

## INDIVIDUO Y RESIGNACIÓN. FIGURAS DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA\*

*Ángeles J. Perona*



Este estudio trata de mostrar cómo las primeras reflexiones modernas sobre cuestiones de racionalidad práctica dan pie a tres modelos básicos de subjetividad: el elaborado por Maquiavelo, el que ofrece Lutero y el del utopismo. El trabajo se centra principalmente en los dos primeros.

This paper aims to show how the first modern reflections on questions about practical rationality may eventually give rise to three different samples of subjectivity: first, that elaborated by Macchiavelli, secondly the one which may be found in Luther and thirdly, the utopism. The paper focuses, however, its attention on the first two.

La equivocidad de las palabras lleva a que muchas veces un mismo término signifique cosas muy diferentes según quién lo utilice. Esto es exactamente lo que sucede con la palabra ‘individuo’ y con sus supuestos sinónimos: ‘persona’, ‘sujeto’, ‘yo’.

No voy a abordar aquí la titánica tarea de reconstruir el largo entramado histórico de estos términos, aunque sólo así se podría contemplar tanto la enmarañada riqueza conceptual que han ido adquiriendo, cuanto los límites de su sinonimia. Sí quiero, en cambio, hacer una cala en ese entramado y mostrar cómo las primeras reflexiones modernas sobre cuestiones de racionalidad práctica dan pie a tres modelos básicos de subjetividad: el elaborado por Maquiavelo, el que ofrece Lutero y el del utopismo. También intentaré mostrar que sólo el que aparece en la obra de Maquiavelo es radicalmente moderno y novedoso, mientras que el segundo contribuye a su pesar a la formación de la ideología moderna y, finalmente, el tercero es moderno en un sentido y con un alcance muy reducidos, razón por la cual me centraré fundamentalmente en los dos primeros.

Pero antes de entrar en materia es preciso resaltar brevemente un elemento tan determinante del contexto de pensamiento en el que se elaboran esas tres figuras de la subjetividad que, a nuestro juicio, constituye una clave interpretativa ineludible y fructífera para el tema de la configuración del sujeto moderno. Se trata de la tensión metafísica entre lo mundano y lo ultramundano (lo divino)<sup>1</sup>, que llega al pensamiento renacentista habiéndose fraguado en el seno de dos sonadas disputas medievales. En ambas, por lo que al tema de la subjetividad se refiere, se va a asociar ‘ser humano’ con ‘sujeto’ y con ‘persona’, de manera que el referente (ya se trate de cada una de las muestras indivisibles –individuos– de la

especie humana o de su conjunto) se caracteriza específicamente por ser portador de valores ético-morales e, incluso, jurídicos.

En efecto, el contenido jurídico emerge en el seno de las disputas medievales acerca del progresivo protagonismo político-estatal de los Papas. A este respecto son significativas las contribuciones jurídico-políticas de Marsilio de Padua y de Guillermo de Occam. En ambos casos se buscaba autonomizar el poder terrenal y su legitimación jurídica (que ahora va a ser natural frente a lo sobrenatural) haciéndolo depender de las criaturas humanas, las cuales son descritas por Occam como singulares, como individuos racionales capaces de construir convenciones tan significativas como la propiedad privada.

En cuanto a la carga ético-moral de 'persona' se encuentra ya en la primera teología cristiana pero es elaborada, posteriormente, por los grandes pensadores cristianos a propósito de la muy debatida cuestión de la Trinidad. Fue en las discusiones cristológicas donde afloró otra versión de la tensión entre lo mundano y lo divino, que no interesaba tanto a propósito de la autoridad política y su legitimación, sino en tanto que elementos ontológicos de una misma idea de persona individual humana.

## I. LA PRIMACÍA DEL TODO

Respecto de las implicaciones políticas vinculadas al dualismo metafísico mundano/ultramundano hay otra línea de fuerza medieval (anterior a la ya mencionada) cuyos orígenes se situarían en la idea agustiniana que subraya la necesidad de que el dominio político mundano participe de los valores absolutos de la Ciudad de Dios. Con esta línea enlaza la corriente utópica renacentista<sup>2</sup> y no tanto porque la utopía agustiniana y las renacentistas arranquen de la elaborada por Platón, sino más bien por el modelo de individualidad que ambos tipos de constructos socio-políticos sostienen. En ambos casos, el individuo es (rigurosamente hablando) una mera abstracción, un concepto vacío, pues no es nada al margen de los lazos que lo religan con los demás bajo el analogado supremo e igualador de la hermandad. Cualquier miembro de la sociedad considerado como individuo es ontológicamente dependiente del todo social de referencia (eclesiástico en un caso, secular en el otro), que le asigna un lugar social y un conjunto de normas que se presentan como necesarias para salvaguardar el bien común (por referencia al cual se define el bien particular). Incluso la libertad es entendida como un principio de organización social, más que como un derecho individual, pues sólo cabe libertad (autorrealización) en una organización social igualitaria<sup>3</sup>.

Ese todo social es definido en el caso del pensamiento utópico como una comunidad (una *Gemeinschaft* frente a la *Gesellschaft* del realismo maquieliano) claramente idealista pero mundana (a diferencia de la Ciudad de Dios agustiniana). La mundanización procede del hecho de que el interés de este pensamiento se centra en el problema de la pobreza, el cual constituye a sus ojos el principal ejemplo del mal en el mundo y fuente de corrupción. Junto con la riqueza, son considerados problemas sociales objetivos derivados de una mala organización social. Se trata, pues, de un problema colectivo que tiene lugar en este mundo y que ha de tener una solución colectiva también en este mundo. La alternativa que ofrecen es completamente idealista, pues hacen depender la organización política de una sabiduría que se articula en torno a una serie de ideales morales muy cercanos al cristianismo primitivo (ausencia de propiedad privada, generalización del trabajo como medio para

satisfacer las auténticas necesidades y generalización del tiempo libre para cultivar el espíritu). Todo ello sin ninguna consideración a las condiciones reales de posibilidad, ni materiales ni históricas. La solución es ideal y ahistórica pero intramundana, pues se da en este mundo y se llega a ella por medio de una reflexión racional humana, aunque el contenido de ella se pliegue al código moral cristiano.

