

# **Fragmentos de filosofía civil**

**Ensayos y estudios bibliográficos**

**Miguel A. Pastor**

**Mínima del CIV**

**2002**



Colección *Mínima del CIV*  
dirigida por José M. Sevilla

Esta publicación ha contado con la ayuda del Grupo de Investigación  
Ontología, Radicalidad y Praxis (Cód. HUM 0381)

## ÍNDICE

Prólogo del autor  
5

[1] Los orígenes de la democracia y la doble justificación aristotélica de la esclavitud  
7

[2] Una forma renacentista de herocidad: la conjura  
20

[3] ¿El legado maquiaveliano, o buscando un Maquiavelo para ejecutivos?  
31

[4] La máscara del ex-Secretario florentino  
36

[5] Renacimiento y modernidad  
41

[6] Ciencia, fe y praxis: los orígenes del mundo moderno  
48

[7] La insoportable liviandad del ser (político)  
63

[8] Riesgo y aventura de la razón ilustrada  
79

[9] Igualdad no es fraternidad  
83

[10] Fragmentaria  
92

Apéndice  
109

©Miguel A. Pastor Pérez, 2001  
©Centro de Investigaciones sobre Vico, 2001  
I.S.B.N.: 84-86273-41-2  
Depósito Legal: SE-3702-2001  
Edita: Centro de Investigaciones sobre Vico (Sevilla)  
Editorial KRONOS, sa  
Imprime: Editorial KRONOS sa  
Conde Cifuentes, 6. 41004 Sevilla  
Telf.: 95 441 19 12 Fax: 95 441 17 59  
E-mail: kronos@nexo.es

Impreso en España - Printed in Spain

A aquellos para los que la amistad  
está entre los primeros grados  
de parentesco

## PRÓLOGO DEL AUTOR

En este volumen se reúnen pequeños ensayos, reflexiones personales y consideraciones inducidas por otros afines, que nos han interesado particularmente, e interesado también a nuestros alumnos de Doctorado.

Son reflexiones, en principio, sobre Filosofía política; pero el determinante aquí es el término y la realidad de la filosofía, pues pensamos que en filosofía, la política y la ética forman un todo que los hechos muestran generalmente indiferenciable. Un todo que bien podríamos denominar “filosofía civil”, aquella que tiene por objeto el *vivir civil*.

Es desde el carácter práctico de la filosofía desde el que se reconocen problemas que tienen una incidencia fundamental en la experiencia de los sujetos individuales y en su vida colectiva; problemas que al presencializarse entre nosotros nos muestran, al mismo tiempo, que no carecen de peculiaridades propias para los otros y que no pueden ser del todo compartidas por nosotros.

Pensar sobre las formas de la vida de la gente, sobre sus costumbres, sobre su modo de ser, como pueblos y culturas, implica un replanteamiento de nuestra relación con ellos, la cual no puede dejar de tener un carácter político, más allá de que se pueda y se quiera distinguir, como haría Kant, entre la política como se realiza y la política como debiera realizarse, o sea, entre política y ética.

Así pues, el hilo conductor parece ser la filosofía política, que repetimos no puede diferenciarse de la ética; por eso Maquiavelo también surge como guía respecto a muchos de nuestros temas ético-políticos, aparentemente circunscritos a su tiempo y que, sin embargo, la realidad humana actualiza de forma problemática una y otra vez. Algunas veces de forma casi jocosa, como en el libro de McAlpine, otras de forma arriesgada, como en el libro de Bermudo.

Por nuestra parte, y tal vez usando el contexto histórico como pretexto, hemos querido pensar –y pensar con– la situación individual y social de un sujeto, de un yo, nosotros, que debe resolver y conciliar, si es posible, su existencia en (y con) un mundo en el que siguen dándose aberraciones, conductas sin sentido desde el punto de vista ético, y comportamientos aparentemente contrarios o sin justificación, desde las coordenadas bienpensantes de un mundo que nos ha “tocado” en suerte vivir.

Hemos abordado la filosofía política, la ética, no sólo para entender el pasado reconstruyéndolo en su propia imagen sino, principalmente, para analizar y dar sentido a nuestro presente. Por eso también, en muchas ocasiones, el soporte de nuestras reflexiones son lecturas concretas de obras elegidas, no inocente o desinteresadamente. No pueden ni deben serlo. Las preguntas y los problemas de hoy, ya han sido: *acudimos al ayer con las cuestiones y los problemas del presente*.

El Autor

[1]

## LOS ORÍGENES DE LA DEMOCRACIA Y LA DOBLE JUSTIFICACIÓN ARISTOTÉLICA DE LA ESCLAVITUD

La democracia como forma político-social de convivencia, uno de los grandes ideales de la Humanidad, se ha cimentado sobre el sufrimiento de muchos. Para justificar esta afirmación, en apariencia contradictoria, pueden analizarse algunas de las manifestaciones más significativas de dicho ideal. A lo largo de la historia de Occidente cabe identificar, en especial, tres momentos en los que el ideal democrático se constituyó en paradigma de organización: la democracia ateniense, la democracia norteamericana anterior al siglo XIX y la democracia globalizadora actual. Las tres se sustentan y se justifican ideológicamente sobre un sistema productivo esclavista: la concentración de la propiedad de la tierra y el trabajo servil de una población sin derechos en la Grecia antigua, la usurpación de la tierra a los nativos amerindios unida a la incorporación de la mano de obra de esclavos africanos en la democracia americana, y la explotación de una clase pseudoasalariada bajo la ficción jurídica de un contrato (desposeídos, inmigrantes, niños) en la democracia mundializada de hoy.

Pero en este estudio sólo nos detendremos en analizar la primera de las manifestaciones, la que, por otra parte, dio pie al desarrollo de las demás. Más en concreto, centraremos nuestra argumentación en la teoría aristotélica sobre la esclavitud, máximamente representativa como muestra y subrayada por muchos como una fundamentación metafísica, aunque quizá fuese más acertado plantearla como una teorización económico-política contextualizada en su marco epistémico general. Es precisamente desde ese punto de referencia conceptual desde donde afirma Aristóteles el carácter necesario de la institución esclavista, sin la cual, pensaba, ninguna sociedad puede *vivir bien*, es decir, cumplir con el objetivo fundamental de la *polis*, de la comunidad civil<sup>1</sup>.

El vivir bien suponía para el ciudadano griego vivir exclusivamente entregado a las tareas propias del caballero (política, altos cargos militares, actividades intelectuales, artísticas, cinegéticas o deportivas<sup>2</sup>). Y para que esto

<sup>1</sup> Esta identidad entre comunidad civil y ciudad indica sobre todo la organización de la vida común alrededor de criterios funcionales y operativos de vida, de búsqueda del bien, de buena vida, de administración, Aristóteles llega a decir, de felicidad, de buena administración de la felicidad, diremos nosotros. De cualquier forma, la condición fundamental de lo que se considera la buena vida es el disfrute o goce del ocio.

<sup>2</sup> Cfr. G.E.M. DE STE CROIX, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988,

sea posible, el ciudadano libre debe contar, por naturaleza<sup>3</sup>, con su complemento, el esclavo, siendo, ambos, polos de un binomio inseparable.

La esclavitud es necesaria también como forma constitutiva de la casa y de la familia, base natural del Estado: “la familia en su forma perfecta –dice literalmente Aristóteles– consta de esclavos y libres”<sup>4</sup>. Se trata de liberar al padre-ciudadano del trabajo penoso, pues la posición de un hombre libre dependía de si tenía que trabajar o no para mantenerse. El hombre libre (*eleutheros*) es el hombre que se ve completamente librado de las fatigosas obligaciones laborales, que impiden el desarrollo de la verdadera función humana, el ejercicio libre de la acción política. Así, para Aristóteles no podía haber una existencia civilizada para los hombres que no tuvieran ocio que constituía una condición necesaria para convertirse en un ciudadano bueno y competente. Esta necesidad primordial excluye a los *ciudadanos* de cualquier forma de trabajo, incluso del agrícola, por no hablar de la artesanía.

La comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa; y la primera comunidad constituida por varias casas en vistas de las necesidades no cotidianas es la aldea, que en su forma más natural aparece como una colonia de la casa<sup>5</sup>. Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-estado<sup>6</sup>. Ésta ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena. De ahí que toda ciudad-estado exista por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades: la ciudad-estado es el fin de las otras comunidades, y la naturaleza es un fin, pues llamamos naturaleza de cada cosa a la perfección primera, a lo que se persigue por sí mismo, a lo que nunca se elige por otra cosa. Así la ciudad, lo social, en cuanto cosa natural, determina la naturaleza como animal

gurar una vida cómoda, sin hacer nada, mediante la posesión de alguna propiedad [...] Así, Isocrates las agrupa (las actividades) en cuanto más propias de un caballero del siguiente modo, *hípica, atletismo, caza y filosophía* [...] La posesión de la tierra en la medida suficiente supone ‘la ausencia de toda ocupación, una vida de ocio’”.

<sup>3</sup> Los significados que Aristóteles da al concepto de naturaleza son varios, hasta siete, y en variados contextos, por ello, vamos a hacer referencia aquí sólo a los que nos parecen más pertinentes respecto a los distintos ámbitos en los que usa la palabra: a) aquello primero e inmanente a partir de lo cual es lo que es; b) aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales, el primer impulso que reside en ellos en cuanto tales; c) el elemento primero, informe e inmutables desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253b.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, I, cap. 1.

<sup>6</sup> La polis tiene primacía onto-lógica, es, por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de los ciudadanos que la componen, si bien las partes (el individuo, la familia, la aldea) tienen primacía ontico-física sobre el todo, porque el todo es necesariamente anterior a la parte, porque el todo es la completitud final y finalista de todo ser y la ciudad es la finalidad de toda comunidad.

social del hombre, dotándole de un lugar seguro en el universo (el hogar) y pacificándolo, formándolo verdaderamente como humano en la paz (con la ley)<sup>7</sup>.

El griego se debe, pues, con todas las energías de su ser libre y racional, a la *polis*, y es su propia existencia, el desarrollo, la vida de la polis, lo que “justifica”, lo que hace necesario y exige la esclavitud, que constituye así un fenómeno de la vida griega clásica, que desde el punto de vista de la satisfacción suficiente de las necesidades materiales resultaba muy útil y, de hecho, indispensable. El problema, no obstante, se plantea en cuanto la legitimación no puede proceder sólo de este carácter necesitante/necesitado. Es preciso que haya seres naturalmente inferiores, seres incompletos en los que no se dé la plenitud racional característica del griego. Desde luego, “ser griego” era más una cuestión de actitud mental, de cultura (se aplicaba a quienes compartían un determinado proceso de formación y sus resultados), que de origen, de raza o nacionalidad; pero la propia cultura dependía en gran medida de la posesión de alguna propiedad. De cualquier forma estos seres inferiores están ahí y son los *bárbaros*, es decir los no griegos, enemigos naturales a los que se tenía fundado derecho y era lo más natural esclavizar.

La primera justificación del estagirita para la esclavitud es, por consiguiente, considerarla un elemento constitutivo de la familia, de la casa, de la *polis*. Un elemento distinto del griego que se encargue de las actividades productivas manuales. En efecto, para Aristóteles, la naturaleza establece una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política en su doble vertiente de actividad guerrera y pacífica. Ocurre, sin embargo, con frecuencia lo contrario: algunos esclavos tienen cuerpos libres, y otros almas. Bastaría que su cuerpo fuera tan distinto del de los demás hombres para que todos afirmaran que estos hombres inferiores merecían ser esclavos. Y si esto es verdad tratándose del cuerpo, con mucha más justicia deberá establecerse tratándose del alma. Pero la perfección del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo. Es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa.

Pero, por otra parte, se puede observar que los que sostienen la tesis contraria también tienen razón en cierto modo, porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo conseguido en

<sup>7</sup> De ahí que la justicia sea cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo. Por eso la naturaleza de la ley depende del tipo de constitución en que funcione.

la guerra es de los vencedores. Muchos entendidos en leyes denuncian, sin embargo, este derecho; para ellos es cosa tremenda que el que puede ejercer la violencia y es superior en fuerza haga de su víctima su esclavo y vasallo. Y aun los sabios se dividen entre las dos opiniones expuestas. La causa de esta controversia y lo que produce la coincidencia parcial de los argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando ha conseguido recursos tiene también la máxima capacidad de imperar por la fuerza, y el vencedor descuella siempre por algo bueno, de modo que parece que sin virtud no hay fuerza, y la controversia se reduce a la cuestión de la justicia.

Algunos, ateniéndose en su opinión a la justicia (puesto que la ley es una cosa justa), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo la niegan: pues la causa de las guerras puede no ser justa, y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud.

Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres esta bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar. Pero el hacerlo mal es perjudicial para ambos, pues la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso el amo y el esclavo que *por naturaleza merecen serlo* tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario<sup>8</sup>.

A partir del siglo VI aC. comienza un proceso de transformación social que se expresa tangiblemente en importantes cambios en las relaciones productivas y en la estructura ocupacional de la sociedad griega<sup>9</sup>, cambios que se plasman políticamente en un sistema abierto de clases, en el que los ciudadanos se encuadraban por sus fortunas y no por sus orígenes<sup>10</sup>, y en el que el

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Política*, I, 6.

<sup>9</sup> En 594, Solón personaliza la relación entre el individuo y el Estado liberando tierras y dinamizando las estructuras de posesión de las mismas, por una parte, y al mismo tiempo, y por otra, aplicando sin dudas el mecanismo de liberación individual del *habeas corpus*, es decir, la prohibición de la entrega corporal de una persona como garantía de una deuda. A su vez este principio se convertiría en fundamento básico e inmovible de la dignidad cívica.

<sup>10</sup> En toda polis hay tres partes: los ricos (*euporio*), los *mesoi*, hombres de mediana riqueza y los pobres (*aporoí*) que no siendo totalmente desheredados, no tienen ninguna propiedad, y de hecho caracteriza entre éstos últimos, cuatro grupos en relación a su función productiva: labradores u obreros del campo, artesanos independientes, comerciantes y asalariados. Además se afirma la idea de ayudar a los ciudadanos pobres, idea que se manifiesta bajo diversas formas dando a la *mistoforia* una significación economicista y creando entre la ciudadanía un clase medio-baja satisfecha que dejó en manos de los metecos y esclavos la mayor parte del trabajo y los negocios.

trabajo no depende tanto de la identidad racial como de la forma de gobierno y la concepción económica<sup>11</sup>.

Así planteado, el problema de la sociedad griega era la concepción de un modo de vida, de una forma de existir, que en cuanto caracterizada por la dignidad cívica democrática y todo lo que esto comportaba a nivel social, filosófico, ético y político, es decir la necesidad de que todos los ciudadanos sean soberanos en el terreno deliberativo, legislativo y judicial, se enfrentaba a las implicaciones básicas, de carácter económico-productivas, que sostenía la materialidad de la existencia cotidiana. Así el ser *ciudadano* era lo opuesto, antitético e incompatible con el *ser meteco* y el *ser esclavo*, los dos estamentos sociales sobre los que descansa la mayor parte del trabajo comercial e industrial, sustentador del sistema democrático ateniense<sup>12</sup>.

Las distinciones sociales solónicas nunca fueron derogadas formalmente, dando existencia continuada a las clases censitarias<sup>13</sup>, que se repartían

<sup>11</sup> Ya Herodoto constató que las aristocracias guerreras griegas compartían con los pueblos bárbaros el desdén, cuando no desprecio, por las artes productivas laboriosas, hasta el punto de que entre los griegos el título de ciudadano era incompatible con el ejercicio de cualquier oficio: en Tespia toda profesión es considerada una tara, en Epidaurio la infamia estigmatiza todas las tareas manuales por lo que el Estado las confía a esclavos públicos como servicio administrativo. Ni siquiera la creación artística se salva de esta impronta, e incluso Plutarco, hombre culto y discreto, afirma sin asomo de asombro o duda que “ningún hombre de espíritu elevado desearía ser Fidiás ni Policlecto, porque después de todo ambos eran simples artistas, que son como perfumistas y tapiceros que hacen cosas que producen placer y, sin embargo, no dejan de ser gentes viles y despreciables”, pues en las artes todo lo que es ayudante pertenece al rango de lo instrumental. (Citado por M. OLMEDA, *El desarrollo de la sociedad (III). Las fuerzas productivas y las relaciones de producción en la antigüedad grecoromana*, Madrid, Ed. Ayuso, 1973, p. 264).

<sup>12</sup> Una democracia que no establecía la igualdad entre todos los hombres libres en cuanto negaba al no nacido en la polis el derecho a la ciudadanía. Una democracia muy bien caracterizada en sus rasgos más sobresalientes por Ste. Croix (op. cit., pp. 334-335) de esta manera: 1º) La toma de decisiones políticas mediante el voto mayoritario de todos los ciudadanos, reunidos en asamblea soberana y grandes tribunales populares, que votaban por sufragio y con sentencia inapelable. 2º) Era el gobierno del demos, que indicaba tanto la totalidad de un cuerpo de ciudadanos y su asamblea como a las clases pobres o bajas. 3º) Sólo eran ciudadanos en toda la extensión de la palabra los varones adultos, careciendo las mujeres de cualquier derecho político. 4º) En Grecia, la democracia dependió siempre, en gran medida de la explotación del trabajo de los esclavos. 5º) La pretensión de los declarados demócratas fue siempre que su sociedad alcanzara la mayor libertad posible. El objetivo de los demócratas era la libertad, aunque despreciaran dicho objetivo porque implicara más libertinaje que auténtica libertad. 6º) Como sociedad política igualitaria, se caracterizaba por la isonomía (igualdad ante la ley) y la isogoría (igualdad de derecho a decir libremente su opinión). No se contemplaba la igualdad económica. 7º) Cualquiera que ejerciera algún tipo de poder estaba sometido a la rendición de cuentas, al examen de su conducta, al término de su período en el cargo. 8º) Estaba profundamente arraigada la creencia en el imperio de la ley. 9º) El nombramiento o adscripción de los cargos era por sorteo sólo para los cargos menores. Los importantes se hacían siempre por elección de la totalidad de los ciudadanos.

En definitiva, los aspectos más característicos de la antigua democracia griega podrían resumirse en el alto grado de protección que la asamblea y los tribunales debió dar a los ciudadanos pobres frente a la opresión de los ricos y poderosos; y el notable grado de indulgencia fiscal con el que la democracia trataba a los ricos, dándoles la oportunidad además de alcanzar honra y estima mediante el servicio público.

<sup>13</sup> Pentacosiomedimnos y caballeros 500 dracmas, Zeugitas 200 dracmas y Tetas 200 dracmas. Ver al respecto la crítica a esta teoría de Ste Croix, op. cit., p. 139.

los derechos y las cargas en proporción exacta, pero poco a poco a lo largo de 50 años y como efecto de la acción continuada de fuerzas económicas y políticas el régimen de clases se irá transformando fácticamente, pasando de una relación numérica de 1/3 de poseedores, 2/3 de proletarios, a 1/2 y 1/2 debido fundamentalmente al prodigioso crecimiento de la riqueza, que se consideraba siempre en su forma ideal como posesión de la tierra, aunque también como posesión de “esclavos, ganado y dinero”<sup>14</sup>, y que eleva la jerarquía de las clases y produce un constante ascenso en la escala social. Desaparecido el equilibrio de derechos y obligaciones que constitucionalmente se trataba de mantener entre las clases, los privilegios políticos no podían sino desaparecer, haciendo de las clases una tipología formal vacía sin aplicación efectiva.

La democracia urbana tenía su base en los pequeños comerciantes, en los artesanos y en los obreros asalariados y los más dinámicos de entre ellos eran los del Pireo. En conjunto no eran muy numerosos ni lo suficientemente vigorosos para tener una importancia real; el comercio exterior se hallaba las más de las veces en manos de no ciudadanos o metecos; y el comercio interior, aunque participen en él algunos ciudadanos junto a muchos metecos, no daba muchas posibilidades de conseguir una gran riqueza o el poder político. No obstante, mediante el ejercicio de su habilidad, que los cualifica, y explotando además el trabajo de los esclavos, pueden incluso alcanzar el censo suficiente como para ingresar en la clase acomodada.

Por otra parte, a través del nombramiento de jefes afines obtuvieron beneficios materiales y ventajas morales: sueldos, subvenciones, participación en los repartos gratuitos de tierra... y a partir de aquí tienden a abandonar las labores y trabajos antes desempeñados y pasan a engrosar las filas de los privilegiados, pues aunque en ocasiones se podía ascender de la pobreza a la riqueza a través del comercio o la artesanía, la participación en estas actividades afectaría tanto al propio estilo de vida que difícilmente cabría esperar que lo admitieran en la buena sociedad<sup>15</sup>. Monopolizan el ejercicio de los derechos ciudadanos y la posesión de la tierra, dedicando la mayor parte de su tiempo a los negocios públicos y obteniendo como compensación subvenciones que complementan sus ingresos principales, que provienen generalmente de aque-

<sup>14</sup> Ste. Croix matiza que “significó siempre fundamentalmente riqueza en tierras, en las que se realizaba el cultivo de cereales (que proporcionaban la principal fuente de alimentación) y de otros productos agrícolas, especialmente de olivo y viña, así como el pastoreo de ganado vacuno, ovejas y caballos. Las clases gobernantes de todos los estados griegos fueron siempre principalmente terratenientes...” (*op. cit.*, p. 147). Véanse además las consideraciones completas que hace Aristóteles sobre la riqueza en el L. I, cap. 3 y 4. de la *Política*.

<sup>15</sup> “[...] pues la mera riqueza –apostilla Ste. Croix–, cuando no va acompañada de una noble cuna, no es, según Teognis, más que una cualidad sin importancia” (*op. cit.*, p. 328).

lla posesión de la tierra<sup>16</sup>. Ellos que hicieron fortuna con el radicalismo socializante y con el imperialismo expansionista mercantil, no se sienten ahora atraídos por la industria, el comercio les desagrada, pues estas actividades realizadas en la época resultarían ser algo muy distinto de lo que ahora se designa con esos términos, especulan en las altas finanzas o en la banca y sólo en casos aislados de extrema necesidad ejercen un oficio menor, y probablemente, casi siempre, a través de un esclavo<sup>17</sup>. Políticamente son –y ontológicamente se sienten– libres aun siendo miserables.

Están así puestas las bases para el abandono y desconsideración de todo lo que es actividad productiva real que se va dejando mayoritariamente en manos de metecos y esclavos. En definitiva, la tierra y el trabajo no libre bajo la forma de esclavitud principalmente, constituyen los modos principales de producción en la Grecia de la época. Concretemos algo más el papel desempeñado en este engranaje por los esclavos, cuyo status jurídico proporciona a Aristóteles la clave para argumentar un segundo tipo de justificación.

La esclavitud es “la condición de una persona sobre la que se ejercen todas o algunas de las facultades vinculadas al derecho de propiedad”<sup>18</sup>. Esta

<sup>16</sup> “... la reforma más importante, con mucho, fue la gradual introducción, entre mediados del siglo V y sus últimos años, del pago por la realización de las tareas políticas: primero, por formar parte de los jurados en los tribunales de justicia y del Consejo que preparaba los asuntos de la asamblea, y después (ya en 403) por asistir a la asamblea. Esta reforma permitió que hasta los ciudadanos más pobres pudieran desempeñar un papel efectivo en la vida política de la ciudad, siempre que así lo desearan.” (*Ibid.*, p. 340). Aristóteles ofrece en la *Política* datos, si bien referidos a otro contexto, sobre el asunto: L.IV, 9, 1294a37-41; 13, 1297a36-40; 14, 1298b23-26.

<sup>17</sup> Aristóteles, que conocía esta previsión de aprovechar una oportunidad para asegurarse un beneficio o asegurar un monopolio económicos, los considera principios de aplicación universal de los negocios comentando que todos estos métodos son útiles a los que valoran la adquisición de la riqueza. Tales, por su conocimiento de la astronomía había observado él que, mientras era aún invierno, iba a haber una gran cosecha de aceitunas, de manera que reunió una pequeña suma de dinero y pagó depósitos en la totalidad de las prensas de aceituna que había en Mileto y Quíos, los cuales alquiló él por una renta muy baja, ya que nadie le hacía la competencia. y cuando llegó la estación hubo una demanda imprevista y repentina de un gran número de prensas simultáneamente, y alquilándolas al precio y en las condiciones que él quería, reunió una gran suma de dinero. Incluso algunos estados recurren a este plan como un método de allegar reservas o rentas cuando escasean los fondos: establecen un monopolio de los bienes comerciables. Hubo en Sicilia un hombre que empleó una suma que se le había confiado en depósito para comprar el hierro de todas las fundiciones, y luego, cuando vinieron los mercaderes de los centros de comercio, él era el único vendedor y aunque no subió mucho el precio, así y todo consiguió un beneficio de cien talentos sobre su capital de cincuenta. Cuando esto llegó a conocimiento de Dionisio, le ordenó que tomara consigo su dinero, pero que se marchara a un lugar fuera de Siracusa, puesto que estaba inventando medios de beneficiarse que eran nocivos a los propios negocios de la tiranía. Sin embargo, este sistema era el mismo que el que descubrió Tales, pues ambos hombres por igual concibieron la manera de asegurarse un monopolio. Un conocimiento de estos métodos es también útil a los hombres de Estado, ya que muchos estados necesitan una ayuda financiera y sistemas de renta iguales a los descritos, igual que puede necesitarlos una familia, pero en grado más elevado; de aquí que algunos hombres de Estado incluso dediquen toda su actividad política exclusivamente a las finanzas. (*Política*, L.I, cap. 4, 1258b-1259a).

<sup>18</sup> La caracterización es de Ste. Croix (*op. cit.*, p. 163), que además apunta, citando a A.E. Samuel, que “en Grecia la libertad jurídica es, esencialmente un concepto de propiedad. El único sentido que tiene la propiedad es que un hombre tiene jurisdicción sobre sus propiedades y su familia [...]”.

definición viene a resaltar que la condición de esclavo pasa porque su trabajo y demás actividades se encuentran totalmente controladas por su amo, y su carencia absoluta de derecho alguno. Este control y ausencia de derechos necesita además una fundamentación, básica para ellos, de carácter filosófico o metafísico. Ésta es la que intentará proporcionar Aristóteles frente a las polémicas del tiempo sobre la cuestión.

En primer lugar, pues, hablemos del amo y del esclavo para ver lo relativo a las necesidades de la vida práctica, y si podemos llegar en el conocimiento de esta relación a una teoría mejor que las hoy admitidas. El punto de partida es la consideración de la propiedad como parte de la casa y el arte adquisitivo (crematística) como una parte de la administración doméstica (economía), ya que sin las cosas necesarias es imposible la vida y el bienestar; y en la administración doméstica, lo mismo que en las artes determinadas, es necesario disponer de los *instrumentos adecuados* si ha de llevarse a cabo su obra. Así también los bienes, que se poseen son *un instrumento para la vida, la propiedad en general una multitud de instrumentos*, el esclavo una posesión animada y todo subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos.

Es cierto que si todos los instrumentos pudieran cumplir su cometido obedeciendo las ordenes de otro o anticipándose a ellas, si las lanzaderas tejieran solas los maestros no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos. Ahora bien, los que se suelen llamar instrumentos lo son de producción, mientras que las posesiones son instrumentos de acción. Aristóteles insinúa aquí, por un parte que la autosuficiencia absoluta eliminaría la virtud y por otra que la técnica eliminaría la esclavitud, elementos que además son intercambiables respecto a lo predicado. Además, como la producción y la acción difieren esencialmente necesitan de instrumentos y estos presentarán necesariamente las mismas diferencias. La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a esta, y lo mismo la posesión.

Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: *el que por naturaleza no pertenece a sí mismo sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo*, hombre y posesión de otro hombre.

Tal vez aquí resida el núcleo del fracaso aristotélico en la consideración de la naturaleza humana, la que, en definitiva le llevará a justificar la esclavitud, pues habría que analizar primero la humanidad en vez de la libertad, situándolas en el mismo plano –indistintamente metafísico o ético-político–, pues a la humanidad le es inherente el existir como libre y la libertad sólo

completa su sentido entre humanos, que no pueden ser tales sino en cuanto todos y cada uno son iguales.

Hemos de determinar ahora *si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole*, si para algunos es mejor y justo ser esclavos o por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza. No es difícil examinar teóricamente estas cuestiones; ni tampoco llegar a conocerlas por la experiencia de las cosas que suceden. Regir y ser regidos *no sólo son cosas necesarias sino convenientes*, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir. En efecto, en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados aparecen siempre el rector y el regido y esto acontece en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza, siguiendo el carácter holista y teleológico que la caracteriza, porque también en lo inanimado existe cierta jerarquía como la que implica la armonía.

Así, la función y la finalidad rectora del alma sobre el cuerpo constituye el punto de partida ontológico sobre el que se asienta “naturalmente”, “metafísicamente”, la relación de dominio del señor sobre el esclavo. El alma por sus características inherentes y constitutivas rige sobre el cuerpo. Además el alma racional o humana rige sobre el alma sensitiva o animal. El ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector y el cuerpo el regido. Pero hemos de estudiar lo natural en los seres que se mantienen fieles a su naturaleza y no en los corrompidos; por tanto, hemos de considerar al hombre mejor dispuesto en cuerpo y alma, en el cual esto es evidente, porque en los de índole o condición perversa el cuerpo parece muchas veces regir el alma, por su disposición mala y antinatural. Por tanto, en ellos resulta manifiesto que *es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón*, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas.

Lo mismo tiene que ocurrir necesariamente entre todos los hombres. Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. *Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla*, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad difieren poco: tanto los esclavos como los animales domésticos suministran lo necesario para el cuerpo.

El esclavo podía proceder de tres ámbitos: la caza, la guerra y ciertos usos legales. Los primeros solían ser raros y escasos, aun cuando el arte de la caza, como parte del arte de adquisición de la guerra, se empleaba propiamente contra los animales salvajes y contra aquellos seres de la especie humana que, habiendo sido designados por la misma naturaleza para vivir sujetos, se niegan a someterse. Se supone que no más de un veinte por ciento –aproximadamente– de la población esclava tenía este origen.

La inmensa mayoría procedían de la guerra, que era el ámbito más fácil de justificar, “porque existen también casos de un esclavo o de un hombre que esta en esclavitud por la ley, porque la ley es una especie de convenio o acuerdo bajo el cual se dice que las cosas conquistadas en la guerra pertenecen a sus conquistadores”<sup>19</sup>. Después de la batalla, los prisioneros que no podían rescatarse eran vendidos, las mujeres y los niños que sobrevivían al asalto de su ciudad eran sorteados entre los vencedores.

A los bárbaros estos usos se aplicaban a rajatabla, pues se consideraba justo reducir a esclavitud a los prisioneros, si bien con los griegos se tenían ciertos miramientos obligados por la clemencia de la opinión pública que sostenía que la nobleza del ser griego tenía aplicación y validez, no sólo en Grecia, sino en todas partes, mientras que la nobleza del ser bárbaro, suponiendo que existiera, sólo podría ser considerada en su propio país y por sus iguales. No está claro si como efecto o como causa, entre los pueblos bárbaros estaba siempre permitida la caza de esclavos, llegando a hacer incursiones en territorio griego.

También ciertos usos legales contribuían al reclutamiento de esclavos. Así el padre de familia tiene derecho a exponer al recién nacido, tanto por parte de los ricos como de los moderadamente acomodados, para evitar la partición de las herencias, como, mayoritariamente por parte de los pobres, en su lucha por la supervivencia, y *es norma general que quienes los recojan los hagan esclavos*. Por otro lado la servidumbre por deudas era un fenómeno corriente en el mundo griego. Las circunstancias que acompañan al incumplimiento de una deuda serían: esclavitud total o servidumbre a consecuencia de “ejecución personal” o de una condena oficial. Así, el deudor insolvente cae en poder del acreedor junto con su mujer y sus hijos. Es cierto que el acreedor que arrestaba a su deudor convicto no tenía derecho legal explícito alguno para hacerle saldar su deuda, pero se le debía obligar a trabajar para su acreedor demandante, aunque no fuera más que para librarse de la alternativa de tener que ir a la cárcel y verse encadenado de por vida, sin más que la cantidad de comida suficiente para mantenerse. Por su parte el Estado se arroga el derecho de la

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1254b-1255a.

servidumbre penal y muchas ciudades hacen de la degradación cívica algo muy parecido a la esclavitud.

En definitiva la mayor parte de los esclavos entran en la casa de sus amos mediante la compra, y se dividen casi en partes iguales respecto a su procedencia, entre los países bárbaros del septentrión europeo y el oriente más civilizado. El comercio de esclavos es una actividad dinámica y lucrativa en Grecia, llegando a hacer muy ricos a los comerciantes que a ello se dedican<sup>20</sup>. El precio de la mercancía humana varía según la época y siguiendo las leyes de la oferta y la demanda y dentro de ésta según sexo y edad, procedencia y capacidad.

Evidentemente la dedicación de los esclavos estaba dirigida a la realización de trabajos especialmente serviles. Algunos autores han llegado a determinar con la cifra de 1.300.000 el número de esclavos que habría en toda Grecia. Pero, si bien la cifra parece exagerada, lo cierto es que en las ciudades más dinámicas y desarrolladas, industrial y comercialmente, la población servil sobrepasa a la población libre, mientras que las zonas productivas básicamente agrícolas y ganaderas tienen pocos esclavos. Así la esclavitud aparece en Grecia como función del desarrollo comercial e industrial de las zonas más avanzadas y productivas económicamente, añadiéndosele además la variable del género (masculino) frente al servicio doméstico y familiar que requiere algunas mujeres más que el campo. De cualquier forma, toda Grecia demandaba esclavos para el servicio doméstico, los trabajos de alimentación y manufactura textil realizado casi todo por mujeres, así como la riqueza y el progreso suntuario obligaba a mantener gran número de servidores que iban desde camareras y cocheros hasta pedagogos. A pesar de este desarrollo los esclavos en las casas opulentas, que era, además, el único sitio donde podían mantenerse, había que contarlos por escasas decenas todo lo más.

La agricultura, por su peculiar idiosincrasia cíclico-productiva y específica hacía uso escaso de esta mano de obra. Los grandes propietarios preferían explotar la tierra por medio de siervos sujetos a pagar una renta fija y el sistema de pequeñas explotaciones agrarias no lograba maximizar ni apenas rentabilizar una gran dotación de esclavos. También aquí la posesión de algún esclavo, normalmente pocos (uno o dos), sugería cuando menos la posibilidad de una posición próspera. La población servil era por tanto insignificante en las regiones agrícolas<sup>21</sup>. En la Grecia central, sobre el siglo V no había casi esclavos

<sup>20</sup> Piratería y pillaje eran actividades comunes, según Tucídides, e incluso en el norte de Grecia su actividad se consideraba una profesión respetable. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 3, 1256a.

<sup>21</sup> En este aspecto, como en muchos otros, Ste. Croix mantiene una teoría diferente. Afirma que “durante las épocas clásica y helenística, contrariamente a lo que se suele decir, gran parte del trabajo esclavo se empleaba en muchos estados griegos (Atenas incluida) en el campo, sector que, fue siempre, con mucho, el más importante de la economía antigua” (*op. cit.*, p. 173).

vos. En Beocia, en el siglo IV, no llegaban a constituir un tercio de la población total, siendo la esclavitud, en definitiva una institución tardía. Incluso en Atenas había pocos esclavos rurales, pues esta mano de obra no servía alternativamente para la industria o las actividades comerciales.

