

DE LA LIBERTAD Y DEL CONSENTIMIENTO. DOS ESTUDIOS SOBRE *EL PRINCIPE* DE MAQUIAVELO

Por ANTONIO HERMOSA ANDUJAR

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN.—II. LAS PASIONES DE LA LIBERTAD.—III. LA FUNCIÓN DEL
CONSENTIMIENTO

I. INTRODUCCION

El mérito de fundador de la ciencia política mediante el cual se compendia, con razón, el significado de la obra de Maquiavelo ha caído sin embargo como una pesada hipoteca sobre ciertas partes de la misma, dificultando su cabal intelección. Asociado aquel mérito al descubrimiento de un continente nuevo, la fuerza, en el territorio de la política, raramente se han dejado ondear sobre el mismo los estandartes de la moral —la libertad y el consentimiento—, sin los cuales aquélla pasaría a transformarse a medio y largo plazo en debilidad. Es verdad que la libertad no define ontológicamente al hombre —Maquiavelo no es Pico—, sino sólo políticamente, y representa por tanto más un punto de llegada que un punto de partida en la reflexión social del autor de *El Príncipe*; y es verdad igualmente que el consentimiento no es el necesario primer acto político acorde a la originaria libertad —Maquiavelo no es Locke—, y periódicamente renovado cada vez que se elige una nueva legislatura, sino que se trata más bien del asentimiento hecho en voz baja por un actor cuya voz no se hace oír desde el derecho. Pero no es menos cierto que sin el concurso de éste la fuerza degenerará en violencia, y si bien podrá cumplir con su obligación de garante permanente de la conservación del Estado, lo hará a costa de suprimir la cohesión espiritual que coadyuva a semejante misión, es decir, lo hará sin hacer honor a la *virtù*, ahora ya nuda fuerza; y que sin la presencia de aquélla, el Estado que la conoció perdería sus recuerdos y su legitimidad —y la *virtù* se quedaría con la ausencia del telos ideológico que inspira la actividad del «*buon principe*», otorgándole su sentido y dirección últimas—. Dedicaremos las páginas siguientes a pormenorizar ambas tesis.

II. LAS PASIONES DE LA LIBERTAD

La imagen más general del hombre legada por Maquiavelo a la historiografía es la de una figura anclada en sí misma, sin fuerzas ni deseos de trascenderse hacia los valores de la razón y la solidaridad. Los grilletes del egoísmo y la necesidad aferran su paso, dejándole como único espacio de acción el interés particular, y como único horizonte el de la necesidad. Una criatura casi en manos del azar. Y una criatura así, es obvio, no debe merecer ante el príncipe la consideración de sujeto político activo: sólo puede merecer la atención implícita en la política de pan y circo, la ideal para llenar de felicidad su sumisión. A lo sumo, y mirando más la unidad —el pueblo— que conforma junto a los demás, exceptuados los grandes, que tomándolo aisladamente, el príncipe prudente salvará en dicha unidad la finalidad ética que la mueve —el no ser dominada por los grandes—, a la par que, por cálculos estrictamente utilitarios, proveerá a no enajenarse definitivamente su voluntad, habida cuenta de la gran cantidad de fuerza que puede acumular y poner en juego frente al enemigo. Al respecto, una cierta inyección de bienestar material en la vida colectiva será la bolsa con la que el pueblo canjee en su conciencia moralidad por adhesión. Por otro lado, ese respeto genérico a la no menos genérica unidad de individuos llamada pueblo no libra a ninguno de ellos en particular de que el príncipe, en determinadas circunstancias, y en aras de la conservación de su dominio, se digne injurarlo, o injuriar a un grupo de ellos, reduciéndolos a miseria y miedo: esos enemigos de la seguridad y confianza del hombre en sí mismo y en los demás. Como, en contrapartida, el príncipe recompensará simultáneamente a otros miembros de la unidad, ésta quedará definitiva y mortalmente rota en cuanto tal: es decir, que el cambalache habrá surtido sus efectos. Así pues, la sola imagen segura que el individuo concreto parece proyectar sobre el escenario de la política es la imagen cóncava de la servidumbre, pues goza del dudoso privilegio de parecer esclavo cuando no es siervo, y de, en realidad, ser un ciudadano de la vejación y del arbitrio; en suma: de no ser.

Ahora bien, ¿son éstos los únicos materiales con los que están hechos los hombres? ¿No hay ningún oro que brille en su noche, ningún arrebató o emoción se produce ante el conjuro del nombre libertad, comparte su destino con los días la flor de la caducidad? Intentaremos responder a dicha interrogante en el contexto de la conservación del principado mixto, en concreto del principado en el cual su titular añade a su dominio un nuevo territorio regido hasta entonces por un orden republicano. Pero daremos un rodeo para llegar allí más directamente.

El poder da poder, enseña Maquiavelo. Su ejercicio constante constituye la más sólida garantía de su continuidad. Consolidar una nueva conquista pasa por ciertos momentos cruciales que dependen de la constitución del Estado anexionado; en un principado caracterizado por la centralización absolutista del poder, donde sólo brilla con luz propia la estrella del príncipe mientras los demás lo

hacen con luz refleja —es decir: con ninguna—, su toma será difícil, pero su conservación fácil: el gran Alejandro da fe histórica de semejante axioma. Apoderarse del reino de Darío no fue precisamente un paseo militar, pues no contaba con ninguna ayuda en el interior del mismo: desde el punto de vista político, el pueblo es nada en un Estado así, y los grandes son como el pueblo. Sin embargo, una vez en él, las mismas circunstancias que habían obstaculizado su entrada se aliaban ahora para asegurarle la permanencia. En una tal situación sólo la fortuna impediría gozar del botín y disfrutar la herencia, y lo hizo combinando respectivamente la muerte del héroe griego con la ambición de sus generales, que dividió el reino en un número de partes igual al de sus cabezas. Por el contrario, cuando el principado es una poliarquía absolutista, como la monarquía feudal francesa —aquí los señores que rodean al rey sí tienen fuerza propia, vale decir: pueden encabezar una rebelión contra aquél—, la conquista y el mantenimiento del mismo mantienen los predicados anteriores intercambiando su orden.

