por sí mismo pudiera hacer algo (necesita un encauzador) pero sí al menos un poder de veto, una magnitud de poder indispensable para que el príncipe pueda actuar.

En medio de esta transformación simultánea pero no acompasada aparece una escisión fundacional de la política moderna: *potentia* vs. *potestas*. Para hacer un breve análisis de esta segunda escisión recurriremos a un reciente texto de E. Dussel.⁶⁸ (nota apie sobre generalidades del texto).

Afirma Dussel:

Esta escisión entre *potentia* y *potestas* (con B. Spinoza y A. Negri, pero al mismo tiempo más allá de ellos), entre a] el poder de la comunidad política como sede, origen y fundamento (el nivel oculto ontológico) y b] la diferenciación heterogénea de funciones por medio de instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, factible, que aparezca en el campo político (como fenómeno) es necesaria, y marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro

⁶⁸ Este libro de Dussel tiene el horizonte puesto en una propuesta para hacer política y para revalorar el “noble oficio de la política” desde una perspectiva popular y liberadora, emancipadora, desde los escenarios actuales de transformación social y de cara a una nueva “civilización transmoderna”. Nosotros sólo rescatamos un pequeño fragmento inicial del libro.

supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones. (Dussel, p. 30).

Ya unos renglones antes había adelantado: “El proceso de pasaje de un momento fundamental (*potentia*) a su constitución como poder organizado (*potestas*) comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente (todavía no instituido, como sugiere C. Castoriadis)” (Dussel, pp. 29-30).

La imagen efectiva del *imperium* es la *potestas* (el poder organizado, ya instituido), pero es la efectividad de esta *potestas* la que está en entredicho. No hay *imperium*. Maquiavelo, en *El Príncipe*, recurre entonces a la *potentia*, al momento fundamental y fundacional (la preocupación por los orígenes y tipos de repúblicas y principados es preguntarse por la *potentia* que se encarna) su ocasión crucial es la del despliegue de la *potentia*. Su *virtù* es la objetivación personificada de la *potentia*. El último capítulo de *El Príncipe* es un llamado a que alguien acuerpe la comunidad política para que “se afirme como poder instituyente”.⁶⁹

Es cierto que hay una diferencia con los *Discursos*, en éstos Maquiavelo examina la *potestas*, las instituciones de la República Romana, el uso de un poder fundado, su puesta en acto.

Maquiavelo observa y constata el hecho del declive de las instituciones medievales, su metamorfosis. El Estado era la *potestas*, el conjunto de instituciones (políticas, regias, sociales, legales, etc.), pero ese fundamento del Estado es inválido en los albores del siglo XVI. En aquél régimen, el que se desvanece, la *potentia* era visible como fuerza de mando, en los ejércitos; ahora la *potentia* ha salido de sus cauces, se ha ‘democratizado’

⁶⁹ No está desencaminada, por ende, la lectura que hiciera A. Gramsci del poder en *El Príncipe*.

(en el sentido que le da A. de Tocqueville en su obra, i.e., repartido popularmente), está en “los pueblos”. No se ha democratizado a todos ni equitativamente, sólo pueden capitalizar o detonar esta *potentia* aquellos capaces de hurgar en la parte “bestial” de la humanidad, la pura fuerza primigenia, sin signo. No parece haber un vínculo entre esa fuerza (pensemos en los mercenarios, pero es la misma fuerza del saco de Roma), y las leyes e instituciones. Quedan, pues, dos métodos para combatir: las leyes, si rigen, y la fuerza.

Este estado de emergencia impulsiva de la *potentia* parece un retorno al estado natural (aunque la gran metáfora no había nacido aún). Hay que refundar el Estado. Y Maquiavelo le admira a César Borgia no sus métodos sino su implacabilidad para fundar. Tal vez le parecía tan grande la obra que no paraba mientes en los métodos para construir.

Para Maquiavelo el poder es una especie de columna que viene de abajo, la *potentia*, y sube hacia las formas institucionales de la *potestas*; si éstas fallan sólo queda la raíz. La *potentia* era el poder, en su más cruda expresión porque esa es la expresión primigenia, atávica del poder. El espacio de lo privado debe servir para asaltar el ‘vacío de poder’ del espacio público: la *virtù* salta de aquél ámbito a éste. Por eso, ve la astucia como rasgo de *virtù*, porque permite moverse en el terreno del choque de poder, sin instituciones –casi sin ley- pero sin caer en la fuerza bruta.