Desde luego, era la industria la actividad que requería más esclavos. Empleada en gran parte por los pequeños patronos, la mano de obra servil se concentra en la industria organizada en talleres, fábricas y manufacturas, transportes y minería, y nunca llegan a ser reunidos en grandes contingentes. Nada comparable cuantitativamente ni a Roma ni a las formas “modernas” de las grandes fábricas actuales.

Una última alusión a los esclavos públicos que podían ser de dos clases: obreros y empleados. En las grandes ciudades, los administradores públicos, que tienen necesidad de trabajadores, directamente los compraban. Así los barrenderos, peones, canteros y albañiles tenían esa procedencia. El esclavo público recibía un salario para su alimentación y vestido por año. Su casa puede ser suya y se aloja donde quiere y sus ahorros quedan de su propiedad pudiendo tener mujer e hijos. Como extranjeros no pueden comparecer en los tribunales pero sí hacerse representar por un patrono.

Concluyendo, pues, si bien es cierto que la esclavitud en Grecia se sentía como una necesidad a partir de la consideración de un significado restringido de la libertad, que caracterizaba solo al hombre-ciudadano griego, no es menos cierto que las dudas afloraban en todos los pensadores que críticamente planteaban la cuestión. La concepción de la naturaleza humana aunque tenía un carácter general estaba restringida, en definitiva, a quien se consideraba únicamente hombre, y este era el griego. Lo que subyace en el fondo de la cuestión es un problema técnico-económico de producción y satisfacción de bienes y necesidades, que incluso Aristóteles intuye podría solucionarse mediante la tecnología. Pero, que en definitiva, necesita un soporte ideológico, que remite, probablemente de forma interesada, a una fundamentación de la sociedad que establece en la base, la familia, la propia necesidad de la esclavitud. Las categorías conceptuales manejadas, la fundamentación y justificación de estas mismas como descripción de lo real social –que remite en última instancia a lo real natural–, describen un mundo que, en cuanto se está haciendo está por hacer, un mundo cuyos antecedentes heroicos hacen difícil desembarazarse de los prejuicios que la propia razón califica de tales, cuando no de errores, un mundo en el que la afirmación de sí, de lo propio, supone la anulación del otro.

Por eso resulta más inconcebible que muchos de los argumentos se mantengan, aunque sea disfrazados, hoy día. Qué son, si no, esas afirmaciones identitarias de la superioridad occidental, no sólo desde el punto de vista de la economía, sino de la cultura, de los modos de vida, de las propias formas reli-

giosas, de las producciones tecnológicas, del arte. Lo curioso es que aquellos que consideramos hoy bárbaros coinciden con los estratos poblacionales, locales y mundiales, que desempeñan las tareas más desagradables, más penosas, más dolorosas, pero necesarias para la obtención de bienes básicos y la satisfacción de necesidades elementales. También hoy tenemos una fundamentación formal, metafísica, de la persona, del ser humano, los que llamamos Derechos Universales, una fundamentación que choca con el sistema sustentador de unos pocos, que sí son sujeto efectivo de esos derechos.

[2]

## UNA FORMA RENACENTISTA DE HEROICIDAD: LA CONJURA

Es habitual considerar que en Maquiavelo la moral y la actividad política funcionan de forma independiente y casi encontrada: la razón de la moral se opone a menudo a la razón política<sup>1</sup>. Pero, sin negar esta premisa, intentamos enfocar aquí la cuestión del héroe maquiaveliano –que se debate entre ambas razones– desde una perspectiva diferente, que nos lleva a identificar no ya un solo tipo de héroe, el príncipe, sino tres: el príncipe, el héroe civil y el héroe conjurado. A esta última figura dedicamos las reflexiones que siguen a continuación, sabedores de que acerca de las otras dos figuras heroicas existe ya una dilatada tradición de estudios.

En términos generales, se entiende que el héroe diseña las excelencias, los valores ideales que deben conformar el modelo moral de carácter abstracto. En este sentido es, pues, un arquetipo, es decir, la atribución a una personalidad imaginaria o a un personaje histórico de las características propias de la perfección conceptual correspondiente. El arquetipo es experiencia acumulada y síntesis de las notas de perfección inducidas por tal experiencia de acuerdo con un concepto previo que se concreta como guía para el comportamiento en el ámbito de lo político y como guía para el pensamiento y la acción de los grupos.

Pero, aunque es un modelo, el héroe es, ante todo, un hombre con todas las miserias de la especie humana, sólo que tiene la obsesión de transformar la simple posibilidad en libertad efectiva y se le conocerá (por sus acciones) rebelándose contra la providencia, esforzándose por cambiar el destino o enfrentándose a la fatalidad que parecen arrastrarlo.

El héroe al que nos referimos va más allá de la propia *virtù*, más allá de los valores del propio príncipe, más allá del propio ciudadano, porque será un compendio del sentir y el vivir de toda una época que muere y en cuya muerte están implicados mil años del hacer europeo, del reflexionar, del vivir desde la religiosidad cristiana, pero al mismo tiempo deberá manifestar, intuir, proponer y ejecutar los valores de un nuevo tiempo emergente, de unas nuevas

<sup>1</sup> No deja de ser curioso, por ello, que un autor, como B. Gracián, que reniega de la razón de Estado en la concepción boteriana-maquiaveliana, le indique *Al Lector* respecto de su *Héroe*: “Aquí tendrás una, no política, ni aún económica, sino una razón de Estado de ti mismo” (B. GRACIÁN, *El Héroe*, en *Obras Completas*, II vols., Madrid, Turner, 1993, vol II, p. 7).

formas de relación social, de un nuevo modo de enfrentar el mundo y la vida, desde la propia identidad humana, para otros mil años. Se trata del producto de un tiempo de encrucijada, de crisis superadora, un tiempo en el que –como bien describe M. García-Pelayo– “perdida la fe en la religión, en el derecho en la moral como factores ordenadores, sólo quedaban firmes dos cosas: el hombre y el mundo. Un hombre que, dejado de la mano de Dios y solo frente al mundo acepta su reto y está dispuesto a enfrentar al mundo con las armas del mundo”<sup>2</sup>.

Éste es el prototipo de héroe renacentista, impulsado por el afán de dominio ilimitado y dotado de una tremenda potencia destructora para lo caduco y de un extraordinario vigor para las nuevas formas. Un hombre cuyo espíritu es la seguridad de sí, a la vez que una apertura que se transforma en esperanza y desesperación. De dicha combinación deriva un modelo de actuar movido por el sentido moderno del honor y la gloria, una enigmática mezcla de conciencia moral y egoísmo. Ese sentido moderno al que nos referimos permite compatibilizar el honor con la ambición inmoderada, con los grandes vicios, y es capaz de enormes engaños, pero es posible también que todo lo noble en una personalidad se vincule a él y saque de su caudal nuevas energías. Y concibe, por otro lado, la gloria como la notoriedad alcanzada y administrada personalmente, cuya verdadera expresión sería la ambición más colosal y la más profunda sed de grandeza<sup>3</sup>.

Semejante modelo sólo cabe en la piel del hombre moderno, del humanista del Renacimiento, que ya nunca será súbdito, sino ciudadano de una nueva estructura social en donde surge con pleno poder lo subjetivo: el hombre se convierte en individuo espiritual, abundancia y desarrollo de lo individual, o producción de un estilo personal, dirán otros interpretes, en donde nadie teme llamar la atención, ser distinto de los demás y parecerlo<sup>4</sup>. El humanismo enseñaba a duplicar los horizontes con un orbe ideal más rico y más completo que cualquier otro (inmensamente más rico y más completo, por supuesto, que el mundo de la caballería artúrica y carolingia cuyas leyes iban destinadas a un grupo social sólo relativamente nuevo, los caballeros, combinación de coraje,

<sup>2</sup> M. GARCÍA-PELAYO, *Del mito y de la razón en el pensamiento moderno*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 268.

<sup>3</sup> Cfr. G. WEISE, *L'ideale eroico del rinascimento e le sue promesse umanistiche*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1961; y J. BURCKHARD, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Sarpe, 1985.

<sup>4</sup> El valor fundamental de los humanistas era ciertamente la “humanidad” (*humanitas*) entendida como una cualidad que podía aprenderse mediante ciertos estudios (*studia humanitatis*). Pero el humanismo se prestaba a ser no sólo escuela de erudición, sino instrumento político y estilo de vida para grandes señores. Así, con el humanismo los grandes tenían poco que perder y mucho que ganar. Conciencia temprana de esas ventajas supuso ya el Rey Alfonso de Aragón (el Magnánimo), que sabía que “el mundo se rige en la mayor parte por opinión” y que la “opinión” entonces más estimada llegaba al campo de los *studia humanitatis*. (Cfr. F. RICO, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, p. 55).

destreza y capacidad de mando), un orbe que rebosaba en puntos de referencia con los que enfrentarse a cualquier reto, que invitaba a literalizar estilizando la vida, refinaba el ocio y la conversación, proporcionaba una elegancia inédita con que distinguirse, no ya del común de los mortales, sino entre las filas de la propia *élite*, uniendo el comportamiento ético con el comportamiento estético. Era un universo cultural nuevo, polivalente, manejable, cómodo, en el que la importancia la tenía el “mérito” frente al nacimiento<sup>5</sup>. Incluso en la política era el humanismo maleable. Los cancilleres florentinos, especialmente, supieron poner a la altura de los tiempos, al divulgarlos, una serie de motivos que en más de un caso venían rodando desde la edad comunal –cuando no se trataba lisa y llanamente de universales políticos–, formulándolos con una nitidez y un vigor deslumbrantes. En boca de un Coluccio Salutati o un Leonardo Bruni, las alabanzas de la libertad y de la igualdad, las virtudes de Catón o la grandeza de Roma antes del Imperio cobraron una fuerza que no había tenido antes, porque ahora se articulaban en unas vivencias cívicas más próximas, en una visión más rica de la Antigüedad y en una concepción más profunda de la cultura como actividad con inevitable alcance social. Así, la *Laudatio Florentinae urbis* refleja una realidad cuando afirma que a orillas del Arno “de varios estamentos ha nacido una suerte de igualdad, pues a los mayores los defiende su poder; a los menudos la república; y a unos y a otros, el temor del castigo [...] Pareja es la condición de todos, porque la república sale por los fueros de quienes menos pueden”<sup>6</sup>.

Es la trama de lo social, de lo político, del Estado tal como aparece en Italia –sea bajo la forma de República, sea bajo la forma de Principado– lo que caracteriza al hombre moderno, del cual el italiano es el primer y originario exponente (aunque sería un presuntuoso error pensar que únicamente los italianos eran activos y creadores en esa época). El Estado-Nación es el imaginario por excelencia en las formas modernas de la política, en tanto elemento generador y aglutinador de los procesos de identidad ético-política. En ese imaginario nace el héroe conjurado<sup>7</sup>, el que Maquiavelo va desgranando a lo largo

<sup>5</sup> Dante encuentra una nueva patria en el lenguaje y la cultura de Italia. Una patria nueva en la que será ya siempre un ciudadano y nunca jamás un súbdito. Lo que H. BARON (*From Petrarch to Leonard Bruni*, Chicago, 1968) ha llamado el primer humanismo “cívico”.

<sup>6</sup> Edición de H. BARO, *op. cit.*, pp. 232-262.

<sup>7</sup> El héroe es la categoría última desde la cual todo arquetipo se cualifica a través de las excelencias (o primores), y aunque esta caracterización es esencialmente graciana las concomitancias con la “declaración de principios” del Secretario florentino son muchas. *Formáronle prudente Séneca, sagaz Esopo, belicoso Homero, Tácito político, y cortesano el Conde*, explica Gracián en *El héroe* (*op. cit.*, p. 7), a lo que añade una serie de veinte “primores” cuyos epígrafes bien dibujan la imagen de su héroe, en el cual, insistimos, es posible encontrar la inspiración maquiaveliana (la comparación puede verse en M.A. PASTOR, *El arte de la simulación. Estudios de Ciencia y política en N. Maquiavelo*, Sevilla, ORP, 1994). Los títulos son éstos: Primor I: Saber dejar con la miel en la boca. La mejor acción debe dejar siempre esperanzas de mayores.

de muchas de sus obras, a veces en tono jocoso, a veces en tono menos divertido, siempre de forma precisa y en muchas ocasiones, pensamos, sin darse cuenta. Lo localizaremos sintéticamente en dos textos capitales: el capítulo siete del Libro III de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y el capítulo trece del Libro III de la *Historia de Florencia*.

No es el suyo un heroísmo bélico, tal y como normalmente se interpreta la palabra héroe, sino del conjunto de facultades y conocimientos que hacen a un hombre sobresaliente en todo y vencedor de la ocasión. Ahora es laboriosidad, actividad racional y eficaz, sabia y prudente, cálculo de lo útil dentro del juego de las fuerzas mundanas, suma de cualidades requeridas para rendir servicio a la sociedad política sabiendo que este dominio no es absoluto, que tiene límites y que tiene que acomodar su decisión y su acción a la necesidad. Es sinónimo de fuerza individual, acción mundana, éxito, capacidad, valía y valor, o en otros términos *plenitud del valor ético y político*<sup>8</sup> del hombre libre: libre incluso para la conjura.

Maquiavelo aborda el tema de las conjuras especificando diferentes clases de éstas, razonando los variados motivos por las que surgen, comentando las fases por las que atraviesan y llegando incluso a esbozar una suerte de tipología de los conjuradores. Sigámosle ahora en estos análisis.

Las conjuras pueden hacerse contra un príncipe o contra la patria. Las primeras –al hablar de las cuales Maquiavelo introduce una inflexión política sobre el carácter generalista y democrático de las conjuras, puesto que mientras que poder hacer la guerra a un príncipe es algo reservado a unos pocos, cualquiera tiene posibilidades de forjar una conjura contra él– pueden deberse a muchas causas, aunque la más obvia es la de ser odiado por el universal, situación en la que se pone el príncipe por sus ofensas a algunos cuyos deseos de venganza se verán acrecentados por el descontento de la colectividad<sup>9</sup>. Las

Primor II: Encriptar las intenciones o disimular los ímpetus del afecto. Primor III: Rapidez y mordacidad o agudo ingenio. Primor IV: Hacer de tripas Corazón o temple de ánimo. Primor V: Gusto relevante. Primor VI: Ser el primero en todo lo mejor. Primor VII: Ser el mejor en todo lo primero. Primor VIII: Asumir sólo empresas plausibles. Primor IX: Reconocer y cultivar la habilidad o destreza que se posee. Primor X: Analizar y afrontar la fortuna antes de empeñarse en una tarea, pues valor y fortuna son los ejes de la heroicidad. Primor XI: Dejar pasar la ocasión es vencer si la fortuna se presenta adversa. Primor XII: Saber ganar la voluntad de las gentes. Primor XIII: Despejo tanto en decir como en hacer o en discurrir. Realce de los mismos reales, garabato, donaire, brío, despejo, desenfado. Primor XIV: Imperio natural de sí y sobre los demás. Primor XV: Ser simpático tanto como saber caer simpático. Primor XVI: Empezar grandes empresas que dan renombre nunca mediocres ignotas. Primor XVII: Actuar siempre sin afectación, pues esta es el lastre de la grandeza. Primor XVIII: Emulación de ideas que no imitación. Primor XIX: Permitir deslices menores para evitar males mayores. Primor último y corona: Saber combinar heroicidad y piedad o grandeza y religiosidad.

<sup>8</sup> L. GEYMONAT, *Historia de la Filosofía y de la Ciencia. Del Renacimiento a la Ilustración*, (vol. 2), Barcelona, Crítica, 1985, p. 57.

<sup>9</sup> Véase al respecto los capítulos 17 y 19 de *El Príncipe* (Madrid, Alianza, 1981), donde sugiere el Secretario los medios para evitar esos sentimientos hacia él.

posibilidades de injuria por parte del soberano contra el particular quedan sintetizadas en tres: en los bienes, en la vida y en el honor. Respecto a las injurias contra la vida son mucho más peligrosas las amenazas que las ejecuciones. El ejecutado, desde luego, no se puede vengar, mientras que el amenazado se siente costreñido por necesidad a hacer o padecer, volviéndose peligrosísimo para el gobernante.

Siendo consciente y respondiendo, por otra parte, a lo que son los valores emergentes de la nueva época, los bienes y el honor, dice Maquiavelo, son las dos cosas que, si se ven dañadas, son más sentidas por los hombres que cualquier otra ofensa, incluso el asesinato del propio padre dirá en otro lugar, y *el príncipe se debe guardar de tocarlas*<sup>10</sup>. Y es el deshonor hacia las mujeres propias y el vilipendio de la propia persona, en este orden, lo que más afecta e importa a los particulares.

Tanto si los conjurados son muchos, situación que objetivamente implica aumentar y multiplicar los riesgos y peligros que se corren en una conjura, como si es sólo uno, la actitud que debe caracterizar a los conjurados es la determinación de ánimo, que iguala a cualquier hombre, grande o pequeño, noble o villano, cortesano o no, hasta el punto de suplir esta abundancia de ánimo la falta de todo lo demás, siendo siempre el primero que llega a la dificultad, y vence: “para un caballero animoso, nunca hay arma corta, porque con hacerse él un paso adelante, se alarga ella bastantemente, y lo que le falta de acero, lo suple el corazón, de valor”<sup>11</sup>.

Es cierto que históricamente las conjuras se han fraguado siempre entre varios individuos, y casi siempre poderosos y cortesanos, pues objetivamente sería una locura intentarlo el débil y solitario, pues para éste, al planearla no hay pena ni peligro alguno (honor, heroicidad y fama), y siendo difícil ponerla en práctica, de los que lo hacen, pocos o ninguno han salido con vida del lugar de los hechos, y no es fácil que alguien quiera encaminarse a una muerte casi segura; por lo que cabe alabar su intención, pero no su prudencia.

Después de resaltar que quien está en mejores condiciones para conjurarse contra el tirano es el poderoso y el cortesano, Maquiavelo introduce *ad hoc* un nuevo motivo de conjura, aunque tal vez habría que considerarlo un matiz psicológico que define y caracteriza toda una subyacente teoría antropológica. Dice que tanto el exceso de beneficios como el exceso de injurias mueve a aquellos particulares a conjurarse contra el príncipe, quién dotándolos de tanta riqueza, honor y poder, haría parecer que a su grandeza no le sobraría el título principesco, pues en ellos es mucho mayor el deseo de mandar que el de venganza.

<sup>10</sup> N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre a primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987, p. 303.

<sup>11</sup> Esta aguda observación pertenece a Gracián (*op. cit.*, p. 15), pero sin duda Maquiavelo estaría, de nuevo, de acuerdo con ella.

Ahora, en el espacio renacentista, el individuo mismo tiene el talento y la prestancia de un príncipe perfecto, y la falta de afección de su serena habilidad, tanto en lo externo como en las cosas del espíritu presume un carácter demasiado independiente. El resorte íntimo que le mueve tiene como fin menos el servicio del príncipe que el interés de la propia perfección, menos el deber que “l'onore”.

Veamos cómo procede el héroe conjurado en su empresa. Debe salir exitoso de tres “pruebas”, coincidentes con las tres fases de la conjura tipificadas por Maquiavelo: la trama o planificación, la realización y el control de las situaciones derivadas de la ejecución. Respecto a la primera fase de toda conjura, las condiciones de necesidad para una eficiente planificación toman cuerpo gracias a un elemento subjetivo, que no obstante exige objetividad y frialdad por parte de los conjurados y este es la extrema prudencia; y a un elemento objetivo, que aunque escapa al control de los implicados forma parte de las condiciones vitales fundamentales de la nueva época y del nuevo hombre y este es el azar, la fortuna, que es el contrapunto de la voluntad humana<sup>12</sup>.

El fallo de estas condiciones supone el descubrimiento por delación, al ponerse en manos de hombres poco prudentes o poco fiables, o por conjetura que se debe en muchas circunstancias al puro azar. Ello le sirve de nuevo a Maquiavelo para esbozar otro rasgo de la naturaleza humana en cuanto los hombres se engañan a menudo respecto a los sentimientos que les profesan los demás, por lo que nunca pueden estar seguros de nadie sin haberlo puesto a prueba y hacerlo es muy peligroso. Es imposible, pues, evitar que la conjura pueda descubrirse, por malicia, por imprudencia o por ligereza, en cuanto los que están en el secreto son varios. En definitiva la prudencia supone ánimo, coraje y disposición y pasa por no dar tiempo a los conjurados para la duda y comunicarles los planes en el momento o casi de ponerlos en práctica de modo que no puedan rehusar y confiar en el éxito de la empresa.

No son menos las aventuras y peligros que afectan a los conjurados en la segunda fase de la empresa: la ejecución. Situación de peligro que viene dada o por un cambio de planes, o por algún error imprudente, o por flaquear el ánimo de los conjurados o por no completar los fines propuestos. La primera posibilidad es la más enajenante, la que más desorden y obstáculos provoca. La duda o flaqueo de ánimo puede sobrevenir por respeto hacia el objetivo a causa de su majestad o reverencia o por propia cobardía que provoca indecisión o espanto. La negligencia sólo, puede provenir de que la presencia del príncipe turbe o su humanidad humille. Inconvenientes que nacen de la poca prudencia o del escaso valor. Así se sufre castigo por aquel mal que se ha podi-

<sup>12</sup> Cfr. nuestro capítulo “El concepto de *Virtù-Fortuna*. Categorías constitutivas de la praxis política”, en *El Arte de la simulación.*, cit., pp. 66-76.

do y no se ha querido hacer y se soporta el castigo que la maldad y la imprudencia hacen merecedores.

La ejecución puede ser también interrumpida por una falsa imaginación que surge fácilmente ya que quien tiene la conciencia sucia cree fácilmente que están hablando de él, o por una circunstancia imprevista que surja en el lugar de los hechos, que en cuanto raro son de difícil prevención y exige tratar de pensar en todos los accidentes que podrían producirse y buscar remedio a ello.

Por último cabe señalar el riesgo que se produce después de la comisión de los hechos que se reduce a que alguien este dispuesto a vengar al príncipe muerto. Riesgo que es imposible evitar cuando sobrevive algún pariente carnal próximo del difunto no debido a la negligencia de los conjurados. Aunque el peor y más temible peligro a enfrentar tras la ejecución se produce cuando el pueblo es amigo del príncipe asesinado, porque ni se puede remediar de modo alguno, ni hay modo alguno de ponerse a salvo.

El otro motivo grande, importante y fundamental que induce a los hombres a arriesgar su vida y su patrimonio y tramar conjuras contra el príncipe tirano es el deseo de liberar a la patria oprimida, y *de este odio no puede salvarse ningún tirano*<sup>13</sup>. Cuando Galeazzo Maria Sforza fue asesinado el día de San Esteban de 1476, la explicación oficial fue que los tres jóvenes conjurados “studiavano il Catilinario” y no tenían “altro fundamento” sino la esperanza de que “ognuno si dovesse levare e gridare libertà” y el deseo de “immitare quelli antichi Romani et essere liberatori della patria”. Era lo que les había enseñado su maestro e instigador, el humanista Nicola Montano, mientras desde la escuela veían pasar el suntuoso cortejo del señor de Milán. “Los historiadores de hoy tienen razón en no contentarse con la máscara de Bruto y en buscar causas y acicates en el descontento de la nobleza y en las conspiraciones antiducales. Pero —añade acertadamente Garin— harían mal en no dar la importancia debida a las motivaciones ideológicas, a las ideas-fuerza que armaron a los conjurados, y que ya no eran los valores tradicionales, sino los ideales y los modelos clásicos, iguales en Roma y en Bolonia, en Florencia como en Milán”<sup>14</sup>.

Tal vez por ello, en Florencia *la Política* se hacía republicana y democrática (por tradición local y porque, en definitiva, estar en minoría en una asamblea no robaba poder efectivo a las grandes familias, y también las pequeñas tenían que contribuir a enjugar el creciente déficit comunal), mientras que en Milán, al tiempo que la *República* se latinizaba por partida doble, la timo-

cracia ensalzada por Platón se identificaba con el régimen de Gian Galeazzo Visconti.

El otro tipo de conjuras analizables son las realizadas contra la patria<sup>15</sup>. Éstas parecen menos peligrosas para sus realizadores que las que se traman contra los príncipes, pues conllevan menos peligros en su organización, los mismos en la ejecución y ninguno después de ella. Los riesgos y dificultades de una conjura contra la patria son más bien de carácter organizativo-militar y económico frente a las fuerzas de defensa y pocos tienen la astucia militar para el golpe de mano. En definitiva pocas o muy pocas conjuras contra la patria han fracasado en su organización y preparación, sino que todas han triunfado o fracasado en la ejecución.

Nos detenemos finalmente en la imagen del héroe que se puede extraer del capítulo XIII del Libro III de *la Historia de Florencia*, aún más significativa que la expuesta en el capítulo seis del Libro III de los *Discursos*. En este caso el héroe es un sujeto de la plebe, en concreto del Arte de la lana, que Maquiavelo caracteriza a partir del rencor y del miedo al castigo por los desmanes cometidos *como uno de los más decididos y experimentados*<sup>16</sup>, que habló al resto con la intención de animar y al mismo tiempo legitimar sus acciones, en unos términos que nos dan un vivo retrato de los valores emergentes de una clase aún oprimida a la búsqueda de una identidad que ya no se reconoce en la tradición, en realidad no se reconoce en casi nada del pasado pero que tampoco todavía sabe bien cual es su papel social, su lugar histórico en el devenir de una sociedad que se esta haciendo a base de luchas, trabajo y sufrimiento.

El punto de partida del discurso del dirigente de la plebe es una situación consolidada pero de alto riesgo, de difícil aunque no imposible marcha atrás que por otra parte supondría un fracaso histórico del que se tiene conciencia, en la que se han alzado las armas, saqueado e incendiado casas de ciudadanos poderosos y despojado y expoliado iglesias y bienes religiosos. Y en la que se cuestiona por una parte las posibilidades de triunfo, y por otra se plantea la necesidad de legitimar la situación y su propio carácter legitimante, es decir sobre qué principios se puede legitimar lo que esta sucediendo, que por su trascendencia marcará, y se tiene conciencia aunque liviana, una nueva época, ya que en la legitimación del poder la concepción de la historia juega un papel determinante. Por ello, el decidir ahora el inmediato futuro desde los hechos ocurridos o, mejor, realizados pasa quizás por aprobar que se prefiriese una tranquila pobreza (la *gravità*, la tranquila dignidad popular) a una peli-

<sup>13</sup> N. MAQUIAVELO, *Discursos...*, cit., p. 304.

<sup>14</sup> E. GARIN, *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, 1989, pp. 191-192.

<sup>15</sup> Véanse los términos y las consecuencias de este tipo de conjuras en N. MAQUIAVELO, *Historia de Florencia*, libro VII, 1 y VIII, 1 ( Madrid, 1979).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 172.

grosa ganancia. Ahora bien el análisis correcto, lúcido y frío de la situación tal vez nos lleve a considerar que la propia necesidad nos indica que el mantenimiento de la fuerza coercitiva permitirá hallar defensa frente a los males cometidos. Los resultados deben girar en torno a dos temas que se deben constituir como fines en las deliberaciones. El primero es articular los medios para que no pueda revertir en la plebe (los menudos) castigos ni amenazas por los hechos acaecidos. Y el segundo y más importante, poder en adelante vivir con más libertad y en mejores condiciones materiales que en el pasado.

Sin embargo, el modo de obtener estos fines puede sorprendernos en principio, aunque responde a la estrategia más liviana de la lógica de dominación burguesa. Sólo es posible obtener la conmutación si son muchos los implicados, los cómplices, porque cuando son bastantes los que yerran el castigo se diluye hasta desaparecer; y por otra parte, y al mismo tiempo, conviene aumentar los daños y saqueos, la quema y la destrucción porque a las faltas pequeñas se les sanciona y reprime mientras que las graves y grandes se les premia y olvida, tal vez para que no se repitan. Pero el razonamiento del dirigente de la plebe no se detiene aquí. Sucede además que cuando son muchos los que padecen las tropelías, los efectos de la acción revolucionaria, son pocos los que tratan de vengarse por su cuenta porque los daños que implican a muchos son mas llevaderos que los que tiene que soportar uno solo, o unos pocos significados y significativos. Esta peculiar lógica, diríamos hoy de la criminalidad, sigue teniendo, sin duda, una azorante actualidad.

Sintéticamente expuesto, sólo el aumento generalizado, universal diríamos, de la destrucción y el daño puede inducir el perdón y servir como posibilidad mediada hacia el fin perseguido que no es otro sino el de la libertad de los más. Una libertad que es victoria y que, sin embargo, no puede venir dada sino por la desunión y la riqueza de los menos, los poderosos cuya desunión proporcionará la victoria y cuyas riquezas una vez traspasadas de manos servirán para mantener esa victoria y la libertad.

Lo más interesante, lo que mejor denota el espíritu de los nuevos tiempos, aquello que refleja el genuino sentir y adscripción del pensamiento maquiaveliano en cuanto individuo de su época es, sin duda, la justificación ideológica y racional de la plebe sublevada contra el *status quo*, resumida en este fragmento alentador: “No os deslumbre la antigüedad de su estirpe [...] porque todos los hombres, habiendo tenido un idéntico principio, son igualmente antiguos, y la naturaleza nos ha hecho a todos de una idéntica manera [...] porque son sólo la pobreza y las riquezas las que nos hacen desiguales”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 173.

A partir de aquí, se abre una serie de argumentaciones de carácter racionalista y calculador –conceptos que para muchos autores serían sinónimos en esta época– sobre las motivaciones y fines que guiarían el abandono de una situación estratégica, política y socialmente ventajosa. ¿En función de qué el abandonar ahora?, ¿por motivos de conciencia? Evidentemente, no: “Ni la conciencia ni la mala fama os deben desconcertar, porque los que vencen, sea cual sea el modo de su victoria, jamás sacan de esta motivos de vergüenza. En cuanto a la conciencia no debemos preocuparnos mucho de ella porque donde anida, como anida en nosotros, el miedo del hambre y de la cárcel, no puede ni debe tener cabida el miedo del infierno [...] pues todos aquellos que han alcanzado grandes riquezas y gran poder, los han alcanzado o mediante el engaño o mediante la fuerza; y luego para cubrir lo ilícito de esa adquisición, tratan de justificar con el falso nombre de ganancias lo que han robado con engaños y con violencias”<sup>18</sup>.

Además los que dejan de emplear estos sistemas viven sumidos por siempre en la esclavitud y la pobreza. Los únicos que pueden librarse de la esclavitud son los infieles y los audaces, y los únicos que se libran de la pobreza son los ladrones y los tramposos<sup>19</sup>. Se induce, y así lo hace Maquiavelo, el carácter conflictivo de toda relación social y del origen de todas las relaciones sociales: “De aquí nace –sentencia– que los hombres se coman los unos a los otros y que el más débil se lleve siempre la peor parte”<sup>20</sup>.

Este planteamiento originario justifica el hecho de que se deba emplear la fuerza siempre que se presente la ocasión. Y ninguna ocasión mejor puede ofrecer la fortuna que la que se da para los conjurados, teniendo a los enemigos divididos y desconcertadas las fuerzas de la opresión, por lo que pueden ser fácilmente aplastados. De estas prácticas bien guiadas y seguidas sólo se puede seguir el dominio de la ciudad, o tal acumulación de poder que no solamente se condonarán las faltas, sino que se estará en posesión de una fuerza tal que permita poder amenazarlos de nuevo con más daños.

El orador, el dirigente popular, el *nuevo héroe*, es consciente de que las decisiones que propone son audaces y peligrosas, pero estos caracteres responden a la necesidad que acecha y que convierte la audacia en prudencia y al peligro que rodea las grandes empresas y decisiones como el marco del cual jamás se puede salir sin peligro. Hay que enfrentar además el hecho de que el

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Las consideraciones sobre el carácter de la propiedad que elabora el Secretario y que están puestas en boca del dirigente popular no pueden ser más “modernas”. Ante todo atribuye un origen natural a la disposición de los bienes. Bienes que la naturaleza pone en medio de los hombres mismos quedando aquellos más al alcance del robo que del trabajo y más al alcance de las malas que de las buenas artes, sancionado luego, eso sí, por un esbozo de “contrato”.

<sup>20</sup> N. MAQUIAVELO, *Historia de Florencia*, cit., p. 174.

enemigo prepara la cárcel, el tormento y la muerte, y ante esta circunstancia es más peligroso el estarse quietos que el tratar de liberarse de ellos, porque en el primer caso los males son seguros mientras que en el segundo son sólo posibles. Es el momento histórico de invertir la situación social, de crear un nuevo orden epocal, pues las oportunidades que el azar propone pasan rápidamente y una vez pasadas es inútil todo intento de retomarlas.

Por todo ello, dirá Maquiavelo, hay que tomar la iniciativa y adelantarse a los planes pues “el primero que empuñe las armas saldrá sin duda vencedor, con ruina del enemigo y encumbramiento propio. Con ello, muchos de nosotros alcanzaremos honra y todos lograremos la seguridad”<sup>21</sup>. Estas sugerentes palabras, más que justificar o legitimar la conjura, retratan un nuevo tipo de hombre que quiere fundamentar su vida en la libertad mostrando claramente las contradicciones de la sociedad de su época, sus carencias, sus limitaciones y sus excesos, y que actúa para transformarla. Éste es el héroe conjurado.

[3]

### ¿EL LEGADO MAQUIAVELIANO, O BUSCANDO UN MAQUIAVELO PARA EJECUTIVOS?

Pase que Maquiavelo aparezca en la letra de un tango (de alguna forma, el tributo a pagar a los mass-media de la modernidad por su continuada fama). Pase que sea tuteado por algún presidente de alguna cámara parlamentaria. Incluso nos parece bien que entre a formar parte de los planes de estudio de las escuelas y facultades de empresariales. Pero lo que choca con la lógica tanto como con la decencia histórica, aquello que resulta increíble es el uso de su obra para la elaboración de la serie de despropósitos, bajo el ropaje de un libro de self-made o hágase usted a sí mismo un gran empresario, como propone Alastair McAlpine<sup>1</sup>.

No sabemos si el autor, a pesar de haber leído y releído *El Príncipe* durante los últimos veinte años, según nos dice, se atrevió a escribir semejante obra después de haber fracasado en el mundo empresarial, o si, por el contrario, es un acto de agradecimiento hacia aquellas páginas donde quizás obtuviera la ayuda para encontrar un sendero seguro a “través de la complicada selva de ambición y traición que constituye la actividad comercial y empresarial”.

Entre tanto despropósito tomaremos como punto de partida la consideración de lo que es “ser un líder”. Ante todo, un *líder* necesita un benefactor que busque no la sabiduría del protegido, sino un adorno, un complemento para la suya propia. Es fundamental que cualquiera que pretenda convertirse en líder cuide su salud, porque sin ella carecerá de todo. La salud es más que el bienestar del cuerpo: es el equilibrio de la mente, el cuerpo y el espíritu. Sólo desde esta perspectiva estaremos en condiciones, como verdaderos líderes, de tener sentido de la historia y conciencia del lugar que en ella se ocupa. Desde luego, con estas condiciones de democratización del bienestar y la salud todos podemos optar a ser líderes obviando otras consideraciones como la adulación, necesaria para el éxito; una conducta basada en preceptos morales, pues no puede haber empresa sin ética; la lealtad, la confiabilidad, la equidad; la precisión en el juicio evaluador; la inspiración de respeto; la constancia en la amistad; la asunción de responsabilidades en los momentos difíciles; etc.