Es precisamente la consolidación del nuevo dominio el requisito para que el poder dé más poder. Las tribulaciones de antaño se remansan, y al amparo de su fuerza el señor establece nuevas relaciones con sus ya viejos súbditos. Y si quisiéramos saber hasta qué punto pueden tales relaciones llegar a ser vigorosas y fructíferas, no tendríamos más que seguir ciertos tramos del curso de la dominación romana a través de los meandros de la historia. Y si quisiéramos además saber dónde reside la clave de esa plusvalía de poder inherente a su ejercicio, la respuesta nos vendría dada naturalmente: del curso del tiempo. Como un singular Saturno, el poder se refuerza devorándose a sí mismo. Ahora bien, ¿cuál es el filtro mágico en virtud del cual se hace realidad tal ilusión, qué músculo añade el paso del tiempo al brazo del poder: qué sustancia extraña se adhiere a su rueda? La respuesta proviene esta vez de su propia naturaleza de acto social: la costumbre. El ejercicio continuo de un cierto poder produce en sus destinatarios el hábito de dicho ejercicio, o lo que es igual: crea en ellos el espejismo psicológico de naturalizar a su detentador actual, desnaturalizando la historia que le condujo hasta ahí. En suma: crea el olvido. Gracias a él, la obediencia, de hábito, acaba transmutándose en adicción. A ello justamente se debe «la larga duración» del gobierno de los romanos en las provincias periféricas de su imperio, gobierno que sólo conoció sobresaltos «mientras duró la memoria» de los hechos que dieron lugar a los mismos (cap. 4) (*). Empero, esa vinculación entre legitimidad y olvido se pone todavía de manifiesto con mayor claridad en el caso del mantenimiento del principado «hereditario», no en vano el más fácil de conservar según Maquiavelo. Demos, pues, un segundo paso atrás y veamos el por qué de semejante convicción.

En los Estados hereditarios una cadena de hierro unce de manera casi indestructible al príncipe con su pueblo: la tradición dinástica. El único ácido en grado

(*) *El Príncipe*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

de corroerla es el azar, pero éste deberá mantener la guardia bien alta si quiere proteger a su valido, pues al menor descuido la corona volverá a ceñir las sienes de donde la tormenta la arrebatará. De nuevo en el trono, el último vástago del linaje reinante proseguirá su gobierno hasta que el azar reincida o —lo más probable— llegue el momento de ceder el báculo a su sucesor. Cuenta para ello con la benevolente predisposición de su pueblo hacia él, efecto de una situación en la que el mantenimiento del orden apenas si requería ya recurrir a la violencia. El tiempo, en efecto, había forjado con paciencia el edificio de la autoridad, que era el modo de labrar a la vez los pilares de su legitimidad: porque, de hecho, para la autoridad *tiempo* es «antigüedad» y «continuidad», vale decir, los materiales con los cuales se fabrica el «olvido» de «los recuerdos y las causas de las innovaciones» —como aquéllas que un día completamente borrado de los anales de la Historia llevó al timón del Estado al linaje del que el actual príncipe es el último señor. La antigüedad y continuidad del poder hace florecer en el pueblo la costumbre de tal poder —o sea, impone la obediencia al mismo—, y con ella la garantía de su reproducción. La costumbre, por tanto, es la anestesia de la memoria y de la conciencia; cubre de olvido y metamorfosea en el mito los hechos históricos anteriores al acto voluntario inicial de fijar el nuevo orden que habrá de crear su propia tradición, la hoy aún vigente, e impide el crecimiento y renovación de la vida pública futura más allá del orden institucional actual, canonizado como naturaleza con la fatalidad de un destino. De este modo, un pueblo sometido a un príncipe de tal índole —un pueblo vegetativo desde el punto de vista político— tiene conciencia de sí mismo en cuanto unidad solamente fuera de la moral, y aun fuera de la realidad: en una tradición que, renegando de su origen empírico, ha transformado la historia anterior en mito y ha elevado la amnesia a principal fuente de legitimidad política.

Sólo en los principados hereditarios el olvido juega el papel crucial de bastión del mantenimiento del Estado, pero en todos ellos juega un papel importante, o al menos el príncipe debe aspirar a que así sea. Un sujeto que olvida es un sujeto habituado a obedecer: a considerar al príncipe como su príncipe. Si éste, una vez asentado en el trono, se esfuerza por medir la violencia con la vara de la necesidad, y por medir la necesidad en intervalos cada vez más infrecuentes; y si aprovecha el ínterim para aumentar el bienestar del pueblo, éste se volverá paulatina e inexorablemente más proclive hacia él, y en buena medida de las mentes de cada uno de sus miembros se desterrará esa tendencia innata a cambiar pensando obtener mejoras en el cambio; hecho esto, la costumbre de obedecerle es sólo cuestión de tiempo, y la tranquilidad pública echará raíces más profundas: no ha de olvidarse que «los hombres viven tranquilos si se les mantiene en las viejas formas de vida» (cap. 3), y que el hábito es ese envejecimiento.

Ahora bien, ese movimiento de apaciguamiento del ánimo, que inmoló gran parte de las expectativas de salir personalmente beneficiado en los cambios en el

altar de un mayor bienestar, y se aprovecha de la costumbre para mecer la violencia inicial, invertida en conquistar el reino, en las aguas del olvido; ese movimiento, decimos, ¿es el movimiento de la naturaleza humana? Con otras palabras, ¿es la amnesia un principio de legitimidad para todo poder establecido? Maquiavelo sintetiza en dos tipos de organización política la proteica gama en que se manifiesta el poder en la historia: el principado y la república. No sólo la organización del poder: también el origen, el ejercicio y el objeto del mismo diferencian ambas formas de Estado. No obstante, no nos hallamos aquí, creemos, ante un dualismo marcado por una radical oposición. Cuando, por ejemplo, Maquiavelo señala que «los romanos hicieron... lo que todos los príncipes sabios deben hacer» (cap. 3), no sólo se nos indica, desde un punto de vista ético —por desentrañar su significado empezando por el final—, que dicha sabiduría es la de la Razón de Estado, esto es, la técnica destinada a la conservación del principado; y no sólo se nos revela que el contenido del «deben» no es moral, sino un hecho como el precedente, que sirve de modelo y al que se está en grado de reproducir en su significación originaria si queremos hacerlo cuando sabemos hacerlo; o lo que es igual: desde un punto de vista epistemológico, en el concepto —positivo y reformador— de imitación cristaliza una filosofía de la historia que comporta, por una parte, el supuesto de la naturaleza humana como un dato objetivo y cognoscible hasta en los resortes últimos que mueven la conducta de los individuos; y por otra, la interpretación de los hechos históricos a la luz de tales conocimientos y su valoración en clave política —es decir, en una determinada clave política. Todas estas líneas de razonamiento culminan en la idea de que, merced al perfecto conocimiento del pasado, el presente y el futuro del acontecer humano están en grado de moverse con la regularidad de una legalidad natural: basta que sea una voluntad racional quien lo presida (por lo demás, esa voluntad, los conocimientos que presupone, constituyen obviamente la plusvalía epistemológica añadida por la imitación a sus modelos del pasado al objeto de reproducirlos mecánicamente).