Reiteramos, pues, con Dussel que esta escisión “marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones”.

Con T. Moro la situación es un poco diferente. No le gusta lo que ve. Él parecería, en el léxico del siglo XX, un reformista. No quiere fundar

estados sino reformarlos. Pero, cuando imagina las nuevas fundaciones es increíblemente parecido a su coetáneo florentino.

Dado que la fortuna no juega ningún papel en las visiones políticas de Moro, no puede trocarse en ocasión. La virtud utópica sigue siendo la virtud cristiana en el mejor sentido que haya alcanzado, pero sigue siendo, inexorablemente, un asunto de conciencia privada, conducta y salvación. No es un resorte, un mecanismo, un impulso.

Después de Utopo, ha sido la aquiescencia de los utopienses la que ha mantenido el *statu quo*. Moro describe el Estado ideal en el momento del consenso, mas no se sabe si Utopía ha llegado a ese momento por sus instituciones o ha alcanzado esas instituciones por el consenso. Entre las grandes ausencias del discurso de *Utopía* están el deseo y la ambición de poder, es decir, el interés político que vimos en Maquiavelo. El consenso está basado en la quietud.

Ahora bien, N. Maquiavelo y T. Moro comparten prácticamente todas las características reseñadas para la época: el marco epistémico, muchas de las fuentes humanísticas, etcétara. Pero, aún más, comparten, incluso, un problema político fundamental que es una manifestación de la escisión entre *potentia* y *potestas*: la legitimidad.

Tanto Maquiavelo como Moro apuntalan la autonomía de la política. Ambos, de la Providencia y la Naturaleza; Maquiavelo, además, de la historia. La legitimidad ya no puede ser la de antes (divina, de sangre, predestinada). Tiene que ser otra legitimidad.

Como señala Castoriadis, no todo poder, ni todo dominio son Estado.⁷⁰ Hay *potestas* no estatal. Pero la fundamentación del poder tiene que venir de algún lado. Castoriadis distingue entre heteronomía y autonomía para aplicar la primera en el caso de que haya un constituyente extra-social del *nomos*, por ejemplo, la religión. Autonomía, por el contrario, significa el encuentro del *nomos* dentro del espacio mismo de lo social.

Una *potentia* (cuyo medio es la fuerza) no necesita legitimidad. Cuando la *potentia* es instituida, es legítima, es *potestas*; cuando la *potentia* instituye, legitima por sí misma. No se requiere legitimidad en tres casos (a) para pasar del estado natural al estado civil. Ni (b) para acabar con la tiranía. Ni (c) para defender el Estado.

En Maquiavelo el estado es una obra de arte porque se presenta así, como realizado por la *virtù* legítima. Y esto es un acto político, no necesariamente “histórico”. La historia muestra ejemplos, tal vez explica, como se robustecen las *potentia* y como se instituyen las *potestas*, pero la historia en sí misma no las legitima.

La política, para constituir un campo autónomo, tuvo que ser concebida como creación humana producto del arte y por miedo de la *virtù*, se tuvo que separar de la religión y su moral, tuvo que crear su propia ética, tuvo que tener sus propias reglas (estrategia, táctica), tuvo que entenderse como gestión del poder, pero, además, tuvo que independizarse de la historia. Esas reglas, tal vez incluso esa ética, son la *techné* propia con la que se hace un Estado.

⁷⁰ Castoriadis, Cornelius; “El Proyecto de Autonomía”. El Nacional, 21 de noviembre de 1992; pp. 9-10.

En el caso de *Utopía* es diferente. Coincide con *El Príncipe* en el problema de la legitimidad, pero es evidente que la *Utopía*, contra todo lo que parece, contiene más criterios temporales: la historia que funda Utopos es legitimadora, es una tradición.