En esta organización social el único miembro del colectivo que se singulariza es el que dirige políticamente esa comunidad. Se trata de una individualidad que se perfila como tal gracias a una marca diferencial (la sabiduría) que le inviste de autoridad. Marca y autoridad que no son ni transferibles, ni susceptibles de ser aprendidas por cualquiera de los demás. Aquí radica la profunda distinción conceptual que hay entre este primer modelo de individualidad y los otros dos. En el caso presente la singularización individual se produce gracias a un don que no posee cualquiera y que, por tanto, singulariza antes de ejercerlo porque distingue al que lo detenta y lo sitúa socialmente atendiendo a un criterio organicista jerárquico. La sabiduría es, pues, un don que singulariza a un tipo de sujeto que ya es singular: el que por razones ontológicas esenciales ya se diferencia de los demás. Baste recordar a este respecto que, de acuerdo con el Platón de *La República*, la sabiduría es el tipo superior de conocimiento al que sólo pueden acceder los filósofos, y un filósofo se hace aprendiendo el método dialéctico; pero para que esto sea posible hay que nacer ya filósofo, pues no cualquiera puede seguir ese aprendizaje, sino sólo aquellos que han nacido con el alma de oro.

Frente a esta concepción todavía premoderna de la singularización, en los otros dos modelos de individualidad tal característica depende de un atributo (racional para Maquiavelo, fideísta en Lutero) que tiene menos que ver con una esencia que con una fuerza susceptible de desarrollo. Además se trata de un atributo cuyo ejercicio es individual y que opera como fuente de normatividad individual y/o colectiva.

## II. EL INDIVIDUO RESIGNADO

Un segundo concepto de individualidad que se elabora en el Renacimiento corre a cargo de un fraile agustino eremita coetáneo de Maquiavelo<sup>4</sup>: Lutero. Ambos contribuyen de forma decisiva a la configuración teórica, simbólica y práctica de una idea de humanidad individualizada y mundana; si bien es preciso añadir que, por un lado, la contribución luterana a la mundanización es una consecuencia no querida de su teología y, por otro, Lutero le imprime un signo contrario al de la propugnada por el florentino, de suerte que en el primero la mundanización conlleva rechazo y resignación, mientras que en el segundo no.

Son varios los paralelismos que se pueden trazar entre los dos personajes históricos y sus correspondientes pensamientos, si bien se encuentran en estratos diferentes de la realidad social: Maquiavelo en el ámbito de la política terrenal (por mucho que la protagonicen los Papas o sus hijos), Lutero en el ámbito teológico-eclesiástico. Para empezar los dos reaccionan (como su coetáneo T. Moro) ante un contexto que no dudan en calificar como corrupto en grado extremo. Ante semejante situación los dos propugnan la necesidad de un cambio radical no reductible a una mera reforma de las costumbres, sino que exige una reconversión profunda de carácter antropológico (y no directamente social como ocurre en el pensamiento utópico). En consecuencia los dos se aprestan a la búsqueda de un “hombre nuevo”

al que ambos le atribuyen una tarea salvífica (acabar con la corrupción) y que, también por las dos partes, es concebido como una subjetividad individual y constituyente.

Dos son las diferencias básicas que existen entre ambos: la primera atañe a la tarea salvífica, pues, mientras que en Lutero es de carácter espiritual y su ámbito de referencia es la propia individualidad, en Maquiavelo es de carácter socio-político y afecta tanto al individuo cuanto al colectivo. La segunda diferencia se refiere a la relación entre el “hombre nuevo” y el mundo que, como queda dicho líneas arriba, es de signo contrario en cada caso. Veámoslo.

De la formación recibida en su época de estudiante en las universidades alemanas Lutero tomó y reelaboró un par de elementos procedentes de la tradición nominalista, a la sazón imperante en aquellos centros: de un lado, el individualismo y, de otro, la idea occamista que escinde el cosmos en naturaleza y sobrenaturaleza. A esto añade Lutero una radicalización de los dogmas agustinianos del pecado original absoluto y de la corrupción de lo natural. A partir de aquí, y a diferencia de lo sostenido por los organicismos (holistas) medievales y por los holismos (no totalmente organicistas, sino también mecanicistas) del pensamiento utópico, la teología elaborada por Lutero conlleva la inexistencia de continuidad y ligazón entre los diferentes sectores del cosmos cuando éste último es contemplado desde el punto de vista de las criaturas. Muy al contrario de la tradición católica, establece la existencia de un hondo abismo metafísico entre naturaleza y sobrenaturaleza, cuyas consecuencias trágicas se hacen patentes al precisar que del lado de la naturaleza está el ser humano, la finitud y la apariencia, mientras que del lado de la sobrenaturaleza está Dios, el Infinito, la verdad, la realidad. Así pues, mientras que Dios sí interviene en el mundo y le otorga continuidad consigo mismo en tanto que su creador, las criaturas no pueden alcanzar el plano sobrenatural ni mediante las obras adecuadas, pues en principio forman parte del estrato natural.

En esta situación el “hombre nuevo” luterano será aquel que, mediante un proceso interno de reflexión individual (con la sola ayuda de la Biblia), tome conciencia del mencionado abismo metafísico y sus implicaciones. El verdadero cristiano (el “hombre nuevo”) es el que se conoce a sí mismo como naturaleza (cuerpo, mundo) y, en tanto que tal, como un ser no simplemente limitado sino defectivo, pues es pura negatividad esencial, pura carencia ontológica, pura ausencia de realidad y de verdad. Se trata, sin duda, de una versión extrema de la noción cristiana de naturaleza humana caída, entendida en un doble y extremo sentido: tanto como finitud (el ser humano no es el fundamento de su propia existencia, ni de su comienzo ni de su fin), como limitación y determinación de la existencia (el ser humano es ‘desgraciadamente’ mundo).