Como puede apreciarse, al concepto kantiano de «historia futura», esa historia con la que en lo sucesivo la razón podrá llenar de libertad la vida de los hombres, le ha salido un tan ilustre como inesperado precedente.

Ahora bien, todo lo anterior, con ser tanto, no es lo único que se nos revela en la frase de Maquiavelo antes citada. Los romanos no sólo conocieron el imperio, sino también la república, esa república tan querida de Maquiavelo: tan digna de imitar. Y en ese caso, un principado que imita una república significa, desde un punto de vista político, cuando menos que a pesar de la personalización de la vida pública, de la confusión entre la institución estatal y la persona que la administra, se ha llegado sin embargo a un concepto de poder lo suficientemente abstracto y objetivo como para imponer que su mera existencia sea un poner condiciones a su ejercicio: y una de ellas, vista la comunidad de fines —imita-

ción *oblige*— entre el poder del príncipe y su precedente republicano, consiste en no depender forzosamente de la forma en que la institución política se organice para alcanzar sus objetivos. Sin duda, la soberanía de Bodin, tan independiente en su esencia de quién sea soberano —un monarca, la aristocracia o el pueblo—, no sabría evitar una sonrisa de complicidad al mirarse en el espejo maquiaveliano, por cuanto ve ahí los primeros rasgos de su juventud.

La concordancia en ciertos fines del poder, con independencia de su organización, no es sino el aspecto formal de una nueva concordancia a nivel de contenidos entre principado y república —y por paradójico que pudiera parecer, al subrayar la presencia de este nuevo territorio común estamos entrando ya a responder la cuestión planteada anteriormente acerca de la hipotética naturalización del vínculo existente entre olvido y legitimidad—. Por absoluto que sea el poder del príncipe en la comunidad, es siempre un absoluto relativo; por necesaria que sea la fuerza en la conservación de aquélla, el mundo de la necesidad es notablemente más amplio y heterogéneo, pues abarca igualmente a ciertos elementos axiológicos.

Es verdad que, en principio, podría bastarse por sí sola para mantener el Estado en el puño de su titular: pero esa violencia pura adolece de una tara congénita que la hace, además de rara, indeseable e inhumana: indeseable por inhumana. Un príncipe dotado de gran talento y arrojo sabría sacarle el mejor partido posible, y hasta, repetimos, conservaría el Estado: pero en su conducta, ese conjunto de «crueldades bien usadas», como las llama Maquiavelo, acabarían igualmente exterminando la *virtù*; Agatocles, el tirano de Siracusa, mantuvo así su ciudad, y no cabe duda que, de atender exclusivamente a sus cualidades personales o a la eficacia de su acción, su figura ocuparía un lugar de honor en el panteón de los príncipes virtuosos; empero, pese a ello, la violencia —«su feroz crueldad e inhumanidad»— fue tal que «no es posible... atribuir a la fortuna o la virtud lo que fue conseguido por él sin la una y sin la otra» (cap. 8). Así pues, el concepto de límite va uncido de manera indisoluble al concepto de *virtù*; ésta se vale ciertamente de la fuerza, y ni siquiera aporta justificación cada vez que la usa en aras del mantenimiento del Estado, pero no puede valerse sólo de ella; a partir de cierto momento, un lugar éste dejado algo indefinido por Maquiavelo, las en principio gaseosas fibras de moralidad van adquiriendo consistencia y terminan por configurar una frontera infranqueable para aquélla: un príncipe no podrá sin más «exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión» (*ibidem*), y aspirar al calificativo de prudente, ni satisfacer la ordinaria necesidad —técnica— de atraerse el favor del pueblo para mantener el poder. Sólo si le garantiza protección y se preocupa por alzar el dintel de su bienestar obtendrá con seguridad su consenso, beneficio éste que podrá rentabilizar siempre, muy especialmente cuando la adversidad toma la forma de amenaza exterior. Y sólo así se hallará en situación de añadir a su *virtù* gloria, esa corona

de luz hecha en buena medida con materiales acarreados desde la cantera de la ética, y cuyo fulgor atrae las voluntades de sus súbditos, retrae las de sus enemigos, y esculpe su memoria en el mármol de los siglos.

Así pues, la carga ética con la que el concepto de gloria refuerza el de *virtù* no sólo complementa el vigor de la fuerza como factor de cohesión social y de garante último de la supervivencia del Estado; referido al pueblo, proyecta sobre éste una nueva imagen que mejora sensiblemente la legada por gran parte de la tradición historiográfica. Ciertamente, no lo transforma en sujeto constitucional activo, pero sí en un sujeto digno de respeto: recompensa, ni más ni menos, las cualidades que indirectamente se le han venido atribuyendo. Por ejemplo, en la capacidad de responder positiva y unitariamente a la acción del príncipe cuando éste consagra parte de su actividad a su protección (cap. 9); o cuando en el permanente duelo que mantiene con la otra fuerza natural de la sociedad, los grandes, por acordar en medidas comunes los intereses contrapuestos que respectivamente los definen, la tensión degenera en crisis y, no quedando otra salida que la elección de un príncipe para su defensa, sabe aprovechar «la oportunidad» (*ibidem*) para hacerla decantarse de su lado: demuestra así su propia *virtù* —esa sustancia híbrida, llena de cualidades preciosas, hasta ahora puesta en juego únicamente por el príncipe (ciertamente también los grandes podrán hacer gala de ella en una ocasión similar: cuando es suya la acción de elegir la ocasión de elegir al príncipe; pero en cualquier caso, siempre es una virtud en bastantes grados inferior a la del detentador del poder)—. Incluso nuestra afirmación inicial de dar pan y circo al individuo, y obviamente al conjunto formado por la mayoría de ellos, leída en su contexto no es sino una muestra más de respeto: y la política de fomentar las diversiones del pueblo es precisamente el modo de saldar la obligación contraída con dicho respeto.

La República dará forma y consistencia a ese rastro informe y deshilachado de moralidad y de *virtù* que va dejando el pueblo al pasar por el principado; coautor de la ley, el pueblo es por lo mismo corresponsable de la existencia de la libertad, la planta que necesita del riego de las sustancias antedichas para florecer. Y llegados a este punto, una vez sacado a flote un cierto fondo común entre el principado y la república, llega también la ocasión de replantear la cuestión anterior, acerca del olvido como fuente natural de toda legitimidad. Es hora, pues, de recoger la promesa inicial y analizar el discurso sobre la conservación por parte del príncipe de la república recién adquirida.