<sup>1</sup> A. McALPINE, *El Nuevo Maquiavelo. Realpolitik renacentista para ejecutivos modernos*, Barcelona, Gedisa, 1999.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

Pero nuestro gozo ante tantas posibilidades abiertas de llegar al liderazgo se ve truncado ante el siguiente aviso: ninguna persona común, por muy poderoso que sea su benefactor, podrá llegar a ser un líder. Para obtener el liderazgo y ejercerlo con éxito es necesaria una firmeza de carácter que pocos humanos poseen. Ésta puede desarrollarse, pero no adquirirse. Por último, pero no por ello menos importante, cualquiera que aspire a liderar a otros deberá ocuparse con cuidado de su propia educación. “Lea y escuche todo el tiempo; pero olvídense de la educación académica”. He ahí una de las grandes lecciones que habría que tomar de Maquiavelo.

Convertidos en líderes nuestra misión inmediata será la fundación de una empresa. De lo primero que hay que avisar es de que bajo ningún concepto se debe utilizar una empresa nueva para explorar o innovar. Esto permite distinguir entre una vía de la verdad, emular, que conduce al éxito, e imitar, vía de lo engañoso, que conduce al desastre; entre idea, en sí algo difícil y poco flexible, e ideal, algo personal y perteneciente al mundo del deber ser. Comprender esta distinción hará del empresario triunfante una suerte de evangelizador que transmutará la idea original, simplemente obtener beneficios explotando una necesidad de la comunidad, en toda una filosofía de servicio a la provisión de esa necesidad. Tal vez porque fundar una empresa no es una tarea que deban emprender las personas francas y directas, para planificar el futuro conviene buscar consejo de quienes hayan fracasado ¡y no de quienes sólo hayan conocido el éxito!, porque una persona inteligente que haya fracasado habrá tenido en cuenta ese fracaso y determinado las razones que lo causaron, mientras que las personas de éxito a menudo no conocen la verdadera razón de su éxito. Al fin y al cabo hay solamente una prueba del éxito en la actividad empresarial que no consiste en lo que otros digan de uno, ni en las cifras en una hoja de papel; la prueba definitiva es la cantidad de dinero depositada en su cuenta bancaria al cierre de cada año, pues el valor de una empresa no es sino la ganancia obtenida.

Una dimensión fundamental para el triunfo de una empresa es la política. O mejor, como el autor dice, el estudio de los políticos y sus hábitos. Ante todo hay que cuidarse del político de principios, porque la adulación u otros estímulos habitualmente usados en los negocios sólo provocaran su odio. Estudiarlos, escuchar sus palabras y examinar donde se hallan sus verdaderos principios, porque es muy posible que, como sucede con la mayoría de sus colegas, sus verdaderos principios no sean sino el egoísmo, la vanidad y la obtención de ventajas. De aquí se deriva otra de las habilidades que debe tener el empresario de éxito: ser competente en el arte de predecir cómo se comportará un grupo de políticos en un conjunto específico de circunstancias.

No conforme con discursar sobre los presupuestos de una política del éxito, también tiene McAlpine vocación de definirlo: el éxito vendría consti-

tuido por el cargo, la riqueza, la unidad familiar y la salud, aunque no es necesario que sea en este orden. Hay que concluir, no obstante, asumiendo (a pesar de que sea un desliz humanista) que el conocimiento de la condición humana lo es todo en la actividad empresarial<sup>2</sup>.

En este punto el autor llega a tomar consciencia de la grandeza de su tarea y así, al igual que Maquiavelo no escribió *El Príncipe* para el empleado promedio, según afirma, justifica que tampoco él escribió este volumen sino para aquellos lo bastante valerosos y enérgicos como para ascender por encima de los demás seres humanos.

Si el secreto del éxito es la determinación de lograrlo y no la determinación de evitar el fracaso, el autor de “El Nuevo Maquiavelo” ha ejercitado con este libro<sup>3</sup>, y con todas sus fuerzas, la determinación de evitar el fracaso. Sólo desde la concepción de un capitalismo cuyo estímulo es la bancarrota y la ganancia su recompensa, toma sentido esta mezcla de intuiciones, consejos, preceptos y elaboraciones, sugeridas según el autor por la lectura de aquel Príncipe, para el verdadero príncipe actual: el Empresario.

No nos queda sino reflejar nuestra sorpresa por la originalidad de la idea de hacer de *El Príncipe* de Maquiavelo un vademecum de andar por casa sobre las posibilidades exitosas de fundar y conservar una empresa, obviando, por otra parte, la importancia de la ética protestante, algo posterior a Maquiavelo, en la fundación y constitución de un sistema capitalista sólo dentro del cual toma sentido esta mezcla de preceptos y consejos. En definitiva, McAlpine casi sin quererlo resalta uno de los aspectos de la propia grandeza del florentino: ser guía e inspiración de emperadores y reyes, intelectuales y prácticos de la política y, por supuesto, de personajes como éste, capaces de igualar el arte de la guerra con el de los negocios y de postular la adulación como la infantería de las negociaciones.

Otra reciente obra ha llamado nuestra atención, por diversos motivos, no ya de filosofía de empresa sino de empresas de la filosofía. El presente político de la modernidad está compuesto de una serie de legados conceptuales, metodológicos, históricos, filosóficos e incluso estrictamente políticos, de distintos autores. Uno de los más importantes es, sin duda, el legado de Maquiavelo. Una herencia problemática, sin duda alguna; y doblemente si se toma vinculada al problema de la modernidad.

<sup>2</sup> Sin duda, en un autor que entiende “irritar” como equivalente de “estimular”, es lo que hay que suponer que pretende cuando nos dice que hay que cuidarse de la persona joven o de la mujer brillante.

<sup>3</sup> Como tributo al despropósito de este libro, mencionemos en postdata la chocante traducción, de E. Maioulo, que introduce términos –algunos tal vez aceptables pero sin duda chirriantes– como cansador (p. 25), riesgosa (pp. 44 y 62), cita (p. 57), descripto (p. 67), cansadora; reemplazante (p. 79), las apuradas (p. 102), subas (p.167); etc.

Los distintos ensayos y trabajos que se reúnen en este libro compilado por Roberto R. Aramayo y José Luis Villacañas<sup>4</sup>, puede decirse que responden a las distintas voluntades de aceptación, por parte de los autores, de esa herencia problemática por ser rica, antigua, seductora, pero también peligrosa, no exenta de cargas, sobre todo morales e ideológicas, incluso religiosas, y por ser muchos los llamados a heredar: teóricos de la política, políticos en ejercicio, demagogos, ciudadanos... y de la que se ha hecho históricamente inventario “cada vez que una crisis tambaleaba los cimientos del nuevo Leviatán moderno”.

La mayoría de los intérpretes, sin duda, la han aceptado a título de inventario, un inventario que se ha ido actualizando desde hace quinientos años y que los compiladores separan en tres grandes momentos: la construcción del Estado moderno y su fundamentación moral con Kant; el Idealismo Alemán a través de los testimonios de Fichte y Hegel; y el que se abre con Nietzsche y se prolonga hasta Weber convirtiéndose en expresión de la época del nihilismo europeo. A partir de aquí, en la libre disposición de sus bienes intelectuales, ideológicos, religiosos, éticos, algunos de los autores vienen a repudiarla, otros la aceptan (porque forma parte de lo que somos, de como somos, aunque a veces tengamos que responsabilizarnos con nuestros propios bienes de algunas cargas ligadas a esa herencia), y aún otros, aceptándola, pretenden hacerlo a plazo, en parte o condicionalmente, imposible jurídico aquí posibilista<sup>6</sup>.

En cuanto a esta altura de la Historia casi todo el mundo (teóricos, políticos, demagogos e incluso ciudadanos) en su fuero interno, de una forma u otra, ya hemos aceptado o repudiado la herencia maquiaveliana, tal vez, lo más interesante sea la oposición de interpretaciones-herencia entre la más reduccionista de Villacañas (para quien el florentino “es un autor premoderno y cuya agudeza en muchos temas es nula y cuya meta y fines se quedaron confusos” y cuya imagen como técnico es el síntoma más precioso de su fracaso como teórico político, pues hasta en sus sueños vendría a fracasar Maquiavelo<sup>7</sup>) y la más abierta de Del Águila (que nos plantea la dificultad de sustraerse a la tentación de comprender estratégicamente a nuestro autor, pero para el que la valoración del pasado que hace Maquiavelo no tiene nada de nos-

<sup>5</sup> R. RODRÍGUEZ ARAMAYO Y J.L. VILLACAÑAS (comps.), *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, Madrid, FCE, 1999.

<sup>6</sup> Sin duda que la aceptación a título de inventario es la más inconsistente, tal vez cabe decir la más maquiavélica, a pesar de su apariencia en cuanto produce a favor del heredero los siguientes efectos: 1º el heredero no queda obligado a pagar las deudas y demás cargas de la herencia sino hasta donde alcancen los bienes de la misma. 2º Conserva contra el caudal hereditario todos los derechos y acciones que tuviera contra el difunto. 3º No se confunden para ningún efecto, en daño del heredero, sus bienes particulares con los que pertenezcan a la herencia. No deja de ser interesante, a estas alturas de los tiempos, que casi todo el mundo de una forma u otra ya hemos aceptado, pura y simplemente o bien repudiando, la herencia maquiaveliana.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 42.

talga y si mucho de afirmación revolucionaria). Un *vivere civile e libero*, capaz de generar *virtù*, a través de la pluralidad, la competición y el conflicto. Como lectores, como estudiosos, como ciudadanos nos quedamos con la herencia-interpretación de R. Del Águila. “He ahí la lección maquiaveliana. Sean cuales sean las circunstancias adversas, nunca debemos ceder, nunca debemos convertirnos en dependientes al rendirnos a la fortuna; porque siempre es posible actuar y encontrar en ello la respuesta a quiénes somos y por qué merece la pena luchar”<sup>8</sup>.

La herencia maquiaveliana es considerablemente más abierta que la ilustrada, pero, por eso mismo, también es más arriesgada, menos optimista y más “débil”. Por eso también es un mensaje más difícil.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 243.

[4]

## LA MÁSCARA DEL EX-SECRETARIO FLORENTINO

La vida de todo hombre se compone de innumerables momentos, de estados de ánimo, de pensamientos y sueños que desaparecen en el pozo sin fondo del tiempo. En ese transcurrir, a veces, la fortuna inflige heridas que ya no cicatrizan. El relato de la vida se divide en un antes y en un después. Algunos logran volver a reír, incluso tras haber perdido lo más importante que tenían. Es una sonrisa de desafío ante la pena que oprime el corazón: es la sonrisa de Maquiavelo que tendrá que sufrir por el hecho de tener grandeza de ánimo y mente libre sin ser aristócrata ni rico.

Ésta es la situación a la que nos enfrenta, en su sentido más literario, una magnífica biografía del Secretario florentino<sup>1</sup>. Una biografía que pretende relatar de una manera nueva aspectos que permanecían en la sombra (p.e., su presunta homosexualidad), revisando ciertos juicios comúnmente aceptados (su nunca justificada redención de los medios por el fin), a veces, incluso de una forma algo confusa que no distingue entre la primera persona que sigue la palabra del biografiado y la tercera, narrativa, del propio biógrafo.

En la Florencia del s. XV, frecuentemente las plazas y las calles se convertían en teatro de feroces choques entre facciones opuestas que aspiran a dominar la ciudad. Una ciudad que se hace amar por su belleza y elegancia pero también odiar por la mezquindad, el egoísmo y la falta de sabiduría de demasiados de sus ciudadanos, especialmente las grandes familias florentinas, verdadero corazón, en lo bueno y en lo malo, de la política de la ciudad. Y aquí es donde vive y ejerce sus dos profundas pasiones, los asuntos de Estado y de amor, un hombre fascinante: Nicolás Maquiavelo. Una vida marcada por la condición de quondam secretario y que éste siente como una segunda piel. La sufre en lo más hondo del alma y quiere volver a encontrar aquella intensidad de vida y aquel placer de hacer cosas grandes que le daban los asuntos de estado. Una y otro aflorarán en la escritura de páginas de infinita belleza en jornadas hechas de nada. Antes de escribir esas páginas, y mientras las escribe, el dolor, más fuerte que su renuncia a manifestarse, le obliga a relatar, de vez en cuando, sus afectos, sus angustias y sus amores, apareciendo así más de cerca el hombre que se oculta detrás de la máscara de Secretario, y del que podemos descifrar mejor el enigma de su sonrisa

<sup>1</sup> MAURIZIO VIROLI, *La sonrisa de Maquiavelo*, Barcelona, Tusquets Editores, 2000.

El amor vivido como pasión que arrebató y domina el corazón, no como imaginación literaria, es uno de sus antídotos contra la tristeza de la vida y la maldad de los hombres. El amor de las mujeres era para él un obsequio precioso que daba a la vida calor y belleza. Nicolás cuando se enamora se entrega por completo a la pasión amorosa. La belleza de la mujer lo envuelve, lo encadena y lo transporta a un mundo que es tan suyo como el de los estados y la política, es decir, el mundo de la poesía. El amor a la mujer es incluso más fuerte que los pensamientos sobre las grandes cosas de la política.

Sentado ante el escritorio y conversando con los grandes hombres de Estado de la Antigüedad, Maquiavelo se encuentra por fin a sí mismo. Para Maquiavelo la política la hacen los hombres, con sus pasiones, su temperamento y sus fantasías. Por eso pone siempre gran empeño en comprender el ánimo de los príncipes que conoce, y se las ingenia para indagar en el fondo de sus almas mirando detrás de las máscaras y de sus simulaciones, pero es el momento de ser prudente, porque sus ideas gustan solamente a los sabios, que son pocos. Se aleja del mundo para entrar, con la ayuda de la fantasía y de la imaginación, en la poesía. El hastío, los afanes, la pobreza y la muerte se vuelven nimiedades ante la grandeza de los hombres con quienes ahora dialoga, y puesto que se han vuelto pequeñas y lejanas ya no le asustan, ya no le hacen daño.

Lo cuenta todo sonriendo, porque siempre le ha divertido la comedia humana con su enredo de pasiones y de humores, y ahora que todo lo ha perdido es éste su único refugio. Pero es una sonrisa que oculta el llanto. Sonríe pero su corazón está oprimido por el tormento, la rabia, la esperanza y el miedo. Por eso, tal vez, *La Mandrágora* sea su verdadera obra maestra. La escribe para combatir la tristeza. Si no volviese el rostro a la comedia y la risa, sólo podría abandonarse a la tristeza y al llanto, y no quiere darle ese gusto ni a la suerte ni a los hombres. Por eso, cuando es posible, lo mejor que puede hacerse es reírse de la comicidad de los hombres, de sus pasiones y mezquindades, de sus fantasías y esa su abigarrada variedad de ideas y de maneras de vivir. Reírse de la comedia de la vida, y cuando la que los hombres ponen en escena espontáneamente no es lo bastante cómica, es el momento de escribir otras nuevas.

Ésta es la sonrisa de Maquiavelo: ni risa ni mueca burlona; más bien una máscara que cubre el llanto, una defensa que protege de las miradas, desconsolada y resignada ante la mezquindad y la malignidad del mundo. Escribe frases llenas de fuerza, de nervio y rabia, ricas en enseñanzas magistrales que nos permiten tocar con las propias manos como trabaja su mente. Jamás se fía de las apariencias, y menos aún acepta la autoridad de quien sea. Sólo cree en lo que ve y hace suyas solamente las opiniones que le parecen fundadas sobre

buenas razones. Maquiavelo no está dogmáticamente seguro de poseer la verdad, pero más que a su carácter, eso se debe a su conciencia de que quienquiera que razone sobre asuntos políticos estará siempre impulsado y condicionado por pasiones particulares. Esto significa que en política los juicios y las previsiones no son verdades indiscutibles, sino sólo conjeturas más o menos probables. Pretender tener la verdad en la mano es propio de quien ha estudiado la política solamente en los libros.

Las obras verdaderamente grandes –y son muy pocas– nacen del dolor que se disuelve en páginas que son pura fuerza y vida, y que rompen los convencionalismos y los límites que han establecido los mediocres. Son grandes porque el autor pone en ellas esa intensidad de vida que siente escurrírsele. La razón tiene su participación, y grande: pero es una razón afilada por las pasiones, y no sólo sale ganando la sutileza del análisis, sino también la belleza de la página, que se llena de imágenes, de metáforas y de exhortaciones que seducen la mente y el corazón del lector, y entran directamente hasta el alma para no abandonarla nunca más.

Maquiavelo habla de un dolor y un llanto sin objetivo ni consuelo, y traza un paralelismo entre las tragedias de los Estados y los reinos, y las penas que sufre el hombre por amor, comparación que recuerda a la que establece entre el placer que produce pensar en las cosas grandes de los estados y la dulzura del amor. Es mejor obrar y arrepentirse que no obrar y arrepentirse resume la sabiduría de Maquiavelo. Ante la belleza de la mujer, como en los grandes asuntos de la política, no se deja contener por el miedo a sufrir, o a perder; se deja encadenar por la pasión y persigue los grandes sueños. Maquiavelo encuentra en la mujer la belleza que encadena, la dulzura infinita, el juego y el deseo; pero también encuentra a la amiga a quien revela las penas y los júbilos más secretos. El recuerdo de sus mujeres permaneció siempre vivo en él a lo largo de los años, y con sus narraciones las hizo entrar y vivir para siempre en la leyenda. ¡Y pensar que algunos llegaron a escribir que odiaba y despreciaba a las mujeres, que las quería ver siempre sometidas y jamás iguales, que rehuía el amor porque no quería volverse esclavo de las pasiones! Mejor reirse, como habría hecho él, ante tan desalentadora ignorancia, no merece la pena “engañarse”, volverse un gallofo, hundirse en la vulgaridad, aturdirse. Tan sólo quedaba el espectáculo de la malignidad y la estupidez de los hombres, encabezados por los papas, reyes y emperadores. Pero ésta no era, lamentablemente, una comedia, sino una tragedia.

La historia del sueño de Maquiavelo, cita común de muchos autores, lo que mejor parece describirnos son todas las cualidades del Secretario: burión, irreverente, dotado de una sutilísima inteligencia; poco preocupado por el alma, la vida eterna y el pecado; fascinado por las cosas y hombres dotados de

grandeza. Y sin embargo, era un hombre del pueblo y pobretón; era fantasioso, temerario y extravertido en sus opiniones y más aún en su estilo de vida; le gustaba el dinero, pero para divertirse y pasárselo bien; amaba el poder, pero como medio para hacer grandes cosas, no como objetivo. Cualidades todas ellas que no parecen acomodarse a un rostro fatigado, en el que los labios tienen un pliegue amargo; los ojos han perdido la expresión inteligente, burlona, irónica de los años de la madurez. La mirada perdida en el vacío, ya no tiene el porte erguido y seguro con que se había presentado ante príncipes, papas, reyes y emperadores; el cuerpo esta encorvado por los afanes: demasiados viajes cabalgando día y noche; demasiados peligros afrontados y demasiadas esperanzas decepcionadas, demasiados sueños jamás realizados, había vivido pocos momentos de gloria, pero sobre todo, había sufrido derrotas y desilusiones.

Si alguna vez hubo para Nicolás Maquiavelo un período propicio para buscar consuelo en la penitencia y en la redención, se produjo en los últimos meses de su vida. Podemos creer, como nos dice el biógrafo, que antes de cerrar los ojos para siempre, no hizo penitencia ni pidió perdón a Dios por haber amado demasiado la vida, la patria y las mujeres. Si que pensó en una redención, pero en una redención muy suya, no ya en compañía de los santos y los beatos, a quienes no ama, sino de los grandes hombres de Estado, de los legisladores, los filósofos de la política, los capitanes y los héroes que no necesitan a Dios porque se han convertido en dioses ellos mismos con la fuerza de su inteligencia y de su ánimo, y viven en un mundo total y solamente suyo, rodeados por la luz de la verdadera gloria. *Amo a mi patria más que al alma*, confiesa el sentido y la pena de su vida. Por eso, según el buen juicio de Viroli, la obra fundamental del republicanismo moderno es, sin duda, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, un libro totalmente inspirado por el amor al “vivir libre”. Luego *El arte de la guerra* y la *Historia de Florencia*, para enseñar, además, que la libertad se defiende con las armas gobernadas por las leyes, y protegiendo a la ciudad de la peste de las facciones.

Maquiavelo murió con la misma sonrisa con que había vivido. En su sonrisa había aquel amor por la libertad y por la igualdad civil que en él fue siempre guía, porque sólo entre libres e iguales, no como amos ni siervos, se puede reír de verdad. Y en esa sonrisa había sobre todo un profundo y sincero sentido de caridad, de esa caridad que lo llevaba a amar la variedad del mundo y que era el meollo de su amor a la patria; esa caridad benigna “que no tiene envidia, no es perversa, no se ensoberbece, no es ambiciosa, no busca su propia comodidad, no se indigna, no piensa lo malo ni se alegra de él, no goza de las vanidades, todo lo padece, todo lo cree, todo lo espera”, palabras clave para comprender, tal vez, la belleza de su sonrisa y de su sabiduría de la vida.

Para el biógrafo y después de la muerte de su autor, los *Discursos* se convirtieron en la guía intelectual y política de quienes amaban los ideales de libertad republicana y buscaron, en Florencia y en otros países de Europa y de las Américas, sustituir por libres repúblicas la dominación de príncipes y reyes. Había combatido la tristeza con la imaginación y no quería dejarse envolver por la melancolía, esa pena sutil que atrapaba a tantos en Florencia

Pocos han dicho que fue un gran filósofo moral, que entre broma y broma, nos ha enseñado a aceptar y apreciar la idea de que cada cual ha de seguir su propia naturaleza sin ser esclavo del juicio de los demás. Apreciar la variedad de la vida quiere decir también aceptar que hay distintas maneras de vivir.

## [5]

## RENACIMIENTO Y MODERNIDAD

Hay investigadores y autores para quienes el Renacimiento es ante todo un mito histórico, incluso un mito historiográfico, un mito a través del cual –y por el cual– las formas modernas de subjetividad se identifican, niegan o marcan sus mediaciones y grados de parentesco, tanto con ellas mismas como con otras formas de expresividad de la subjetividad. En definitiva, una metáfora que en su mismo nombre encierra la idea de muerte. Y lo que podría ser sinónimo de ambigüedad se abre a la afirmación del hecho de que si algo manifiestan las filosofías del Renacimiento es, precisamente, la capacidad de haber logrado expresar, a través de ellas, ambigüedades y sincretismos de diverso orden. Y aunque el Renacimiento no produjo al “gran filósofo”, sino más bien una pléyade de pensadores (específicamente al filósofo o intelectual modernos) como individuos independientes o “autónomos, las formas de la discursividad filosófica renacentista adquieren no sólo su propia legitimidad, sino también su identidad con la modernidad, en cuanto que se adoptan como el referente constitutivo para establecer los fundamentos metafísicos del hombre moderno en un mundo moderno.

Uno de estos autores a los que hemos aludido es el estudioso mexicano Jorge Velázquez, como nos ha mostrado en su interesante monografía sobre un peliagudo tema: *¿Qué es el Renacimiento?*<sup>1</sup>. La referencia de partida es la comprensión del Renacimiento como una fuerza viva de la historia, lo que constituye su carácter ontológico como mito. Desde aquí se pretende avanzar hacia su desdogmatización. Una desdogmatización que empleará lugares ya clásicos tanto sobre los orígenes, fundamentos y raíces de lo que quiera que sea y se llame Renacimiento, como de los distintos temas-problemas que lo constituyen, pues la “cualidad tipológica de la cultura renacentista” se basa en los mismos valores que proyectaron a través de sus nociones sobre política, economía, arquitectura, poesía, escultura, pintura, filosofía e historia.

Así no puede ser de otro modo que la obra comience con un capítulo dedicado a J. Burckhardt. A través de éste el Renacimiento aparece como el referente para construir la “idea de una época”. Planteamiento que respondía a la idea ilustrada del progreso humano que el autor concebía. Una idea de pro-

<sup>1</sup> JORGE VELÁZQUEZ DELGADO, *¿Qué es el Renacimiento? La idea de Renacimiento en la conciencia histórica de la modernidad*, México, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1998.

greso que unía la Antigüedad y la Modernidad a partir del carácter “pagano” subyacente en ambas épocas y que representaría el profundo deseo de libertad como actitud nueva y novedosa frente a la vida (Libertinismo). La noción de progreso, como tantas otras que buscan la ubicuidad en la historia, ha sido de siempre un concepto metapolítico, que ha servido para explicar el porqué del dominio de la racionalidad occidental en el mundo moderno.

Por otra parte, y en lo que también va a ser una constante a lo largo del libro, el autor americano repasa y analiza la metodología histórica, las distintas técnicas y métodos de fundar, construir conceptos y categorías, a través de las cuales se “anuncian”, “emergen” o “aparecen” las distintas concepciones sobre el Renacimiento, pues antes de estudiar los hechos históricos conviene investigar al historiador que los expone. Por todo ello, el Renacimiento italiano se erige como el “mito constitutivo del mundo moderno”, proyectándose como un proyecto específico y autónomo en el que no existe ningún elemento de fractura entre él y la Ilustración, o si se considera que la hay sólo asumible axiológica y legítimamente como proceso de transición hacia la modernidad. Una modernidad marcada por la búsqueda afanosa de un ideal ético y estético que ayude a comprender y explicar la existencia humana, la esencia espiritual de la cultura de una época.

En la preocupación constante por no reducir el discurso historiográfico a una simple exposición fría e incolora, tampoco podía faltar la atención dedicada al inspirador de la “rebelión medievalista”: J. Huizinga, autor “ludens” que busca en la espiritualidad de los sujetos la inacabable producción de objetos y fuerzas simbólicas, como tales testimonios de su época, de cualquier época. También planteaba una tesis continuista respecto al Renacimiento, en este caso con la Edad Media que le daba carácter y lo consideraba un fenómeno histórico-dinámico, caracterizado historiográficamente por el problema geográfico, por un lado, y el problema temporal, por el otro. Queda así centrada la Edad Media como el suelo nutricional más fecundo del que brotaría la época moderna. Así lo fantástico sería una fuerza colectiva perteneciente más a la Edad Media que al Renacimiento, pues la Edad Media fue también un sistema de vida que dependía para su reproducción de elementos, ritos y símbolos de carácter pagano. Lo medieval, en su contenido pagano, era así expresión de resistencia a la ideología oficial representada por el cristianismo; por su parte la ideología se caracterizó por su esfuerzo constante por hacer de las expresiones de lo “maravilloso medieval”, objeto de fe y devoción religiosa. Ante nuestros ojos desfila una pléyade de referencias simbólicas como el ideal caballeresco; el erotismo como el verdadero fundamento del paganismo medieval; la presencia divina y el sentido que, a partir de ella, adquiere la fiesta y la muerte; el sentido del arte y la tolerancia religiosa; el significado de la guerra; las

manifestaciones del humor, la devoción religiosa y el problema de la caridad y la santidad; la poesía como fuerza evocante del *dolce stil nuovo* de vida; la mística por lo sagrado y el temor a lo profano... El referente axial de la ideología humanista sería el descubrimiento del valor moral de los antiguos, siendo el Renacimiento el momento de conjunción de las dos grandes tradiciones del mundo antiguo. La fusión de Atenas y Jerusalén; de Sócrates y Cristo. A partir de aquí se produce lo que se ha dado en llamar la disgregación del mundo gótico y el nacimiento de la cultura moderna.

Antes de todo, pues, hay que considerarlo como el momento dialogante entre la modernidad y la antigüedad. Período transicional para designar una época que desde el punto de vista del mito ilusionante supuso el origen de las expresiones más enriquecedoras de la modernidad europea (el arte, la filosofía, la ciencia y la política), coexistiendo, no obstante, tanto con el Descubrimiento de América como con lo que el autor llama “todo un genocidio y etnocidio” que abre más que sella una de las páginas más oscuras de la historia cultural europea, primero de la mano de España y las Colonias inglesas, y luego de los propios Estados Unidos y su peculiar relación con los nativos americanos y africanos “americanizados”, y que de algún modo también habría que apuntar en el haber del Renacimiento.

Desde esta perspectiva, y siempre desde la consideración funcional del mito histórico, la cuestión es si hoy la modernidad pasa por investigar si la ciencia, el arte, la política y la filosofía continúan siendo las manifestaciones humanas más determinantes de su devenir. Eugenio Garin asume el mito del hombre moderno como amo y señor del universo y como principal referente de la reflexión filosófica moderna. La relación entre los *studia humanitatis* y la ciencia y la filosofía modernas es, sin duda, no sólo uno de los puntos más debatidos y complejos de la discusión sobre el Renacimiento y, además, uno de los grandes retos historiográficos sobre él. De ahí, en definitiva, los capítulos dedicados a dos pensadores italianos “modernos” que no de actualidad: Gentile y Gramsci.

La lectura que del Renacimiento hace el primero enfatiza la relevancia de la nueva conciencia científica que, al emerger en este proceso histórico, se constituye como la fuerza configuradora y configurante de la modernidad. Para este autor fue un proceso de ruptura, de destrucción de todo el antiguo modo de considerar la realidad humana y natural. Una concepción de la naturaleza y el hombre basada en el principio de transcendencia combinado con el de immanencia, principio que sólo puede ser comprensible si se acepta el “concepto de la identidad de la libertad divina con su necesidad racional”. La historia es algo concreto: es síntesis de la subjetividad y de la objetividad. Ve al hombre como el sujeto de la historia y como una voluntad capaz de realizar los fines inma-

nentes que le atribuimos a ella. El humanismo representó el momento histórico que preparó las condiciones para el surgimiento del Renacimiento y, desde otra perspectiva, para el nacimiento de la época moderna. Para el filósofo siciliano tanto la idea del Humanismo, como el concepto de Renacimiento y sus formas de representación histórica, se encuentran subordinadas a su imaginario de immanencia, a la idea de forjar una Italia unida y libre que en su proceso de radicalización, degeneró en una veneración al Estado totalitario.

Por su parte, Antonio Gramsci representa la pretensión de responder a la cuestión de si el Renacimiento fue un proceso histórico, cultural y político de carácter progresista o de profundo contenido regresivo. Sus escritos muestran una capacidad desmitificante del Renacimiento, primero; y, en segundo lugar, señalan los excesos del historicismo italiano como una filosofía influida por el hegelianismo y representada por Croce y Gentile. Lo verdaderamente importante no era el hecho de idealizar un pasado para mitificar el presente, sino desarrollar una labor de rescate del pasado como única vía para la explicación objetiva del presente.

Le interesaba reflexionar sobre el comportamiento de “hechos primordiales” de la historia italiana, cuyos efectos o causas de “presencia histórica” permitieron el desarrollo de ciertas “conductas inerciales”, pues no quería caer en la presunción de ver al Renacimiento como una catarsis de la historia. Pretendía comprender la filosofía como “expresión siempre renovada del desarrollo histórico real”, y asumir la historia como un campo estratégico para su realización a través de la lucha política. Consideraba el Renacimiento italiano como un momento histórico de significación regresiva. La característica central del Renacimiento es limitada a la experiencia italiana, mediatizada por la presencia dominante que el Papado ejercía en toda la península. Y en este contexto sólo Maquiavelo representa un hecho de extraordinaria excepcionalidad histórica.

Secularización y tolerancia fueron las notas profundas de la modernidad política así como el intento de crear un gobierno con cimientos burocráticos. La obra de Maquiavelo no deja de ser valorada como parte también de la *Renovatio* impulsada por los humanistas, por lo que fue sometida infinidad de veces a un mismo canon interpretativo: encontrar a través de *El Príncipe* de Maquiavelo el deseo de fundar la libertad italiana. El Estado-Nación es, por ello, el imaginario por excelencia en las formas modernas de la política, en tanto que elemento generador y aglutinador de los procesos de identidad ético-política.

La identificación de Maquiavelo con el absolutismo parte del hecho de que, para él, el gobernante es el único punto firme desde el cual es posible orientar las relaciones políticas hacia otros fines. Pero esta identidad hace suponer que su hipotético príncipe realmente actúa por objetivos, es decir, de acuerdo a una cierta “planificación consciente”; y no “pasionalmente”, como

supuestamente lo haría cualquier príncipe medieval. La tarea del gobernante absoluto fue la de dismantelar los poderes estamentales, polarizando así a la sociedad, para unificarla a su vez en su poder. La corte fue en sí un teatro de sombras en el que se escenificaba aquello que, se creía, encarnaba Maquiavelo: la astucia, la hipocresía, la crueldad y el crimen.

De algún modo lo que se trata de dilucidar es si eso que llamamos “civilización” y tiene hoy carácter mundial, ha entrado en una crisis de la racionalidad, que cuestiona el propio concepto de modernidad alumbrando una nueva era posmoderna, se ajusta a los estrechos horizontes de la conciencia europea originaria, en su doble vertiente mediterránea y nórdica. Por ello, su origen, el Renacimiento, podríamos decir que es un objeto de interés científico a reconstruir históricamente que exige un “instrumental intuitivo” que permita exponer racionalmente sus más relevantes significados, de los cuales el autor apunta hasta treinta y cuatro. La verdad del historiador radica, pues, en su habilidad para comprender y hacer comprender el hecho histórico, a partir de los datos que emplea para la formulación de su propio relato o narración histórica. Lo verdaderamente fundamental será señalar exclusivamente la relevancia del acontecimiento. Así, según Garin, la reconstrucción histórica demuestra que el conjunto de los diferentes frentes y áreas proyectan el Renacimiento como “una forma de la cultura humanista”; y al Humanismo como un “fenómeno renacentista”. Es decir, una extraordinaria y ambiciosa conexión entre los diversos y diferentes niveles del conjunto de procesos históricos determinantes de la cultura del Renacimiento.

El Renacimiento se presenta, entonces, como un objeto indeterminable en cuanto que conserva una cierta autonomía respecto tanto del feudalismo como de los inicios de la modernidad. De entre los grandes procesos de la historia moderna tal vez sea el Renacimiento el más “rebelde” a ser conceptualizado, pues es impreciso en múltiples sentidos y aspectos. La particularidad que reviste es su paradójica y profunda resistencia a ser reducido a concepto histórico de situación real.

Con lo dicho hasta ahora, se entiende que J. Velázquez plantee el tema del Renacimiento como una excusa para un debate metodológico de la historia. Una interesante cuestión polémica que transluce los criterios, la validez de estos, sobre los que fundamentar una división histórica. ¿Qué es lo que caracteriza, y sobre qué datos, una época o “concepto histórico de situación real”? Lo importante de todo trabajo historiográfico es comprender la fusión entre cultura y vida. Para el autor, el mundo moderno –justo por ser caracterizado como una realidad plurisecular– carece de momentos fundantes. Tampoco duda en utilizar un lenguaje “fuerte” para calificar a algún “cretino que sostenga que por países como España y Portugal jamás pasó el espíritu de la modernidad”.

El mundo moderno –y el autor nos remite a Tenenti– es comprensible como producto de una continuidad histórica que abarca tres grandes momentos de la historia europea: la Edad Media tardía, la Reforma, así como el Renacimiento. La formación de este mundo, en los términos de un corte histórico más preciso, obliga a pensarlo como concepto de situación real, es decir, a transformar el carácter de esta formación en un objeto conceptualizable. Pensar lo histórico de esta forma conduce también a entender que la historia jamás se escribe de una vez y para siempre, sino que lo escrito es siempre una puerta abierta para la formulación de nuevas vías de indagación historiográfica. Y si bien lo único que de la historia se puede aprender es historia y nada más, por ser esto lo que en verdad ella ofrece, tampoco renuncia nuestro autor al lenguaje poético, casi borgiano diríamos, al caracterizar al historiador “como ensamblador del tiempo” en un proceso que parece cuestionar lo mítico y lo marxista.