Sin embargo, no llega a considerar la caída como irremediable (de acuerdo aquí con la ortodoxia católica). Lo que ocurre es que el remedio (la salvación humana posible que sólo atañe a lo que en él no es mundo, i.e., su yo interior o alma) no es un objetivo colectivo que recaiga en un grupo mediador institucionalizado entre lo mundano y lo supramundano (la Iglesia al uso, jerarquizada y dominada por el clero), sino un objetivo individual que depende de un atributo del individuo en tanto que conciencia interior o yo.

En efecto, esa conciencia trágica y negativa, en lo que tiene de natural y mundano, encuentra en su interioridad una cualidad que le permite constituirse por vía afirmativa y a título individual. Se trata de la fe (y no la razón) en tanto que predisposición interna del cristiano que lo inclina individualmente hacia Dios; es decir, que la fe lo mueve hacia Dios como

lo que más tarde se denominará un *conatus*, como una *fuera*. Así pues, esta conciencia, residual en su negatividad, no está completamente vacía, está dotada de la fe, entendida como camino de salvación. La fe constituye la única posibilidad de ser y de verdad para el individuo, pues en su ejercicio de acercamiento a Dios permitirá la autoconstitución positiva del sujeto. Ahora bien, tal proceso autoconstituyente sólo es posible muriendo al mundo, pues la interioridad sólo puede acercarse a lo Infinito si abandona su contrario, lo finito. Lo sagrado sólo aflora eliminando lo mundano; la Verdad y la realidad anulando la apariencia.

De este modo, la fe no tiene que ver con ningún contenido cognoscitivo de la verdadera realidad, pues Dios siempre permanece escondido a la conciencia-razón dada la discontinuidad metafísica de ambos elementos. Y tampoco ofrece la fe ningún conocimiento a propósito de la propia subjetividad, pues el conocimiento lo es del ser y la humanidad es no ser. La conciencia-fe carece, pues, de cualquier contenido positivo y sólo posee la certeza de su apertura potencial hacia lo Infinito y su simultánea carencia ontológica.

A semejante tensión esencial se refiere Lutero con la noción de “amor”<sup>5</sup>, cuyo significado recoge de la mística alemana. El acercamiento hacia lo infinito tiene que ver con una experiencia individual e interior de tipo místico, y no con el conocimiento, que queda del lado de la exterioridad y de las instituciones colectivas. Prueba de ello es su (hereje) defensa de la imposibilidad de infundir la fe del creyente a través de un agente externo (eclesiástico o político). Por tanto, se trata de una experiencia sólo susceptible de ser cultivada por cada cual mediante el repliegue a la interioridad y la meditación interna de la palabra divina.

Planteadas así las cosas, la radical separación respecto de lo mundano conduce a la irrelevancia de toda norma exterior (en lo que atañe a la verdad, a la realidad y a la salvación) y al protagonismo absoluto de la interioridad como única norma de sí misma sólo dependiente de la palabra divina.

La primera derivación que surge de aquí es la aparición en el marco de la conciencia-fe individual de la autonomía entendida como no sometimiento a otra ley que aquella en cuyo nacimiento se haya tomado parte. Apunta esta idea a lo que luego será denominado ‘libertad positiva’, aunque no es todavía esa libertad, pues se trata de una autonomía relativa, dependiente de un único, pero determinante canal que lo ultramundano tiene en el mundo: la Biblia.

Esta característica, nos permite una segunda derivación, pues al nacer dicha libertad en el seno de la conciencia-fe se acentúa el perfil de aislamiento y soledad, de fragmentación y de ausencia en este mundo de lazos válidos con otros seres humanos, lazos que pudieran otorgar algún sentido (mundano) a esa individualidad. La única posibilidad de religarse pasa, de nuevo, por la fe, es decir, por la negación del mundo. Por tanto, esa conciencia-fe afianzada en la Biblia se autoconstituye desde su incardinación en este mundo en norma de sí cuyo fin (Dios) es de carácter primeramente ontológico.

A este respecto resulta clarificadora su doctrina de los dos reinos y de los dos gobiernos<sup>6</sup> (trasunto político de su escisión metafísica), pues sólo el reino de Dios, con su gobierno espiritual, es el lugar de encuentro de los cristianos. Pero por “reino de Dios” no entiende la Iglesia al uso, dado su carácter de organización mundana, piramidalmente jerarquizada, que pretende lo imposible: que un grupo humano medie entre Dios y sus criaturas infundiéndoles la fe. El reino de Dios es una auténtica comunidad, una reunión de corazones (los verdaderos creyentes) en una sola fe. En cuanto al reino del mundo, con su gobierno tem-

poral marcado por la espada, es el de los no cristianos que al carecer de norma interna de acción, de libertad, deben ser sometidos a una norma externa que limite su capacidad de ejercer el mal.

Teniendo en cuenta el carácter atómico y esencialmente no libre del sujeto mundano y la doctrina de la autoridad que lo completa, se entiende la negativa luterana a reconocer como legítimos los aprovechamientos críticos y revolucionarios que de su doctrina hicieron los campesinos alemanes con su revuelta de 1525<sup>7</sup>. Es a propósito de esas cuestiones que resulta definitivamente caracterizado su modelo de individuo. Y el rasgo que se añade es la resignación<sup>8</sup> ante cualquier acontecimiento de este mundo y, por ende, ante los acontecimientos de naturaleza sociopolítica, esos que configuran la historia. Resignación entendida como incapacidad fáctica de modificar tales acontecimientos para someterlos a los fines humanos; como incapacidad de acción política dado que ni siquiera cabe una acción de inspiración espiritual que se ejerza directamente sobre el orden mundano, sino sólo muy indirectamente a través del ejercicio individual de las virtudes cristianas; y también resignación entendida como un deber individual de aceptación de la voluntad divina, por mucho que parezca irracional o injusta. Pues, en efecto, todo acontecimiento y todo devenir histórico en el reino del mundo y su gobierno temporal, así como su propia existencia no es producto del mal hacer humano (como pensaban Moro y Maquiavelo), sino de la voluntad divina, la cual a veces se manifiesta coléricamente acentuando el carácter coercitivo de la autoridad temporal para impedir que el orden natural ahonde en su degradación y degenera en caos. En esas situaciones extremas el verdadero cristiano debe resignarse y aceptar el *statu quo* aunque crea sufrir injusticia:

“Está escrito, ‘dice Dios: la venganza es mía, yo retribuiré’. También: sed súbditos no sólo de los buenos señores, sino también de los malos. Si lo hacéis, muy bien; si no, os causáis una desgracia que, al final, se volverá contra vosotros, pues no dude nadie de que Dios es justo y no lo tolerará. Cuidad también, en vuestra libertad, de no escapar de la lluvia para caer en el agua y no penséis liberaros corporalmente mientras perdéis el cuerpo, los bienes y el alma para la eternidad [...] Sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos”<sup>9</sup>.

Esta concreción del derecho de los cristianos está encaminada a desautorizar la justificación que los campesinos hicieron de su revuelta apelando al derecho cristiano interpretado desde las pautas que ofrecía el naciente iusnaturalismo (cuyo modelo de individualidad es, como el maquiaveliano, mundano y no resignado):

“Aun cuando todos [vuestrós artículos] fueran de derecho natural y de equidad, habéis olvidado, sin embargo, el derecho cristiano, por no haberlos impuesto y realizado con paciencia y oraciones a Dios, como corresponde a los cristianos [...] El Evangelio, por el contrario, no se preocupa en absoluto de las cosas seculares, y sitúa la vida exterior sólo en sufrimiento, injusticia, cruz, paciencia y menosprecio de los bienes temporales y de la vida [...] no necesita ningún espacio terrenal ni ninguna ciudad para establecerse. En el corazón es donde quiere y debe fijar su morada”<sup>10</sup>.

Así, pues, Lutero se atrinchera en la idea inicial del abismo metafísico, de modo que el individuo, si atiende a su impulso hacia Dios, no puede rebelarse ni manifestar otra cosa que una sistemática autonegación resignada del mundo y su devenir, que queda abandonado a su propia lógica corrupta.

Pero, por otra parte, es un hecho que el verdadero cristiano vive en el mundo y es cuerpo por voluntad divina, luego debe vivir en él de algún modo. En estas circunstancias el único estilo de vida que contempla el reformador alemán consiste en darle la espalda (desempeñando las tareas mundanas necesarias para la supervivencia del cuerpo) y dedicarse al cultivo místico de la propia interioridad. Esta máxima vital configura ese nuevo tipo de ascetismo que Weber calificó de intramundano y que Troeltsch<sup>II</sup>, muy acertadamente, desdobló distinguiendo entre el luterano y el calvinista. Es sólo en la doctrina calvinista donde al verdadero cristiano se le abre la posibilidad de vivir en este mundo sin darle la espalda; el medio es la sacralización de sus actividades mundanas. El ascetismo calvinista es un activismo que otorga carta de reconocimiento a la dimensión mundana del individuo (el trabajo, la familia, la vida social) a condición de que todo sea para glorificar a Dios al margen de cualquier complacencia con las cosas del mundo. Así pues, aunque ambos tipos de individuo sólo adquieren plenitud ontológica por el camino sobrenatural de la fe, mientras que el luterano lo hace padeciendo el mundo, el calvinista lo hace utilizando el mundo, transformándolo y poniendo la tarea y sus resultados al servicio del bien. Esta mutación valorativa será también tarea del sujeto maquiaveliano, pero se establece desde unas coordenadas conceptuales completamente diferentes.

### III. EL INDIVIDUO NO RESIGNADO

Como ya he dicho, hay una tercera elaboración conceptual de la individualidad, debida a Maquiavelo, que se caracteriza por su completa mundaneidad, por la ausencia de ascetismo y por una militante ausencia de resignación. Adelantaré que se trata de un modelo dual que, sin llegar a los extremos, oscila entre remarcar el aspecto atómico y fragmentario de la individualidad y acentuar el religado. La clave de semejante oscilación radica en su concepción de la historia.

La imagen que de Maquiavelo ha quedado en nuestra cultura se percibe perfectamente si atendemos a las resonancias semánticas y morales del adjetivo “maquiavélico”, sinónimo a todos los efectos de la más fría y malvada de las astucias. Semejante “saber heredado” es puesto en cuestión cuando se leen las obras del florentino y no sólo *El príncipe*. En esta situación, el tipo de injusticia histórica que sufre Maquiavelo es perfectamente descrita por alguna de las sentencias del refranero castellano que impugnan las generalizaciones descalificadoras a partir de una sola acción negativa (“por un perro que maté mataperros me llamaron”). Pues, en efecto, por los aprovechamientos tecnocráticos y totalitarios que otros pensadores realizaron inspirados en parte de su obra, él quedó como el pensador tecnócrata totalitario por antonomasia (sólo Hobbes le hace algo de sombra a este respecto).

Bien es cierto también que entre los estudiosos de Maquiavelo siempre se le ha reconocido como elaborador de una versión del republicanismo, hasta el punto de constituir un tema clásico de reflexión en este campo el de la armonización de ambas opciones. Y también es preciso resaltar que fruto de esos análisis es el reconocimiento de la existencia en su obra



de varias figuras políticas, que (a mi juicio) no son sino las manifestaciones de su modelo de individualidad. En lo que sigue sostendremos que se trata de dos: la del Zorro/Fundador mítico y la del ciudadano republicano<sup>12</sup>, y se intentará mostrar que esas dos figuras no corresponden a dos modelos fijos de individualidad, sino a uno sólo que se ve obligado a modificarse adaptativamente atendiendo a las exigencias que le impone la historia.