A tal fin, Maquiavelo recomienda tres tipos de acción: la destrucción de la ciudad conquistada; el traslado de la residencia del príncipe al nuevo territorio incorporado a su corona; o bien la de dejar intactas sus leyes, y sometiéndola a una doble imposición, la de un tributo y la de un gobierno encargado de asegurar su fidelidad al príncipe. No obstante, cuando a continuación Maquiavelo sopesa las dificultades inherentes a cada una de las medidas, su conclusión se vuelve

tajante: «no hay otro modo seguro de poseer tales Estados que destruyéndolos». ¿Por qué?: «quien pasa a ser señor de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no la destruye, que espere ser destruido por ella...» ¿Pero por qué? ¿Qué impide a la dominación hacerse fuerte, a la fuerza hacerse aún más fuerte por salir del anonimato inicial al crear su costumbre, y a la costumbre cimentar todo al comprar con bienestar la memoria presente, y la memoria pasada con olvido? Continuando la frase anterior en el momento de la cesura, se lee precisamente la explicación: «... pues en la rebelión siempre encontrará refugio y justificación en el nombre de la libertad y en sus antiguas instituciones, cosas que jamás se olvidan a pesar del paso del tiempo y de la generosidad del nuevo señor». Así pues, la libertad aparece de repente erguida sobre el pedestal de la esencia del hombre, como un dato tan radicalmente suyo que, aun cuando sólo adquiera conciencia de su valor una vez que la ha experimentado, desde el mismo momento en que conoce su existencia la convierte en la más sólida de las costumbres: en naturaleza; en la enseña de la naturaleza humana, que no cede al chantaje del tiempo ni se deja atraer por el señuelo de un mayor bienestar. En el mejor de los casos, sólo un larguísimo proceso de aculturación, llevado a cabo por un pueblo que practique la *virtù* cuando actúa, puede enmudecerla en el corazón de los hombres —pero a este respecto la historia sólo cuenta en su patrimonio con un pueblo como el romano; con todo, ni aun así acallará para siempre su voz, y su leyenda permanecerá siempre en la memoria del pueblo sojuzgado, quien la invocará como a su dios cada vez que crea poderla restaurar. Por tanto, y por sintetizar con otras palabras, cabe afirmar que donde hay olvido no hay república; y donde no hay república falta la mitad positiva de la naturaleza humana, es decir: no hay hombres.

Además de divisa legal de la república, la libertad es, pues, ese fuego que prende en el pecho de sus ciudadanos, y cuya llama cualquier fuerza en vano pretendería extinguir. La libertad no es desde luego un humor más, o un factor técnico traducible en ventajas materiales para quienes la gozan, como tampoco una mera cualidad ética alojada en un alma inerte a la que por ello dignifique abstractamente; su simple existencia introduce a la república en otra órbita en comparación con el principado, su presencia o su ausencia —ausencia que, una vez exhumada su significación, no puede sino revelar un expolio cometido en detrimento de la república— entrañan la puesta en juego de un caudal de energía desconocido fuera de ella, y traducido en mil proyectos y sentimientos enriquecedores de la vida social. Proyectos y sentimientos, decimos, porque ante todo la libertad, rebelándose contra esa conducta casi plana característica de los individuos cuando son súbditos, provoca en los suyos emociones antagónicas: pasiones; por decirlo con las palabras de bronce usadas por el autor de *El Príncipe*: «en las repúblicas hay mayor vida, mayor odio, más deseo de venganza»; y acaba: «no les abandona ni muere jamás la memoria de la antigua libertad...»

(cap. V). Pasiones que liberan el espíritu republicano de la indiferencia y de la irresponsabilidad, y que, especialmente las dos últimas, pueden dirigirse contra el invasor, o revertirse contra el otro miembro de la república; recuérdese que si en ella pueblo y grandes gobiernan de común acuerdo, sus intereses difieren tanto como sus orígenes; es decir, que el conflicto acecha desde el propio acuerdo y por lo general los grandes, más ricos y ambiciosos que el pueblo, quieren aumentar su poder y riqueza a costa de éste, lo cual puede llegar a desencadenar «el deseo de venganza» del pueblo contra quienes quieren oprimirlo —o incluso, simplemente, contra quienes despilfarran sus riquezas padeciendo sus miembros necesidades (*Discursos*, I-5) (*).

Detengámonos un momento aún en este nuevo reino. Más vida, más odio, más deseo de venganza: tal era el patrimonio de la república desconocido al principado. De esas tres pasiones, sólo la primera expresa sus efectos en términos positivos. ¿Cómo refleja el individuo en su conducta esa mayor intensidad de vida, en qué sentimientos y acciones la traduce? Orientar la propia conducta en función de la libertad significa para el ciudadano republicano convencimiento de planificar su presente y su futuro adoptando a la razón por guía y disponiendo de seguridad jurídica por base; de tomar sus decisiones, aceptar sus responsabilidades y prever sus consecuencias sin más límites que los de sus principios, sus conocimientos o los fatalmente impuestos por el azar; e igualmente, convencimiento de que su vida privada puede florecer junto a la vida pública pese a los conflictos inherentes al juntarse en una encrucijada dos vías alternativamente paralelas. Con semejante horizonte azul, nutriéndose en ese *humus*, la voluntad se prodigará en resoluciones que enriquecerán la vida social, máxime al saber, y tal es el caso, que al mérito le llega como un destino su recompensa.

Se argüirá quizá en contra de la «mayor vida» que pulula en las repúblicas a causa de su libertad propalando el aparente secreto que ésta esconde bajo su nombre: la ambición; y para ello se recurrirá al mismo Maquiavelo cuando afirma: «Resulta fácil saber de dónde nace en los pueblos ese afecto a vivir libre, pues la experiencia muestra que las ciudades nunca han ampliado su dominio o sus riquezas salvo cuando han sido libres» (id., II-2). Ahora bien, frente a ese hipotético argumento el mejor recurso es continuar la lectura del texto citado, donde bien pronto se aprenderá cómo la potencia maquiaveliana comprende además de la fortaleza del cuerpo la grandeza del espíritu; y sobre todo el lector verá desfilar ante sus ojos algunas de las acciones, y los correlativos valores, que traducen esa apasionada «mayor vida» inmanente a las repúblicas, y en las que la mera reproducción física se apoya en consideraciones económicas y éticas, y donde la riqueza atomiza sus manifestaciones y ensancha sus dominios hasta abarcar en su territorio el mayor auge de las artes y de la cultura. Vale la pena hablar aquí

(*) *Discursos sobre la década de Tito Livio*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

con la voz del autor: en el ámbito del «vivere libero», en la república, «cada uno procrea voluntariamente todos los hijos que cree poder alimentar, sin temer que le sea arrebatado su patrimonio, y sabiendo que no solamente nacen libres y no esclavos, sino que pueden, mediante su virtud, llegar a ser magistrados. Las riquezas se multiplican en mayor número, tanto las que provienen de la agricultura como las que proceden de las artes, pues cada uno se afana gustosamente y trata de adquirir bienes que, una vez logrados, está seguro de poder gozar. De aquí nace que los hombres se preocupen a porfía de los progresos públicos y privados, y unos y otros se multiplican asombrosamente». (Y continúa: «Lo contrario sucede en los países que viven siervos...») (*ibidem*).