Ha habido, antes y después de nuestros dos autores, varias metáforas para referirse al Estado. Unas orgánicas, el Estado como cuerpo; otras religiosas, la Ciudad de Dios; otras, en fin, mecanicistas, el Estado como mecanismo o aparato. Ha habido también híbridos (en Th. Hobbes, por ejemplo). Sería de sumo interés explorar todas estas metáforas, mas, por el momento, habremos de contentarnos con apuntar que en el caso de Maquiavelo –y quizá en el de Moro– la idea del Estado como obra de arte, aún sin ser explícita, es parte del discurso legitimador aunque el logro de la legitimidad interna difiera. Dicho de un modo un tanto brutal, para el Príncipe la investidura deriva de la fuerza, en *Utopía* la fuerza deriva de la investidura.

Pensamos que la resolución que encontraron nuestros autores para las escisiones entre público y privado y entre potentia y potestas y el problema de la legitimidad anuncian, todavía, dos cuestiones políticas más. Si bien no podemos extendernos en la primera, queremos al menos mencionarla: la soberanía

Según se desprende de los argumentos anteriores, la soberanía no es territorial, no es primariamente *dominium*; ni estrictamente imperium, aunque ahí esté su origen. La soberanía es jurisdiccional, por lo tanto, es *potestas* porque es de carácter político y llega incluso a convertirse en limitante del *dominium*, de la cantidad de territorio sujeto a una jurisdicción (excepto en el caso de regímenes con jurisdicciones

heterogéneas como las colonias).⁷¹ Soberanía se refiere a aspectos jurídicos, legales, institucionales; está ligada a *imperium* por su carácter político pero se vuelve la residencia de *potentia*, es la domesticación de la *potentia* (y, por ende, separa ésta del terreno del estado de naturaleza). De hecho, la soberanía acabará siendo el argumento último jurídico de la razón de Estado.

5.3 Realismo Político.

La segunda y última de las cuestiones políticas que se derivan del discurso anterior es algo que de manera muy genérica y tal vez imprecisa podemos llamar gobernabilidad. Pero, además de tratarse de un término polisémico y muy polémico, nosotros pretendemos mencionar la faceta de la racionalidad política.

Existen tres elementos en la conceptualización de la racionalidad política:

- 1) Como determinación y relación entre fines y medios. Esta es, probablemente la forma más usual en la actualidad y es la conceptualización característica de M. Weber. En este elemento existe un problema ético sobre si los juicios de valor deben quedar excluidos tanto de los fines como de los medios, sólo de estos últimos o de ninguno de los dos; en el caso de al primera posición, se cae en un evolucionismo social excesivamente científicista, en el que incurrió incluso el marxismo dogmático.
- 2) Como criterio de razón de Estado, elemento que, bien mirado, puede reducirse a un caso del anterior, pues la razón de Estado presupone

⁷¹ Cfr. Ricciardi/2, p. 42.

como fin su mantenimiento, su pervivencia. La razón de Estado no se alude para conocer los fines del Estado sino para justificar los medios de los que se sirve para su permanencia (o lo que se considera como tal).

- 3) El último elemento consiste en la eficacia de los medios, podría decirse, en la eficacia racional de los medios. Una especie de razón de Estado ficta, que actúa al margen de la existencia de amenazas activas (aunque existan siempre las latentes). Este último elemento es el que nos interesa.

Este tipo de racionalidad política es el que da lugar a lo que hoy en día se llaman ‘políticas públicas’ (*public policies*), que son cursos de acción gubernamentales sobre los temas que manejan los secretarios del despacho (salud, educación, grupos religiosos, etcétera). Las políticas públicas son generalmente acciones de gestión de los asuntos, la literatura las distingue de las políticas de Estado, que son de mayor calado y de mayor alcance temporal, ligados a un proyecto de país.

Pero las llamadas políticas públicas son el instrumento efectivo de previsión, gestión y control. Son, contemporáneamente, las herramientas más a la mano para hacer una obra de arte-Estado.

Sostenemos que tanto en *El Príncipe* como en *Utopía* ya están identificados actos –o cursos de acción- de previsión y control y que son fundamentales para el Estado.