El Humanismo –cuyo elemento más relevante será el reconocimiento de la historicidad del hombre, es decir, de su ser histórico, de la conciencia que el hombre tiene sobre sus propias proyecciones y relaciones espacio-temporales–, el Renacimiento y la Reforma constituyen, pues, la histórica trinidad sobre la que se sustenta la modernidad. Tanto para los humanistas como para el protestantismo en general era necesario transformar radicalmente el valor de la vida a través de la acción, aunque haya que recordar una vez más que los valores del Renacimiento (la fama, la gloria, la belleza, el amor) contrastaban con los ideales de la Reforma. Lo que se reconoce es la necesidad de impulsar la vida activa –ya sea como búsqueda de la inmortalidad, de la gloria, de la fortuna o como simple trabajo– e implica excluir la apatía y la ataraxia, implica una nueva visión del problema de la sociabilidad humana. Lo que representó el individualismo es el descubrimiento de la exterioridad como mundo natural y social; como una nueva conciencia de la relación del “yo” con su exterioridad.

Y he aquí la vuelta de tuerca: si no se logra responder –casi por imposibilidad conceptual– a la pregunta de qué es el Renacimiento, el planteamiento de esta cuestión nos conduce al problema más cercano de qué sea la modernidad. Hoy se vive respecto a la modernidad una crisis de “excedente de sentido”. La racionalidad moderna es una racionalidad que se construye a sí misma a partir de la negación de los espacios simbólicos. “Por ello –viene a decir Velázquez– su problematización es hoy una cuestión de carácter universal en la cual no caben los lamentos de una conciencia que se desgarras así misma, al considerar que su incorporación a la modernidad ocurrió no sólo de forma accidental sino también de manera bastante tardía [...] no podemos seguir viéndonos como si fuéramos una provincia metanacional de Europa, sino como una forma de identidad propia que no por ello deja de reconocerse

como parte de ese proceso de europeización del mundo, el cual, por cierto, lleva ya varios siglos”<sup>2</sup>.

Subyace en el autor un planteamiento, sutil pero muy inteligente, en clave indigenista que aquí equivale a universalista, para, utilizando categorías culturales europeas, establecer la peculiar relación intelectual de América toda, tanto la sajona como la latina, con Europa. Al fin y al cabo, renacimiento y modernidad son no sólo categorizaciones históricas sino también categorías ontológicas, de obligado uso y comprensión en cada presente actual<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>3</sup> Esta “arquitectónica” historiográfica (que sólo busca datos), que no historicista (que busca señales), no podía cerrarse sino respondiendo al concepto-categoría de “casa” braudeliano (el último capítulo se llama *El Renacimiento italiano; entre el sótano y el desván*) y no podía sino estar dedicado a “uno de los más grandes historiadores de nuestro siglo... Fernan Braudel”, tratando de dejar constancia de cómo las categorías braudelianas de “larga duración”, “civilización” o “historia material”, la “monótona historia” o “esfera de rutina” replantean la comprensión del drama del Mediterráneo: su destino que implica también el destino de Europa.

[6]

## CIENCIA, FE Y PRAXIS: LOS ORÍGENES DEL MUNDO MODERNO

Miguel A. Granada es, sin duda, uno de los grandes conocedores españoles del pensamiento renacentista en sus distintos ámbitos. No es de extrañar, por ello, que haya abarcado en una obra<sup>1</sup> el análisis de tres aspectos fundamentales y constitutivos (a la vez dimensiones interpretativas del Renacimiento) del pensamiento humanista-renacentista. Bien hubiera podido titular su obra “Ciencia, religión y política”, pero de todo el entramado “científico” –y entrecomillamos el término porque, en la época, la ciencia todavía no estaba constituida como tal en riguroso sentido tardo-moderno–, lo que le interesa es la ciencia “fundamental” del momento. Y ésta es, sin duda alguna, la cosmología. Cosmología que se articula bajo ciertas “peculiaridades”, realmente particulares, y en las que se va a reflejar el sustrato ideológico –tal vez habría que decir mejor filosófico o metafísico– sobre el que se levantarán las distintas concepciones que intentan explicitar, justificar y fundamentar el mundo en el que el hombre está inserto. Además, probablemente sólo la cosmología, como tal, sea el tipo de conocimiento que se pueda estructurar en relación a la religión y, forzando un poco más los esquemas mentales y “científicos” de la época –y también de hoy día–, con la política. No podemos olvidar, como veremos más adelante, el modo en que se articula y construye el universo renacentista.

Tampoco resulta sin duda casual, en línea con lo expuesto antes, la elección de los cuatro autores que aparecen en el subtítulo de la obra: Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo, pues es principalmente sobre ellos que se articulará el fundamento filosófico, metafísico y científico, constitutivo de los distintos tipos de conocimiento que conforman las diversas disciplinas (tal vez habría que decir mejor *ámbitos*) que dan pie al título. De cualquier forma, citemos sólo dos nombres más que de algún modo, y no poco generalmente, constituyen también el fundamento de esas articulaciones. Nos referimos a Giovanni Nesi y a Gianfrancesco Pico de la Mirandola.

Por supuesto que existen muchos más autores relevantes, importantes e incluso fundamentales del Renacimiento, algunos de los cuales también son objeto de la atención de Granada, aunque aparezcan, eso sí, presentados como

<sup>1</sup> MIGUEL A. GRANADA, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, Barcelona, Anthropos, 1988.

tangenciales, y no en ningún sentido peyorativo. Nos referimos, por ejemplo, a Lutero, Erasmo, Bruno, Guicciardini, ... continuadores de una línea que se remonta a Petrarca, Salutati y Bruni y que definen la historia común de la Florencia próspera y mercantilista que arranca en el siglo XIV, constituyendo una nueva forma de pensamiento y cultura, que se extenderá por toda Italia, por Europa entera, conformando un pensamiento unificado –que no único– el cual se alimenta de sus propias vivencias y contradicciones, y que llamamos Renacimiento.

El análisis que presenta Granada se lleva a cabo en seis tramos, cada uno correspondiéndose con un capítulo de su libro en donde ahondan un aspecto concreto de la realidad. Tramos que, sin embargo, unidos nos van a dar una visión bastante aproximada y valorativa de lo que fue “también” el Renacimiento. A su vez, cada capítulo se desarrolla sobre las distintas disposiciones de los autores del subtítulo, fundamentalmente, sobre el aspecto propuesto. Con ello, vamos adquiriendo una visión dinámica que navega de lo particular a lo universal, de lo concreto a lo general, del autor a la dimensión de pensamiento.

El primer capítulo, “El enfrentamiento de las posiciones en un mismo mundo”, aunque no es una introducción, de algún modo nos describe las distintas concepciones sobre un personaje que si bien se inscribe, cronológica e ideológicamente, en el contexto renacentista, sin embargo su pensamiento y su obra están penetrados de resonancias medievales que nos sirven para separar, definir y delimitar el ámbito histórico y conceptual de lo que va a venir. Savonarola resulta, así, la referencia inexcusable que marca el campo por el que nos desenvolvemos. En consonancia, el segundo capítulo, titulado, “Los ‘hechos’: Mirabilia y profecías en torno a 1500. Su inserción en las expectativas de *renovatio*”, se centra en los “hechos prodigiosos” o hechos admirab(i)les, que incluyen toda clase de supuestos milagros(os), profecías, adivinaciones, videncias y determinaciones astrológicas y mágicas del futuro. Estas distinciones darán lugar, en el capítulo cinco, a una teoría filosófica de la Profecía, en la que nos detendremos posteriormente. Señalemos por ahora cómo estas expectativas remitían a la *renovatio* en una línea atávica y milenarista que se remontaba ya a Joachim de Fiore (que vivió y escribió en el siglo XII), quien –como dice Nisbet<sup>2</sup>– “pretendía dar cuenta de la historia pasada de la humanidad y explicar cómo sería su futuro”. Esta “*renovatio*”, en la que básicamente todos parecen estar de acuerdo, es la que se va a auto-atribuir Savonarola. Para el fraile dominico lo que empieza siendo una exigencia personal e individual, en cuanto todos los fieles deben procurar para sí la “pureza”, el vivir de acuerdo con el pensamiento “puro”, sin corromper, de Dios

<sup>2</sup> R. NISBET, *Historia de la Idea de Progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 141.

Padre y Cristo, termina siendo una “renovación” social y religiosa que se articula políticamente a través de la detentación del poder efectivo. Surge así un popular movimiento de apoyo al fraile, masas de fieles “llorones” (*piagnoni*) que siguen, bajo la articulación aparente de una república popular de matiz teocrático o fundamentalista, el carisma personal, profético, excepcional del “propheta missus a Deo”. Ahora bien, según Granada, tal adhesión al fraile y sus intentos renovadores no partía sólo de las masas de “llorones”, sino que atraía también círculos de la aristocracia intelectual. Círculos desde luego bien definidos y marcados por el sello común del platonismo activo: Pico, Verino, Orlandini, Benivieni, etc.<sup>3</sup>

A pesar del marcado carácter teocrático que Savonarola impone a su gobierno, lo cierto es que, históricamente y dentro del contexto florentino, fue el monje dominico quien proporcionó un cambio político que “ampliara la inicial dimensión oligárquica hacia una república de amplia base popular”<sup>4</sup>, articulándose sobre el Consiglio Maggiore, base de la fuerza ciudadana (*L'anima della città*) en palabras de F. Gilbert<sup>5</sup>. Por otra parte, la praxis política del fraile, en su totalidad, incluyendo su último y definitivo fracaso, se convertirá para el joven N. Maquiavelo en ejemplo viviente y “*efettuale*” que verificará sus tesis sobre la necesidad, para todo reformador político, de ser también igualmente y al mismo tiempo reformador religioso. Por ello, tal vez, Maquiavelo no muestra ninguna sorpresa, como le sucedería a muchos platónicos, cuando Savonarola se pone al frente de un partido político. Reformador religioso y reformador político se mueven en la misma estructura mental. La única diferencia será la inversión, la oposición total de los valores. Mientras que para Maquiavelo la predicación savonaroliana tiene una esencial funcionalidad política –que, sencillamente, ejecuta lo que tiene que hacer usando la apariencia–, para Ficino, en cambio, Savonarola ha dejado de ser el profeta de Dios, transformándose en el antiprofeta, cuya capacidad le es otorgada por el demonio, olvidando que “profeta es el que predice el futuro; y también el que lo crea”<sup>6</sup>. Actividad profética, prodigios sin par, *mirabilia* y milagros inexplicables recorren, como signos anunciadores de grandes conmociones políticas y religiosas, el pensamiento, en sus distintas manifestaciones, de muchos autores y aseguran la inminente llegada de la *renovatio*. ¿Habría llegado entonces el “tiempo en el que el sacerdocio y todos los elementos de la autoridad eclesiástica dejarían de ser necesarios porque la sociedad estaría finalmente integrada por seres libres, puros, rectos y contemplativos que no necesitarían ninguna autoridad

<sup>3</sup> M. A. GRANADA, *op. cit.*, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>5</sup> Machiavelli e Guicciardini. *Pensiero politico e storiografia a Firenze nel cinquecento*, Torino, 1970, p. 17.

<sup>6</sup> R. NISBET, *op. cit.*, p. 142.

fuera de sí mismos”<sup>7</sup>? La consideración tiene carácter de profecía; y en este tiempo y en este contexto “la profecía es un medio de propaganda y con ella se trata de canalizar la acción social, en una determinada dirección”<sup>8</sup>, sea positiva o negativa. Viene a enmarcarse, así, en una panorámica social-ideológica y política. La profecía, tanto como teoría explicativa cuanto como intento práctico efectivo, está inserta en las concepciones filosóficas, religiosas, cosmológicas e incluso políticas.

Y ante esta perspectiva, Granada analiza en su tercer tramo del recorrido histórico –“La raíz política: ‘mirabilia’, profecías y ‘renovatio’ en la crisis política italiana”– la presencia de estos factores mágicos en la raíz de la crisis política italiana del momento, precisando cronológicamente la “coincidencia” entre la proliferación de estos avatares mágicos desde 1492, año en el que muere Lorenzo el Magnífico, hasta 1527, año de la muerte de Maquiavelo. Período marcado por la corrupción moral y religiosa del papado y la corrupción política de Italia, a repartir entre franceses y españoles, salvo que un verdadero milagro lo evitase, que no habría de evitarlo. Y no será sino en este singular contexto en el que se abra paso una nueva forma de profecía, de predicción de futuro. Es la *theoria* científica y política que está surgiendo con autonomía y entidad propia, como intento de explicación y comprensión del origen y causas del suceder físico y social, y en definitiva como vehículo para una verdadera *renovatio*, posible y realista, que marque la ruptura con la sociedad anterior definiendo un nuevo mundo y que ponga en juego una categoría absolutamente nueva, intuida en el norte por Lutero, que será la de *individuo*<sup>9</sup>.

En esa afirmación radical del *individuo* subyace, no obstante, un problema más amplio en su planteamiento, aunque el núcleo sea siempre el mismo en el libro de Granada: el conflicto entre cultura cristiana y cultura helenística; o, expuesto en otros términos, el conflicto entre religión y filosofía; conflicto presente con todas sus armas, por parte de las dos culturas, en todos los problemas-ámbitos planteados. Para determinar la justificación de este problema, nada mejor que hacerla recaer sobre la cosmología<sup>10</sup>. Lo que implica la profecía como pre-conocimiento o conocimiento del futuro, como adivinación y predicción, que se sistematiza en la astrología, no es sino la afirmación de la existencia de un cosmos determinable y determinado, de una imagen de la naturaleza constituida por fuerzas y elementos en lucha pero cognoscibles –y

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>8</sup> M.A. GRANADA, *op. cit.*, p. 40.

<sup>9</sup> A. MCINTYRE, *Historia de la Ética*, Buenos Aires, Paidós, p. 122.

<sup>10</sup> En correspondencia al capítulo cuarto del libro de Granada, titulado: “La cosmología, elemento justificador de la problemática: cosmología, magia y política. La reducción crítica maquiaveliana”.

además modificables—, que es lo que expresa a su vez la existencia de prodigios y *mirabilia* en la magia. Que ese cosmos puede efectivamente ser dirigido no ya con el conocimiento sino con la propia acción.

Y de ello dan cuenta las diferentes tradiciones (platonismo, aristotelismo, tradición mágico-naturalista, .... y sus adaptaciones cristianas) reconociéndose, no obstante, una “coincidencia en los principios de la cosmología, coincidencia que podemos formular en la aceptación común de una ontología basada en los motivos centrales de la jerarquía ontológica y del erasmismo”<sup>11</sup> y que responde fundamentalmente a la descripción aristotélica del cosmos. Dos regiones (supralunar y sublunar) que se corresponden con materias distintas (éter y los cuatro elementos respectivamente) y distintos tipos de movimientos (circular y rectilíneo respectivamente) o reposo, que ordenan según un grado de perfección, mayor en los extremos y menor en el núcleo central. Así, a pesar de diferir radicalmente el planteamiento de la jerarquía ontológica en Pomponazzi y Ficino, siempre presentan un elemento fundamental y decisivo común: la misma *jerarquía ontológica* constitutiva. También podía haber diferencia con respecto “al grado, carácter y alcance de la influencia astral, pero la misma existencia de ésta prácticamente nadie la negaba”<sup>12</sup>. En Maquiavelo, en cambio, no aparece una verdadera cosmología, sólo algunas referencias implícitas y alguna afirmación explícita. Pero es evidente que si tiene una filosofía tiene una cosmología; y tiene una filosofía en cuanto posee una sistemática y resuelta teoría política. La política se localiza en el cosmos por el que se ve influida y al que influye conectándose con el ritmo vital de ese cosmos. “Con esta cosmología guarda además una estrecha relación la filosofía –consciente, críticamente elaborada– maquiaveliana del hombre y de la historia. *Esta vinculación del pensamiento maquiaveliano con la cosmología del momento no impide, sin embargo, la fortísima mutación, la revolución conceptual, que introduce Maquiavelo en el tratamiento de la política en ese mismo mundo*”<sup>13</sup>.

¿Pero, efectivamente, se pueden aislar los presupuestos básicos y fundamentales que sostienen esa revolución completamente nueva que introducía Maquiavelo y que rompía con la tradición teórica, filosófica y política anterior, cuando ésta sí se sustentaba, realmente, en los presupuestos cosmológicos que rigen y dirigen el mundo medieval? Maquiavelo plantea una relación distinta y nueva entre la realidad política y la realidad cosmológica en la que está inserto. La coincidencia entre la verdad efectiva y lo dado pasa por la actividad humana que lee e interpreta los signos de la voluntad celestial, acomodando, adaptando a la lectura e interpretación más correcta, nuestra conducta política.

<sup>11</sup> M. GRANADA, *op. cit.*, p. 57.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 65.

Ahora bien, ¿quien marca la corrección adecuada? Viene dada en función de la necesidad política, nos dirá Maquiavelo, es decir, el camino más conveniente, políticamente hablando, para la mejor consecución del objetivo. Realmente, el “objetivo”, la determinación del “objetivo político” vital supondría un repaso complejo y profundo a todas las obras del secretario florentino. Lo que importa aquí es el papel nuevo y sugerente que le corresponde al hombre en el, también nuevo, universo político que va desarrollándose. El hombre hacedor y agente de su propio mundo, de su propia vida colectiva para lo bueno y lo negativo. A través de su adaptación a los designios celestes, pero también a través de su obrar, político y científico, moral, económico, artístico, humano en definitiva. El fundamento y la protección del nuevo estado de cosas, del nuevo Estado, no será ya el refugio divino, la acción de Dios interpuesta y dirigiendo, sino el hombre y sus potencias básicas, “prudencia y armas”, razón y técnica, saber y acción.

Los dos extensos últimos capítulos de la obra de Granada tienen carácter de especificación, pero sin llegar a romper la unidad de la visión. Así, por ejemplo, se trata de exponer (en el capítulo quinto: “Teoría filosófica de la profecía”) varias de las doctrinas filosóficas como fundamento de la actividad profética; cuatro concepciones, por supuesto distintas cuando no opuestas, en una exposición tetrádica que se repetirá, casi tal cual, en el siguiente capítulo (que versa sobre “La concepción del hombre: Cristianismo *versus* Naturalismo. El origen de la religión”), y que, en definitiva, enfrenta, como vimos antes, el cristianismo al paganismo helénico, la religión a la ciencia como cosmovisiones explicativas y fundamentadoras de lo existente. Los intentos de explicación por parte de los filósofos y médicos, precisa Granada que hay que enmarcarlos, por supuesto y ante todo, por un lado en la profunda crisis política, moral y religiosa, que padece la sociedad italiana del momento; y por otro lado, dentro de la metafísica del momento, es decir, de la articulación de tres elementos totalizantes como son hombre-mundo-Dios. De aquí que lo que surja de ese intento de explicación será una filosofía. O también se podrá decir que se utilizan consciente y voluntariamente elementos filosóficos específicos para intentar determinar, conocer y dominar la profecía, la actividad profética.

Los pilares sobre los que se montan los distintos intentos de explicación son evidentes. En primer lugar, está la posición de Savonarola y Pico de la Mirandola (la de este último en los inicios de su contacto y conocimiento con el savonarolismo). Para el “profeta desarmado”, como lo llama Maquiavelo, la profecía, al igual que todo lo que procede del hombre, se ubica en el cosmos, mundo finito cuyo centro es la tierra equidistante del Cielo y del Infierno. El hombre, de tal modo, es sensibilidad y fe, naturaleza terrestre y naturaleza celes-

tial, pero con una tendencia inequívoca y acusada hacia lo sensible. La pregunta que se asienta entonces es la siguiente: ¿cómo se produce la actividad profética en el hombre? La respuesta del fraile también será inequívoca: por “voluntas Dei”. La profecía es revelación inmediata de Dios al hombre, al pueblo, pero al pueblo elegido, al signado por la fe y la voluntad divinas. Sólo así es posible la pre-visión del futuro contingente. Sólo así la religión y la política pueden escapar a la legalidad cósmica inmanente al propio concepto de cosmos.

Savonarola afirma prestamente el “sobre-naturalismo” como fundamento de la profecía, que sostenía además a través de la fe, la serie de signos *objetivos* y *externos* de la verdadera profecía<sup>14</sup>. También sobre el carácter divino de la *praenotio* fundamenta Pico la actividad profética, en cuanto “toda su obra personal es un intento de legitimar y fundamentar el savonarolismo”<sup>15</sup>. De las cuatro clases de *praenotio* que distingue (natural, divina, *superstitiosa et noxia* y curiosa) sólo la divina es auténtica profecía, por su origen sobrenatural y divino, fundándose en las verdades de la única religión verdadera existente, por supuesto el cristianismo. Se unen así, a través de la dimensión sobrenatural, la profecía y la religión, negándose cualquier tipo de causalidad cosmológica o natural y estableciendo como verdad dogmática, rigurosamente cierta e infalible, que el conocimiento de lo humano sólo puede venir dado de la mano de la religión. Las consideraciones de tipo político, con respecto a su uso, que el propio fraile intuye de la profecía como *instrumenta regni*, lo veremos unitariamente al tratar la postura de Maquiavelo.

El segundo punto de vista es el de Ficino. Éste la considera, en primer lugar, un “hecho natural” y en esta consideración lo que pretende es conciliar las dos tendencias enfrentadas y contrapuestas que representan Savonarola y Pomponazzi, que a su vez, supone solamente un intento más, vano también, de conciliar religión y filosofía. Dos rasgos marcan ese esfuerzo: el sincretismo y la concordia; y en definitiva lo que nos presenta es una clasificación de posibilidades en función del agente productor. Los rasgos fundamentales vienen a ser la “capacidad natural y propia del alma en función de su lugar en el cosmos”, y así “la profecía también resulta ser un hecho cosmológico y natural, resultado de la constitución y forma de operar del cosmos divino”<sup>16</sup>. Para Ficino la profecía está en relación con la estructura ontoepistemológica de la realidad y los grados de existencia del ser, siguiendo la influencia platónica que impregna todo su pensamiento, o incluso lo que podemos llamar, actualizado a las categorías del neo-platonismo renacentista, la *teología* platónica.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 108.

A pesar de lo expuesto, la interpretación de Granada insiste en remarcar el (un) supuesto carácter naturalista de la teoría explicativa ficiniana sobre la profecía, porque a pesar de que al “final de la escala nos remitirá a Dios, el *kòsmos* había emergido como una fuerza causal intermedia decisiva”<sup>17</sup>. Ahora bien, si la explicación ficiniana es naturalista, entonces de ¿qué tipo es la de Pomponazzi y Maquiavelo? También para Pomponazzi la profecía es un hecho natural, pero la orientación del mantuano es mucho más radical, diríamos *verdaderamente* radical, frente al ficinismo. También es mucho más escéptico a la hora de ubicar a Dios en el cosmos. Su propia postura conceptual le separa vitalmente de los intentos sincretistas y buscadores de concordia de Ficino, pues piensa y afirma la autonomía e independencia de la filosofía (racional y conceptual) frente a la religión, que además sólo es un instrumento de dominio frente al vulgo. Lo cierto es que apesar de las hondas diferencias conceptuales y metodológicas, el ámbito de aplicación sí que va a ser el mismo. Es decir el *kòsmos* helenístico. Éste será el punto de partida para la explicación de la profecía y los *mirabilia*. Un cosmos finito y geocéntrico dividido en dos mundos constitutivamente diferentes en su materialidad. Un cosmos, en definitiva, estrictamente naturalista-físico, en el que los prodigios no pueden ser otra cosa que hechos naturales, como todo lo que sucederá en este *kòsmos*. No hay que olvidar la concepción que de la religión tiene Pomponazzi, por lo que el recurso a potencias sobrenaturales, positivas o negativas y demás variaciones posibles, se le antojan o quimeras o supercherías, buenas para contentar al pueblo pero no para dar explicación efectiva y cierta de lo que sucede en la realidad. Para Pomponazzi, en definitiva, todo puede ser explicado y comprendido desde una posición puramente naturalista, por lo que para la actividad profética y sus variantes elabora y enuncia hasta cuatro hipótesis explicativas que recogen desde virtudes no manifiestas, pero presentes en cantidad infinita en el mundo elemental, la acción de la imaginación y el pensamiento, hasta la acción o el efecto de los cuerpos celestes sobre la región inferior. Esta hipótesis, la primera en importancia para él, nos remite a la Astrología, que lejos de la concepción que tenemos de ella hoy, en la época referida, y no sólo para Pomponazzi, es considerada una ciencia. La Astrología, además, daba una explicación globalizante y totalizadora, pues salvaba incluso el riesgo de una intervención directa de Dios sobre el mundo humano, ya que entre Dios y la naturaleza sublunar, en la que se encuadraba el hombre, se interponía el mundo celeste.

La teoría de Pomponazzi sobre la profecía se presenta, así, como la antítesis de la concepción savonaroliana, pero también explícitamente queda

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 120.

claro que “origen cosmológico y perspectiva política son la clave del hecho religioso y profético”<sup>18</sup>, siendo aquí donde se inserta, culmina y se presenta como la elaboración conceptualmente más desarrollada y completa la explicación maquiaveliana sobre el problema.

Tanto la postura de Maquiavelo, como la propia posición de Granada respecto a Maquiavelo, no dejan de ser curiosas. No cabe duda que Granada conoce muy bien a Maquiavelo, no sólo es autor de la mejor traducción al castellano de *El Príncipe* existente hasta ahora, sino que además le ha dedicado una monografía en la que plantea casi los mismos problemas que aquí se abordan, centrándolos concretamente en el Secretario<sup>19</sup>. Por ello resulta un poco extraña la tajante afirmación de que “Maquiavelo cree en la realidad de la profecía [...] al igual que cree en la realidad de los *mirabilia*”<sup>20</sup>.

Sustancialmente Maquiavelo desprecia a los profetas y es incrédulo con respecto a la revelación particular, *prenoción* divina o natural. No obstante, hay un elemento que acepta y justifica y que ha sido así usado dando pie a que él lo incorpore a su teoría política. Es su uso como recurso político para mantener el poder y la influencia política. Así lo utilizó el propio Savonarola. “En cualquier caso la *profecía* sería engaño, acompañado o no de autoengaño”<sup>21</sup>. Y ello a pesar de ser un hecho históricamente documentado y teóricamente posible dentro de las coordenadas de la cosmología vigente en su época. Maquiavelo ha constatado la coincidencia temporal de los momentos de crisis político-social previa a cambios y revoluciones políticas y la aparición e incremento de una prolija y numerosa actividad profética. Ahora bien, ese nexo no es causal, dice Granada, sino *semiológico*, es decir, profecía y *mirabilia* son *signos de...* (signos de algo otro). Y no le falta razón a Granada, que está definiendo a Maquiavelo casi como si éste fuera un nominalista. Pero lo que interesa a Maquiavelo es justamente aquello de lo que es “signo” la profecía y los *mirabilia*, en cuanto que reflejan “cosas extraordinarias y nuevas”, “celestes”, que remiten al papel de los cielos en el *kòsmos* humano sublunar. En términos políticos lo que reflejan es la corrupción y decadencia de una sociedad libre, que no ha sabido preservar esa libertad ni de la fortuna, inevitable en parte, ni de la ambición individual y colectiva. Las señales que mandan los cielos se interpretan en el mundo humano y, además, indican el límite a partir del cual es necesario buscar y descubrir la buena virtud, la *virtù* del “profeta-príncipe” que efectivamente y a través de la acción personal, individual, pero de influencia colectiva, sea capaz de imponer un nuevo orden que rija y legisle sobre el

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>19</sup> M.A. GRANADA, *Maquiavelo. El autor y su obra*, Barcelona, Barcanova, 1981.

<sup>20</sup> ID., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, cit., p. 136.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

cosmos humano, inserto, a su vez, en la unidad y trabazón del cosmos físico. Maquiavelo no cree en la acción divina sobrenatural. “Es cierto que Maquiavelo habla de *Dios* y de la *redención de Italia* (sic), pero de nuevo se trata aquí de retórica (de nominalismo diríamos nosotros) pues donde dice *Dios* y *redención* hay que entender teóricamente *naturaleza* (cosmos o fortuna) y *ordenamiento político*”<sup>22</sup>. Lo que subyace es, sin duda, la afirmación de lo político, del hombre como sujeto agente natural de su propio mundo, también natural; pero todavía queda lugar para la religión. “La religión es un vínculo social que el Estado debe instrumentalizar a su servicio y el Estado un organismo natural en el que la naturaleza humana con sus pasiones confrontadas encuentra la *redención*, es decir, su organización constructiva en el marco de la inmanencia cósmica”<sup>23</sup>.

Las distintas concepciones, de origen cristiano unas, de origen naturalista otras, van a permitir también investigar e indagar sobre el origen de la religión. También aquí la articulación viene dada de la mano de nuestros cuatro autores: Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo.

El protagonismo que el hombre tiene en las nuevas teorías que van surgiendo, como producto de esa capacidad transformadora y regenerativa que demuestra, hace que Ficino sostenga una concepción optimista del sujeto humano entendido como alma, o sea, como razón. El valor del hombre procede de ese “apetito natural” hacia lo superior, hacia lo alto, que le empuja a la búsqueda de la inmortalidad y la transcendencia. Pero en el hombre hay, también, conviene no olvidarlo, un apetito tan fuerte como el anterior, a veces más, y tan natural *hacia lo menor*, hacia el cuerpo y lo sensible inmediato. Es precisamente el dominio al que sea capaz de someter estos impulsos o tendencias naturales lo que determinará la acción y el sentido de su vida. Si triunfa su razón y su sensibilidad superior, transformará la realidad a través de (y con) las ciencias, el arte la economía, la política, en un *destino* que busca, por naturaleza, la perfección. Y es más, esa propia acción, puede efectivamente transformar ese mundo inmediato, físico y social, que le rodea, acercándolo a la perfección, hasta casi situar al propio hombre como “un dios terrestre, un sujeto divino”<sup>24</sup>, como en siglo XVIII afirmaría Giambattista Vico, el epígono –a nuestro juicio– de la tradición renacentista. Éstas son las líneas básicas de la antropología de Ficino, aunque Granada la expone más detenidamente en sus elementos hasta llegar a conectar, fundamentando, el origen de la religión misma. Según Ficino la religión es un vínculo especial del hombre con Dios, por ello es un hecho que, por su exclusividad humana, marca la diferencia entre

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 160.

el hombre y los animales. Además, afirma, es un hecho universal, constantemente presente en la historia de la humanidad, en cuanto en todas las sociedades y especialmente en la de su tiempo, la búsqueda de la perfección y de la transcendencia han estado unidas y ligadas como aspiración fundamental a la religión, aunque el vínculo o medio haya sido tan dispar, en muchos casos como la propia filosofía. Hay desde luego resonancias de cuestiones que, si bien intuitivas, no se plantearán y resolverán sino bastante tiempo después, en cuanto concibe, de algún modo, la historia como un proceso global y total de educación de la humanidad, que tiende a culminar en una des-humanización que haga del hombre Dios. Pero eso es otra cuestión que Granada sólo toca tangencialmente en las conclusiones finales.

La siguiente perspectiva antropológica es la de un Savonarola dominico. Es decir, como filósofo tomista y aristotélico. Lo que a Savonarola le importa no es la filosofía, sino la única verdad y el único camino de salvación que es la religión cristiana, única verdadera, a la que se accede ante todo y sobre todo por la fe, por la revelación bíblica. El Dios que conoce y al que apela es, no ya el primer motor aristotélico sino el revelado en la Biblia a través de sus profetas y autores, el Dios de la Buena Nueva, pero sobre todo el Dios del Antiguo Testamento, cuya voluntad y poder son absolutos, el Dios que crea y destruye, conforta y condena, perdona y enajena, “y especialmente activo en referencia al sujeto humano, sobre el cual se ejerce la incesante vigilancia y atención divinas”<sup>25</sup>. Savonarola está convencido de que el fin del hombre es Dios, este Dios, además, cuya voluntad y mente se propone rescatar al hombre de su naturaleza caída, restituyéndolo en la perdida gracia sobrenatural. Frente a este desarrollo lo que el fraile encuentra es corrupción general, pecado, desdén hacia Dios, y especialmente en el estamento eclesiástico, por lo que el inminente castigo divino que cabría esperar a nadie debe sorprender, a menos que se produzca la renovación primero eclesiástica y religiosa y luego global, a través de un uso político de la moral, pues sólo queda lugar ya para la penitencia. Es desde esta perspectiva que la fundamentación de Savonarola se mueve entre connotaciones políticas. Es necesario, y él insiste en ello, una política cristiana que reforme la vida toda, base de la renovación espiritual eclesiástica. En realidad él identifica reforma política con reforma religiosa o reforma religiosa con reforma política, que tanto da. Este planteamiento nos introduce en el entramado constitucional que recoge, efectivamente, una nueva forma de ser y que a la caída del fraile le va a dejar a Florencia como recuerdo y regalo el *Consiglio Maggiore* que articula la participación del *popolo* en la dirección política.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 182.

Y denuevo le toca el turno a Pomponazzi. Tanto con respecto al hombre como a la religión el mantuvo se va a mantener en su naturalismo radical. El contexto en el que se mueve viene marcado por el dogma conciliar (Lateranense 1513) que afirma la inmortalidad del alma, condenándose cualquier otra opinión en contra. Así, como creyente está totalmente convencido de su verdad –eso al menos nos dice–, pero como filósofo aristotélico y utilizando como instrumento la razón natural piensa que ni el averroísmo ni el tomismo han sido fieles a la posición original del Estagirita. Según Pomponazzi, conforme a la razón natural, de acuerdo con la experiencia y libre del mito y la revelación, el alma es esencialmente mortal y sólo en un cierto sentido se puede hablar de ella como inmortal. Según él, resulta lo más concorde con el texto aristotélico. Pomponazzi, en un intento de no quedar al descubierto frente a la ortodoxia, afirma que el problema sobre la inmortalidad es *neutro*, en cuanto filosófica y racionalmente se puede argüir tanto a favor como en contra. Así, siguiendo una estructura ficiniana se ponen en duda, a su vez, las “dudas” de Ficino sobre las tesis acerca de la inmortalidad del alma. Para Pomponazzi la finalidad del hombre es inmanente al mundo y suficiente para procurarle la felicidad en cuanto *el ámbito de ésta es ético* y no teórico. Por ello y en esta misma dirección, la función de la religión es perfeccionar al hombre en la bondad y la virtud, su destinatario natural es el vulgo y su función es pedagógico-política. En este caso, Pomponazzi, aún aproximándose no llega al radicalismo de Maquiavelo respecto al uso instrumental político de la religión. Uso que la plenifica de sentido en cuanto actividad ejercida por el Príncipe o por la clase gobernante. En realidad y en profundidad lo que resta es una exaltación del hombre como entidad natural tan radical que sólo le queda, y no es poco, el *horizonte natural de la virtud* como marco de realización y perfección.