El recuento de pasiones incluía también otras dos, de índole sin embargo negativa: el odio y el deseo de venganza. Se diría que su acción sería mensajera de la discordia social, un hijo a cuya renuncia la propia madre, la libertad, accedería gustosa; y quizá no fuera ése un argumento falaz. Empero, ¿su existencia expresa ya un peligro que su acción ejecuta? De otro modo, ¿representa por adelantado una sociedad en el odio y el deseo de venganza la escena de su disolución? Por de pronto ya vimos cómo esa mayor cantidad de ambas pasiones puesta en juego en las repúblicas libera a las mismas del torpor de la vida inherente a los principados. ¿Limitan a ese exorcismo negativo su significado social? Decíamos también que estas dos heroínas de la vida republicana pueden caer por igual contra el enemigo que sobre el otro miembro de la república. Las dos se configuran como las fases sucesivas de una misma conducta, la cual estalla siempre que el bien donde se sustentan, la divisa del vivir republicano, pretende ser sustraído: el cual puede ser un príncipe extranjero o los grandes. Recuérdense que el difícil compromiso de la república pasaba por un equilibrio en los respectivos intereses antagónicos de sus agentes: los grandes querían dominar a un pueblo que no quiere ser dominado, y la república era el momento de paz, la tregua, de dicho conflicto. La antítesis, por un lado, encerraba una vivencia de la libertad y una significación de la misma distintas para ambos: a los grandes les impide realizarse como grandes porque les impone cooperar con el pueblo: el cual, precisamente así, se realiza como pueblo; por otro lado, y a causa de esto mismo, el monopolio primordial del odio y del deseo de venganza recae forzosamente en la fuerza que, sola, sufre la privación del bien sin experimentar ningún beneficio —el odio y el deseo de venganza de los grandes serán así de una naturaleza distinta que el del pueblo, pues o se trata de una fuerza animal proveniente de su código genético (el ser grandes, mientras los demás son sólo pueblo), o se trata de un sentimiento reflejo con el que responder a las acciones desatadas por el originario del pueblo.

La citada conducta de este último, sea quien sea la fuente que la desencadene, expresa por tanto, y en primer lugar, la opinión del mismo en contra del expolio con el que se le quiere vejar, y se expresa además bajo la forma de rebelión. La

virulencia de la protesta, por lo demás, se corresponde con la naturaleza de la falta, la más grave que se pueda cometer contra él. Cuando alguien intenta lisa y llanamente arrebatarle la libertad, o cuando mediante el abuso o el despilfarro de la riqueza social impide que los miembros del pueblo estén en situación de llevar a cabo sus proyectos o recibir la recompensa que merecen; o incluso cuando la dilapidación caprichosa del patrimonio privado acentúa la humillación de los individuos que apenas disponen de lo necesario para subvenir a sus necesidades primarias; cuando eso sucede, dice Maquiavelo, el pueblo se toma la justicia por su mano atizando su odio y su deseo de venganza contra los malhechores. Pues de justicia, en efecto, se trata: aunque sea de la justicia del corazón —donde el odio es la norma y el deseo de venganza el juez— en lugar de la justicia de la razón; y precisamente de aquella porque el delito ha sobrepasado la jurisdicción de ésta: no estaba en juego simplemente componer una controversia, sino recomponer la situación en la que la dignidad de todo un pueblo se había visto comprometida al intentar usurparle, más o menos violentamente, la expresión de la misma: la libertad. El odio mantiene viva su llama en la antorcha de la memoria: e ilumina así un deseo de venganza que sólo aguarda la ocasión para incitar a recuperarla.

En conclusión: la libertad ennoblece al sujeto, haciéndolo acreedor a un trato de favor en la política. No sólo deja de ser aquel supuesto títere al que la ambición y la ignorancia manejaran a su antojo, sino que reconoce en su persona la acción de una fuerza superior que le impulsa a trascender la esfera de sus intereses inmediatos y personales, le solidariza con los demás miembros de su clase, lo capacita para la toma de decisiones colectivas; y hasta lo mantiene psicológica y éticamente en estado de alerta para, en la eventualidad de que un poder hostil le desaloje de esa posición de privilegio ocupada junto a los demás, intentar volver a ella aprovechando la más pequeña ocasión.

La libertad, además, constituye la barrera que interrumpe el *continuum* entre costumbre y olvido, y con él el existente entre olvido y legitimidad: impidiendo, por ende, el establecimiento de una concepción unilateral de la misma. Por último, la mayor energía vital asociada a la libertad, desplegada en las pasiones que despierta su presencia o su ausencia, su leyenda de indestructible ante cualesquiera enemigos, hacen de ella el orgullo de la especie humana que la conoce, y cristalizan en una forma de organización de la vida pública, la república, ética y políticamente superior en todo al principado, del cual en realidad —cuando éste es digno de tal nombre y no puro ejercicio de la violencia— termina apareciendo como su fin; una forma de organización política caracterizada por la presencia de dos fuerzas en conflicto, con intereses distintos y aun antagónicos, y sin embargo legítimos, y que justamente por ello deben salvar sus diferencias, so pena de perderse a sí mismas, recurriendo al diálogo y a la cooperación.