Volvamos a las figuras políticas antes mencionadas. Me centraré en la primera porque considero que la segunda (el ciudadano republicano) representa una versión religada y, por tanto, necesariamente plural de la otra figura; representa la idea de la unión entre “hombres nuevos”. Por tanto, la ciudadanía republicana es una categoría relacional, que alude a la *virtú* colectiva que se compone de individualidades dotadas de *virtú*.

La figura del Zorro/Fundador muestra una evidente doble faz, de suerte que, por un lado, representa a un tipo real de mandatario (extraído de la experiencia personal de Maquiavelo) que sobrevive en un medio político corrupto mediante el fraude, el engaño, la maldad, etc. Se trata de un perfil que a la larga resulta autodestructivo, pues sólo con esos medios es impotente para salir de la corrupción. Pero como se trata de elaborar un modelo que sirva de inspiración para el “hombre nuevo” (y no una mera descripción del hombre imperfecto que hay), el secretario florentino completa la figura con la faz de El Fundador. Ahora el individuo es un sujeto que actúa como principio generador de sí mismo (es, pues, autoconstituyente) y de la cosa pública gracias a su *virtú*. Noción ésta con la que Maquiavelo introduce en el pensamiento occidental el modelo de la razón-fuerza. Y si posteriormente ese modelo se desarrolla en el seno de un paradigma claramente geométrico y mecánico, aquí se perfila en el contexto de una épica mundana perfectamente representada en las abundantísimas comedias de enredo de la época. Su propia contribución a este género, *La Mandrágora*, constituye un texto complementario a *El Príncipe*.

A diferencia de los escritores de libros de consejos para príncipes, Maquiavelo no entiende el término *virtú* moralmente. No alude a la excelencia moral que, supuestamente, debería acompañar las decisiones y acciones políticas, sino que es un compendio de capacidades para la acción y de competencia cognoscitiva: es un saber de carácter práctico-racional, cuyo uso correcto se puede aprender conociendo la historia (como la conoce el propio Maquiavelo). La caracterización que ofrece el pensador de la *virtú* hace de ella una capacidad por la que el individuo se adapta al medio garantizándose la vida en tanto que sujeto zoológico y en tanto que sujeto dotado de cierta dignidad; y ello es así, porque esa capacidad le permite evaluar los medios externos que debe emplear al llevar a cabo acciones de cara a conseguir el objetivo propuesto. Se trata, pues, de un saber hacer que permite al individuo darse autónomamente máximas de acción para cada caso. El príncipe virtuoso es el que tiene la suficiente flexibilidad para adaptarse a las cambiantes circunstancias:

“Y se ha de tener en cuenta que un príncipe no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según lo exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado”<sup>13</sup>.



Así, sin más, el texto rezuma tecnocracia y supone un modelo de individualidad cuyo único fin es su propia conservación y la del Estado como proyección de sus intereses egoístas. Es la faz corrupta de la individualidad (el Zorro) que en realidad no es virtuosa, pues la historia enseña que el fin al que apunta la *virtú* es, o bien garantizar el *vivere civile* propio de la organización social republicana (*virtú* colectiva de los ciudadanos republicanos), o bien poner los fundamentos para crear tal organización social (*virtú* del Zorro/Fundador). Ése es el fin mundano a través de cuya persecución se autoconstituye el individuo como sujeto 'virtuoso', libre.

Por otra parte, ese sujeto en el ejercicio de su saber hacer tiene que demostrar cierta habilidad y conocimiento del momento histórico oportuno para que su acción sea más efectiva. Esto le caracteriza como poseedor de cierto ímpetu y cierto dominio de la voluntad para sacar el máximo provecho de cualquier ocasión. Aquí radica la ausencia de ascetismo en este pensamiento, pues el ascetismo se articula sobre la necesidad de renunciar a sacar provecho mundano de la ocasión.

Por la caracterización global de esta figura de la individualidad se puede afirmar que se trata de un modelo épico y no mítico<sup>14</sup>. Recordemos que el mito es una fábula o ficción alegórica generalmente con tintes religiosos; es decir, es un constructo irreal y no humano. Lo épico, en cambio, es relativo a la epopeya o poesía heroica, género narrativo que acentúa y magnifica los rasgos extraordinarios de sus personajes pero sin que ello conlleve la pérdida del carácter humano de los mismos y de la realidad fehaciente de los acontecimientos narrados. Pues bien, el sujeto moderno nace en los textos de Maquiavelo como una idealización de carácter épico. Se trata de un héroe al que le mueve no un deber moral, sino el afán de gloria, de que sus actos perduren en la memoria de los otros. Y la gloria depende del modelo de acción (virtuosa o no)<sup>15</sup> con el que el héroe afronta sus trabajos. Se trata de un duro reto, puesto que se ha de enfrentar, por un lado, a las nefastas consecuencias de los errores derivados de las propias acciones y de las de aquellos con los que convive, personificados todos ellos en la figura mítica de la diosa Fortuna regidora de la Historia. Este último factor, la historia, además de devolver una imagen falible del ser humano, asume el papel que el hado cumplía en la epopeya clásica, pero con una diferencia significativa que afecta al sujeto, a saber, mientras que el destino era una fuerza desconocida para los hombres, una fuerza que encadenaba los sucesos de forma necesaria y fatal, la historia, aunque encadena también de forma necesaria los acontecimientos, puede ser conocida por el ser humano, pues es el conjunto de interacciones humanas de las que hay registro humano. Y, como venimos diciendo, de ese registro de la historia pasada se puede aprender para, hasta cierto punto, modificar la historia presente y futura. Todo, pues, muy mundano.