Y en medio de este universo está Maquiavelo. “El mundo de Maquiavelo es el de Ficino, Savonarola y Pomponazzi” dice Granada, para aclarar pocas líneas más abajo que “el mundo de Maquiavelo es más bien el de los *filósofos*, es decir, el de la *philosophia naturalis*... un mundo *eterno*”<sup>26</sup>. ¿Qué sucede? ¿También Granada ha sucumbido en el caos que describe? Parece claro que no. Como hemos dicho, conoce perfectamente el pensamiento del Secretario florentino. Sabe que el mundo para Maquiavelo es permanente, y es lógico que así sea para quien no puede aceptar una noción de la historia, que en cuanto se fundamenta en el escatologismo cristiano, considera el acontecer humano como un camino de perfección, donde la naturaleza “buena” dada e inmanente se hace todavía y cada vez más buena, a través del devenir y

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 218.

con el apoyo de la gracia y el don divino. Y ello porque Maquiavelo no considera que la historia humana sea, precisamente, el desarrollo individual y colectivo de seres cuya naturaleza primigenia y fundamental sea justamente 'buena'. Concluye, pues, que efectivamente la naturaleza humana tiende al mal, y que sólo la ley y la fuerza si no la hacen buena al menos la enderezan. Porque al igual que el resto del *kòsmos*, el cosmos humano tiene una legalidad propia que le da carácter inmutable e idéntico a su estructura, sin que esa identidad implique la ausencia de un recurso ciclico, en el que los ciclos sean análogos e intercambiables.

En Maquiavelo, y a pesar de semejanzas aparentes con el resto de autores, casi todo es bastante distinto. La actividad profética para él, lo hemos visto, no es sino actividad política. El profeta es para él el legislador. Conviene aquí recordar la definición del profeta, donde al igual que el legislador, su misión es transformar el presente erróneo, construir el futuro nuevo y cierto. Por eso también la religión es "manifestación", "aparición", "fingimiento", cuyo fin y recurso es, efectivamente, conseguir el acomodo pacífico, la aceptación sin traumas de la ley y lo que implica, la renuncia a la libertad en aras de un futuro mejor, civil y material para la política, el aquí y ahora, trascendente y ultramundano para la religión. Pero resulta que el hombre es esencialmente "malo", "perverso", "ambicioso", "vanidoso" (y no son juicios de valor, ni categorías éticas, sino meras descripciones). El hombre, además, ama, sufre, padece y teme, se reconoce y se reconforta en comunidad y es esencialmente cuerpo junto a alma. Conjunción que es vida; y la vida es naturaleza, que es igual a cosmos, y el cosmos es ley. Por todo ello, tenemos ciertamente, que Maquiavelo será parte principal en el pensamiento libertino, como afirma Granada varias veces, pero no sólo por el aspecto estrictamente filosófico crítico-teológico, sino también en tanto que asume y ejercita todos los demás sentidos, incluso los peyorativos, que el término pueda tener; pues no conviene olvidar el contexto temporal renacentista rico en deseos, en sensaciones, en experiencias, en goces, en el disfrute de los sentidos.

No es de extrañar que "en este marco radicalmente intramundano el valor supremo del sujeto humano sea la *patria*, esto es, el colectivo estatal del que forma parte y al que debe (por la función generadora de *ordine* político) su ser y su virtud"<sup>27</sup>. *Amo a mi patria más que a mi propia alma*, dirá Maquiavelo en una carta a Vettori. *Patria* y *virtù*, es decir, la fuerza específica y esencialmente humana que hace que el hombre, mediante la razón, domine y transforme a la naturaleza, a sí mismo y a su medio, en un desafío constante y siempre inacabado.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 221.

Maquiavelo delinea un antropología, una teoría sobre el hombre, que sin embargo se manifiesta bajo dos formas. Cada una corresponde o fundamenta un modo de ser en la sociedad y a cada uno de éstos le corresponde toda una constelación ética en la que, al igual que sucede con el hombre, el ser y el parecer, la realidad y la apariencia se entremezclan, formando una unidad en la ley y en la fuerza, en la razón y en el miedo, base y fundamento de la sociedad civil. De algún modo, podría decirse que es una antropología social o, más precisamente, una *antropología civil*. El orden civil cuaja o se plasma, respondiendo al principio motor de la naturaleza humana, en dos grupos o clases sociales –dos "umori" los llama Maquiavelo recogiendo la tradición médica–. Por una parte los ricos y poderosos, por otra los débiles o pueblo. Y en medio, el sabio político (Soderini), que une prudencia y fuerza como elementos que confluyen en la búsqueda y ejecución del bien común. Un bien común que exige, inevitablemente, para su realización la dialéctica agónica (agonal), el conflicto entre los *humores*. Lo que seguirá, y de algún modo todas las grandes obras de Maquiavelo lo son, serán descripciones antropológicas, sociales o políticas de los elementos que forman parte de esa lucha que es, en definitiva, la sociedad. Tanto *El Príncipe* como los *Discursos...*, parte de la *Historia de Florencia*, el propio *Arte de la Guerra*, no son sino instrumentos al servicio de los sujetos, los marcos de naturaleza humana que describe Maquiavelo en sus obras. Apela bien a la clase popular, bien a la clase acomodada; bien exhortando al político de *virtù* a emprender el camino nunca por nadie recorrido. A lo largo de sus obras principales Maquiavelo va desgranando consideraciones instrumentales, no ya sobre la fuerza y las armas sino sobre la propia religión, sobre el obrar humano y su lucha con la condición de los tiempos, la *Fortuna*, sobre la pautas de conducta a seguir por el Príncipe según las situaciones, según los avatares, sobre como el pueblo puede recobrar la libertad librandose del Príncipe según el auge y el juego de la propia libertad. A la luz de estos esbozos, nos muestra sus opiniones sobre el origen, humano según él, de todas las religiones, de su acción benéfica, cuando es bien usada, para el Estado. También plantea, porque está convencido hasta el grado de querer convencer, la necesidad de una renovación política que llevará implícita una renovación, restauración, de los demás órdenes. La constitución, en definitiva, de una categoría que abarque y contemple todos los elementos expuestos. Ésta será el Estado. El Estado moderno, autónomo absoluto, poderoso, incluso trascendente y metafísico, en el que se resuelven necesidades y vivencias, deseos y luchas, anhelos y tensiones, en el que los hombres son tales en cuanto son miembros y parte y cuya suma aún siendo más no llega a ser el Estado.

En línea con estos planteamientos que hemos denominado de antropología civil, a la que está indeliblemente vinculada una filosofía política,

Granada nos aporta algunas conclusiones de una mirada histórica que muestra el origen de un nuevo mundo que comienza instalándose en la actividad profética, astrológica y mágica queriendo construir, aunque en realidad todavía sostiene, un cosmos que desaparece desde sus propias leyes, refugiándose de algún modo en la religión, incluso en la relación entre la religión y la política. Aunque, sin embargo, lo que cristaliza ante todo es la reforma religiosa, que irá dando paso a la reforma científica y política, grandes referentes de los procesos de transformación y cambio de la época. Todo ello, no obstante, es clara consecuencia de un principio antropológico y político: la revalorización y consideración del conocimiento racional del hombre, de su papel dominante transformador, superador del medio, de las vicisitudes e incluso del infortunio. Tal vez por ello insista Granada en colocar a Pomponazzi y Maquiavelo como pilares fundamentales del libertinismo, crítico de toda religión que pretenda, y casi todas lo pretenden, denostar, disminuir, reducir al hombre y su vida colectiva. Vida colectiva que es expresión del deseo inmanente del hombre por la trascendencia y que vincula a estos renacentistas, por ejemplo, con Lessing y Hegel; o sea, en la consideración donde la identidad entre el yo y lo absoluto no es sino manifestación de lo uno en ubicaciones distintas, en tiempos distintos a la búsqueda de un único y mismo fin, siempre ignoto.

[7]

## LA INSOPORTABLE LIVIANDAD DEL SER (POLÍTICO)

En el ámbito de la Filosofía Política rescatamos una obra española de hace escasos años, que a pesar de haber tenido poco eco y difusión<sup>1</sup> (como suele suceder con las publicaciones de las editoriales universitarias), ofrece doble actualidad, y que en otro ámbito de publicitación, por ejemplo el de los suplementos dominicales de prensa, habría dado lugar a una importante polémica sobre el tema. El libro de José M. Bermudo es actual porque analiza a uno de los autores clásicos que delinear e interactúan con mayor fuerza en la modernidad presente: Maquiavelo; y es actual también porque, al hilo de su análisis, nos enfrentamos (enfrenta a todo aquel capaz de pensar autónomamente dentro de la vorágine ético-político-judicial-social que nos agita), no ya con categorías y conceptos, sino con situaciones presentes de forma cotidiana en la vida política de los Estados modernos.

La hipótesis de partida de Bermudo, se presenta, sin duda, como cuestionable y discutible (he ahí la belleza de una hipótesis), e incluso puede ser considerada por algunos lectores e intérpretes como insidiosa, tendenciosa y arriesgada. Pero lo cierto es que responde a hechos y situaciones actuales y aporta, ante todo, explicación de lo que sucede, además de ofrecer “soluciones conceptuales”. Es cierto que el mismo proceso de demostración está construido sobre una re-interpretación de categorías maquiavelianas, que también puede ser discutido, pero no anulado en su validez metodológica. En muchos aspectos se parte de una línea interpretativa que llamaremos “metaforista”<sup>2</sup>. En otros aspectos, y el mismo título apunta en este sentido, Bermudo, como Platón, vuelve a proponer mediante la función del *consejero de príncipes*, que el Estado, el verdadero Estado, sus gobernantes, deben realizar una función, en cuanto ética, filosófica; o bien, que los filósofos lleguen a realizar el verdadero arte de gobernar. Que esto sigue siendo una utopía viene mostrado por el acontecer político en las sociedades democráticas actuales y, muy especialmente la sociedad española de la década de los 90, marcada por la “discusión política” –y sólo subrayamos tres de los muchos aspectos actuales de discusión–

<sup>1</sup> J.M. BERMUDO, *Maquiavelo, consejero de príncipes*, prólogo de J. Solé Tura, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1994.

<sup>2</sup> Con ello sólo queremos indicar el importante y consistente trabajo (metafórico) de paráfrasis que el autor debe hacer para reinterpretar en su aplicación actual las categorías maquiavelianas.

sobre la *sociedad civil*: el presupuesto de que sólo se es culpable ante la ley; la corrupción inevitable de las instituciones y de las personas que encarnan las instituciones; y la legitimación moral de la actuación política de los gobernantes.

Comenzando con una sugerente Introducción (“La doctrina del mal”), la obra se compone de cuatro complejos pero a la vez cohesionados capítulos, que nos van ofreciendo las premisas que configuran la tesis sostenida (sin duda controvertida), más un Apéndice (“El maquiavelismo en nuestro tiempo”), que viene a ser –en palabras del prologuista Solé Tura– “casi un grito personal en demanda de respuestas éticas a su comprensible perplejidad”<sup>3</sup>. La misma estructura del libro, su ordenación capitular, nos va indicando el sentido y la dirección, el fin y el propósito que persigue y hacia el que se encamina la reflexión filosófico-política del autor. El primer capítulo –denominado genéricamente “La ideología de Maquiavelo” y que, aparentemente, se enfrenta conceptualmente al segundo titulado “La filosofía de Maquiavelo”– precisa y afina en definiciones que asientan la estrategia hermenéutica de Bermudo: la complementariedad; ni el concepto de *ideología* ni el de *filosofía* tienen un sentido peyorativo o irónico, pues, en realidad, son complementarios. Se entiende la ideología como conjunto de ideas de un colectivo humano, que configuran una forma de ser y existir, una elección propia, una opción diferencial. Es el esfuerzo del hombre por devenir sujeto, su lucha por hacerse a sí mismo de acuerdo con un ideal libre y racionalmente elegido. Lo que se enfrenta, en realidad, son dos tradiciones conceptuales básicas, dos formas históricamente dadas de leer a Maquiavelo.

Desde esta doble tradición, que subraya en el Secretario florentino tanto el carácter de defensor de la democracia como también el de sostenedor de la tiranía (en el fondo puede que no haya tantas diferencias entre una y otra, parece concluir el intérprete), se sostiene la afirmación de la contemporaneidad y actualidad de Maquiavelo. “Nos interesa ese pensamiento –dice Bermudo– tanto por su interés especulativo, por constituir una opción constante en la reflexión filosófica práctica, cuanto por su instrumentalidad, por su utilidad para conceptualizar y comprender nuestro presente. Nos interesa y preocupa la presencia de Maquiavelo, de su doctrina, en nuestro tiempo, la forma especial de concretarse e intervenir en nuestros discursos, nuestras prácticas y nuestras instituciones; nos interesa nuestro coqueteo o nuestro forcejeo con el florentino, nuestro juego de simulación y disimulación de sus ideas; nos interesa Maquiavelo como tentación permanente”<sup>4</sup>. Se exige, y se lleva a cabo, el repaso maquiaveliano de la *fortuna* de Maquiavelo; el análisis de las distintas for-

mas de leer (interpretar) su obra como: a) crítica del poder aristocrático instituido; b) doctrina del mal, atea, anticristiana, antipapista; c) verdadero humanismo; d) patriotismo puro; e) voz conceptual de su tiempo, apasionada para algunos y técnica, ética y políticamente neutra para otros; f) *simplemente* espejo de su época; y g) proto-marxista o -fascista. De cualquier forma, lo que ha dominado en cantidad e intencionalidad ha sido la unidad en el antimachiavelismo como postura, de la que ni conceptual, ni metodológica ni vitalmente (creemos) participa el autor. Esto le induce a una primera presentación del florentino como “escritor, un hombre de letras” o, más actualizadamente, un “intelectual en sentido amplio”, por la pluralidad y vigencia de las dimensiones conceptuales, prácticas y vitales de su obra en cuanto “sus empleos no eran, o no agotaban su profesión”<sup>5</sup>. Este carácter de la obra y del autor sirve para establecer un nuevo elemento definitorio: “La eternidad del maquiavelismo”. En éste, dos aspectos se interrelacionan: el carácter del *maquiavelismo* como doctrina moral que abre el problema “envenenado” del fin y los medios o, en otros términos, el problema de las relaciones entre toda política y toda moral; y el carácter “eterno” de esta doctrina así expresada. Tal planteamiento permitirá a Bermudo comparar con más precisión esta doctrina con lo que, en su interpretación, habría dicho estricta y literalmente Maquiavelo, haciendo resaltar el sistema de espejos que es siempre la filosofía y sus expresiones. Algo de lo que ya fue consciente el Secretario cuando consideró “la necesidad que tiene siempre el poder de la simulación y la disimulación”<sup>6</sup>, lo que de cualquier forma no permite identificar a Maquiavelo con el *maquiavelismo*. De hecho, en el apartado dedicado a “Libertad civil: sólo se es culpable ante la ley” (afirmación que en la actualidad política española ha dado lugar a profundas disquisiciones de diverso carácter –sociológico, constitucional, economicista, político, ético– y de distinto orden –político puro, político-jurídico, ético-político, ético-jurídico y un largo etcétera en todas sus posibles combinaciones–), se plantea la fe republicana y el carácter *libertino* como manifestaciones –para Bermudo excepcionales (no se sabe muy bien en qué sentido)– de la filosofía política del florentino. Esto, a su vez, parece fundamentar lo que el autor llama “El populismo de Maquiavelo”; y a determinar “El modelo de príncipe artesano”, conforme al cual el *príncipe nuevo* no es un ideal de Maquiavelo, sino la amarga presencia de la necesidad, ya que para que la política alcance status científico debe ser capaz de legitimarse racionalmente. Sólo comprendiendo la moralidad como objeto y producto de la política es posible el *humanismo real*, que incluye nuevos criterios y valores morales e intelectuales, porque una sociedad debe

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 55. Cfr. MIGUEL A. PASTOR, *El arte de la simulación. Estudio sobre Ciencia y Política en Nicolás Maquiavelo*, Sevilla, ORP (Colecc. Raigal n. 2), 1994.

asumir la tarea de su autodeterminación y el Estado o forma política de la que se dota es el medio imprescindible y más adecuado para ello. Esto caracteriza a la política como ciencia autónoma respecto a todo código trascendente y la tendencia del Estado moderno a absorber la moralidad bajo el derecho y reducir éste a la ley.

Por todo ello, el príncipe de Maquiavelo está pensado, según Bermudo, para situaciones excepcionales, “en las que no hay leyes ni costumbres efectivas, donde la equidad y la benevolencia son estériles, donde es necesario eliminar lo viejo e implantar un orden radicalmente nuevo en leyes, normas y hábitos”<sup>7</sup>. Nos vamos aproximando ya a la fundamentación de la primera parte de la original, en su conjunto, y muy discutible tesis del profesor Bermudo: la consideración de la filosofía política de Maquiavelo como una teoría del estado de excepción. El segundo capítulo, “La filosofía de Maquiavelo”, va a servir para fundamentar el engarce de la primera parte de la tesis de Bermudo con la segunda, que veremos en su momento. De cualquier forma, lo que muestra es, efectivamente, la capacidad de *la filosofía* de Maquiavelo para ser consejera de príncipes, es decir, de gobernantes, o sea, de formas de ejecutar el poder, ya depositado, otorgado o electo. El capítulo se abre con una consideración sobre la “originalidad y tradición en la filosofía maquiaveliana”, en donde se replantea en términos filosóficos lo que antes se ha analizado en sentido ideológico. Así, desde el aspecto más novedoso, según el autor, “la estructura de su discurso, la forma de reflexión y argumentación, los criterios de decisión y la finalidad del proyecto”<sup>8</sup>, serán analizados los elementos tradicionales, también presentes e irrenunciables en la obra del florentino, desde las distintas líneas hermenéuticas modernas, esencialmente las de Croce y Berlin. Irremisible es la dimensión histórica. A ella se presta atención dedicándosele un importante apartado a la concepción maquiaveliana de la historia: “Los círculos de la historia”, que sirve a Bermudo para desentrañar una categoría fundamental para el Secretario, pero también y al mismo tiempo, esencial, para el autor a la hora de sostener su propia tesis: nos referimos a la idea de *corrupción*, una idea necesaria para entender la filosofía de la historia del florentino, “que utiliza la metáfora de la circularidad de la historia para exponer una teoría de la decadencia [...] Y este carácter ineluctable de la decadencia, es precisamente el que otorga al arte de la política toda su relevancia y necesidad”<sup>9</sup>. El tercer apartado, “Corrupción y naturaleza humana”, está expresamente dedicado a la antropología como teoría sobre el hombre, que presenta en el Secretario una doble función: una descripción de carácter pesimista y

determinista, subrayando el elemento más general; y un presupuesto teórico que “aporta inteligibilidad a sus reflexiones políticas”. Sólo a continuación se detiene Bermudo en el análisis de algunas de las categorías más originarias y sustentadoras del pensamiento maquiaveliano: *naturaleza*, *virtù*, y *costumbre*. Plantea una revisión, necesaria además para fundamentar su tesis, de los propios conceptos que usa el florentino, aún aceptando el carácter de “expresiones impresionistas” que ha podido surgir en ciertas tradiciones. Sólo así se puede, como se pretende, proyectar a Maquiavelo sobre la modernidad. Para desentrañar el concepto de *naturaleza* (humana) en relación a la *virtù* y a la *costumbre*, Bermudo considera dos aproximaciones: roussoniana y hobbesiana, situando al florentino más próximo a esta segunda, aunque compartiendo con la primera la asunción plena por parte del poder político de la función de crear y reproducir la comunidad. Es a través de la naturaleza humana como cobra sentido el “devenir virtuoso” que exige el proceso de educación del príncipe. Príncipe artesano, artífice-artista del Estado y, en última instancia, de las maneras de ser del hombre, pues “en la época de Maquiavelo las costumbres aún son posibles”<sup>10</sup>. Ello supone lo más original de la aportación de Maquiavelo. La explicación de los hechos sociales desde los parámetros de la necesidad: “Maquiavelo ha hipostasiado hasta tal punto la necesidad como criterio de cientificidad que llega a pensar que donde aquélla está ausente desaparece el orden y reina el caos y la gratuitad”<sup>11</sup>. El análisis categorial que lleva a cabo Bermudo se cierra ya con el apartado “Imágenes de la justicia”, resaltando precisamente el carácter libertino y republicano que tiene el pensamiento de Maquiavelo, que le da significado distintivo, incluso plenificándose de moralidad.

En nuestras sociedades se ha dado un proceso peculiar, por el que la exigencia de moralidad, de cumplir la norma moral, se ha ido desplazando de forma más acentuada hacia la esfera pública; se constata, intuitivamente, que la moral privada se exige hoy día a los funcionarios (públicos) mientras que los ciudadanos (privados) parecen más liberados de sus compromisos morales, libres de toda coacción moral; mientras el político aparece como sujeto único de moralidad frente al particular liberado de todo deber moral. La obligación moral particular se traspasa a otras instancias o funciones. Queda resaltado así el elemento de *excepcionalidad* en la aplicación y uso constituyente de su teoría. No es de extrañar, por tanto, que el capítulo tercero esté dedicado a “Los *Discorsi* o el republicanismo cívico”. Éste se abre con un análisis comparativo de *De Principatibus* y *Discorsi sulla prima decada di Tito Livio*. A pesar de que para la tesis que sostiene Bermudo bastaría, aparentemente, *El príncipe* como núcleo de desarrollo de una teoría del estado de excepción, no se puede obviar

<sup>7</sup> J.M. BERMUDO, *op. cit.*, p. 83.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 117 y p. 120.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 123.

o marginar los “Discursos” para la comprensión total y completa, en su unidad filosófico-política, de la obra del Secretario. “Aunque una, los *Discursos*, parece ser un arte del gobierno de las repúblicas y la otra, *El príncipe*, un arte del gobierno de los principados, en el fondo las dos corresponden a un proyecto unitario, a saber, la elaboración de un arte del gobierno en situaciones difíciles, críticas, en las cuales tanto las repúblicas como los principados requieren de una estrategia similar, común, expresada en la teoría del príncipe nuevo”<sup>12</sup>. Se sostiene así la imposibilidad de defender la distinción de dos filosofías o de dos ideologías diferentes en las dos obras. Sólo desde la unidad se puede entender en toda su profundidad la teoría de la necesidad de la corrupción de las cosas civiles y de las situaciones de excepción, así como la teoría del *príncipe nuevo* como única esperanza. Esta visión, interpretación o perspectiva, constituye el núcleo fundamental de la propia tesis de Bermudo: “*El Pnncipe* sería una obra excepcional por partida triple. Esta sospecha es la que dio origen a nuestra reflexión y la que guía este trabajo”<sup>13</sup>.

Bermudo reinterpreta las distintas hermenéuticas que hacen de *El Príncipe* una obra ocasional, afirmando que precisamente bajo este carácter se constituye “la garantía de la universalidad del discurso, su valor de verdad, e incluso su legitimidad moral”, y subraya lo que algunos autores, según él, han obviado: la “sustantividad de la ocasionalidad”, hasta convertir “la ocasión excepcional en objeto filosófico”<sup>14</sup>. Una vez sentado esto y soslayando la cuestión sobre la fecha de producción de *El Príncipe*, lo cierto es que el problema nuclear que plantea el florentino en los *Discursos* es también el de las situaciones políticas excepcionales. Pero no renuncia Bermudo (“La esperanza en el origen”), a hallar una síntesis optimista triunfante sobre el pesimismo de la necesidad de la corrupción. Las situaciones de excepción, sean fundacionales, estructurales o coyunturales, representan los momentos vitales de la existencia de un pueblo, y exigen diseñar instituciones que resistan la corrupción inevitable. Hay que distinguir la corrupción privada del político de la corrupción funcional e institucional del mismo, o, lo que es igual, entre la corrupción del político y la corrupción de la Política, entendida como pérdida de eficacia de las leyes y las instituciones impotencia en el cumplimiento normal de su función, esencial para la vida de los Estados. Maquiavelo opta para ello por el legislador personal de gran *virtù*. El motivo es puramente técnico: su probada eficacia histórica ante la corrupción. Pero esta opción técnico-racional no es una elección por el despotismo. Porque, ante todo, la ley y el derecho han sido una conquista de los pueblos en su lucha contra el despotismo. De hecho, el legis-

lador personal sólo tiene legitimidad en cuanto figura excepcional, de ocasión. Y su *virtù*, necesaria y probada, no es otra cosa que triunfar sobre la corrupción, sobre el desorden y la desintegración. Por eso la virtud del legislador se manifiesta a través de la ley, de la eficacia del ordenamiento jurídico que organiza coherente y adecuadamente al Estado frente a la corrupción. Si la ley en nuestras democracias ya no es fundamento o condición de la moralidad, por expresar sólo correlaciones de fuerzas parlamentarias, políticas o sociales, entonces la ley no funda una comunidad racional de hombres libres e iguales. La autoridad política tampoco, pues su legitimidad y su *virtù* son similares a las de las leyes. Estos momentos cumbres del Estado, sus situaciones-límite y excepcionales, hacen necesarios criterios, normas, valores y modelos originarios, distintos a los habidos, inexplicables para situaciones normales. Este argumento inspira “Las dificultades de las repúblicas”, recogidas bajo tres cuestiones; a) qué soluciones racionales posibles ofrecer ante una situación de excepción; b) de las posibles, cuáles son correctas, legítimas y legitimables; y c) cómo exponer y justificar lo que se puede y lo que se debe hacer ante las situaciones especiales. Desde estos presupuestos no es extraño que el apartado cuarto se llame “Matar a los hijos de Bruto”, ya que “los hijos de Bruto es el símbolo de la resistencia, de la reacción, con que todo nuevo Estado necesariamente, según el florentino, se encontrará por parte de quienes gozaron de poder y privilegios en el régimen anterior”<sup>15</sup>. Toda situación política excepcional exige instaurar un nuevo orden político, un nuevo Estado que ha de ser capaz de culpa política, de prescindir exhaustivamente de sus rivales. Si bien, Bermudo mostrará que el valor de las propuestas, en este sentido, maquiavelianas se reducen a los límites de las situaciones de excepción y no a las ordinarias, como se ha pensado habitualmente. “Curiosamente –dice– Maquiavelo se plantea el problema en unas claves radicalmente opuestas a las de sus críticos. Éstos parecen adjudicarle la defensa del crimen político como si se trata de la defensa de un derecho de los hombres a actuar así en su beneficio o en el de los suyos; para el florentino, en cambio, el asesinato político en condiciones excepcionales no es un derecho, sino un deber; y un deber de tal naturaleza que pocos, muy pocos, son capaces de cumplirlo”<sup>16</sup>.

La culpa de los hijos de Bruto no es tanto la conspiración en sí, método generalmente válido, sino lo que perseguían: atentar contra la libertad ciudadana y recuperar los privilegios propios que implican la desigualdad y la sumisión del pueblo. Hay que resaltar que incluso en estos momentos –en los que lo que se juega es la libertad de todos, la misma existencia como comuni-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 142 y p. 144.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 164.

dad política-moral-, la única crueldad posible y legítima es la mínima necesaria, dada por las circunstancias y sometida siempre a un único fin común-social. La salvación del Estado como comunidad, pues la corrupción de las costumbres consiste en su impotencia para garantizar el *orden civil* como *comunidad ética*. ¿Una moral extraña, la propuesta por Maquiavelo? Una moral de fundadores de Estados, que, en tanto que externa a la moral civil, no tiene límites en el uso de los medios; y en tanto no se origina por el estado de naturaleza, sino constitucionalmente, tiene un deber, un fin axiológico exigido por la historia a los hombres: procurar el estado moral, la subsistencia y la libertad de todos los individuos. Por todo ello hay que subrayar el esfuerzo de la obra maquiaveliana en la defensa y protección de la libertad del pueblo, fin en sí mismo, aun no siéndolo para el hombre común, pero también medio para la consecución de otros fines para el hombre común. Ahora bien, la condición de la vida civil libre (a ello dedica Bermudo el apartado “Matar de nuevo a los hijos de Bruto”) exige la igualdad y el largo paso del tiempo, pues implica forjar el carácter, educar, crear al hombre, erradicando los deseos, los egoísmos, los privilegios particulares de cada ciudadano. El último tramo capitular abre la esperanza de las soluciones para el *vivir libre civil*, pero pasa por el príncipe: “La esperanza del príncipe”. La contradicción conceptual y metodológica se deriva de la propia concepción político-jurídica del florentino que, en cuanto se adapta circunstancialmente, depende de las situaciones particulares y sobre todo del grado alcanzado de corrupción. Así, toda su axiología política y su historiografía política toman sentido ante –y tras– la situación más excepcional. La del grado máximo de corrupción. Y no hay contradicción en lo afirmado. El factor determinante de la corrupción es precisamente la constitución, por su incapacidad de cambiar, de adaptarse a nuevas exigencias y circunstancias, de transformarse a la vida dinámica social e individual. Avisa Maquiavelo de que la perfección de los órdenes constitucionales no descansa en valores y reglas de carácter absoluto y transcendente, sino en su eficacia y capacitación para mantener la unidad, la cohesión y prosperidad del Estado.

El orden y la libertad. Y esta última, manutención para la flexibilidad, para la auto-reforma, para adaptarse a las circunstancias siempre cambiantes del desarrollo civil y social. “La república, la libertad, la vida de los hombres en comunidad moral, es un fruto que se cosecha a largo plazo; es una situación, una etapa en un proceso, que tiene un origen menos noble y deseable, pero que no deja de ser condición de posibilidad de su existencia. Y ese origen del nuevo ciclo depende del éxito del príncipe, porque la única alternativa a esta opción es el final del estado, su desintegración”<sup>17</sup>. Y aquí está el núcleo del asunto, que

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 184.

ahora palpita bombeando sentido a todo el capítulo cuarto: “El príncipe o la política de excepción”, que remitiendo a F. Gilbert empieza así: “el interés filosófico de *El príncipe* comienza en el capítulo XV”<sup>18</sup>. El capítulo referido de la obra de Maquiavelo se intitula *De aquellas cosas por las que los hombres y sobre todo los príncipes son alabados y censurados*, y trata sobre las relaciones que debe sostener el príncipe con sus súbditos, y es a partir de este capítulo donde se manifiesta más original e incisivamente el pensamiento maquiaveliano. En los primeros catorce capítulos se ofrece una descripción tipológica de principados, por su constitución y relaciones, y denotan estos capítulos que a Maquiavelo no le interesaba tanto el arte del gobierno en condiciones normales cuanto este arte bajo condiciones absolutamente excepcionales, extraordinarias, diferentes, o sea, los principados totalmente nuevos. Es en este tipo de principados donde se dará con mayor probabilidad el tipo de situaciones y condiciones (principados en los que el príncipe es así mismo nuevo) en las que la teoría maquiaveliana se plenifica, alcanza su más riguroso y profundo sentido filosófico-político. “Decimos que Maquiavelo centraba todo su interés en las situaciones excepcionales. Éstas, lejos de ser meras excepciones y, por tanto, sin interés para la ciencia de la política, que en tanto que ciencia busca las constancias, las regularidades, lo universal, son situaciones regulares, exigidas por la teoría y confirmadas por la experiencia. Por tanto, es posible un concepto de las mismas; y, en consecuencia, es necesaria su teorización”<sup>19</sup>.

El punto de partida de Maquiavelo es el convencimiento de que el bien del pueblo y el del gobernante son una misma cosa, aunque diferentes en cada situación histórica. El caso más representativo de principado totalmente nuevo es aquél basado en la propia *virtù* y en las propias armas. La *virtù* es más importante, aquí, que la *fortuna*, ocasión para emplear la primera. Así, la *virtù* excepcional es justamente la que no depende de la fortuna, la que la desecha, la que le impone su imperio. Por tanto, las *situaciones excepcionales* son las que no dependen de la fortuna, sino simple y totalmente de la *virtù*, y en esas condiciones extraordinarias todo queda en suspenso, la historia, el destino, las leyes, la moral, el ser de los pueblos: “Maquiavelo renuncia a lo fácil, como sería confiar en la fortuna; y apuesta por lo difícil, considerando imprescindible la *virtù* extraordinaria”<sup>20</sup>. Los medios usados, su excepcionalidad y extraordinariedad, están en función de la necesidad; lo innecesario siempre resulta inconveniente. Por ello, Maquiavelo nunca acepta la crueldad y la violencia como valores en sí, ni como medios útiles para fines privados.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 199.

Bermudo nos da más adelante referencia también a un breve capítulo de *El Príncipe* (el XI, no el XII), cuya importancia reside en que “se recogen un par de ideas relevantes” para su propia argumentación<sup>21</sup>. Por una parte, la admisión, por Maquiavelo, de un orden social no apoyado en la violencia, sino en las creencias, en la conciencia, resultando la paradójica conclusión de que la situación política preferible y mejor es aquella en la que el príncipe es innecesario. La otra idea relevante es el desplazamiento de la religión desde la concepción de verdad revelada a instrumento de mera humanización: “Decimos que la religión no es para el florentino un problema filosófico-especulativo. Por eso, sus críticas no suelen dirigirse a los principios teológicos cristianos sino a la iglesia como estructura social, a sus ordenamientos y funciones”<sup>22</sup>. De hecho, según Maquiavelo, es la Iglesia quien ha matado la religión y destruido uno de los instrumentos políticos más eficaces de estabilidad, orden y cohesión cívica: ha debilitado la conciencia cívica de obediencia a las leyes del Estado, ha desprestigiado las instituciones y su autoridad. Esta crítica a la Iglesia como institución está hecha, precisamente, en defensa de la religión, que adquiere, en Maquiavelo, una fundamental función educadora. La crisis de la religión que se vive en tiempos de Maquiavelo, le preocupa a éste como signo de la crisis del Estado (“Las religiones son un instrumento en las manos del poder político; un instrumento irrenunciable y justificable por su fin: mantener el Estado como unidad moral”<sup>23</sup>). La religión se manifiesta, así, como medio esencial para la constitución de la conciencia humana. Y cada religión se adecúa a la formación de un tipo de hombre. “En la génesis del éxito, pues, la religión ocupa el origen de la cadena, el lugar de mayor privilegio”<sup>24</sup>.

Otra cuestión importante encadenada a las anteriores es “El maquiavelismo restringido de Maquiavelo”, dibujo del rostro expresado en máximas maquiavelianas que no pasa, o no pasa únicamente, por la reiterada afirmación del *realismo* del gobierno, la *utilidad* para los ciudadanos, la adaptación a las *circunstancias* y el sometimiento a la *necesidad*. Tampoco se agota en el *objetivo humanista*. Su verdadero y completo carácter se expresa en lo que Bermudo denomina “maquiavelismo restringido”, para distinguirlo del más amplio maquiavelismo del que también se han expresado no pocas opiniones de variada índole. Para Bermudo, la *restricción* permite “definir las condiciones en las que las citadas cuatro máximas –de la crueldad, de la injusticia, de la simulación, de las promesas– y otras semejantes quedan legitimadas en sentido radical, es decir, no sólo toleradas o consentidas, sino exigidas como ins-

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, p. 204.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 213.

trumentos imprescindibles para generar un orden civil, una comunidad moral, un modo de vida humano”<sup>25</sup>. En relación con la moral, se plantean tres criterios de moralidad, formales y asépticos, en torno a los cuales pueden clasificarse todas las doctrinas morales: las acciones las justifica el fin, las consecuencias o un sistema de reglas. Concluyéndose que el único fin que puede justificar la suspensión de la moralidad común, es el bien del Estado, la salvación del Estado, porque sólo en las situaciones excepcionales, y sólo en ellas, es donde el bien surge del mal, la paz de la violencia, la convivencia de la crueldad, la cooperación de la guerra, la piedad del dolor y la seguridad del miedo. Por todo ello, en el apartado quinto (“De la crueldad, la mínima posible”), distingue Bermudo tres tipos de situaciones: *normales*, *extraordinarias* y *excepcionales*. Sólo en el último caso la necesidad se hace *virtù*.