III. LA FUNCION DEL CONSENTIMIENTO

A partir del capítulo XV, y durante otros ocho más, el autor de *El Príncipe* imprime un nuevo sesgo a su obra. La conservación del Estado continúa siendo el problema, cierto, pero donde antaño asistiéramos a la exposición de la dimensión objetiva del poder —el análisis de las consecuencias que plantea al mantenimiento del orden estatal las diversas modalidades de adquisición, la formación del entramado institucional destinado a tal fin, así como el papel jugado por la *virtù* del príncipe en todo ello—, vemos ahora ocupada la escena preponderantemente por la representación de los factores psicológicos y éticos presentes en el aludido proceso. De una manera bastante personalista Maquiavelo se refiere a este nuevo espacio abierto a la reflexión política como el de las relaciones «del príncipe con respecto a súbditos y amigos» (cap. XV), y ésa es sin duda la causa de que el problema de la formación del consenso —pues de ello, en efecto, se trata— aspire todavía a recibir en la historiografía maquiaveliana un reconocimiento acorde a su entidad y un tratamiento merecedor de su significación.

La importancia de la nueva problemática no viene determinada sólo por establecer una cesura con la desplegada anteriormente, como tampoco por el hecho de que tal cesura no sea perfecta: ya en los capítulos tercero y séptimo, en efecto, adquiriría enorme relieve la idea de obtener el consenso del pueblo por parte del príncipe tanto en el contexto de la adquisición del Estado como en el de su ulterior conservación, respectivamente. De tal idea será precisamente la propia tradición historiográfica su abogado más cabal, al haber aprovechado su contenido como eje en torno al cual hilar el complejo ovillo de las relaciones entre ética y política desarrolladas en *El Príncipe* por su autor, y dar así lugar a lo que se ha dado en llamar la esencia del maquiavelismo —el primer fantasma que recorrió la Europa moderna—. A continuación procederemos a centrar las citadas relaciones en el marco de la política de obtención del consenso, con el propósito de llegar a exhumar el genuino perfil de las mismas.

Cuando Maquiavelo emprende la tarea de precisar el comportamiento a mantener por parte del príncipe en relación con «súbditos y amigos» conoce tan perfectamente la mole de interpretaciones levantada por la tradición antes de él como la novedad de la suya. Desde Cicerón a Castiglione la literatura política ha considerado una obligación plantear de continuo el problema y un deber reproducir sustancialmente la solución: si el titular del poder actúa en pro del bien común y respeta a sus súbditos, un río de afectiva fidelidad recorrerá el trayecto entre ambos polos en la dirección inversa, poniendo así sello de lacre a la continuidad del Estado. Por el contrario, Maquiavelo, según veremos, se quita la tradición de la espalda y se deja atrás la historia; de ser el amor el lazo que anuda los dos extremos de la sociedad, asevera, ésta se mantendrá en vigor en tanto ninguna crisis azote sus flancos, mas habrá firmado su partida de defunción apenas tal

hecho se produzca: y es que el amor, concluye, sólo anuda lo que previamente el interés particular ha atado ya, pero no más. De ahí que, convencido de que la acción humana puede alterar el curso de la Historia, y convencido igualmente de la necesidad de alterar el presente en una dirección similar a la ya marcada por la Roma republicana, aspire a ganar para su obra esa utilidad social esquiva a quienes hacen abreviar las suyas en las fuentes del deber-ser; una utilidad consistente, precisamente, en ofrecerle al presente el destino romano al par que las vías conducentes a él: un ofrecimiento, además, garantizado por el aval de su punto de partida: la naturaleza de las cosas, el ser.

Ese ser desde donde Maquiavello remonta su argumentación hasta el consenso es el mismo suelo donde asienta su entera teoría política, a saber: el dualismo ontológico de la naturaleza humana. El hombre es bueno y malo a la vez —y el pesimismo antropológico de Maquiavello hace particular hincapié en el segundo aspecto—, por lo cual toda teoría centrada en una de las dos cualidades, la primera preferentemente, desnaturaliza la realidad al suprimir mentalmente al menos la mitad de la misma. El hombre es bueno y malo, pues, pero, además, lo seguirá siendo; vale decir: la acción política transformará sólo hasta un cierto punto —aun cuando alcanzar y mantener ese punto sea tan posible como necesario—. Reconocer aquel dato —empíricamente observable, por lo demás— como un axioma constituye la base de la revolución maquiaveliana; desde ese momento el ámbito normativo, hasta entonces más o menos pacíficamente controlado por la ética y la religión, sufre un desgarramiento definitivo del que aflora, y para siempre, la política; un nacimiento, por otro lado, condicionado hasta en su propia esencia, pues la misma causa que le ha hecho ser, la hace ser de una determinada manera, y ahí radicará el motivo de por qué la política, naciendo por fuerza realista, declara persona *non grata* a toda idea sobre el orden social que transpire utopía: Platón o Erasmo, Cicerón o Savonarola, Pico y Bacon, Castiglione y Moro, etc., se han vuelto ya, en todo o en parte, fabuladores. Esa fue la bomba lógica colocada por Maquiavello en el corazón de las tradiciones clásica y cristiana, y que hizo estallar la conciencia europea merced a un impacto del que nunca se habría de resarcir. Veamos ahora más en detalle de dónde surge la necesidad de una Atenea política.

La vida humana cuenta en su patrimonio axiológico con una serie de valores absolutos e intemporales, y con dos esferas normativas preferentes, la ética y la religión, comisionadas para su custodia. La devoción, la clemencia, la lealtad, la humanidad, la integridad, por ejemplo, conforman un pentágono de virtudes cuya validez trasciende las fronteras de tiempos, lugares y posición social. Ahora bien, la cuestión clave esgrimida por Maquiavello es la de su eficacia como rectoras del orden social; ¿cómo se pronuncia la experiencia al respecto? La respuesta es inmisericorde con todas ellas: en determinadas ocasiones su práctica, lejos de asegurar la convivencia humana, se convierte en un arma contra ésta, por lo cual

la conservación de aquel orden no sólo exige en tales circunstancias apartarse de ellas, sino incluso ir en su contra sin más. Pero demos la palabra a la propia experiencia, y oigámosla cuando nos habla sobre el orden social. El pueblo florentino, dejándose llevar por su clemencia, obtuvo al final el premio de la destrucción de Pistoya, mientras alguien con fama de cruel, como César Borgia, «restableció el orden en la Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano» (cap. XVII). ¿Quién, comparando la una con la otra, la clemencia con la crueldad, se decantaría éticamente en favor de la segunda? A idéntica conclusión se llegaría si las parejas traídas a colación por la experiencia fueran las de la liberalidad y la parsimonia, la fidelidad y la astucia, etc. Y sin embargo, en relación al orden social, ya se ven cuáles son los resultados. ¿Quién, pues, negaría la razón a Maquiavelo cuando, levantando acta racional de las enseñanzas de la experiencia, reconociese un ámbito específico para la política y proclamase su necesidad? ¿Y quién entonces se atrevería a negarle la razón al imponer la consecuencia, a saber, la supremacía de aquélla sobre todas las demás fuerzas normativas que aspiraron a poner orden en la convivencia?