Téngase en cuenta a este respecto que el punto de partida cosmológico del florentino es completamente distinto al de Lutero y notablemente novedoso en relación con el resto de cosmologías renacentistas italianas<sup>16</sup>. Ciertamente, hay en su obra elementos de la concepción dominante que establecía la jerarquía ontológica entre el mundo supralunar y el sublunar y la determinación astral del primero sobre el segundo. Sin embargo, esa determinación es interpretada por Maquiavelo como la fuente de una necesidad que rige el mundo natural y que es en sí misma legaliforme, lo cual la hace susceptible de aprehensión racional humana y esto, a su vez, posibilita la configuración libre del ser humano<sup>17</sup>. Hay, pues, escisión metafísica que, en el caso del pensador florentino, no es interpretada como algo problemá-

tico. Las relaciones entre Dios y el mundo son sencillas y carentes de *pathos* trágico: Dios creó el mundo y lo dotó de una legalidad inmanente, recurrente (es decir, sin fin) e independiente de Él mismo que cumple la sola función de primer motor inmóvil. Esto afecta a todos los acontecimientos mundanos y a todas las criaturas; afecta al ser humano, cuya naturaleza es enteramente sublunar y a sus manifestaciones religiosas, que pertenecen sólo al ámbito sublunar. A partir de aquí se torna clara su lejanía de la escatología luterana (y cristiana en general) que, como ya dijimos, hace depender el contenido ontológico del ser humano de su perfeccionamiento espiritual. Pero esta distancia no conlleva la desaparición del ideal de perfeccionamiento, que no sólo es considerado posible por Maquiavelo, sino también necesario. Ahora bien, de nuevo se trata de un acontecimiento inmanente al mundo sublunar o, más exactamente, a la sección de ese mundo que atañe a las formas de la convivencia: la historia.

El interés de Maquiavelo por la historia no es erudito, sino práctico. Desea conocer la legalidad que rige el desarrollo histórico para dominar el presente y prever el futuro. La historia es aquí presentada como un conjunto de fenómenos de origen humano e individual (los sujetos de la historia son las grandes figuras individuales fundadoras o gestoras de la vida social), que una vez objetivados se atienen a una estructura profunda regida por la necesidad. Siguiendo la teoría de Polibio del círculo de las constituciones, entiende que la historia transcurre por necesidad y con arreglo a un curso circular que alterna corrupción y regeneración, de forma que ni tiene fin, ni trae lo radicalmente nuevo y diferente, sino que es repetición de lo ya pasado. De esta forma, la consideración del pasado permite al ser humano obtener lecciones de cara a su perfeccionamiento; el pasado aporta información que puede ser instrumentalizada para corregir el presente y prever el futuro. En efecto, a diferencia de Polibio, que de su teoría del círculo de las constituciones no extraía consecuencias para la praxis política, sino que permanecía en su contemplación resignada, Maquiavelo sí extrae tales consecuencias de cara a su manipulación. Y es aquí donde cabe detectar el dualismo intramundano que a Maquiavelo le preocupa: la realidad histórica aparece tanto en continuidad con el ser humano como en oposición a él; es su producto, pero tiene sus propias leyes que sólo cabe ignorar a la hora de la praxis a costa de incurrir en errores y procurar nuevos perjuicios. Por tanto, la tensión que recorre este pensamiento es la siguiente: en la medida en que la historia es producto humano está en continuidad racional con los individuos y por eso cabe aprender de ella y dominarla para protagonizarla, pero en cuanto se rige por sus leyes presenta una plasticidad limitada que coarta la capacidad de acción individual libre.

Ciertamente, en una concepción de la historia que explica su devenir apelando a la idea de necesidad parece que no tiene cabida la acción política salvo como partera de lo que ha de venir<sup>18</sup>. Y, sin embargo, ese necesitarismo legaliforme es condición de posibilidad para obtener lecciones de ella. Ésta es una característica típica del modelo moderno de conocimiento, según la cual el conocimiento sólo es posible (tanto si se refiere a acontecimientos naturales, como a históricos) si el objeto de estudio es reductible a las condiciones de racionalidad humana, esto es, uniformizable, homogeneizable, universalizable. Y, más aun, sólo a propósito de un objeto de estudio regular en sus mutaciones cabe hacer predicciones y cabe incidir. De este modo, al igual que Galileo unos años más tarde<sup>19</sup> operará con una naturaleza idealizada matemáticamente que superpondrá a la naturaleza en su discurrir espontá-

neo, así también Maquiavelo sobrepone a la historia en su desarrollo espontáneo una historia idealizada políticamente. Así como Galileo atenderá a los aspectos uniformes de los acontecimientos naturales para incidir técnicamente sobre ellos de acuerdo con los intereses humanos, eso mismo pretende Maquiavelo hacer con los acontecimientos históricos. Al igual que las crecidas de los ríos son inevitables y, sin embargo, tomando pie en el conocimiento causal mecanicista se pueden construir diques que palien las malas consecuencias que de ello se deriven para la humanidad, así la tendencia cíclica a la corrupción y, luego, a la regeneración son inevitables en la historia, pero es posible incidir en ella de acuerdo con el patrón causal-mecanicista para paliar los efectos perversos de cada situación. Quizá sea éste el mejor momento para añadir que la perspectiva analítica maquiaveliana es realista, siempre y cuando no se confunda ese realismo con un mero descriptivismo. El realismo aquí adoptado tiene de descriptivismo tanto como el realismo galileano, es decir, poco. Más acertado sería hablar en ambos casos de teoreticismo.

Al combinar el modo general de conocimiento racional con la teoría de los ciclos históricos (cuyos extremos vienen marcados por lo que él mismo denomina, respectivamente, *massima basezza* y *massima perfezione*<sup>20</sup>), tenemos que, en un caso, se trataría de reducir la presencia y reproducción del mal a través de su uso estratégico por parte de un individuo tan singular desde el punto de vista racional que es capaz de convertir por medio de acciones racionales el mal en bien cuando se contemplan desde la perspectiva diacrónica. Precisamente ese individuo singular no sería en pureza conceptual un tecnólogo del poder porque su conocimiento, su *virtú* está informada por la historia que le marca el fin: alcanzar el punto alto del ciclo.