Lo principal ya está dicho. Los dos siguientes apartados (“Los discípulos de Quirón” y “La regla de sumisión: el temor sin odio”), siguen desarrollando las cuestiones planteadas en los anteriores, parándose en la necesidad de *cumplir las promesas*. O, en otros términos: *el arte de la simulación*. Reconoce Bermudo que “en nuestro tiempo el maquiavelismo político casi se reduce a ese arte del disimulo”<sup>26</sup>. Pero el punto de partida de Maquiavelo es considerar que el fin de la moralidad es la vida civil. Sólo en este contexto la vida humana es vida moral, vida según leyes y costumbres, pues, sin hábitos no hay ser social, no hay comunidad. “Esta capacidad de saber aparentar unas cualidades sin realmente poseerlas, de aparentar ser malo sin serlo, lejos de expresar la inmoralidad de la propuesta expresa un exquisito respeto a la moralidad común”<sup>27</sup>. En la situación de excepción en la que hay que salvaguardar al Estado, cualquier procedimiento es bueno para cumplir ese objetivo. Se trata ahora de conseguir el consentimiento. “En tal situación la conservación del Estado exige no ser bueno (*non essere buono*) que, como ya dijimos, no es lo mismo que ser malo”<sup>28</sup>. Desde esta posición interpretativa, los dos últimos apartados del capítulo, “El espejo del príncipe” y “Exhortación y escenografía”, intentan cerrar la discusión sobre el planteamiento de la filosofía/teoría política maquiaveliana. Así se afirma que *El Príncipe* es una obra de su época, “pertenece a un género tópico de la filosofía política de la época: los espejos de *príncipes*”<sup>29</sup>, dentro de cuyos límites es donde se debe valorar teórica y moralmente su filosofía política. Al mismo tiempo el exhorto del Secretario a hacer del príncipe –y del hombre– autor de su propio destino lo aproxima a las

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 238.

tendencias más modernas de interpretación. En el fondo, Maquiavelo no habla o escribe sólo para salvar a Florencia e Italia del desorden, a pesar de lo aparente, sino que hay que adecuar el proceder a la condición de los tiempos. Cada tiempo exige del príncipe unas cualidades diferentes para su éxito, pues la política no es un conjunto de reglas universales con validez ajena al tiempo y al lugar, pero es esa *necesidad* identificada con la *posibilidad activa* la que configura el carácter universal del conocimiento político que se constituye en Maquiavelo como una *filosofía del estado de excepción*.

Hasta aquí la densa construcción sustentativa de la tesis de Bermudo que se expresa llena de fuerza, pasión y reto a la polémica en el Apéndice llamado “El maquiavelismo en nuestro tiempo”. Ciertamente, existe la creencia generalizada de que el maquiavelismo es connatural a la política. También a la política de nuestra época. Se trata de analizar si es posible legitimar la aplicación del *maquiavelismo político* a nuestra época. Lo cual será posible, según el autor, si consideramos “el orden político de nuestra época como un estado de excepción”<sup>30</sup>. Y aquí se plantea el carácter osado, audaz, inquietante, perturbador y polémico de lo que nos quiere decir Bermudo: ¿son nuestras democracias, en el fondo, estados permanentes de excepción política? La respuesta a la pregunta pasa, en primer lugar, por reformular la categoría maquiaveliana de estado de excepción “conservando su espíritu pero haciendo abstracción de su contenido imaginario”. Una situación de excepción política se define como aquella situación en que el Estado no está en condiciones de cumplir su función propia. Expresa su incapacidad para ordenar la vida social. Esto nos lleva a plantear la función propia del Estado. Constituir un pueblo, darle una identidad moral e histórica, o, en términos más actuales, posibilitar la autodeterminación de un pueblo. Es esta función la que no cumplirían nuestras democracias actuales, según Bermudo; “ni pueden ni quieren cumplirlo, por haber renunciado al mismo (como objetivo)”<sup>31</sup>.

Aquí toma forma la segunda parte de la tesis de Bermudo, a la que hacíamos referencia más arriba: esta dejación no es tanto impotencia ineficaz, como sí en cambio, elección alternativa a la concepción clásica del Estado. Supone un cambio deliberado de la finalidad. Frente a la concepción más clásica que justifica al Estado como encarnación del poder político, en función de la eficacia para construir un orden comunitario racional, las democracias liberales actuales sólo consideran al Estado como el *controlador* de que el libre juego de las pasiones no sea mortal; o sea, el Estado *mínimo* despreocupado de cualquier otra consideración que no sea la salvaguarda de la *libertad*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 249.

*negativa*<sup>32</sup>. Conviene avisar, por ello, que la consideración de un modelo de Estado como de excepción no implica su descalificación. De cualquier forma, de lo que se trata a continuación es de considerar el carácter del modelo político actual, el modelo democrático-liberal, destacando lo que hay en él de abandono de cualquier ideal de comunidad o de autodeterminación.

#### LA LÓGICA DE LA DEMOSTRACIÓN

El punto de partida es la estabilización política de Occidente, al menos la estabilización en la excepcionalidad. De hecho, Bermudo parece afirmar que sólo tiene carácter universal, dentro del conocimiento político, una teoría del Estado de excepción, siendo lo demás escenografía, al menos en Maquiavelo. La estabilidad de un Estado, de un orden social, depende del ajuste de la política a su situación, a su ser real y puntual. Hay necesariamente una lograda adecuación entre la situación política y la situación política que opera. Si la situación es excepcional se debe a que la política aplicada ha de ser necesariamente excepcional, maquiaveliana. Si la actuación política es claramente maquiaveliana se concluye que la situación así lo requiere, es decir, son situaciones excepcionales.

El primer corolario que se deduce es que en política no se puede ser moralmente puro, o dicho en otros términos, que desde el punto de vista empírico no se puede generalizar una política moral, en la que, no obstante, cabe distinguir *grados de inmoralidad*. Éstos se reducirían básicamente a dos: *normalidad* y *excepcionalidad* políticas. “Ambos –dice Bermudo– se corresponden respectivamente con una situación en la que los ciudadanos aceptan y respetan la legitimidad de la autoridad y las leyes y los gobernantes respetan el derecho, usos, costumbres y valores de los ciudadanos, por un lado, y con otra situación en la que se han quebrado tales respetos y consentimientos, se han debilitado los mecanismos de convivencia y reina la lucha por el poder”<sup>33</sup>.

De lo que se trata, llegados a este punto, es de aceptar o no aceptar que hay situaciones en que, para defender la vida moral, debe y hay que regirse por criterios ajenos a las normas a las aceptadas comúnmente. Se trata de determinar si la situación política, tan firmemente estable, goza de tal estabilidad mirando la actuación política de los que gobiernan. Lo primero a reconsiderar es la idea de *legitimación moral de la política*. ¿Se legitima por sí mismo, en situaciones excepcionales, el recurrir a métodos y actuaciones contrarios a la

<sup>32</sup> “Como diría Maquiavelo, naturalmente que debe mantener el orden aunque sea imponiendo el respeto a la ley por la fuerza, pero mientras no consiga determinar la voluntad de los hombres de tal modo que acepten la ley como suya, mientras sólo acaten por temor, tendremos muchas razones para coincidir con el florentino en considerar que se trata de una situación de excepción” (*op. cit.*, p. 251).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 254.

conciencia común de la comunidad que se pretende defender, cuando está en juego la propia supervivencia de la comunidad? Responder afirmativamente exige la aceptación previa de dos formas de legitimación de la acción política. Dos formas subordinadas a la realidad como modelo o ideal social sobre el que se actúa. El primer tipo de legitimación lo llamaremos *normativista*. Pasa por la identidad entre la acción política y la moralidad común. El segundo tipo es la legitimación *consecuencialista*. Considera “también legítimas aquellas acciones que, aunque estén condenadas por la moral común, tienen como consecuencia la posibilidad o el reforzamiento de dicha moralidad civil”<sup>34</sup>.

Aparentemente, en el aspecto más particular y concreto de la cuestión, no hay que olvidar que lo que se dilucida es la relación entre ética y política, la conciencia mayoritaria de nuestra época se decanta por el primer tipo de legitimación, resistiéndose al planteamiento universal y abstracto del segundo tipo. Pero ante la necesidad real de las sociedades actuales “de defenderse contra los enemigos de la democracia, de la tolerancia, de la paz y del mercado se invierten los papeles. Ocurre como si la conciencia dominante de nuestra época fuera maquiaveliana en lo particular y concreto y antimachiaveliana en lo universal y abstracto”<sup>35</sup>. Pero las situaciones aludidas son particulares situaciones de excepción maquiaveliana, caracterizadas por un rasgo propio: son situaciones de *corrupción* del orden social. Dos apartados del denso Apéndice recopilador de Bermudo recogen y centran el núcleo de la cuestión de su tesis y de su propuesta. Lo que se plantea no es si el maquiavelismo se da en la vida política, que sin duda –y a pesar de todas las declaraciones en contra– se da, sino si la situación del Estado moderno –y de los modernos Estados–, contempla y legitima, en cuanto inmersos los Estados en una cotidiana excepcionalidad, el uso y recurso de estrategias no ya *maquiavélicas* sino maquiavelianas.

Si actualizamos el término *corrupción* (*corruzione*) en cuanto significa debilidad del poder político e inseguridad de la cosa pública, los términos, conceptos y categorías de la teoría política del Secretario toman un nuevo sentido que, hay que dejar claro, no remiten a situaciones apocalípticas, sino a la liviandad del ser que caracteriza a la civilización occidental como anomalía, como insatisfacción antropológica. Así, “puede hablarse de *estado de excepción* en cuanto que la comunidad política está en vías de desaparecer”. Una debilidad que responde a la imposibilidad de cumplir las dos funciones fundamentales del Estado sobre la sociedad. La *determinación política* que orienta al Estado mínimo, de carácter instrumental y subordinado (debería) a la *determinación ontológica* que produce comunidad en un ideal de vida e identidad en una cultura e historia, verdadero fin último del poder político del Estado. La

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

dirección del poder político de las democracias occidentales tiende hacia una abierta y consciente renuncia a la función ontológica del Estado. Por ello, el verdadero problema, la verdadera cuestión, es que el poder político de nuestra época ha renunciado a la tarea de crear un pueblo<sup>36</sup>. Se han olvidado viejos ideales que comprendían la forma de ejercer la autodeterminación, la libertad, a través de la voluntad general, a través de la comunidad constituida en Estado. Por todo ello, el poder político, la función del Estado, hoy es débil, tibio, deslegitimado, ausente. Y estos elementos caracterizan el nuevo sentido de la situación política de excepción, momentos necesarios por los que atraviesan los pueblos y que afectan a su supervivencia. En otros términos, “la excepcionalidad política es entendida como *precariedad* del orden político y debilidad de la conciencia civil, como provisionalidad en lo político y anomalía en lo civil”<sup>37</sup>.

Después de analizar los términos de precariedad y debilidad que caracterizan, entendidos en un sentido lato, la forma democrática del poder que adquieren las sociedades modernas, se centra la segunda parte de la tesis de Bermudo, no por discutible menos aceptable. “De lo que se trata –dice Bermudo– es de decidir si tal poder democrático, con todas sus ventajas, no implica una situación de las excepcionales desde la teoría maquiaveliana... Creemos que puede afirmarse razonablemente que la propia forma de reproducción del poder político democrático manifiesta su intrínseca debilidad y su carácter efímero... y que, en consecuencia, la vida política en las democracias está condenada a la provisionalidad y la excepción, así como a los efectos consiguientes en las estrategias... pero un poder efímero... se verá lanzado inexorablemente a las artes de Quirón”<sup>38</sup>. Asentado el carácter excepcional de la situación de corrupción, que entraña el peligro de disolución del pueblo, conviene ahora recordar las distintas formas de excepcionalidad ya referidas: la *regular* y la *absoluta* o *terminal*. Y es en la primera, donde se enmarca la vida política occidental, donde parece “innegable la presencia de una fragmentación social, una atomización individualista, que permite sospechar un fin del estado” que ya no es una comunidad de hombres libres unidos por la voluntad colectiva y la participación en la construcción de una identidad intelectual y moral, y, “que aman la ley por expresar su autodeterminación”<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> “Desde este punto de vista, nuestros regímenes políticos podrían ser considerados unos estados de excepción permanentes, en cuanto son incapaces de conservar la identidad de los pueblos y, sobre todo, en cuanto han renunciado explícitamente a esa tarea... a determinar al individuo, a forjar su carácter, a producir ciudadanos educados en unas virtudes, valores, cultura, costumbres, leyes y sensibilidad; o sea a producir hombres de acuerdo con la idea de comunidad y para defender y desarrollar esa idea” (*op. cit.*, p. 269).

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 274.

Tendremos razones para oponernos al *maquiavelismo*, pero no al *maquiavelianismo* —es decir, al maquiavelismo en el marco estrictamente político—, en estados de excepción y legitimado en su fin de salvar la comunidad. Conformarse con el *menos malo* de los regímenes políticos es aceptar vivir con este maquiavelismo. Sin duda, Bermudo puede parecer perplejo, pero es una perplejidad nacida de la desilusión que provoca el olvido de la historia, la manipulación de la razón que se expresa en ciencia (natural y social), el egoísmo que dirige las relaciones económicas y sociales, la liviandad (que reúne debilidad y levedad) del ser político. En realidad, Bermudo es un pensador que se arroja en Maquiavelo para recordarnos cosas, evidentes por sabidas pero, tal vez, olvidadas a la luz de los nuevos tiempos. El hombre es sin duda sujeto político artífice mediante contrato racional de una comunidad de vida, pero también, y quizás ante todo, un sujeto moral, hacedor de la moral, la solidaridad y la justicia. Fuerzas de creación que se encarnan en la constitución del Estado. Realidad que tiene por fin posibilitar la existencia de una comunidad racional, una identidad cultural, un proyecto común, hoy universales. Por ello, el Estado tiene que ser beligerante, debe promover activamente esas condiciones (sociales, económicas, culturales y políticas) que posibiliten a cada uno y todos el desarrollo de la propia determinación, la autonomía de decidir sobre la propia vida desde la razón y sin más límite que el respeto al otro. Porque si existe el riesgo de la disolución del individuo a través de la sumisión a lo social, aún más arriesgado para el ser humano es la sumisión, bajo cualquier forma, a un particular desde la creencia en que la primacía de lo individual garantiza el eficaz funcionamiento de lo colectivo.

[8]

## RIESGO Y AVENTURA DE LA RAZÓN ILUSTRADA

El pensamiento ilustrado como riesgo y aventura de la razón: ésta es la propuesta amable e interesante que nos hace Eduardo Bello<sup>1</sup> sobre un tema que sin duda conoce bien y describe mejor: la Ilustración.

A través de seis capítulos, Bello discute, analiza y remueve las cuestiones problemáticas que caracterizan no tanto ya a la Ilustración y al siglo XVIII sino a la propia actualidad (modernidad) y post-modernidad devenida en el pasado siglo XX. Y lo hace usando como capacitado instrumento actualizado aquél tan eficaz de la Ilustración: la *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et de Métiers*, 1751-1772<sup>2</sup>. Ofrece como apertura una reflexión-investigación sobre el significado hoy —desde el horizonte intelectual y temporal que ha visto aparecer la obra de J.F. Lyotard, *La condición postmoderne* (1979) y en general el denominado “pensamiento débil”—, de lo que pueda llamarse el *pensamiento ilustrado*. Para ello, la línea sustentativa del catedrático de la Universidad de Murcia se abre en varias direcciones, a cual más sólida, desde propuestas de J. Habermas, J. Rawls, A. MacIntyre (e incluso J.L.Borges), que convergen no ya hacia una respuesta sino hacia una nueva forma de interrogar sobre la cuestión planteada por vez primera por J.F. Zöllner (*¿Qué es la Ilustración?*) que “como forma de interrogación filosófica de nuestra propia actualidad, como ontología crítica de nosotros mismos... hay que *mantener presente y retener en la conciencia como aquello que debe ser pensado*”<sup>3</sup>.

El segundo capítulo, “La razón y su historia: otra manera de pensar”, plantea la crisis de la conciencia europea en el momento en el que el redescubrimiento de la razón se convierte en una aventura. La aventura del pensar o la osadía del saber que opone luz y calor (no sólo en un sentido metafísico sino más bien químico-ontológico) al frío oscuro de la ignorancia, la superstición, el miedo. Y en ello desempeñará un papel fundamental el filósofo (*le philosophe*), el hombre que se guía por las luces de la razón. Libertino, hombre de experiencia, más epicúreo que estoico, sociable y socializante pues “el amor a la sociedad no sólo lleva al ‘filósofo’ a disfrutar de ella, sino también a hacerla más

<sup>1</sup> E. BELLO, *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado*, Madrid, Akal, 1997.

<sup>2</sup> Parma, Franco Maria Ricci Editore, 1970-1978, 17 vols.

<sup>3</sup> E. BELLO, *op. cit.*, p. 27.

justa, es decir, a transformarla”, y en definitiva activo, subversivamente activo. Con estos mimbres, la dialéctica entre razón y fe, efectivamente, no puede ser simplemente una cuestión de fronteras, sino una redefinición crítica del mundo y por tanto de la forma de vivirlo, que aún siendo audaz es limitada. El capítulo tres (“Acerca del hombre y de la mujer”) está dedicado a la Antropología. En realidad al problema, a los nuevos planteamientos del problema, sobre la “naturaleza humana”. ¿Una naturaleza dual que monopoliza sobre el hombre los caracteres esenciales de ser el ser, obviando a la mujer? Lo cierto es que la Ilustración “demuestra ser el terreno propicio para la polémica para las reivindicaciones de esa mitad olvidada de la humanidad”, que es la mujer. Pero ¿qué mujer? “no hay una mujer, sino distintos tipos de mujeres pertenecientes a medios sociales diferentes: la cortesana, la aristócrata, la burguesa, la mujer del pueblo, la campesina, etc.”<sup>4</sup>. A pesar de las apariencias infraestructurales, y por lo que a los sexos cuenta, la reivindicación ilustrada se plantea la *igualdad* de la “mujer” en los mismos términos que para el “hombre” o la “humanidad”. No podía ser de otro modo en una época en la que la reivindicación de la razón, que caracteriza lo humano, nos hace a todos portadores de derechos. De cualquier forma, no deja de echarse en falta una manifestación más explícita por parte de muchos autores que, aún estableciendo el fundamento de la singularidad y de la identidad de la persona en la conciencia de la libertad y de la razón, dejan todavía sólo en invitación explícita a la mujer sola, la audacia para saltar el obstáculo de los tutores empeñados en mantener en “minoría de edad” sobre todo al “bello sexo”.

De lo más estimulante resulta el capítulo cuarto (“La *Encyclopédie* o el poder liberador de la razón”), en cuanto se asume la Enciclopedia como acontecimiento decisivo de la historia europea, como monumento a la libertad humana, como mito, como resultado de la razón constructiva y liberadora, como epopeya de los tiempos modernos y como aventura del filósofo en el espacio del saber. Y sin duda tuvo que significar todo eso si se atiende a la cantidad y a la calidad de las resistencias que encontró, al encono de los enemigos, a las trabas tanto de la Iglesia como del Estado. Bello nos pasea de forma amena pero también rigurosa, por las condiciones intelectuales que exigían una obra de tal carácter, por un lado, y por el otro nos muestra las condiciones históricas concretas que posibilitaron su alumbramiento y desarrollo durante veintinueve años, teniendo en contra a las instancias universitarias, eclesíásticas y políticas, a veces por separado y a veces todas juntas. No podía ser de otro modo ante una obra que busca el saber acerca de la naturaleza, “el concepto central en la primera mitad del s. XVIII y, tal vez, del pensamiento ilustrado”, el saber acerca de la vida “cuando se descubre el sentido de la felicidad en la tierra”, en

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 62 y p. 63.

la que “la vida, la enfermedad y la muerte son problemas que la medicina (también la química) ha de resolver, para garantizar el disfrute de aquella felicidad”<sup>5</sup> y el saber acerca del hombre, de la sociedad, las ciencias humanas: la psicología, la economía política, la sociología, la lingüística y la semiótica.

La “Enciclopedia” resulta, de este modo, un instrumento de investigación, incompleto sin duda, pues contiene “errores, omisiones e inexactitudes [...] pero de excepcional estímulo para la reforma del pensar y del saber”<sup>6</sup>. Y en cuanto tal, nos preguntamos nosotros, ¿puede ser un instrumento de transformación de la realidad moral y política, es decir, práctica? Una respuesta nos la proporcionará Bello a lo largo de los dos últimos capítulos, cuyos títulos son suficientemente significativos (V. “Las bases de la democracia moderna” y VI. “Ilustración y modernidad inacabada: principios para la convivencia”).

Una de las dimensiones más sobresalientes de la Ilustración está claro que es la de la acción política. El *atrévete a saber* se convierte en *atrévete a actuar*. Por ello la producción teórico-política no puede ser más rica y deslumbrante: Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, ... ; una producción efecto de la atenta observación de la realidad social unas veces, de la implicación personal otras, y siempre del convencimiento de la necesidad de un nuevo modelo de relaciones sociales y políticas. Desde esta perspectiva, el problema básico se centra en la cuestión de la *legitimidad del poder* que no hace sino replantear, desde una actitud crítica, el fundamento del poder absoluto, es decir el origen y definición del poder. Los corolarios de este problema raigal no podían ser sino el *principio de la división de poderes*, el *principio de la soberanía popular* y la *constitución perfecta*. “Toda verdadera república, escribe Kant, es –y no puede ser más que– un sistema representativo del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados)”<sup>7</sup>. Libertad y legalidad son, pues, principio-condiciones indispensables para la convivencia político-social. Pero el desarrollo y la complejidad que las sociedades van alcanzando obligan a re-pensar otros (algunos de los cuales Bello apunta en su último capítulo).

La modernidad, la realización racional y actualizada de las condiciones de existencia individual y social del proyecto ilustrado exige re-pensar en su actualidad principios-derechos como la tolerancia, los términos de la libertad, la igualdad que no es fraternidad, la justicia en su realización, el derecho de resistencia al poder, la desobediencia civil, la paz y el desarrollo mundial. Proceso histórico de desarrollo contradictorio por cuanto ha implicado al Estado como factor de ampliación y protección de ciertos derechos fundamentales, exigiendo

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 75 y p. 77.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 98.

su validación metapolítica en la constitucionalización democrática, y al mismo tiempo rechazando la intervención –bien sea directa, bien indirecta, bien a veces incluso sólo tangencial– de ese mismo Estado que, no obstante, debe garantizarlos a través de las limitaciones y controles del poder. Hasta que no se resuelva esta contradicción, “mientras tal vida no tenga lugar, sólo podremos hablar de modernidad como proyecto o modernidad inacabada”<sup>8</sup>.

Aun participando, en algunos aspectos, de esta falta de optimismo, si pensamos que la modernidad ha terminado, los destellos que anuncian nuevos tiempos, desde el campo de la ciencia, de la técnica, incluso la agitación que se percibe en el campo de la ética y de la política y que se manifiesta en la bioética, en la exigencia de dignidad y calidad de vida y de muerte, defensa del medioambiente y de la naturaleza, el legado a las generaciones futuras, en cuanto no son sólo ya problemas éticos, sino también socio-políticos, permiten pensar que una nueva época, que ciertamente aún no estamos en condiciones de asumir, tal vez ni siquiera de definir, está surgiendo. El nombre que se le otorgue a ésta, probablemente será lo menos importante.

## [9]

## IGUALDAD NO ES FRATERNIDAD

Un ilustre intelectual español en el exilio apuntó una vez, con mucha razón, que el italiano más que la historia (e incluso, diríamos, la filosofía) vive como ningún otro europeo la política. Es sabido que el pensamiento italiano genera una buena y rica producción ensayística en los ámbitos de la filosofía política y de la filosofía del derecho, indesligables de su tradición filosófica. No hace mucho tiempo hemos tenido ocasión de leer una interesante y amena (si se nos permite decirlo) obra introductoria para el curso de Filosofía del Derecho. Es autoría de un ilustre napolitano con no menos ilustre nombre, Francesco De Sanctis<sup>1</sup>, rector del napolitano Istituto Suor Orsola Benincasa. En pocas pero densas páginas (no llegan a ciento cuarenta) se nos plantean serias cuestiones para la reflexión<sup>2</sup>.

Comienza planteándose la relación secular entre el Estado como realidad que debe potenciar y proteger los derechos del individuo y este mismo Estado como fuente originaria y productiva de esos derechos; su fundamento y fundamentación, y la forma política que mejor puede encarnar este proceso de generación: *la democracia*. El fundamento del derecho, en cuanto principio que regula las relaciones sociales organizadas, es la noción de *igualdad*. Por ello, lo primero será preguntarnos y definir qué es la igualdad. Según el autor, el planteamiento mismo de la cuestión presupone la no identidad de los elementos que entran en la relación, resultando ello un criterio epistemológico que niega la evidencia del sentido común y la realidad de las relaciones histórico-sociales concretas. La elaboración del término se manifiesta rica en elementos psico-antropológicos de aplicación socio-política. Así, el enunciado “*Todos los hombres son iguales*”, aunque es “denotativamente povero, é richissimo di connotazioni assiologiche”<sup>3</sup>. Como muchas otras categorías de nuestra cultura, el origen del concepto de igualdad emerge de la Grecia clásica, que a partir de la *eunomia* genera tres criterios para definir la igualdad: respeto al *nomos*, respeto a la posibilidad de expresar el propio voto argumentado por discursos, y res-

<sup>1</sup> FRANCESCO DE SANCTIS, *Stato e Diritti. Elementi introduttivi per il corso di Filosofia del diritto*, Roma, Bulzoni Editore, 1994.

<sup>2</sup> La obra consta de tres capítulos: I. La igualdad como noción y como problema: esbozo de una historia conceptual; II. El Estado moderno: de la protección del derecho a la vida a la garantía de los derechos sociales; III. Constant, Guizot y Tocqueville: el problema de la democracia.

<sup>3</sup> F. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 10.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 129.

peto a la posibilidad de ocupar cargos públicos. Y si bien estos criterios no se aplican —en su origen— de forma universal, de hecho sólo cobran sentido con la participación en la vida pública y política dentro de la *polis*, participación vedada a mujeres, niños, siervos y esclavos. De Sanctis, en sintética comparativa, confronta esta condición de igualdad en Platón, Aristóteles y el Cristianismo, con el que se abre paso una concepción no política de la igualdad que profundiza en la determinación de la dimensión individual de la ética. En el Cristianismo, la igualdad natural de los hombres se asegura en su naturaleza creada, en su relación con Dios-padre, que “si colora di un forte componente fraterna que sconta nell’amore le accidentalì diseguglianze superándole (senza di fatto abolirle) nella *caritas* stabilita sull’intima coappartenenza nell’universale fraternità in Cristo”<sup>4</sup>.

Sobre estas bases se constituye la noción de igualdad moderna que pierde relieve como idea política en función de la posición imputada al individuo en la sociedad y según la sociedad misma es pensada. El ideal de libertad y de igualdad se impone a partir del concepto de hombre en cuanto *individuo*. La humanidad entera está presente en cada hombre; entonces, cada hombre debe ser libre y todos los hombres deben ser iguales. Por otra parte, depende de la concepción naturalista o artificial de la sociedad. Althusius y Hobbes representan, respectivamente, estas concepciones. También han de ser consideradas las posturas al respecto de Montesquieu, Rousseau y Voltaire.

Con la Revolución Francesa se abre la distinción entre *aristocracia* y *democracia* desde los parámetros del pensamiento moderno, ya sin referencias inmediatas a las antiguas teorías de las formas de gobierno. Los excesos revolucionarios llevan al pensamiento liberal a plantearse el problema de la *igualdad* cuestionando hasta qué punto ésta puede ser considerada un valor parejo a la libertad. F. Guizot será el representante de esta línea restrictiva. La democracia puede y debe significar tan sólo la posibilidad igualitaria para todos de acceder libremente a todas las posiciones sociales. El valor de la democracia reside sólo en la movilidad social, estrechamente unida a la “capacidad” individual (capacidad de adquirir o conquistar cultura y propiedad). Ello permite la aparición de una “nueva aristocracia” no basada ya en el derecho hereditario (por tanto ilegítima) sino sólo sobre las capacidades personales (es decir, naturales) y, por tanto, legítima.

La igualdad como sinónimo de democracia es tratada por Tocqueville. La considera una nueva forma de vida que sustituye e imposibilita todo tipo de aristocracia como forma de vida y de gobierno. El problema verdadero es, en este caso, la ambivalencia de la igualdad que determina el aspecto ético-político.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17.

El peligro de la igualdad no es tanto el de provocar revoluciones, anarquía, violencia e inestabilidad, como sí el de reducir la humanidad a una masa homogénea paralizada en un estado de permanente y hedonística minoría de edad respecto al Estado-tutor, dispensador de regularidad y bienestar. La igualdad debe ser entendida no como el fin principal de los ordenamientos democráticos, sino como la efectiva condición socio-política de partida de todos los componentes de la sociedad moderna para el desarrollo de individualidades autónomas en vista de destinos y proyectos de vida posiblemente diversificados. En consecuencia, burguesía y proletariado heredan dos formas diversas de la idea de igualdad: una, formal y abstracta de las condiciones socio-económicas operantes; la otra, “efectiva” o “social” que no tiene tanto que ver con el derecho como, en cambio, sí con las necesidades reales o humanas de una clase que, aun formando parte de la sociedad civil, no participa de los bienes de la civilización. Es la llamada cuestión social y denota el conflicto entre burguesía y proletariado, entre capital y trabajo.

En este proceso histórico, el siglo XX ha implicado radicalmente al Estado como factor o medio de ampliación de los derechos fundamentales, quedando recogidos en las constituciones democráticas contemporáneas con validez metapolítica. Este proceso ha pasado de los derechos civiles y políticos del hombre y del ciudadano a los derechos sociales, de los que los fundamentales afectan al trabajo, a la educación y a la salud. Hoy en día, dichos problemas continúan planteándose en las vertientes de la bioética, la calidad de vida y de muerte, defensa del medioambiente, la naturaleza, los animales, el legado a las generaciones futuras, etc. A diferencia de los derechos de libertad (económicos, religiosos, de opinión, de publicación, etc.) cuyo ejercicio exige prevalentemente la no intervención directa del Estado, sino sólo su garantía a través de las limitaciones y controles del poder, los derechos sociales no presuponían una fuerte expansión del sujeto por liberar vínculos, sino una debilidad comparativa no imputable a él, de la que la sociedad se hace cargo a fin de compensarlo. Requiere, por tanto, una intervención constante y directa del Estado que a tal fin debe organizar y gestionar servicios de creciente complejidad y difusión. Una tarea imputable a la más cercana modernidad.

No es casualidad que De Sanctis aborde (segundo capítulo) parte de la autointerpretación de la modernidad como crisis; crisis total, pero sobre todo crisis de la imagen del hombre, del instrumental conceptual que sirve para definirlo y ante todo del instrumental inherente a las categorías éticojurídicas. La característica más repetida del fenómeno de la modernidad es la secularización, sea entendida como laicización de la vida, sea como transposición de modelos conceptuales y axiológicos del campo de la teología y de la trascendencia al campo de la política y la immanencia. Y lo fundamental —también a

juicio de De Sanctis— es la secularización de la persona humana, abstracta explicitación de la *ratio* que gobierna el mundo (natural y moral). *Esta abstracción secularizada de la persona postula la igualdad*. Tan sólo a partir de esta noción tiene sentido hablar de derechos fundamentales del hombre. Dicha igualdad es resultado de la reducción del hombre a ser pulsional, capaz de cálculos en vista de la maximización al perseguir satisfacer sus pasiones. Las *pasiones*, por tanto, han de entenderse como el propelente de la individualidad, tanto más dotada ésta cuanto más rica de pasiones (las cuales son consideradas en sí mismas y no en relación a la virtud, entendidas sobre todo como fruto de cálculo en relación a la economía de la acción). Ser virtuoso equivale a acumular un capital de satisfacción diferida contra la destructividad de la satisfacción inmediata.

Lo que legitima el estatuto destructivo de las pasiones individuales es el derecho de todos a todo, que connota el estado de naturaleza como condición en la que Dios ha abandonado al hombre a un destino de enfrentamiento, guerra de todos contra todos, corolario del *jus in omnia*. Esta guerra define una igualdad todavía más radical: el ser mortal (*la igualdad ante la muerte*) que demuestra que todos, hasta los mejor dotados, pueden perecer, que no hay diferencias entre los hombres en vista a una espontánea o natural organización y pacificación. Sobre este fondo aparece y se sustenta el Estado, única garantía posible del derecho preliminar de toda persona: la vida, primer derecho fundamental que legitima la soberanía absoluta del Estado.

El Estado moderno no es una condición natural del hombre, sino fruto de un *cálculo racional*, de un acuerdo y, por tanto, algo convencional. No es un fin en sí mismo sino un instrumento concebido en función de nuestra percepción individualista de la realidad social: el individuo (jurídicamente la persona física) como ente necesitado de garantizarse en las confrontaciones con los demás (individuos) en la inevitable conflictividad que los separa.

El lugar metafórico en el que la filosofía moderna piensa la libertad jurídica y política es el espacio, en cuanto la libertad es, propiamente, posibilidad de movimiento en el espacio (carácter mecánico). En esta línea se sitúa Hobbes, para quien la voluntariedad de la acción se identifica con su acontecer físico. La voluntad resulta ser tan sólo el nombre que se da al último apetito. Ello permite a Hobbes identificar esta voluntad con la elección o selección y, por tanto, con la libertad. Ésta queda caracterizada como *la ausencia de todos los impedimentos a la acción, que no están contenidos en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente*<sup>5</sup>. Ello significa que la libertad no es otra cosa que una modalidad de la necesidad. Esta argumentación hobbesiana resulta imprescindible para fundar la obediencia a la ley en la voluntariedad y consecuente-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 47.

mente en la libertad. Pero hay que distinguir dos tipos de libertad: la libertad natural, indeterminada, que implica la imposibilidad de moverse sin poner en peligro la vida; y la libertad civil, posibilidad (limitada) de movimiento. Libertad determinada. Como se ve, el parámetro del actuar libre recae en la fisicidad de la mecánica de los cuerpos. Por ello la fuerza es la sustancia del derecho estatal en cuanto instrumento de organización de fuerzas en el espacio. La fuerza que deriva del derecho del Estado, el poder, es irresistible porque es la resultante de la asunción-representación, en cuanto contraria a la propia conservación, para garantizar la vida y constituye “l’essenza del contratto di fundazione dello Stato”<sup>6</sup>. La renuncia del derecho igual de todos a todo garantiza el único derecho “fundamental” de la persona, es decir: la vida. Esto constituye el límite fundamental al poder. A partir de aquí el proceso de ampliación de la esfera de los derechos de la persona cuya garantía debe proveer el Estado impregna toda la modernidad a través de un marco dialéctico que tiende, por una parte, a establecer el carácter absoluto del poder soberano; y, por otra, a establecer los límites a que dicho poder debe someterse para llegar a definirse como legítimo.