En el dualismo ontológico de la naturaleza habíamos emplazado la base de un razonamiento que ya antes de producir un efecto como el descrito había prevenido a todo hombre contra el deseo de hacer siempre «profesión de bueno», contra la práctica de la «verdad sin embozo» (Rojas Zorrilla), pues labraría «necesariamente su ruina entre tantos que no lo son» (cap. XV); tal axioma resultaba particularmente dramático cuando el hombre en cuestión era el príncipe, por cuanto sujeto como los otros a dicha regla, su ruina como persona amplificaría enésimamente sus secuelas al arrastrar con ella la de la sociedad. Al príncipe, por consiguiente, le era urgente aprender «a poder ser no bueno» si aspiraba a conservar el cetro, «y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad» (*ibidem*).

Ahora bien, no pretenda verse aquí la concesión de una patente de corso al príncipe que deje su conducta en manos de su arbitrio, pues si algo se le otorga al reconocérsele una cierta discrecionalidad es la espada de Damocles, y sólo su *virtù* evitará que caiga sobre su cabeza. Sin duda, el imperativo de ser no bueno le constriñe, aun en el caso de poseer la panoplia de virtudes antevistas —cosa harto imposible, pues siendo príncipe es humano, y raramente un ejemplar de la especie admite tan alta densidad ética en su sola persona—, a no usarlas siempre; es decir, le consiente gozar del aplauso que su posesión concitaría entre los demás individuos, pero al tiempo le obliga a no observarlas permanentemente porque así lo manda la seguridad del Estado. Con todo, y aun en el caso —harto posible siendo, como es, humano— de no poseer alguna de ellas, debe no obstante fingir que la posee, y que su acción debe su gloria a dicha musa inspiratriz. Por tanto, el príncipe será en ocasiones irreverente o impío, etc., mas se presentará ante sus súbditos como respetuoso o devoto, pues si de un lado se le forzaba a no obrar siempre de acuerdo con la virtud, por otro se le exige no adentrarse en la

senda sin retorno del odio o del desprecio popular. Conseguir lo primero entrañaba disimular virtudes hipotéticas; conseguir lo segundo, simular vicios reales: y ésa era la esquizofrenia a la que el dualismo de la naturaleza humana hacía abocar al mundo de la política (más tarde volveremos sobre esto).

Así pues, en sus relaciones con súbditos y amigos la conducta del príncipe había de moverse en la Scylla del ser no bueno sin entrar, no obstante, en la Caribdis del ser despreciado u odiado: tal era el ámbito donde debía de ejercitar su *virtù*. La maldad humana obliga a la bondad a pagar el tributo de instituir la violencia en las relaciones sociales a fin de consolidarlas; la bondad humana, por su parte, coacciona a la maldad al acatar sus preceptos sin reconocer directamente su persona, por cuanto le rinde homenaje sólo si disfrazada de virtud: el príncipe, por tanto, y aunque debía ser —también— malo al objeto de llevar adelante su cometido, había de ser bueno en la apariencia para poder ser malo en la realidad.

Deber ser no malo faculta al príncipe a actuar como animal en lugar de sólo como hombre. La fuerza se une a la ley en la tarea de socorrer la convivencia humana: juntas forman los brazos del atlante que sostiene el Estado. Y desde el momento en que la fuerza revela su necesidad, lo racional es velar por su eficacia. Al estar el mundo de la política poblado de lobos, el príncipe debe echar mano del león para amedrentarlos y de la zorra para sortearlos, es decir, de la fuerza bruta y de la astucia respectivamente. Maquiavelo expone estas consideraciones en el contexto de la relación entre príncipes, pero *mutatis mutandis* resultan válidas en el entero orbe político; conducen, por ejemplo, a la afirmación de que el titular del poder debe ser un virtuoso de la simulación y la disimulación, y era ése un juego de espejos para crear ilusiones de trampas y engaños en el que ya le vimos participar con otros objetivos. Empero, este poder discrecional inherente al hecho de deber ser no bueno ha de ser manejado con suma prudencia si no quiere ir más allá de la frontera a partir de la cual se acciona el resorte que opone a la acción del príncipe la reacción del pueblo, una dialéctica tan funesta en sus efectos para la supervivencia de la sociedad. Aquél, recuérdese, debe hacerse temer por éste, pero sin dar lugar con ello a su odio o su desprecio: ser no bueno ponía como contrapartida al príncipe aprender también a *ser no malo*, o sea, a hacer el mal mirando cómo y cuánto, al objeto de no trascender el citado confín.

«Evitar ser despreciado y odiado» no es en principio sino el modo negativo de expresar la necesidad que tiene el príncipe de gobernar con el consentimiento del pueblo si quiere conservar el Estado; pero Maquiavelo concede tal importancia a dicha máxima que le dedica un capítulo de *El Príncipe* —el XIX, de cuyo título forman parte las palabras entrecomilladas—: de lejos el más extenso de todos, además. En él su autor no sólo detalla las causas conducentes al odio y al desprecio, sino que apoya sus tesis con una amplia documentación histórica relativa al presente y al pasado —en lo concerniente a este último llega incluso a

reseñar la vida de un buen número de emperadores romanos. No obstante, la exposición no llega a conseguir ese grado de rotunda contundencia presente casi siempre en la prosa maquiaveliana, excelsa donde las haya, dominada por un estilo directo y sin concesiones retóricas. Así, cuando nos habla de cómo un príncipe deviene odioso, Maquiavelo se limita a reproducir las palabras escritas dos capítulos antes: «ser rapaz y usurpar los bienes y las mujeres de sus súbditos», dice, es la causa de ello. Sin embargo, la explicación de la caída del emperador Pertinax nos sitúa frente a otra fuente del odio desconsiderada hasta ahora (la misma de la que se servirá más tarde Rousseau para justificar su renuncia a reformar a los pueblos enamorados de la corrupción: todo cambio en ellos sería hacia peor), una fuente que, bien mirada, representa el mayor alegato de Maquiavelo en contra del género humano (alegato edulcorado sólo por el hecho de que su objeto de referencia es la soldadesca romana, y no el propio pueblo de Roma); Pertinax, en efecto, cayó porque sus soldados «no pudieron soportar aquella vida honesta a la que los quería reducir». Vale decir: se ganó su odio porque éste «se conquista tanto mediante las buenas obras como mediante las malas» (p. 98).