No se piense que hay, sin embargo, un reflejo especular entre una obra y otra. No lo hay, entre otros factores, porque hay una diferencia importante entre el momento del Estado que se describe en *El Príncipe* y el que se describe en *Utopía*: en *El Príncipe*, el Estado está siempre en un marco

agonístico, siempre hay contrarios, amenazas, vecinos potencialmente invasores; en *Utopía* este riesgo no existe o ha sido suprimido.⁷²

Así, lo que en *El Príncipe* puede ser previsión de acciones de actores contrarios y toma de medidas precautorias, en *Utopía* se ha convertido en control. En *El Príncipe* ante la fortuna sólo queda prever y confiar en la *virtù* propia, en *Utopía* se ha tomado el control, la virtud se ha instaurado como parte de la *potestas*, como ley.

Podríamos decir, entonces, que existe aún existiendo racionalidad política en los Estados-obras de arte, en *El Príncipe* encontramos un racionalidad agonística (lo cual, sin duda, a contribuido a su imagen de crudeza) mientras que en *Utopía* encontramos una racionalidad soberana e institucional. Y, de ser así, la racionalidad política de Maquiavelo converge con el realismo político, es una de sus manifestaciones: realismo político de las fuerzas y racionalidad política de la gestión del poder.⁷³ Esta ecuación es imposible de lograr para la obra de Moro (a menos de que incurriéramos en palinodias como una facticidad *de jure* o algo semejante), porque realismo y racionalidad no se sitúan en el mismo plano, la racionalidad del Estado utópico tiene como punto de partida su irrealidad.

⁷² Uno de los fracasos más escandalosos de la planeación institucional pública en muchos países, particularmente en México, proviene de creer que se puede hacer planeación 'neutra', que los actores y bandos políticos son anodinos para la planeación de las políticas públicas.

⁷³ Para un excelente estudio del realismo político véase Portinaro, Pier Paolo; *El Realismo Político*.

CONCLUSIONES

Recapitulemos brevemente los aspectos más generales revisados hasta ahora.

Dos de las principales obras políticas del Renacimiento han sido escritas por sendos autores, contemporáneos entre sí pero en contextos sociopolíticos diferentes: Nicolás Maquiavelo y Tomás Moro. Ambos son humanistas, han sido secretarios de Estado y consejeros de príncipes.

En tanto humanistas, participan de una episteme común –definida en el capítulo 1 con la frase de Vico: *verum ipsum factum*-. Participan también de un conjunto de fuentes clásicas comunes y del ejercicio de su oficio como escritores, oradores, etc. No obstante, habrá algunas diferencias entre el humanismo de cada uno, “cívico” el de Maquiavelo, cristiano el de Moro.

Están inmersos en la mentalidad de su época: en las obras de ambos se reivindica la individualidad, el ‘punto de vista’, el libre albedrío -o el no estar sujetos a la fortuna- en mayor o menor grado, etcétera. Sin embargo, no suscribimos que de ninguno se pueda decir que es un científico (aunque la polémica exista en torno a Maquiavelo).

Cada una de las obras de nuestros sendos autores pertenece a un género de literatura político distinto. *El Príncipe*, de N. Maquiavelo participa de la literatura de consejeros, de los espejo de príncipes, si bien con un tono

peculiar que lo hacen crítico de otras obras similares de su época. *Utopía* de T. Moro es un nuevo género; prácticamente ninguno de sus tópicos es nuevo, todos los antecedentes estaban ya ahí, lo que es nuevo es la configuración textual de *Utopía* y habría de dar lugar a una larga serie de obras de ese género.

En cada una de estas obras hay –además de otros aspectos como una antropología, una pedagogía, etc.– una propuesta política más o menos elaborada, implícita o explícita. Esta propuesta política es un tapiz, diferente en cada una de las obras, de relaciones con otras constelaciones; por ejemplo, cada obra sostiene una relación diferente entre política e historia.

La tesis central que hemos sostenido es que el Estado es una obra de arte, pero que cada autor propone, según se desprende de ese tapiz de relaciones, una *techné*, un *ars*, diferente. En este sentido, la política sería el arte de construir Estados.

Para construir Estados se requiere una *techné*; de entre un conjunto evidentemente más extenso, hemos tomado principalmente dos conceptos capitales en *El Príncipe*: fortuna y virtud.

La idea, empero, de que una *techné* conduce a un Estado como obra de arte ha sido tejida sobre una urdimbre subyacente, que ya ha sido señalada para la episteme y el *ethos* de la época, pero que no es inmediatamente visible en las obras que nos ocupan.