Se constituye así el Estado de Derecho, cuya fuente de poder es el pacto de sujeción proveniente de la base, pero que, en el momento de su perfeccionamiento, se destaca de los contrayentes y se funda sólo en sí mismo, manifestándose como capacidad de producir leyes válidas y eficaces *erga omnes*, con exclusión de sí mismo. Para Hobbes la creación de la sociedad civil (Estado) equivale a la creación del derecho entendido como complejo de *leges* (diverso y casi opuesto a *ius*) ordenadoras de las relaciones humanas. El único límite que Hobbes prescribe al Estado soberano consiste en la efectiva capacidad de mantener el orden y la seguridad. Una segunda concepción del estado de derecho parte de las teorías de Locke y de Kant, según las cuales el Estado debe realizar, asegurar, hacer operante y válida, una justicia que le pre-existe. Crea, pero a su vez también está limitado por el derecho que crea. Conforme a la doctrina de Locke, el Estado *nace únicamente para conservar y promover los bienes civiles, y llamo bienes civiles a la vida, la libertad, la integridad y el bienestar del cuerpo, la posesión de los bienes exteriores*<sup>7</sup>. La función del Estado es esencialmente la de “conservar” reconociendo algo que ya está dado en el estado de naturaleza. El Estado, por tanto, nace limitado por estos derechos que no sólo le pre-existen sino que son la razón misma de su existencia. Así Kant, en la *Metafísica de las costumbres* afirma que “la constitución civil no es otra cosa que un estado jurídico, el cual viene a cada uno tan sólo asegurado, pero no propiamente establecido y determinado” (I, 1, § 9). El consti-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 58.

tucionalismo, en fin, en cuanto teoría de la separación de poderes, y de la legalidad de la acción del poder administrativo y de la independencia de la magistratura, es el último detalle que determina el modelo ideal del Estado de derecho. Separación entendida como distinción de funciones y no como división de la soberanía. Por el contrario, las teorías del gobierno mixto son teorías que sobreentienden una división, no entre diversas funciones de soberanía, afianzadas cada una respectivamente en diversos órganos, sino entre diversos componentes sociales del Estado<sup>8</sup>.

En resumen, la antropología subyacente en la política moderna presupone la igualdad natural del hombre. En sentido sociológico se puede hablar de sociedad moderna sólo en el momento en que a cada hombre le es reconocido el mismo derecho de realizarse según un proyecto de vida autónomo y propio. El sufragio universal y la extensión de los derechos de participación han mutado radicalmente la estructura constitucional y administrativa del Estado contemporáneo, devenido institución necesaria para la provisión del bienestar material y espiritual de los particulares y de los grupos.

Tres dificultades recorren la historia de la evolución de los derechos del hombre: a) su fundación teórica y filosófica y su determinación y tipologización; b) la realización de su efectiva protección, sea a nivel de Estados singulares, sea a nivel internacional; c) su heterogeneidad. Se puede concluir que una sociedad muy libre a menudo no es una sociedad socialmente justa.

El tercer y último capítulo se abre con una cita de Constant que establece el carácter verdadero en todo clima y latitud de determinados principios positivos e inmutables que posibilitan la felicidad social y la seguridad individual. Pero esos principios, además, necesitan una constitución como garantía. Entre estos principios, los derechos fundamentales de los individuos (libertad individual, religiosa, de opinión y difusión, goce de la propiedad y garantía contra todo arbitrio) constituyen el límite más originario a la soberanía, atendiendo a fines exclusivos de seguridad y tranquilidad, y, al mismo tiempo, constituyen la fuente de legitimación de cualquier autoridad política. Así, Constant concibe la libertad en sentido moderno como una emancipación del ciudadano de la obligación de participar en las formas antiguas de la vida política. Sólo la propiedad puede funcionar en el mundo moderno como condición igualitaria de participación de la vida política, o en sus propias palabras: “sólo

<sup>8</sup> El Estado de derecho clásico presupone e implica algunos requisitos: 1) desde el punto de vista estrictamente individual, el principio de autodeterminación del particular; 2) desde el punto de vista económico, el estado de derecho hereda del antiguo régimen la economía llamada “política” pero la interpreta según “leyes naturales”; 3) desde el punto de vista de la interacción, que se confie en un razonable conflicto social como motor para la maximización del bienestar colectivo; 4) desde el punto de vista de la relación entre gobernantes y gobernados, la selección de los primeros debe proceder de una “clase” social que por “cultura y dinero” puede, con buena voluntad, sentirse intérprete de la voluntad general.

la propiedad hace a los hombres capaces de ejercitar los derechos políticos”<sup>9</sup>. Por ello, Constant considera la libertad como un derecho no originario sino derivado, una “convención social” que “existe por el trámite de la sociedad” subrayando que el mismo título para el ejercicio de los derechos políticos no entra a formar parte directamente, no obstante su sacralidad, del derecho originario del hombre a su libertad. Por ello, no parece que tome muy en serio el problema de una nueva aristocracia.

Guizot (*Histoire de la civilisation en Europe*) puede ser considerado el crítico más radical del principio de la soberanía popular. Para él, el principio sobre el que reposa el poder político no es la igualdad natural de los hombres sino su desigualdad. El elemento coercitivo que acompaña a todo tipo de poder es tan sólo un accesorio del poder gubernativo. El principio que subyace a la formación del poder político y a la legitimación del gobierno sobre los hombres, es la búsqueda de la verdad como norma para la decisión política. Por ello, el primer hacer del gobierno es buscar esta verdad, descubrir lo que es justo, razonable, lo que conviene a la sociedad; a cuyo fin deben ser seleccionados los mejores. A partir de estos principios Guizot opera una crítica al privilegio y, contextualmente, al intento de restaurar positivamente el principio aristocrático, que la nobleza y el clero (precisamente a través del privilegio) habían hecho ilegítimo. Para él, todo buen gobierno, y, particularmente el gobierno representativo, tiene la finalidad de hacer emerger del seno de la sociedad esta aristocracia verdadera y legítima, de quien tiene el derecho de ser gobernada y que tiene el derecho de gobernar. Analizando el privilegio, afirma que usurpa *la desigualdad natural que estuvo en su cuna*<sup>10</sup> y se hace protector de una desigualdad ficticia que se opone al pleno y libre desarrollo de la verdadera desigualdad. Para Guizot la Providencia parece haber sancionado dos tipos de derechos: derechos iguales y derechos desiguales, ambos negados por el principio del privilegio. Los primeros son aquellos que posee todo hombre por ser hombre. A ellos se añaden los segundos, impuestos por la propia desigualdad que establece la providencia. Así, según él, no es de hecho universal ni inherente a la cualidad del hombre el derecho de los individuos a concurrir a las diversas funciones del poder. Por ello, el principio de la soberanía del pueblo, como lo entiende la democracia, es una extensión a todos ilegítima del privilegio, y por tanto falso. El gobierno es la liberación de la naturaleza de los artificios que impiden el desarrollo querido por la Providencia, dando lugar a la más violenta y más inicua de las tiranías<sup>11</sup>. Según esto, la soberanía no compete a ninguno en particular sino a la mayoría de los capaces. Guizot, en el

<sup>9</sup> *Principes de politique*, p. 113, citado por DE SANCTIS en *op. cit.*, p. 74.

<sup>10</sup> Cfr. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 81.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, p. 83.

fondo, quiere restaurar un “recto” concepto de aristocracia desde el criterio de verdad-justicia. Una sociedad civil igualitaria junto a una sociedad política elitista.

Una de las finalidades de *La Democracia en América* fue desdramatizar el problema de la soberanía del pueblo. Desde la consideración de la ley como producto colectivo, los derechos políticos vienen explícitamente concebidos como instrumento para evitar la anarquía y el despotismo. Ello sustentado, para Tocqueville, en que *la idea de los derechos no es otra cosa que la idea de la virtud introducida en el mundo político*<sup>12</sup>. Evidentemente siempre habrá situaciones de conflicto entre principios diversos, lo que exige el compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía popular para asegurar el progreso de los derechos individuales. Otro de los problemas básicos analizados por Tocqueville es el de la pobreza. La imagen de la clase trabajadora se configura siempre como la de la clase peligrosa por la inestabilidad de su ya precaria condición social. Se intenta atribuir la indigencia moderna no tanto a causas materiales, disfunciones de la estructura social, sino más bien a causas morales. Esto implica la convicción, religiosamente fundada, no sólo de la necesidad de la desigualdad social y económica sino también de su utilidad social. Distingue así entre lujo y riqueza. La riqueza es el signo de un estilo de vida que implica una sociedad dinámica a la hora de satisfacer las necesidades humanas y los medios de conseguirlo. La riqueza se propone como necesaria para hacer humana y civil la vida. Pero ello supone el derecho del pobre a obtener el socorro de la sociedad para conservar la igual dignidad de todo hombre. Se viene, pues, a diferenciar una caridad legal *directa* de otra *indirecta*, que consiste en proporcionar a los pobres medios fáciles para enfrentar sus necesidades. Es, pues, sobre la propiedad privada moderna que se funda el último bastión de los derechos individuales en el tiempo de la democracia.

Para Tocqueville, en definitiva, el verdadero problema será el de evitar la apatía política, el extrañamiento individual de los destinos de la colectividad. Se trata de estimular en todos el gusto y la pasión por la libertad política más allá de la pasión por el bienestar material. Subraya De Sanctis la convicción de que los tres principios de la Revolución Francesa representan, para Tocqueville, el paradigma del desarrollo de los derechos fundamentales en la sociedad democrática. La *fraternidad* es un principio importante de determinación del destino de la democracia. El peligro es constituirse en una sociedad fraterna atomizada y sin ligámenes, sin tradiciones. La nueva naturaleza del hombre será el fruto, absolutamente artificial, de una civilización niveladora, en la cual ninguno, y menos el gobierno, forzará a ser libre al hombre que la habita. Por ello, la asociación política representa la salida a la exigen-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 89.

cia antropológica de comunicación dentro de la fraternidad impuesta por el tiempo. Representa la necesaria politización del tercer principio de la Revolución como correctivo a la atomización imputable al imperio incontrastable de la igualdad, y representa, sobre todo, el antídoto a la totalización que conduce a la homogeneidad a que tiende el nuevo régimen.

Ello desvela la fragilidad del individuo, su debilidad constitutiva, su defectibilidad de la que tan sólo puede huir actuando políticamente en interacción con sus semejantes, porque la igualdad no es fraternidad.

[10]

## FRAGMENTARIA

## ÉTICA SOCIAL VIQUIANA

La última obra que hemos leído de Giuseppe Módica<sup>1</sup> trata de responder a la posibilidad de fundación de una ética social hoy desde la perspectiva viquiana. Su propuesta, por elección metodológica nace bajo la égida de un nexo dialéctico, pero también desde lo más profundo de un riesgo, el de la recíproca reducción instrumental de los dos términos de la relación. Términos considerados, no ya como meros referentes historiográficos sino como paradigmas hermenéuticos. Por ello, la reflexión crítica sobre la actualidad recorre el pensamiento que va desde Nietzsche a Lévinas, de Heidegger a Habermas, de Wittgenstein a Gadamer. Esta misma forma de proceder constiuye la estructura íntima que articula la forma de su último ensayo. A partir de un replanteamiento de la ética contemporánea –que ha pasado por posturas sin duda provocadoras– y recogiendo lo que podrían ser objeciones viquianas a éstas, se asienta la necesidad de restituir a la ética una credibilidad y una dignidad propias y peculiares. Así, se parte de la propuesta de *corporeidad* como clave de interpretación de un humanismo crítico y problematista que nos planteará las diferentes perspectivas de la relación entre *eros* y *cultura*, para dejarnos ante la reflexión sobre la configuración de la *técnica* como actividad mitopoiética y del mito como *norma* de la técnica, y cerrar con las consideraciones sobre la delineación del lenguaje como sede histórica –y ontológicamente privilegiada– de la comunicación.

Es además un libro sobre Vico, porque justo en el pensamiento viquiano, entendido como discurso esencialmente ético-social que se nutre de la relación dialéctica entre metafísica e historia, surgen aquellas respuestas que la tardo-modernidad, o tal vez mejor la postmodernidad, parece incapaz de encontrar a sus propios interrogantes. De hecho, la tesis sobre la que se organiza la temática de la obra es la desencadenada por la tensión dramática encarnada en la metáfora que conecta, y da nombre al libro: las *indicaciones de Jupiter* y el *cruce de Hércules*. Es decir, la normatividad del mito frente aquella alternativa que exige una toma de posición de la cual la historia emerge como custodia

<sup>1</sup> GIUSEPPE MODICA, *I CENNI DI GIOVE E IL BIVIO DI ERCOLE. Prospettive vichiane per un'etica sociale*, Milano, Franco Angeli, 1988.

de la responsabilidad de un irreductible riesgo, y, por tanto, como éticamente connotada desde el origen.

Tal vez, porque no todo lo que está en poder del hombre es deber del hombre, en cuanto que si es verdad que lo que debe ser hecho puede ser hecho, es también verdad que no todo lo que puede ser hecho debe ser hecho. Quedamos ante una hercúlea *encrucijada*.

\* \* \*

## GROCIO POR DERECHO

1. Bajo el delicioso formato de la colección *Lezioni* y con la intención de ofrecer a un público más vasto, memoria ágil y apasionada de las propias contribuciones habidas en el Instituto como resultado del trabajo de investigación cultural que desarrolla, De Sanctis nos ofrece su visión personal de Grocio<sup>2</sup>. La Lección se presenta como nota introductoria al *De jure belli ac pacis*, y tiene como fondo las quejas de la época sobre el modo en el que la guerra viene dada y entendida en el mundo cristiano. El origen del problema, según Grocio, son dos errores en la consideración de la guerra “por parte de la humanidad en general y la cristiandad en particular”. El primero consiste en considerar la guerra como condición alienada del derecho, lo que produciría o bien la justificación de la ferocidad y la barbarie, o bien la deslegitimación del uso de las armas en aras de una forma exasperada de moral cristiana que prescribe el amor al prójimo. El segundo error residiría en la misma concepción de la justicia relativizada o reducida a mera utilidad, lo que equivale para Grocio a negar el mismo principio. Ambos errores están estrechamente unidos entre sí. De hecho, sólo cuando se renuncia a buscar el fundamento “universal y eterno” de la justicia, entendida como la virtud que sobrevuela las relaciones externas entre los hombres, la guerra puede considerarse extra-jurídica e indiferente a cualquier regla que no sea, estrictamente, la utilidad y la conveniencia accidental.

Tal como lo ve De Sanctis, esta cuestión exige una renovada atención, respecto a los clásicos, que nos remite al problema de la autarquía y de la autosuficiencia. Para Grocio, las individualidades en las que lo humano se manifiesta (el particular, la comunidad, los Estados) están constitutiva y originariamente en relación. Esto significa que la misma guerra no es pensada como desencuentro entre entidades autárquicas y, por tanto, no suspende ni puede suspender del todo la naturaleza que continúa estando presente. La *injuria* que da origen a la guerra no abroga la naturaleza del hombre sino que la pone a prue-

<sup>2</sup> FRANCESCO M. DE SANCTIS, *Grocio: Diritto naturale e diritto civile*, Napoli, Ed. Istituto Suor Orsola Benincasa, 1994.

ba, porque la guerra se considera desde el interior de tal naturaleza y es re-conducida bajo sus leyes. La guerra es, entonces, una condición de la vida humana a la que no repugna la justicia. Representa una especie de “juicio” y no debe ser emprendida si no para *actuar en derecho*. Y una vez emprendida, conducirla con el mismo escrúpulo con el que se suelen conducir los juicios. Así, la guerra como el *judicium* es búsqueda de la verdad, la verdad en la que se sustancia la justicia, y ésta es el horizonte necesario en el interior del cual van pensadas la guerra y la paz. Esta definición amplia permite a Grocio no limitar la guerra sólo al terreno de lo público, sino extenderla también al de lo privado, dándose así tres tipos de guerra: pública, privada y mixta.

2. Grocio propone una jerarquía de leyes, de las que sólo algunas pueden considerarse abrogadas en estado de guerra, aunque nunca las consideradas eternas e inmutables y, por tanto, válidas en todo tiempo y lugar, y de donde se concluye aquella idea de justicia que debe sobreentenderse en las relaciones entre los hombres. Por otra parte, contra la tesis escéptica de Carnéades de Cirene, Grocio argumenta que el derecho natural, sobre el que se funda la justicia “eterna e inmutable”, viene dado no genéricamente en aquello que la naturaleza enseña a todas las criaturas vivientes, sino en el ámbito específico de la naturaleza del hombre, que debe ser definida en su peculiaridad respecto a la de los otros animales. A tal propósito, para Grocio, la peculiaridad de lo humano parece residir en su “excelencia” respecto a los otros animales, más que en su defectibilidad constitutiva. Tal excelencia del ser humano se recaba de algunas “acciones”, entre las cuales la primera es el *appetitus societatis*. En este sentido es *actio* en cuanto empuja a comportarse o portarse con los otros hombres en un espacio de corresponsabilidades de vida, en tranquila comunidad racionalmente ordenada. Pero la relación puede también ser viciada de “desorden y conflicto”, y entonces será la guerra.

El *appetitus societatis* define la racionalidad como el primer atributo de la naturaleza “eximia” del hombre. A diferencia de Aristóteles, para Grocio, el *appetitus societatis* y la sociabilidad que comporta están dados inmediatamente en la misma vida del ser humano. Y así, la sociabilidad del hombre, su exigencia de relaciones con sus semejantes, es una noción contrapuesta a la de utilidad, en la medida en que la naturaleza está gobernada por el intelecto y no por las pasiones. El patrimonio de la naturaleza humana se enriquece con otras acciones, capacidades y facultades peculiares del hombre adulto y maduro. Tal que así, el lenguaje (*sermo*) se manifiesta como instrumento mediante el cual el *appetitus* adquiere una mayor eficaz posibilidad realizativa. Sobre la base de la relación *appetitus societatis / sermo*, el “inteligir” que acompaña la facultad-capacidad de conocer y de actuar se carga de significatividad como pensar comprensivo y reconocimiento en un espacio interpersonal y (habermasianamente) comunicativo.

3. El tándem conceptual *appetitus societatis / sermo* (las primeras acciones que definen y diferencian radicalmente al hombre del animal) es el fundamento socio-comunicativo sobre el que se basa un complejo radicalmente coherente de capacidades-facultades-acciones que determinan una condición de vida inteligente (es decir, humana). Grocio pone la fuente del “derecho” como garantía de sociabilidad. El derecho es lo que permite a las diversas individualidades mantenerse como tales sin renunciar a la sociabilidad. La *comunitas*, para ser humana debe ser “inteligente” y, por ello, mesurada, siendo el derecho lo que da medida y limita a la posible intemperancia del *appetitus societatis* que, como todo apetito, debe ser regulado.

Lo que subyace bajo este planteamiento grociano, es –como casi siempre– el problema del poder en cuanto capacidad de ser custodia del custodio, en cuanto titular de la *potestas puniendi*, o sea del derecho a usar la fuerza para castigar los atentados a la justicia.

4. Frente al esquematismo escéptico que afirma que derecho es lo que quiere el más fuerte, Grocio intenta arrastrar el problema de la fuerza hacia el ámbito exterior del derecho. Así, la validez intrínseca del derecho es absolutamente independiente de la efectiva coercibilidad de sus prescripciones. Conviene aquí recordar sus consideraciones sobre el derecho natural. Para Grocio, la distinción fundamental en base a la cual es pensable el derecho natural (en cuanto norma-normalidad) es la distinción entre *ratio* y *voluntas*. Todos los institutos, los poderes, las leyes y los ordenamientos adscribibles a la voluntad no pertenecen en principio o inmediatamente al derecho natural, sino a las diversas formas de derecho voluntario (civil o de gentes). Por otra parte, según Grocio, el derecho puede ser también universal o particular. En este último caso es siempre “voluntario”. Mientras el derecho natural tiene que ver con la normalidad-regularidad implícita al ser racional, el derecho de gentes tiene que ver con una ulterior medida de la acción introducida por el querer, aunque razonablemente ordenado por aquello que es común a los hombres y universalmente aceptado como tal por ellos<sup>3</sup>. La necesidad moral determina el deber del hombre que le es inherente y obedece a su naturaleza. En la facultad de evolución, característica del hombre, es donde reside el peligro y el riesgo de la elección arbitraria que puede producir injusticia. El hombre, distinguiendo *lo justo* (social) de *lo injusto* (no racional y no social), llega a ser capaz de obligarse moralmente, escogiendo como actuar. Y si la naturaleza (*ratio*) es la que “indica”, la voluntad es la que escoge.

<sup>3</sup> A propósito viene a decir De Sanctis: “Derecho natural es la prescripción de la recta razón que muestra la deshonestidad o la necesidad moral de ser propio de una determinada acción en la conformidad o disconformidad de ella con la misma naturaleza racional, y en consecuencia tal acto es o vetado o mandado por Dios autor de la naturaleza” (*op. cit.*, p. 31).

Mientras la *ratio* muestra lo justo e injusto, a través de la *voluntas* entran en juego fuerzas diversas de las racionales a las que, en último análisis, es confiado el destino mismo de la razón. Gracias a la disposición *stare pactis* los principios racionales del derecho pueden convertirse en efectivos vínculos jurídicos de la acción de los hombres por medio de institutos y leyes.

5. Es, entonces, el poder judicial –voluntariamente instituido y capaz de castigar–, el garante efectivo de la justicia. La falta de este poder es responsable de la guerra que no es sino un modo de obtener justicia. Así, la guerra es necesaria contra aquellos que no pueden ser frenados, reprimidos ni constreñidos por el poder judicial porque no se atienen a los juicios. La guerra, entonces, es consecuencia de una insubordinación. La guerra es un “status” natural del hombre que no ha renunciado todavía a reputarse autosuficiente o “par” de los otros hombres con los que está obligado por la naturaleza a entrar en relaciones. La paz es el “estado” natural en el que se manifiesta de modo racional el *appetitus societatis*. La diferencia es que en esta última el derecho puede ser cierto, válido y efectivo mientras que en la primera, aunque válido, incierto y suspendido en cuanto a la eficacia, hasta alcanzar la paz. Por otra parte, en aquella hay orden, subordinación a las leyes jurídicas que emanan de un poder colectivo superior a los individuos, mientras que en la otra hay insubordinación, paridad, y por ello conflicto y desorden. El problema fundamental de la causa de la guerra viene impuesto a partir de la relación entre derecho y fuerza, entre débiles y fuertes, entre subordinados e insubordinados, entre paridad y disparidad de roles y posiciones entre existencia e inexistencia de un poder judicial fruto de una *conspiratio* de los “muchos”, “débiles”, todos unidos contra los “fuertes” por no estar satisfechos de éstos, evitando así que el derecho sin “*vires ministras*” pueda “*suo externo carere*”. La autoevidencia de los preceptos (la verdad) del derecho natural racional queda, sin el soporte de decisiones sujetas a la fuerza organizada de los “conspiradores” contra los “injustos”, absolutamente sin eficacia. Es tarea de la (buena) voluntad encarnarlos en instituciones y leyes. Y es la *voluntas* la que a partir de las normas de la razón establece instituciones y poderes no previstos por esta pero conformes a ellas. Así la *summa potestas* y el *dominium*, la soberanía y la propiedad no forman parte de aquel mínimo de reglas fundamentales a encarnar en los ordenamientos positivos.

6. De Sanctis analiza, desde Grocio, uno de los pilares de la teoría moderna del derecho y del Estado: el problema de la instrumentalidad de los ordenamientos jurídicos y políticos en función de su utilidad. Hay que establecer si lo útil tiene un referente holístico (el bien común) o individualista; si la utilidad representa un medio para conseguir alguna otra cosa o más bien es ella misma el fin. Grocio contrapone utilidad y sociabilidad criticando implícita-

mente la tesis de Carnéades. Niega la ecuación justicia igual a utilidad y considera de hecho esta última una tendencia esencialmente antisocial. “Del derecho natural es madre la misma naturaleza... del derecho civil luego es madre la misma obligación que nace del consenso, pero recibiendo éste su fuerza vinculante del derecho natural, del derecho civil se conjuga (*accedit*) como accesorio el derecho natural”. La utilidad determina la condición propicia al derecho civil. Para Grocio la utilidad sería una astucia de la razón divina para vincular mejor a la naturaleza social. Por dicha doctrina heterogénica de los fines, esta significación de utilidad no es anti-social e inmediata, del tipo *mors tua vita mea*, sino que es ella misma estímulo a la sociedad y se proyecta en un largo tiempo, formando parte de un proyecto complejo de vida de la individualidad, él mismo social.

7. El origen del Estado es confiado, por Grocio, a la voluntad de los hombres: el Estado nace de un pacto radicado, por su capacidad obligatoria, en el derecho natural. No obstante, este pacto sigue dos fases: un *pactum unionis* que marca el paso de la multitud al pueblo como cuerpo jurídicamente unitario y cohesionado, y un *pactum subjectionis* que consiste en el confinamiento, bien por concesión o translación de la *potestas regendi*, legítimamente el *summum imperium* a un hombre o a una asamblea. Este último pacto comprende la elección de la forma de gobierno que es, a su vez, objeto de un pacto específico.

Según Grocio la potestad civil consiste en un poder que puede y debe ser ejercitado por sí mismo, absolutamente no delegable, y otro poder que puede ser ejercitado a través de otros sujetos. La primera característica de esta suma potestad es el absoluto respeto a otras potestades o voluntades terrenas capaces de producir derecho. Para Grocio, el pueblo reunido en la *civitas* es un cuerpo moral o artificial dotado, como todos los cuerpos vivientes, de espíritu. Éste es definido como la convivencia plena y perfecta de la vida civil cuya primera producción es el sumo imperio, el vínculo que une a miríadas de hombres en cuanto cuerpo artificial, que aunque reside en la “cabeza” no abandona jamás al “cuerpo”.

El gran teórico iusnaturalista observa que un pueblo libre puede alinearse o perder la disponibilidad del derecho de soberanía, porque los pueblos, como los individuos, están más o menos adaptados, por naturaleza, a la libertad. Por ello es necesario prevenir una distinción que pueda, por un lado, justificar la definición de *summa potestas* y, por otro, consentir al individuo conservar su esfera de derechos. Así, la forma total de potestad real es aquella que se manifiesta en el sumo imperio. Pero hay que distinguirla del poder de gobernar al cuerpo artificial. Grocio reconoce que en las relaciones del gobierno con el pueblo falta un juez sobreordenado capaz de “enjuiciar” la conformidad al derecho natural del uso del poder por parte del soberano. Si se observa la dis-

tinción grociana entre sujeto común (la *civitas* como pueblo) y el sujeto propio (persona individual o colectiva) de la *summa potestas* resulta evidente que, una vez definido el sujeto propio, el común sale de escena y el único actor del *imperium* es el soberano, responsable de sus acciones sólo ante Dios y sólo castigado en la forma que Dios mismo reputará más oportuna.

\* \* \*

### SABIDURÍA Y POLÍTICA

A la filosofía de Vico le toca hoy el típico destino que nuestros tiempos de hipersensibilidad analítica parecen reservar a tantos clásicos: a una enorme fortuna ahora celebrada en todo el mundo se acompaña el progresivo agotamiento de las interpretaciones globales, sustituidas en creciente medida por el examen sectorial de particulares, singulares y multiformes aspectos de una extraordinaria experiencia intelectual.

También contracorriente, el último libro de Riccardo Caporali<sup>4</sup> intenta la vía de una nueva reconstrucción de conjunto, empeñada en perseguir la tensión civil que anima tal experiencia. A partir de las tranquilizantes armonías tardo-humanísticas de la primera obra de Vico, el autor reencuentra en éste el límite de una reflexión que llevará al descubrimiento de la inquietante naturaleza del poder: no la composición, el equilibrio, la medida, sino la fractura, la diferenciación, el conflicto.

Un recorrido teórico tortuoso y subterráneo, y, no obstante, genial y originalísimo, que pone en el centro de la investigación viquiana la estructura sostenedora de la época moderna, cuya proclamada “superioridad” –contradistinguida de categorías fuertes que nos dan una edad radicalmente diversa, el tiempo de la “humanidad desplegada”– no impide recoger también las abiertas e irreductibles tensiones constitutivas y autofundativas.

Tal vez por ser el autor doctor e investigador en Historia del pensamiento político y de las instituciones políticas, y ser miembro de la redacción de la revista *Filosofía política* no puede, no obstante, dejar de recoger las influencias determinantes en el pensamiento de tan insigne pensador napolitano de autores como Maquiavelo y de Grozio, y reflejar la interpretación –ya clásica– de Nicola Badaloni.

\* \* \*

Quien se detenga un instante a considerar el desarrollo de la historia de la filosofía política, no abrigará dudas al respecto de lo siguiente: existe una gran filosofía de la guerra en cuanto fenómeno positivo; no existe en cambio una gran filosofía de la paz. Hasta se podría decir que incluso gran parte de la filosofía política, especialmente en la época moderna, es una continua meditación sobre el problema de la guerra. No ha habido otro fenómeno social que haya provocado, como la guerra, la interrogación del filósofo sobre el sentido de la historia y el contraste entre las dos respuestas antitéticas, la optimista y la catastrófica, además de la respuesta que, abandonando la historia del mundo (la *Weltgeschichte*) al sinsentido, o sea al dominio de la no-razón, a la contingencia, al azar, vuelve a encontrar un sentido sólo en la historia de la salvación individual.

Pero al igual que la guerra es uno de los problemas centrales de nuestro tiempo, el problema de la paz es uno de los problemas que cada tanto corresponde resolver a los hombres; no es el problema único, el problema por antonomasia cuya solución liberará de una vez por todas, definitivamente, a la humanidad del miedo, de la esclavitud, la opresión, y la haga a partir de entonces feliz. El problema por antonomasia no existe porque el valor de la paz no es el valor último (pues no existe el valor último, todo lo más existen valores primarios alternativos, y lamentablemente incluso incompatibles).

No se puede plantear el problema de los derechos del hombre haciendo abstracción de los dos grandes problemas de nuestro tiempo, que son el problema de la guerra y el de la miseria, del absurdo contraste del exceso de potencia que ha creado las condiciones para una guerra de exterminio y el exceso de impotencia que condena al hambre a grandes masas. El arma total ha llegado demasiado pronto para la tosquedad de nuestras costumbres, para la superficialidad de nuestros juicios morales, para la inmoderación de nuestras ambiciones, para la enormidad de las injusticias que sufre la mayor parte de la humanidad sin tener otra elección que la violencia o la opresión.

Sin duda, Norberto Bobbio ha sido uno de los autores que más han contribuido a la consideración de los derechos fundamentales del hombre como horizonte fundante que vale en toda situación y para todos los hombres indistintamente. Si bien el problema grave de nuestro tiempo, respecto de los derechos del hombre, no es tanto el de fundamentarlos como el de protegerlos. Y para protegerlos no basta con proclamarlos. Un problema que ya no es filosófico sino jurídico y, en sentido más amplio, político.

¿Es una alternativa la no violencia? O expresado en otros términos: ¿existe una alternativa a la violencia? La violencia suscita horror, y en particu-

<sup>4</sup> RICCARDO CAPORALI, *Heroes Gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992.

lar la forma de violencia más extendida, duradera, asesina, que es la guerra, pero la guerra y la violencia no sólo han existido siempre hasta hoy sino que la historia es en gran parte un producto de la violencia. Historia de sangre y lágrimas hasta el punto de que muchas metas que hoy consideramos valiosas para la humanidad han sido alcanzadas por medio de la violencia, porque la ética de los políticos ha sido y es aún la ética del poder.

Éstas son las expectativas a las que nos enfrenta un libro<sup>5</sup> que si bien está compuesto por artículos escritos entre 1966 y 1975 no ha perdido vigencia, en cuanto el objeto de reflexión sigue siendo una realidad angustiosamente realizable, para algunos incluso deseablemente realizable.

\* \* \*

### LIBERALISMO Y JUSTICIA

La primera aproximación a esta obra de Sandel<sup>6</sup>, en su mismo título, nos lleva a preguntar –desde el liberal que hay en cada uno de nosotros– sobre la necesidad de establecer los límites de la justicia, para concluir, después de su lectura, la necesidad de fijar límites a una justicia que también tiene sus circunstancias –tal vez, desde el comunitarista que también hay en cada uno de nosotros–.

El punto de partida será lo que el autor llama el “liberalismo deontológico”, una teoría acerca de la justicia que afirma la primacía de la justicia entre los ideales políticos y morales y cuya afirmación nuclear se expresaría así: La sociedad, compuesto de pluralidad de individuos independientes con intereses, fines y concepciones del bien propios, esta mejor organizada cuando se regula por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien per se. Principios que se justifican desde la conformidad con el concepto de lo justo, categoría ética que precede al bien y es independiente de éste.

Su propósito confeso es refutar este liberalismo, afirmando que existen límites de la justicia, lo que implica límites al liberalismo. Límites, por otro lado, no prácticos sino conceptuales. La refinada argumentación parte de la limitación residente en el ideal mismo. Las premisas usadas irán desde la revisión del postulado de la primacía de la justicia a la búsqueda constitutiva, y no necesariamente nueva, del sujeto moral (un yo y un otro). Todo ello pasando por conceptos como pluralidad, fines, posesión, mérito, justicia distributiva, acervo común, demandas individuales y demandas sociales, moralidad contractualista, bien, acción afirmativa o discriminación positiva, elección y decisión, comunidad, libertad y amistad.

<sup>5</sup> NORBERTO BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982.

<sup>6</sup> MICHAEL SANDEL, *El Liberalismo y los límites de la Justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000.

El denso e interesante trabajo analítico del profesor Sandel cruza la obra de dos grandes hitos en la cuestión, la filosofía del derecho de tradición kantiana desde sus bases morales y la teoría revisada de la Justicia, de J. Rawls, atravesando además la importante discusión de los últimos años entre liberalismo y comunitarismo, en un intento no de revisar el concepto de individuo sino de establecer un nuevo yo-persona incardinado en una comprensión más profunda del concepto de comunidad, pues vemos como nos vería la deontología, cuyo universo es un lugar despojado de significado inherente, es privarnos de aquellas cualidades de carácter, reflexión y amistad que dependen de la posibilidad de proyectos y lazos constitutivos, la buena vida, olvidando que los bienes que tengo son sólo “accidentalmente” míos. Conforme el yo en su independencia encuentra límites en los objetivos y lazos de los cuales no puede ni quiere apartarse, la justicia encuentra sus límites en aquellas formas de comunidad que implican a la identidad de los otros además de sus intereses.

Lo contrario supondría obviar la posibilidad de que cuando la política funciona bien, podemos conocer un bien en común que no podríamos conocer en soledad.

\* \* \*

### EL REPUBLICANISMO O LA CAPACIDAD DE SOSTENER LA MIRADA DEL OTRO

No deja de ser curioso que, dentro de la tradición de los estudios de filosofía política, algunas de las mejores reflexiones sobre el tema del Republicanismo hayan sido hechas por súbditos ingleses, “una nación –si recordamos la cita de Montesquieu– en la que la república se amaga bajo la forma de monarquía”, o por ciudadanos norteamericanos, república de cuya presidencia se ha dicho que tiene los poderes de una monarquía absolutista. Esta tradición se mantiene y renueva con la, recia y al mismo tiempo clara, obra de Ph. Pettit<sup>7</sup>, súbdito y ciudadano, ya que al fin y al cabo, nominalmente, el monarca del Reino Unido sigue siendo el jefe de Estado de la Commonwealth of Australia, de donde procede.

A la búsqueda de un Estado decente y de una sociedad civil decente (*El Estado republicano*), el autor quiere re-pensar dos temas comunes de la filosofía política. Críticamente, el agravio que supone toda relación de dominio, en tanto estar dominado; y, analíticamente, el ideal de la libertad en cuanto vivir libre, en cuanto *capacidad para sostenerles la mirada a nuestros conciudadanos (La libertad republicana*, la parte más original y eficaz de sus reflexiones). Una revisión necesaria del concepto de libertad, con la asunción de la crítica a Isaiah

<sup>7</sup> PHILIP PETTIT, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

Berlin, a quien –a partir de la famosa distinción de libertad negativa-positiva– acusa de inventar un escenario de héroes y antihéroes alimentando la ilusión filosófica de que sólo hay dos modos de entender la libertad; y, también, una propuesta de nuevas formas de relación social y política que quiere contentar a todos desde su axioma de partida: la tradición republicana no es intrínsecamente populista ni particularmente comunitarista, la libertad republicana es un ideal comunitario compatible con formas de sociedad modernas y pluralistas.