El otro caso cualitativamente diferente lo constituye el momento culminante del ciclo histórico, y aquí aflora una tensión en el pensamiento de Maquiavelo que las filosofías ilustradas tratarán de evitar defendiendo explícitamente la idea antropológica de la perfectibilidad del ser humano y la concepción lineal de la historia, pues en esa nueva fase de la realidad que el florentino contempla, el modelo de racionalidad práctica que ofrece pasa por un republicanismo (inspirado en la *res publica* romana) que, a mi juicio, apuntaría en último término a tratar de eternizar esa situación contra la necesidad del movimiento histórico que tiende, de nuevo, a la corrupción. Pero su concepción de la historia no contempla una resolución final al modo ilustrado, esto es, carece de un fin previo que necesariamente haya que perseguir y cuya realización supondría la reconciliación de la humanidad consigo misma, esto es, con la idea de humanidad depurada de todo mal. De ahí que la historia no tenga otro sentido que su propio decurso circular; de ahí que la política, lejos de cualquier función veritativo-mesiánica, tenga sólo un carácter condicional.

Pero, ¿por qué la historia tiende de forma necesaria y alternativa a la corrupción y a la regeneración? La respuesta se encuentra en la naturaleza de sus agentes, la cual está constituida tanto por elementos generadores de mal (las pasiones, sobre todo la ambición) cuanto por una capacidad racional de paliarlo (la *virtú*). Así pues, su antropología ofrece un combinado de algo similar a la idea cristiana de la naturaleza caída con algo parecido a la noción iusnaturalista de persona humana. Similar a la concepción cristiana en escaso grado porque el carácter malvado del ser humano, su “caída” no es de índole moral sino política. De modo que no le empuja a cometer pecados sino errores práctico-políticos: “[...] y quien decía que la causa de todo ello eran nuestros pecados, tenía razón, sólo que no eran los que él creía,

sino los que yo acabo de exponer”<sup>21</sup>, a saber, una serie de acciones no guiadas por la *virtú*. Así pues, esa capacidad para caer en el error/mal es connatural al ser humano<sup>22</sup>, de donde se deduce que no cabe redención total ni eliminación del mal en el mundo; como tampoco cabe clausura de la historia y reconciliación final, pues la historia es cíclica (sin comienzo ni final) y no hay nada previo con lo que reconciliarse.

De otro lado, su antropología es similar al iusnaturalismo en un alto grado porque aunque no elabora de forma sistemática ninguna idea de estado de naturaleza, coincide con esa corriente en la caracterización positiva del ser humano a través de la razón (y no de la fe) y en la consideración de ese atributo como instrumento de perfección humana en tanto que permite producir formas sociales de convivencia organizada que pongan coto a la corrupción.

Ya en el siglo XIV, en el seno de la Iglesia y a propósito de las críticas a la autoridad mundana del Papa, se intentaba desplazar las dos bases míticas del derecho natural medieval: el pecado original y el legislador divino mediante la revitalización de la doctrina episcúrea del pacto social<sup>23</sup> y la doctrina estoica del Derecho natural, según la cual el orden estatal y jurídico justo se deduce de la “naturaleza” humana y tiene que coincidir con la razón universal. De este modo se introduce en el pensamiento del momento una noción de naturaleza humana, no definida sólo por el mal, sino vinculada *ab initio* a la razón y a la justicia (como formas del bien). Pues bien, Maquiavelo coincide con esa gran hipótesis (y ficción) moderna que es el iusnaturalismo en la idea de que la humanidad está compuesta por individuos indiferenciados y aunados e igualados (por tanto, no fragmentados) gracias a su naturaleza común<sup>24</sup>. Se trata de un sujeto no vacío, sino dotado (a título individual) de su propia dignidad humana y de una racionalidad susceptible de desarrollo<sup>25</sup>. En la medida en que la razón necesita desarrollarse para llevar adelante su labor también necesita tiempo y, en esa medida, historia. De ahí el (limitado)<sup>26</sup> optimismo histórico maquiaveliano.

La faz corrupta de la naturaleza humana nutre su pesimismo antropológico que queda perfectamente recogido en su *Capítulo de la Ambición*, donde presenta una versión secular de la naturaleza caída de la humanidad. Como ya hemos dicho, la maldad es una condición ineliminable de la naturaleza humana, aunque sí se puede paliar e, incluso, aprovechar cuando se transforma en medio del otro elemento de esa naturaleza: el racional. Es este último un factor cuya función no será la de racionalizar lo que hay de cara a su aceptación resignada por parte de la criatura humana, sino justo lo contrario. Como ya hemos visto, se trata de imponer al mundo, en la medida de lo posible, las pautas de racionalidad de cara a procurar un entorno más acorde con los fines y las necesidades (ambas cosas aparecen confundidas) humanas, los cuales emanan de la propia racionalidad según la fase histórica.

Pero volviendo al aspecto corrupto de la naturaleza humana, resulta que es tanto más peligroso en la medida en que se vuelve aparentemente incontrolable para los humanos en la vida social y política. Esa falta de control humano sobre su propia vida, contemplada diacrónicamente, en Maquiavelo cristaliza en la figura de esa pseudodivinidad mítica que es la Fortuna, la cual cumple el papel conceptual de representar los límites de la racionalidad humana por lo que respecta a la extensión del conocimiento y a su falibilidad: “y verdaderamente quien fuera tan sabio que conociera los tiempos y el orden de las cosas, tendría siempre buena fortuna o se guardaría de la mala”<sup>27</sup>. Pero, aunque limitada, la racionalidad es otro hecho incontestable que se define por reglas abstractas. Es una racionalidad que al

capacitar al sujeto para dotarse de modelos adaptativos de acción (poiética o praxica) le hace posible estas dos cosas: la primera, no tener que resignarse a las concreciones más nefastas de lo que por necesidad tiene que suceder; la segunda, ganar lucidez frente al autoengaño consistente en responsabilizar a la fortuna de lo que es fruto de nuestras decisiones y acciones.