[Falta desarrollo]

BIBLIOGRAFÍA

AAVV; *Moralistas Castellanos*; CONACULTA/Océano (Biblioteca Universal); España, 1999.

AAVV; *El Arte de Gobernar. Antología de Textos Filosóficos-Políticos. Siglos XVI-XVII*; Anthropos-UAM Cuajimalpa (Textos y Documentos. Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias # 24); Barcelona, 2008.

AAVV; *Utopías del Renacimiento*; Fondo de Cultura Económica (Colección Popular # 121). México, 1993. Estudio introductorio de Eugenio Ímaz.

Aristóteles; *Ética Nicomaquea. Política*. Editorial Porrúa (Sepan Cuantos...# 70). México, 1998.

Blanco Martínez, Rogelio; *La Ciudad Ausente. Utopía y Utopismo en el Pensamiento Occidental*. Akal Universitaria (Serie Interdisciplinar). Madrid, 1999.

Boecio; *Tratados Teológicos y La Consolación por la Filosofía*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien del Mundo). México, 1989

Bobbio, Norberto; *La Teoría de las formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político*; Fondo de Cultura Económica (Política y Derecho); México, 2000.

Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola & Pasquino, Gianfranco; *Diccionario de Política*; Siglo XXI Editores; México, 2002.

Burckhardt, Jacob; *La Cultura del Renacimiento en Italia*, 2 vol.; Orbis; Barcelona, 1985.

Calvo, Ricardo; *Lucena. La Evasión en Ajedrez del Converso Calisto*. Perea Ediciones. Ciudad Real, 1997.

Castiglione, Baltasar de; *El Cortesano* (presentación y notas de Sergio Fernández). Universidad Nacional Autónoma de México UNAM (Nuestros Clásicos); México, 1997.

Cassirer, Ernst; *El Mito del Estado*; Fondo de Cultura Económica; México, 2004.

Cassirer, Ernst; *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*. EMECÉ Editores S.A.. Buenos Aires, 1951.

Cicerón; *De la Invención Retórica*; Universidad Nacional Autónoma de México UNAM (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana). México, 1997.

Del Águila, Rafael & Chaparro, Sandra; *La República de Maquiavelo*; Tecnos (Biblioteca de Historia y Pensamiento Político); Madrid, 2006.

Duso, Guiseppe (coord.); *El Poder. Para una Historia de la Filosofía Política Moderna*. Siglo XXI. México, 2005.

Dussel, Enrique; *20 Tesis de Política*; Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe CREFAL. México, 2006.

Eales, Richard; *Chess. The History of a Game*. Hardinge Simpole Publishing. Glasgow, 2002.

Erasmus de Rotterdam; *Educación del Príncipe Cristiano*. Tecnos (Clásicos del Pensamiento # 116). Madrid, 2003.

Febvre, Lucien; “Erasmus y Maquiavelo”, en Febvre, Lucien, *Erasmus, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno*; Hyspamerica/Orbis (Biblioteca de Ciencias Sociales); Buenos Aires, 1970.

Fernández Buey, Francisco; *Utopías e Ilusiones Naturales*; El Viejo Topo. España, 2007.

Foucault, Michel; *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI. México, 1999.

Garín, Eugenio; *Medioevo y Renacimiento*. Taurus. Madrid, 2001.

Gómez, Gabriel Mario; *Historia del Ajedrez*; Planeta, Buenos Aires, 1998.

González García, José M.; *La Diosa Fortuna. Metamorfosis de una Metáfora Política*; Mínimo Tránsito (Teoría y Crítica # 18). Madrid, 2006.

Gramsci, Antonio; *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno (Obras de Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel)* Juan Pablos. México, 1975. (Traducción de José M. Aricó).

Hankins, James; “El Humanismo y los Orígenes del Pensamiento Político Moderno”, pp. 159-187. En Kraye, Jill (editor); *Introducción al Humanismo Renacentista*. Cambridge University Press. España, 1998.

Hobbes, Thomas; *Leviatán. O la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*. Fondo de Cultura Económica (Obras de Política y Derecho). México, 2008.

Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 17, no. 41, enero-junio de 1997. Universidad Autónoma Metropolitana. Número dedicado al tema Humanismo y Renacimiento.