Nos propone así otro concepto de libertad, si no original sí en cambio novedoso: *la libertad como no-dominación, como condición en la cual la persona es más o menos inmune a interferencias arbitrarias*. Se trata, además, de su promoción por parte del Estado como ideal social cívico, reforzando los vínculos con la igualdad, la comunidad y la virtud cívica, y enfatizando el constitucionalismo y el control del gobierno desde una concepción de la democracia basada en la disputabilidad. Es decir, que el ciudadano pueda siempre controvertir y oponerse a lo que haga el gobierno.

La idea remite a la tradición del Cicerón republicano, del Maquiavelo de los *Discursos* (vivir en libertad es vivir en seguridad), del Harrington de *Océana* (vivir en libertad es vivir de sí mismo) y otros teóricos republicanistas en la Inglaterra, Norteamérica y Francia del siglo XVIII. Tradición consagrada al ideal de la libertad como no-dominación, libertad como huida de la arbitrariedad, y cuya causa descansa plenamente en el Estado, por lo que el precio de la libertad es la vigilancia perenne, pero de los ciudadanos sobre el Estado. En definitiva, la de Pettit es una propuesta interesante ante la que todos podemos sostener nuestra mirada. Como así se sostiene la mirada dentro de una relación político-social republicanista.

\* \* \*

#### LA LÓGICA OCULTA DEL INDEPENDENTISMO

Una tríada de autores<sup>8</sup>, un tanto jerarquizada y académica (Catedrático, Titular y Asociado, respectivamente, del Departamento de Filosofía moral y política de la Universidad malacitana) nos acercan eficazmente y de forma articulada al estado actual de los problemas de ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos, tres grandes cuestiones pendientes de resolver en nuestro ámbito occidental. Debemos subrayar, ante todo, el carácter dilemático, la problematización y el riesgo que comporta una temática como la tratada, que exige de

<sup>8</sup> J. RUBIO CARRACEDO, J.M. ROSALES, M. TOSCANO MÉNDEZ, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000.

modo apremiante soluciones individualizadas inaplazables. Disentimos de la forma de usar algunos de los conceptos, de la función dada a algunas de las categorías utilizadas, incluso de la extensionalidad de alguna de las partes propuestas, para exponer lo que sin duda es objeto de reflexión y preocupación dentro de la filosofía moral y política actual.

Lo que queremos básicamente resaltar es que no tienen el mismo e idéntico nivel de “corrección” especulativa, y probablemente tampoco política, los términos planteados. Si bien el concepto de ciudadanía y el de derechos humanos, sin duda, son conceptos de inherente y apremiante actualidad y, en cuanto tal, universal interés, el concepto de nacionalismo, que no el de nación, nos parece un problema estrictamente histórico, con específicas y emotivas resonancias en España incluso en la Europa de final de siglo, pero ajeno a las características cosmopolitas, universalistas, de otros ámbitos de reflexión, ideológicos, económicos y vitales. De cualquier forma, éste dado por los autores resulta un tratamiento eficaz e interesante, que aporta cierta renovación conceptual a la altura de los cambios registrados, aunque, también hay que decirlo, oportunista en su ofrecimiento.

Es cierto que la lógica nacionalista no conduce indefectiblemente al nacionalismo radical sino a reclamar el reconocimiento de las peculiaridades diferenciales (desde las etno-lingüísticas hasta las fisco-insulares, por qué no, pasando por las históricas y culturales) y su plasmación en unas instituciones adecuadas de autogobierno. Desde esta perspectiva, según apuntan los autores, es compatible con la lógica exigible desde el punto de vista de la racionalidad democrática. La lógica nacionalista, como tal, no conduce necesariamente a la secesión o al totalitarismo, según sea minoritario o mayoritario; conduce a reclamar con energía un reconocimiento de las peculiaridades diferenciales y su plasmación en unas instituciones adecuadas de autogobierno. Por tanto, la lógica nacionalista como tal es no sólo compatible, sino exigible, desde la perspectiva racional-democrática. Pero hemos de insistir en que el argumento correcto es el siguiente: las peculiaridades étnicas, lingüísticas, históricas y culturales, etc., por notorias que sean, exigen únicamente: a) su reconocimiento y satisfacción (estatutos de autonomía); b) pero nunca legitiman la presión política hacia el independentismo o la secesión. Solamente la privación de (a) de modo sistemático y continuado legitimaría la opción (b). De otro modo, insistir en esta opción (b) es incurrir en una profunda deslealtad y fraude democrático, con planteamientos que obedecen a otra lógica oculta, la misma que con tan frecuencia inspira el ventajismo político nacionalista. Otra cuestión es, por tanto, la “corrección del argumento”, que para los autores pasa por la exigencia única de la satisfacción estatutaria (autonomismo); llegando a legitimar la presión polí-

tica hacia el independentismo o la secesión cuando de modo sistemático y continuado no se produzca lo anterior. Insistir en esta lógica oculta inspira no sólo el referido ventajismo político característico sino también, en los casos más radicales, el propio olvido de lo que son los derechos de cada uno, los derechos de todos, los derechos humanos.

\* \* \*

### MATERIALISMO MORAL

Cierra el milenio la colección de Cuadernos de Filosofía y Ensayo de la editorial Técnos una pequeña obrita de Max Horkheimer<sup>9</sup> que contiene dos trabajos publicados por primera vez en 1933, traducidos ahora al castellano (*Materialismo y metafísica* y *Materialismo y moral*). Dos pequeños ensayos fundamentales para una comprensión más ajustada, desde una filosofía materialista, de la Teoría Crítica de la Sociedad. Una filosofía que a través de Horkheimer pone en su centro la compasión y la política como sentimientos dignos de atributos racionales, mediadores entre lo particular y lo universal, y que posibilitan un comportamiento sensible basado en la dignidad de los individuos.

Para apreciar en toda su dimensión el valor de esta filosofía horkheimeriana hay que advertir y destacar previamente las grandes diferencias, la falta de homogeneidad y uniformidad, existentes en la Teoría Crítica de la Sociedad; las distancias abismales entre las obras de madurez de los maestros de Frankfurt y, por ejemplo, la Teoría de la acción comunicativa de J. Habermas. Horkheimer intenta conservar una visión histórica de las posibilidades de actuación humana o, lo que es lo mismo, trata con todos los medios de radicar su pensamiento en la historia. Además de ser un *antifilósofo* en la fase más productiva de su pensamiento, resulta el más kantiano de los pensadores de la escuela. La función más importante de la teoría es ya *intención práctica*, de ahí que sea este ámbito el lugar más relevante para analizar la conexión entre teoría e intereses y entre la formación de teorías e intereses prácticos. Buscar y fundamentar una ética en la Teoría Crítica lleva a considerar la imposibilidad de separar los problemas de fundamentación de la norma moral, de las dificultades que se derivan de su aplicación.

La ética de Horkheimer tiene una orientación eudemonista que considera que las aspiraciones de los hombres a su felicidad han de ser reconocidas como un hecho natural que no necesita ninguna justificación. La felicidad, como la esperanza moral, no puede ser fundamentada. En lugar de la fundamentación, la moral debe explicar la miseria contemporánea. La moral, para la

<sup>9</sup> MAX HORKHEIMER, *Materialismo, metafísica y moral*, ensayo preliminar de Agapito Maestre, traducción de A. Maestre y J. Romagosa, Madrid, Tecnos, 1999.

Teoría crítica, no puede desgajarse de la ideología de esa misma sociedad. Esto lleva a plantearse hasta qué punto es viable una filosofía moral de carácter materialista, o, mejor dicho, cuáles son sus capacidades para hacer compatibles la “sociología e historia de la moral” con la ética (entendida como una disciplina de carácter kantiano que únicamente se ocupa de cuestiones de fundamentación normativa y, acaso, podríamos decir, conceptual). Ambas perspectivas son reales e inseparables en Horkheimer y ello constituye su mayor aportación a la reflexión ética contemporánea.

Frente al decisionismo neopositivista, con el que se podría emparentar, Horkheimer engrandece la dignidad “reflexiva” de los aspectos praxeológicos y, sobre todo, los que se refieren a la acción moral de los individuos. Se trata de rescatar la racionalidad de los fines “últimos” para la reflexión filosófica, y, por otra parte, mostrar (“justificar”) críticamente los dos sentimientos morales que sustentan toda moral: compasión y solidaridad política. La ética materialista e individualista de Horkheimer adquiere sus perfiles en la crítica a la filosofía moral de Kant; no obstante, está intentando justificar que la doctrina materialista del placer, la aspiración de los hombres a la felicidad, es una alternativa moral. A través de la experiencia del dolor y de la miseria sufridas por la inmensa mayoría de los hombres puede surgir otro tipo de explicación de esa aspiración a ser feliz. Horkheimer vincula la fuerza del sentimiento moral del individuo al pleno desarrollo de los otros hombres concebidos –evidentemente de modo kantiano– no como medios sino como fines, inviábiles, no obstante, según el maestro frankfurtiano, en una sociedad no racional.

Horkheimer mantiene que la compasión y la política aparecen como los principales mediadores entre lo particular y lo universal. La compasión y la política estarían, pues, a la misma distancia del racionalismo que del emotivismo: los sentimientos morales de la compasión y de la política constituyen la anticipación racional de un comportamiento sensible liberado de cualquier proceso de degradación al que pudiera ser sometida la dignidad del individuo, es decir, de su identidad. En la mayoría de las ocasiones la compasión es entendida como una “idea” que, vinculada a los intereses de los individuos concretos, aproxima la sociedad al objetivo de su autoconstitución racional. Se trata, entonces, claro está, de proponer una nueva Ilustración. Así se aprecia que, desde la llamada crisis de la política y la demanda de un nuevo contrato social para fortalecer una sociedad más democrática, algunos autores están pensando (y proponiendo) la necesidad de una nueva fundamentación filosófica del concepto de *solidaridad* –y hasta de política– ante lo que ya nadie duda en llamar *la nueva cuestión social*. La compasión no va más allá de la moralidad, tampoco es un concepto límite del discurso moral: “Puede superarse la moral, pero la compasión permanecerá”, dice Horkheimer.

Apreciamos en él una mezcla peculiar de pesimismo cultural y progresismo político. Horkheimer examinó con detalle la naturaleza y consecuencias de los “ataques contra la metafísica”, especialmente “el último ataque” por parte del positivismo. Bajo su aspecto de progresismo estos ataques ocultan, según Horkheimer, el fenómeno de un “eclipse de la razón”, manifestado en la conversión de la razón en mera “razón instrumental” al servicio del dominio de la Naturaleza y de la explotación de los hombres. Por eso, en la actualidad, ciertas actitudes “metafísicas” y “especulativas” contrarias al progreso –en el sentido monodireccional indefinido del positivismo–, pueden representar una liberación y constituir una de las formas del espíritu y de la razón críticos. Aunque tal vez no sea filosófico-políticamente correcto el decirlo.

\* \* \*

### CRISIS Y RELIGIOSIDAD POPULAR

La consigna “*liberté, égalité, fraternité*”, emblema ideológico que guió la Revolución francesa, recorría de norte a sur y de este a oeste toda la geografía europea, estremeciendo los cimientos mismos de una sociedad anquilosada en sus estructuras y caduca en sus ideas. Con la elegancia del lenguaje, la naturalidad de los hechos y el rigor analítico y metodológico de la investigación histórica, José Domínguez León<sup>10</sup> nos introduce de lleno en esta época de radical transformación, cuyos efectos se dejaron sentir tardíamente en España, frenados en buena parte por el absolutismo de Fernando VII, quien, en un intento prometico de detener la historia, secuestró y amordazó la *dynamis* que incita a la razón y a la voluntad de los pueblos a ser dueños de su propia historia y de su destino.

A lo largo del libro, el autor, nos muestra un cuadro completo y pormenorizado hasta en los más mínimos detalles, de la sociedad sevillana en tiempos de la reina Isabel II sobre la base de tres grandes pilares, ejes, a su vez, de las tres partes que configuran la obra: la sociedad, la familia y la religión. La sociedad, en cuanto centro catalizador y cristalización de las inquietudes de todos sus miembros, jaleados en este caso por la *dynamis* utópica de los sentimientos y de la razón, ese espíritu absoluto hegeliano que intuye que la libertad no es simplemente un privilegio que se otorga, sino que es también un hábito que ha de adquirirse. La familia, en cuanto raíz de la vida social y política, extrapolación pública de las verdades que tejen la intimidad del corazón. La religión, en cuanto concreción de las relaciones del hombre con Dios, en las

que lo temporal forma un todo con lo eterno, sin una clara delimitación entre los asuntos de Dios y las ambiciones de los hombres. Esta etapa de transformaciones es también y, a la vez, una etapa de consolidación de un nuevo mundo asentado en tres pilares: 1) los cambios materiales, dinamizadores de una nuevas formas de existencia en el terreno laboral-económico o tecnológico; 2) los cambios institucionales, auténtico motor del avance del nuevo régimen y que se concretan en la transformación o desaparición de las antiguas estructuras sociopolíticas o en la eclosión de otras nuevas; 3) el cambio con respecto a la visión del mundo, producido por una metamorfosis ideológica que da lugar a la pérdida de los miedos sociales de antaño, a la defenestración de antiguos símbolos de poder, a la toma de conciencia de la propia situación personal o, en todo caso, a la lucha por conseguir unas mejoras inmediatas al amparo de la nueva coyuntura socio-industrial.

Estos cambios estuvieron acompañados por una profunda crisis religiosa, propiciada por la secularización y desacralización de la vida humana en todos sus órdenes y facetas. El rechazo a la religión se convirtió en un importante factor de cambio que permitió, literalmente, romper con los moldes de una encorsetada manera de vivir el ambiente sociopolítico por influencia de la religión. Fue una de las consecuencias directas del fin de la cristiandad. La antropología conquistó su primacía e independencia frente a la teología; la democracia le ganó el pulso a la teocracia. Definitivamente el poder temporal se desligó del poder divino. La iglesia sevillana fue tal vez el sector que más duramente acusó el cambio de la antigua estructura estamental. La diócesis hispalense, que siempre había sido considerada como rica y privilegiada, comenzaba a dar síntomas de una innegable debilidad: primero, porque el golpe recibido en su base económica por el proceso de la desamortización de Mendizábal en 1837 la colocó en una situación precaria.

En el caso de Sevilla, la política municipal nos indica que buena parte de las medidas alentadoras del cambio social surgieron de la implicación de los elementos dirigentes, en cuanto a consolidar una serie de logros que repercutían en las capas más desfavorecidas –la gente poco importante, según expresión reiterada del autor–, para, de este modo, homogeneizar la estructura social. Con todo, la religiosidad popular experimentó un notable auge, proyectándose la mentalidad religiosa en las actitudes y manifestaciones públicas, ligadas principalmente a los hechos procesionales. Las manifestaciones de Semana Santa fueron subiendo de tono y afianzándose el entramado de las Hermandades. A lo que hay que sumar las fiestas populares, que actuaban como elementos catalizadores y de cohesión de los sentimientos religiosos. De este modo, la fe y los elementos lúdicos se confunden hasta el punto de que la religión se convierte en una especie de organización del ritmo vital de la ciudad.

<sup>10</sup> JOSÉ DOMÍNGUEZ LEÓN, *La sociedad sevillana en la época isabelina. Una visión a través de la religiosidad (1833-1868)*, Córdoba, Eds. CajaSur, 1999.

Se trata de reconocer las creencias y la mentalidad de un pueblo a través de la religiosidad como categoría antropológica, de considerar la religión como un elemento ordenador de la vida.

\* \* \*

## APÉNDICE

### CONTRIBUCIÓN PARA UNA BIBLIOGRAFÍA FILOSÓFICO-JURÍDICA VIQUIANA

- AA.VV.: *Vico e l'istaurazione delle Scienze. Diritto, linguistica, antropologia*, Lecce, Messapica, 1978.
- AGNELLI, A.: *Motivi e sviluppi della costanza del diritto in G.B. Vico*, in “Rivista Inter. di Filosofia del Diritto”, XXXIII, 5, 1956, pp. 608-650.
- ALDERISIO, F.: *La concezione vichiana della 'lex naturae' o diritto universale a esame dell'interpretazione datale dal Croce*, in “Rassegna di Scienze Filosofiche”, XIV, 1961, pp. 1-34.
- ALONSO OLEA M.: *De la servidumbre al contrato de trabajo*, Madrid, Ed. Tecnos, 1979, cap. XIII.
- AMBROSETTI, G.: ‘*Juris divini circulus*’. *Purezza d'idea e dimensione praticata del diritto in Vico*, in “Archivio Giuridico”, CLXXIX, 1970, 1-2, pp. 3-24.
- AMBROSETTI, G.: *Il perenne monito di Vico per la filosofica del diritto positivo*, in “Archivio Giuridico”, CLXXXVII, 1974, 1-2, pp. 47-58.
- AMBROSETTI, G.: *Idea ed esperienza del diritto in Vico*, in AA.VV., *Leggere Vico*, a c. de E. Rivero, Milán, Spirali, 1982, pp. 189-199.
- AMERIO, F.: *Vico e Grozio: giurisconsulti del genero umano*, in “Filosofia”, XIX, 1968.
- ARENA, G.: *Prima della ragione. cultura e diritto del popolo in Vico e Sorel*, Nápoles, Pironti, 1983.
- ARENA, G.: *Paura e violenza in Vico e Sorel*, in *La paura e la città*, Roma, Astra, 1984, pp. 151-164.
- BADALONI, N.: *Vico prima della Scienza Nuova*, in “Rivista di Filosofia”, LIX, 1968.
- BADALONI, N.: *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, (Introducción) in G. Vico, *Opere Giuridiche*, a c. de P. Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1973, pp. XV-XLII.
- BADILLO O'FARRELL, P.: *Suárez y Vico, veinte años después*, in “Cuadernos sobre Vico”, 7-8, 1997, pp. 239-252.
- BELLOFIORE, L.: *La dottrina del diritto naturale in Vico*, Milán, Giuffrè, 1954.
- BELLOFIORE, L.: *Il problema della giustizia in Vico*, in “Rivista Inter. di Fil. del Diritto”, XXXIX, 1962, pp. 52-60.
- BOBBIO, N.: *Vico y la teoría de las formas de gobierno*, in *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Ed. Debate, 1985, cap. III. (también en italiano: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, VIII, 1978, pp. 5-27).
- BOBBIO, N.: *La teoria delle Forme di Governo nella Storia del Pensiero Politico*.

(Anno Accademico 1975-1976), Turín, Giappichelli, 1976, cap. IX. (En castellano: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 1987).

BOBBIO, N. - BOVERO, M.: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista*, México, FCE, 1986, Primera Parte, passim.

CANCELLI, F.: *Vico, l'annalistica e il diritto*, in "Studia et documenta historiae et iuris", XXXIX, 1973, pp. 418-96.

CANDELA, M.: *Diritto e umanità in G. Vico*, Istituto Tecnico Commerciale "E. Fermi", 1968.

CANTONE, C.: *Il concetto filosofico di diritto in G.B. Vico*, Mazara del Vallo, S.E.S., 1952.

CAPOGRASSI, G.: *Dominio, Libertà, Tutela nel 'De Uno'*, in *Opere*, Milán, Giuffrè, 1959, vol. IV. (también en "Riv. Inter. di Fil. del Dir.", V, 1925, 3, pp. 11-28).

CAPORALI, R.: *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992.

CRIFÒ, G.: *Die Tendenz zur Vereining des Getrennten Jurisprudenz und Politik im Denken Vicos*, in "Wissenschaftskolleg", 1982-83, pp. 67-80.

CRIFÒ, G.: *Ulpiano e Vico: diritto romano e ragion di stato*, in AA.VV., *Soladitas. Scritti in onore di A. Guarino*, Nápoles, Jovene, 1984, V, pp. 2061-2085.

CRIFÒ, G.: *Sull'uso vichiano della giurisprudenza romana*, in *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, Milán, Giuffrè, 1987, pp. 231-249.

-G. DALMASO, Il tempo della legge in G.B. Vico, in "Bollettino Filosofico del Dipartimento di Filosofia della Univ. della Calabria", XI, 1994, pp. 129-140.

DE GIOVANNI, B.: *Filosofía e diritto in F. D'Andrea: contributi alla storia del pre-vichianismo*, Milán, Giuffrè, 1958.

DE GIOVANNI, B.: *Riflessione sulla critica della coscienza pura nel 'Diritto Universale'. Vico e Cartesio*, in "Annali della Facoltà di Giurisprudenza", Univ. de Bari, XVII, 1962, pp. 79-121.

DEL VECCHIO, G.: *La comunicabilità del diritto e le idee del Vico*, in *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Milán, 1963.

DONATI, B.: *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. Vico*, Florencia, Le Monnier, 1936.

DONNIER, J.B.: *Vico, le droit ou la mémoire de l'origine*, in *Le droit dans le souvenir. Liber amicorum Benoit Savelli*, Aix-Marseille, Presses Universitaires, 1998, pp. 137-150.

DURÁN Y BAS, M.: *La teoría del derecho en la 'Ciencia Nueva' de Vico*, in "Cuadernos sobre Vico", 5-6 (1995-96), pp. 459-470.

ELÍAS DE TEJADA, F.: *Tratado de Filosofía del Derecho*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1977, 2 vols., II pp. 501-514 ("La réplica a la ruptura protestante: G. Vico").

FASSÒ, G.: *Vico e Grozio*, Nápoles, Guida, 1971.

FASSÒ, G.: *I 'quattro autori' del Vico*, Milán, Giuffrè, 1949.

FASSÒ, G.: *The problem of law and the historical origin of the New Science*, in G. Tagliacozzo (ed.), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, J. Hopkins U.P., Baltimore-London, 1976. (Reimpr. en *Scritti di Filosofia del diritto*, vol. III, pp. 1115-30).

FASSÒ, G.: *Scritti di Filosofia del diritto*, a c. de E. Pattaro, C. Farelli, G. Zucchini, Milán, Giuffrè, 1949.

FAUCCI, D.: *Vico e Grozio 'giureconsulti' del genere umano*, Turín, Edizioni di Filosofia, 1970.

FAUCCI, D.: *L' 'stimazione del giusto' selon Grotius et selon Vico*, in "Grotiana", I, 1980, pp. 125-137.

FESTA, R.: *La concezione della pena di G.B. Vico*, in "Rivista di Critica", I, 1950, pp. 54-57.

FORMIGARI, L.: *Ermeneutica giuridica e teoria della lingua in G.B. Vico*, in "Intersezioni", VII, 1987, 1, pp. 53-71.

FROZINI, V.: *Genesi ideale e storica della filosofia del diritto nel pensiero vichiano*, in "Annali del seminario giuridico", Univ. de Catania, III, 1949, pp. 3-12.

FROZINI, V.: *Vico e la giurisprudenza*, in *Filosofía e giurisprudenza*, Catania, Muglia, 1953, pp. 31-67.

FROZINI, V.: *Vico e la cultura giuridica*, in "Nuovi Quaderni del Meridione", VI, 21-22, 1968, pp. 273-278.

GALASSO, G.: *Parabola del giusdizionalismo napoletano*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", VI, 1976, pp. 165-181.

GIANTURCO, E.: *Character, Essence, Origin and Content of the 'Jus Gentium' According to Vico and Suarez*, in "Revue de Littérature Comparée", X, 1936, pp. 167-172.

GIANTURCO, E.: *On Suárez and Vico*, in "Italica", XIII, 1936, p. 116. (Resumen del anterior).

GIANTURCO, E.: *L'importance de Vico dans l'histoire de la pensée juridique*, in "Etudes Philosophiques", XXIII, 1968, pp. 327-349. (También en inglés en: *Giambattista Vico. An International Symposium*, G. Tagliacozzo ed., Baltimore, John Hopkins Press, 1969).

GIARRIZZO, G.: *'Aequitas' e 'prudentia': storia di un topos vichiano*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", VII, 1977, pp. 5-30. (Reimpr. en: *La politica e la Storia*, pp. 143-175).

GIULIANI, A.: *Il binomio retorica-procedura giudiziaria nella filosofia retorica di G. Vico*, in AA.VV., *Scritti in onore di Elio Fazzalari*, Milán, Giuffrè, 1993, I, pp. 69-87.

GIULIANI, A.: *La retórica de Vico y la nueva retórica*, in "Cuadernos sobre Vico", 10-11, 2000, pp. 33-46.

GIUSSO, L.: *El sentido de la ciencia nueva y el Derecho romano en J.B. Vico*, in “Revista de Estudios Políticos”, 1955, n. 82, pp. 133-147.

t’HART, A.: *Recht en staat in het denken van G. Vico*, Alphen aan den Rijn, H.D. Tjeenk Willink, 1979.

t’HART, A.: *La metodología jurídica vichiana*, in “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, XII-XIII, 1982-83, pp. 5-28.

t’HART, A.: *Hugo de Groot and G.B. Vico*, in “Netherlands Inter. Law Review”, XXX, 1983, fasc. 1, pp. 5-41.

t’HART, A.: *The development of the Concept of Natural Law in G. Vico*, in “Vera Lex”, V, 1985, 1, pp. 3-12.

t’HART, A.: *La teoría vichiana della successione delle forme di stato e le sue implicazioni politiche*, in “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 153-162.

t’HART, A.: *Recht als schild van Perseus*, Arnhem, Gouda Quint, 1991, pp. 59-66 y 116-118 espec.

HÖSLE, V.: *Recht und Geschichte bei G. Vico*, in AA.VV., *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, hrgs. v. K.O. Apel, Stuttgart - Bad Cantatt, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 389-417.

HURTADO BAUTISTA, M.: *Sobre la Tópica Jurídica en G. Vico*, in *Pensamiento jurídico y Sociedad Internacional*. Estudios en honor del prof. Antonio Truyol Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

ILARI, V.: *L’interpretazione storica del diritto di guerra romano tra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milano, Giuffrè, 1981.

KELLEY, D.R.: *Vico’s Road: From the Philology to Jurisprudence and Back*, in *G. Vico’s Science of Humanity*, G. Tagliacozzo & DP. Verene eds., Baltimore, John Hopkins U.P., 1976, pp. 15-30.

LOMONACO, F.: *A propósito de “Giusnaturalismo ed etica moderna”: Notas sobre Grocio y Vico en la Vª ‘Oración Inaugural’ (1705)*, in “Cuadernos sobre Vico”, 5-6 (1995-96), pp. 253-260.

LUÑO PEÑA, E.: *Precursores del historicismo jurídico: J.B. Vico*, in *Historia de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Ediciones La Hormiga de Oro, 1962 (3ª ed.), pp. 603-608.

LLANO ALONSO, F.: *Guido Fassò: Estudios en torno a G. Vico*, in “Cuadernos sobre Vico”, 5-6 (1995-96), pp. 67-82.

MORRISON, J.C.: *Vico’s Doctrine of the Natural Law of the Gentes*, in “Journal of the History of Philosophy”, XVI, 1978, 1, pp. 47-60.

NIRCHIO, G.: *G.B. Vico e la scienza del diritto*, in “Sophia”, XXVII, 1951, ap.-giug., 1951, pp. 233-239.

NIRCHIO, G.: *G.B. Vico e la scienza del diritto*, in “Sophia”, XXX, 1952, pp. 94-101. (Aunque del mismo título, difiere del anterior).

PACCI, E.: *Ingens Sylva*, Milán, Mondadori, 1949 (1970 reed.).

PANEA, J.M. & LLANO ALONSO, F.: *Utopía, moral y derecho en G. Vico*, in “Cuadernos sobre Vico”, 9-10, 1998, pp. 151-162.

PASINI, D.: *Il pensiero giuridico di G.B. Vico*, in “Giustizia e Società”, 4, 1968, pp. 214-223.

PASINI, D.: *Diritto, Società e Satto in Vico*, Napoli, Jovene, 1970 (1980 reimpr.).

PASINI, D.: *Società e Stato in Vico*, in AA.VV., *Studi in onore di Antonio Corsano*, Bari, Lacaita, 1970, pp. 567-604.

PASINI, D.: *‘Autorità’ e ‘libertà’ in Vico*, in “Proteus”, V, 1974, 13 (también en *Problemi di filosofia della politica*, Nápoles, Jovene, 1977, pp. 111-134.)

PASINI, D.: *Il diritto della violenza in Vico*, in “Giornale di Metafisica”, n.s. I, 1979, 3, pp. 479-514.

PATTARO, E.: *Da Vico a Perelman. Diritto e ragione*, in “Spirali. Giornale Inter. di Cultura”, II, 1979, 5, pp. 53-54.

PECILLI, D.: *Diritto e religione nel pensiero di G.B. Vico*, in “Rivista Inter. di Filosofia del Diritto”, XL, 1963, pp. 715-736.

PÉREZ LUÑO, A.E.: *G. Vico y el actual debate sobre la argumentación jurídica*, in “Cuadernos sobre Vico”, 5-6 (1995-96), pp. 123-139.

PÉREZ LUÑO, A.E.: *Experiencia histórica y experiencia jurídica*, in “Revista Jurídica de Cataluña”, oct.-dic. 1971, pp. 81-100.

PIOVANI, P.: *Ex legislatione philosophia*, in “Filosofía”, XI, 1969, 2, pp. 229-260. (también en AA.VV., *Studi in onore di E. Betti*, Milán, Giuffrè, 1962, vol. I, pp. 389-428).

PIOVANI, P.: *Ex legislatione philosophia. Sopra un tema di Vico*, in *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Milán, Giuffrè, 1963, pp. 197-256.

PIRO, F.: *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno nella percezione di Vico*, in “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, XXX, 2000, pp. 125-149.

POMPA, L.: *Vico’s Legislator: between ‘Positive’ and Natural law*, in “Vera Lex”, V, 1985, 1.

POMPA, L.: *La función del legislador en G. Vico*, “Cuadernos sobre Vico”, 5-6 (1995-96), pp. 139-154. (En inglés en: *L’educazione giuridica*, V, a c. A. Giuliano & N. Picardi, Nápoles, ESI, 1988, pp. 135-153)

PORTINARO, P.P.: *Vico e il diritto come ‘Nomos’*, in “Rivista Inter. di Filosofia del Diritto”, IV s., LXXVII, 1980, pp. 453-478.

REALE, M.: *G. Vico, la giurisprudenza e la scoperta del mondo dello spirito*, in “Rivista Inter. di Filosofia del Diritto”, 1952, XXIX, pp. 1-17. (En portugués en: “Revista Brasileira de Filosofia”, I, 1951, pp. 408-422).

ROSSI, M.T.: *La concezione del diritto in G.B. Vico*, Milán, Università Catt. del Sacro Cuore, 1965.

SANCHEZ GARCIA, E.: *El derecho en la obra de G. Vico*, in “Anales de la

### Fragmentos de filosofía civil

- Universidad de Murcia” (Derecho), Murcia, n. 3-4, 1963-64, pp. 171-225.
- SCHEFER, J.L.: *Matèrie historique et matèrie juridique: Vico*, in “Communications”, 1977, 26, pp. 168-184.
- SCHEFER, J.L.: *Finzioni giuridiche*, in “Spirali. Giornale Inter. di Cultura”, II, 1979, 7, pp. 10-11.
- SENA, M.: *Vico e il diritto universale*, in *Ragione-libertà-scienza in Kant-Hegel-Marx*, Nápoles, Tempi Moderni, 1984, pp. 247-273.
- SCHIAVONE, A.: *La lezione romanistica di G.B. Vico*, in “Labeo”, XV, 1968, pp. 56-65.
- SOLARI, G.: *La Scuola del Diritto Naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Fratelli, Bocca, 1903.
- SOLERTE, G.: *Il diritto nella Scienza Nuova di G.B. Vico*, in *L'insegnamento della filosofia. Aspetti teoretici, legislativi e didattici*, Padua, Fusi, 1969.
- SOLERTE, G.: *Interpretazioni vichiane Diritto, linguaggio e costume nella ‘Scienza Nuova’*, Pisa, Giardini, 1986.
- SPECHT, R.: *Über den Juristischen Realismus G.B. Vicos*, in “Philosophische Jahrbuch”, LXIII, 1954, pp. 168-189.
- TESSITORE, F.: *Tradizione vichiana e storicismo giuridico nell'Ottocento napoletano*, in “Bollettino della Biblioteca degli Istituti Giuridici”, VII, 1962, 1, pp. 49-65. (Ampliado como apéndice in *Aspetti del pensiero neoguelfo dopo il '60*, Nápoles, Morano, 1962).
- TESSITORE, F.: *Momenti del vichismo giuridico-politico tra '700 e '800*, in *Comprensione storica e cultura*, Nápoles, 1979.
- TESSITORE, F.: *Vico e la tradizione giuridica italiana*, in AA.VV., *L'educazione giuridica (II): Profili storici*, Perugia, Licosa, 1979, pp. 387-429.
- TREVES, R.: *Vico y Alberdi. Notas ara la historia de la filosofía jurídica en la Argentina*, in AA.VV., *Vico y Herder. Ensayos conmemorativos*, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1948, pp. 311-356.
- VALLET DE GOYTISOLO, J.: *La jurisprudencia y su relación con la tópica en la concepción de G. Vico*, in “Revista de Estudios Políticos”, Madrid, n. 206-207, 1976 marzo-junio, pp. 77-136.
- VERENE, D.P.: *A Vichian Understanding of Custom, Rights, and the origin of Society*, in “Vera Lex”, V, 1985, 1.
- VICO, G.: *Diritto Universale*, in G. Vico, *Opere Giuridiche*, a c. de P. Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1974.
- VIEHWEG, Th.: *Tópica y Jurisprudencia*, Madrid, Taurus, 1971, cap. I.
- ZACCARIA, G.: *Esperienza giuridica, dialettica e storia in Giuseppe Capograssi*, Padova, Cedam, 1976, cap. III, pp. 136-160.

### COLECCIONES MÍNIMA DEL CIV y NUEVA MÍNIMA DEL CIV

Edición digital autorizada para el Centro de Investigaciones sobre Vico (<http://www.us.es/civico>).

Esta versión digital se provee únicamente con fines académicos y educativos, restringidos a consulta y lectura. Al amparo de la Ley y por derecho del autor, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada o transmitida por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético, electro-óptico, o de cualquier otro tipo. Cualquier reproducción (fotocopias, reproducción electrónica, etc.; incluyendo la reedición impresa y/o en libro, revista, etc., en soporte electrónico, CD, o cualquier otro medio) destinada a otros fines distintos de los indicados (o sea, consulta y lectura) deberá obtener por escrito el permiso correspondiente del autor o del titular del © o en su defecto del director de la colección.

Edición para Internet preparada por José Manuel Sevilla Fernández.

La edición en formato PDF es reproducción de la edición original en papel: MIGUEL A. PASTOR, *Fragmentos de filosofía civil. Ensayos y estudios bibliográficos*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2001 (ISBN 84-86273-41-2). Todos los derechos reservados.

© del autor: Miguel A. Pastor Pérez, 2001, 2005.

e-mail: [mpastor@us.es](mailto:mpastor@us.es)

© de esta edición-e Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005.

e-mail: [sevilla@us.es](mailto:sevilla@us.es), [mpastor@us.es](mailto:mpastor@us.es).