## NOTAS

1. \* Este trabajo se inscribe en los siguientes proyectos de investigación: GV00-072-9 titulado “Individuo e historia” y PB98-0828 titulado “Hermenéutica y epistemología”.

El par categorial individualismo-fuera-del-mundo/individualismo-en-el-mundo que L. Dumont utiliza en su libro *Ensayos sobre el individualismo* (Alianza Universidad, Madrid, 1987) presupone la tensión metafísica mencionada.

2. Me refiero sólo a *Del mejor estado de la cosa pública o de la nueva isla Utopía* (1516) de Tomás Moro y a *La ciudad del Sol* (1623) de Campanella.

3. El igualitarismo no supone en ninguna de las dos utopías una organización horizontal de la sociedad. En el caso de T. Moro se trata de una igualdad organicista y en el de Campanella depende de una cosmología fuertemente jerarquizada.

4. Lutero publica su *A la nobleza cristiana de la nación alemana* en 1520, por su parte Calvino publicó la primera versión de su *Christianae religionis institutio* en 1536. Maquiavelo redactó *El príncipe* en 1513.

5. Manuel Ballesteros interpreta esa tensión esencial característica de la conciencia-fe como intencionalidad. Véase M. BALLESTEROS, *La revolución del espíritu. (Tres pensamientos de libertad)*, Siglo XXI, Madrid, 1970. Especialmente el capítulo 2 titulado “Martín Lutero: el sujeto trascendental”.

6. Cfr. M. LUTERO, “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, en *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 28 y ss.

7. Cfr. E. BLOCH, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

8. Discrepo aquí de las interpretaciones que hacen depender la resignación de la noción de *Beruf*. La *Beruf* adquiere importancia en la teología protestante más bien en la corriente calvinista que en la luterana y no tanto para justificar una forma de vida resignada y antimundana cuanto para dotar de sentido espiritual a la vida mundana. Es, pues, una instancia de mundanización y mínima reconciliación positiva con el mundo.

9. M. LUTERO, “Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia”, en *op. cit.*, pp. 78-79.

10. *Ibid.*, pp. 85, 86 y 87.

11. E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, México, 1951.

12. Para una clasificación tripartita véase el libro de H. F. PITKIN, *Fortune is a Woman*, California Univ. Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1984. También RAFAEL DEL ÁGUILA, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en FERNANDO VALLESPÍN (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 2, Alianza edit., Madrid, 1990, pp. 69-170. El libro de Pitkin tiene el valor añadido de mostrar cómo el modelo político del pensador florentino se ve determinado por el “subtexto de género” con el que realiza su labor conceptual. Por mi parte, prescindiré en este trabajo de las herramientas crítico-hermenéuticas de la teoría feminista, pues aquí quiero investigar el aspecto antiaristocrático de la subjetividad práctica maquiaveliana. Del aspecto generizado de tal subjetividad nos ocupamos en A. J. PERONA, “Maquiavelo y la constitución del sujeto político”, en *Actas del Seminario permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, Madrid, 1992, pp. 29-37 y en “La construcción genérica del sujeto político en el Renacimiento” en *Isegoría*, Madrid, CSIC, nº 6, nov. 1992.

13. MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Madrid, Alianza ed., 1984, XVIII, p. 92.

14. Discrepo a este respecto de Pitkin que considera al Fundador una figura mítica.

15. Para la relación gloria/virtú véase el artículo de RAFAEL DEL ÁGUILA, “Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo”, en R. RODRÍGUEZ ARAMAYO y J.L. VILLACAÑAS (comps.), *La herencia de Maquiavelo*, FCE, Madrid, 1999, pp. 209-239. También Q. SKINNER, *Maquiavelo*, Alianza ed., Madrid, 1984, pp. 76 y ss.

16. Un buen estudio de ellas es el de M.A. GRANADA *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, Anthropos, Barcelona, 1988.

17. Cfr. para esta idea en Galileo CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951, pp. 160 y ss.

18. Así describe Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* el modelo de acción política del marxismo

para criticarlo como destructor de la libertad y de la posibilidad de cambiar el mundo (social).

19. *El ensayador* data de 1623. Galileo enseñó matemáticas en la Universidad de Padua desde 1592.

20. Esta concepción de la historia permite explicar el doble análisis que lleva a cabo Maquiavelo: *El Príncipe* atiende a la situación propia del punto más bajo del ciclo de la historia. El grupo de patricios de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* ( Alianza ed., Madrid, 1987) nos sitúa en el punto álgido del ciclo de la historia.

21. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, cit., p. 72.

22. N. MAQUIAVELO, “Capítulo de la Ambición”, en M. A. GRANADA (comp.), *Maquiavelo. Textos cardinales*, Península, Barcelona, 1987, p. 224.

23. Cfr. *Máxima Capital* 33.

24. “...la naturaleza nos ha hecho a todos de una idéntica manera” pone en boca de un personaje histórico al que no censura por ello. Cfr. N. MAQUIAVELO, *Historia de Florencia*, Alfaguara, Madrid, 1979, libro tercero, XIII, p.173. Así pues, frente a las interpretaciones excesivamente atomistas del individualismo maquiaveliano, sostenemos que hay en su pensamiento una instancia en la que los individuos están religados: la naturaleza.

25. En el desarrollo de esa racionalidad y en sus objetivaciones materiales es donde se producen las diferencias y las desigualdades, que ni todas ni las mismas aparecen como ilegítimas en cada teoría. Para esta idea en Maquiavelo véase, por ejemplo, libro primero, 2 de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

26. Sólo las concepciones lineales de la historia propias de la Ilustración eliminan los límites de este optimismo.

27. N. MAQUIAVELO, “Fantasías escritas en Perugia a Soderini” en M.A. GRANADA (comp.), *Maquiavelo. Textos cardinales*, cit., p. 192.

\* \* \*