Kraye, Jill (editor). *Introducción al Humanismo Renacentista*. Cambridge University Press. España, 1998.

Koyré, Alexandre; *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*; Siglo XXI editores; México, 1984.

Kristeller, Paul Oskar; *Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano*; Fondo de Cultura Económica (Breviarios # 210). México, 2005.

Lida de Malkiel, María Rosa; *La Idea de la Fama en la Edad Media Castellana*; Fondo de Cultura Económica (Lengua y Estudios Literarios). México, 1983.

Manuel, Frank (compilador); *Utopías y Pensamiento Utópico*; Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

Manuel, Frank E., & Manuel, Fritzie P. *El Pensamiento Utópico en el Mundo Occidental*; tres tomos. Taurus. Madrid, 1984.

Maquiavelo, Nicolás; *El Príncipe*; Losada; México, 1998. Introducción, traducción y notas de Roberto Raschella.

-----; *El Príncipe*; Espasa-Calpe (Austral # 69); Madrid, 11^a. edición 1997. Con los comentarios de Napoleón Bonaparte.

----; *El Príncipe*; Alianza Editorial (Materiales/Ciencia Política); Madrid, 2008.

----; *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*; Alianza Editorial (Ciencia Política); Madrid, 2008.

-----; *Del Arte de la Guerra*; Gernika; México, 1994.

----; *La Mente del Hombre de Estado*; Leviatán (Libros de la Araucaria); Buenos Aires, 2005. Selección y estudio preliminar Gherardo Marone.

----; *Escritos Políticos Breves*; Tecnos (Clásicos del Pensamiento); s/1, 1991. Estudio preliminar, traducción y notas de María Teresa Navarro Salazar.

Mondolfo, Rodolfo; *Verum ipsum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx*. Siglo XXI. Argentina, 1971.

Mondolfo, Rodolfo; *Figuras e Ideas de la Filosofía en el Renacimiento*; Icaria. Barcelona, 1980.

More, Thomas; *Utopía*; Akal (Básica de Bolsillo #20). Madrid, 1997. Edición a cargo de Emilio García Estébanez.

Neusüss, Arnhelm; *Utopía*; Barral Editores. Barcelona, 1971.

Pérez Fernández del Castillo, Germán; “Bodino y la teoría de la Soberanía”, en *Crítica Jurídica* (Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho) año 2, no. 3, 1985 (diciembre); Unidad de Ciencias Políticas, Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, 1985.

Portinaro, Pier Paolo; *El Realismo Político*; Ediciones Nueva Visión (Claves/Problemas). Buenos Aires, 1999.

Plutarco; *Acerca del Destino*. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana). México, 1996.

Ricciardi, Maurizio; “La República antes del Estado. Nicolás Maquiavelo en el Umbral del Discurso Político Moderno”. En Duso, Giuseppe (coord.); *El Poder. Para una Historia de la Filosofía Política Moderna*. Siglo XXI. México, 2005.

Ricciardi, Maurizio/2; “Príncipes y Razón de Estado en la Primera Modernidad”. En Duso, Giuseppe (coord.); *El Poder. Para una Historia de la Filosofía Política Moderna*. Siglo XXI. México, 2005.

Rousseau, Juan Jacobo; *El Contrato Social*; UNAM (Nuestros Clásicos); México, 1978.

Rossi, Annunziata; *El Primer Renacimiento Florentino. Ideas y Presagios del Descubrimiento de América*. Instituto de Investigaciones Filológicas IIFL / Universidad Nacional Autónoma de México UNAM (Cuadernillos # 11). México, 1998.

Saavedra y Fajardo, Diego de; *Idea de un Príncipe Cristiano Representada en Cien Empresas*. En AAVV; *Moralistas Castellanos*; CONACULTA/Océano (Biblioteca Universal); España, 1999.

Servier, Jean; *La Utopía*; Fondo de Cultura Económica (Breviarios # 319). México, 1982.

Skinner, Quentin; *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*; Fondo de Cultura Económica; México, 1985.

Skinner, Quentin; *Maquiavelo*; Alianza Editorial; Madrid, 1998.

Viroli, Maurizio; *La Sonrisa de Maquiavelo*; Tusquets (Fábula); México, 2009.