Como puede apreciarse, aquí la conservación del poder no sólo no pasaba por el enmascaramiento por parte del príncipe de su violencia con el disfraz de la virtud ante el ejército; aquí, a lo sumo, pasaba por el enmascaramiento de la virtud con el disfraz de la violencia —y, en todo caso, lo que aquí se revelaba era el desenmascaramiento de la violencia como única ley justa para apaciguar un *Zustand* regido por la depravación. Por otro lado, despreciable hace al príncipe el incumplir, por «voluble, frívolo, afeminado, pusilánime, irresoluto», sus tareas. Si de ello ganara fama, fácilmente una conjura interna lo desbancaría del trono si una victoria del enemigo no lo hubiera hecho antes. De ahí que el príncipe se deba esforzar porque tras el valor, la firmeza, la constancia, se le vea a él. Su *virtù* le juega ahí su supervivencia. Descendamos ahora al corazón de la acción virtuosa analizando la casuística de los comportamientos ejemplares. Ahí observaremos el modo en que se gesta el consenso de los súbditos, así como la forma en que toma cuerpo.

En aras de la conservación del Estado, ¿qué interesa más al príncipe, ser liberal o parsimonioso, clemente o cruel, leal o desleal, etc.? Si correspondiese decidir a la ética, el dilema ni se plantearía; pero es un hecho que quienes en la vida privada llevan las de ganar, y en la vida pública han cumplido las más notables empresas, son los autores de acciones irrespetuosas con los mandatos de la ética. La política surgía precisamente a causa de semejantes contradicciones y al efecto de paliarlas: a ella, pues, corresponde elegir la alternativa mejor. Tomemos el primer interrogante. ¿Liberalidad o parsimonia: por cuál optará el Estado? Señalemos ante todo la razón de hallarnos en la tesitura de decidir: la escasez de recursos a distribuir, pues de abundar éstos la liberalidad como valor político sería intercambiable por su homólogo ético. Señalemos asimismo otro punto de

coincidencia entre el uso político de la liberalidad y su condición de valor ético incluso cuando —los recursos escasean— ya se ha debido optar: ese dispendio de generosidad inherente a ella es bueno —es decir: obligado— durante la fase política de la institución del Estado, como también en tiempo de guerra, cuando el Estado fía su vida al éxito de su titular en la batalla. En ambos casos el príncipe reparte el botín obtenido en saqueos y pillajes; en suma, bienes ajenos en lugar de propios.

Las diferencias, en cambio, saltan a la palestra cuando la situación no es la representada por ninguno de esos momentos críticos, sino la de la simple conservación del Estado. En ese caso, la liberalidad atenta directamente contra ella por varios motivos, siendo el principal el de la sobretasación impuesta a los súbditos implicada en su práctica: una de las fuentes, recuérdese, donde bebía el odio del pueblo, es decir, el primer paso en una carrera concluída con la deposición del príncipe. Maquiavelo remata su aparente piraeta axiológica afirmando que un príncipe, al ser parco en el gasto, no sólo se atraerá el favor de unos súbditos apenas tasados, sino hasta la fama de liberal precisamente por ello: porque, en fin de cuentas, no da a muy pocos, pero son muchos a los que no quita (p. 85).

El mismo esquema de razonamiento se produce cuando el problema planteado al príncipe es el de si desarrollar una conducta basada en la crueldad o en la clemencia; desde una óptica política la experiencia muestra que la primera opción cumple mejor su papel de conservador del Estado que la segunda, especialmente si tenemos en cuenta que la crueldad es una moneda de uso reducido: sus propósitos ejemplarizantes, en efecto, se ven satisfechos a poco que se use con ciertos díscolos súbditos, y un cierto tiento en la dosis sabrá instilar en los ánimos de todos ellos el justo temor que tiene a raya al odio —sabia administración ésa de la crueldad, que le hará ganar fama de clemente entre los demás por haber mantenido la unidad y fidelidad de la mayoría castigando a tan pocos—. En cambio, durante la fase de adquisición del Estado no debe el príncipe tener miramientos por una hipotética fama de cruel; aquí el fin justifica los medios, y en el fragor de la batalla no debe andarse con chiquitas tales como gastar prudencia en no hacerse odioso.

La sustancia del razonamiento permanece idéntica cuando al analizar las relaciones entre príncipes Maquiavelo se decanta por hacer al suyo desleal en lugar de leal si así le conviene; atenerse a una promesa es, bien mirado, hacer hoy una cosa dicha ayer, vale decir, en otras circunstancias: en un momento en que preferir la palabra se ajustaba a un interés actualmente puesto en solfa por las nuevas circunstancias. Es menester, pues, incumplir. Añadamos que nunca faltarán a un príncipe «razones legítimas» (p. 91) en las que enfundar la violación de sus promesas, sentencia Maquiavelo —como nunca faltará al vicio echar mano de una virtud con la que enmascararse, rubricará más tarde Shakespeare (*El mercader de Venecia*, Acto III, Escena 2), sirviéndole de eco.

Las tres conductas reseñadas componen el mejor botón de muestra de la esencia del maquiavelismo, o sea, de las relaciones entre ética y política y su concreción en una nueva moral. Ahora es la política el reino al que se atribuye la supremacía en el terreno normativo, y a su ley se fía la salvaguardia del orden social. Para ello la política se apropia de valores promanantes de las tradiciones ética y religiosa, pero los instrumentaliza y administra según su particular interés. Ciertamente, obrando así no desnaturaliza los valores —preexistentes y absolutos— de sus dos legislaciones auxiliares, aunque sí los declare secundarios respecto del valor fundamental que ella instaura: la conservación del orden social, el nuevo astro en torno al cual girará en lo sucesivo todo lo concerniente a la vida humana. Por otro lado, la relación jerárquica actualmente existente entre los valores de la ética (o de la religión) y su uso político no anula de entrada una posible coexistencia armónica entre las dos aplicaciones de ambos, pese a que en el primer caso el significado del valor se mida por su propio contenido y en el segundo, valiéndose por su utilidad, se mida por sus efectos; sea prueba de ello el que la liberalidad, positiva siempre si es la moral el ámbito donde se la juzga, es también políticamente positiva cuando se la enjuicia por su función durante la adquisición del Estado. En todo caso, el resultado adonde el presente razonamiento conduce es a la constatación de que todo comportamiento considerado moralmente positivo es en principio, y desde un punto de vista político, neutro, hasta que el contexto le confiera utilidad, y con ella su significado positivo o negativo. Resumiendo, el valor moral políticamente instrumentalizado pierde, primero, su condición de valor, y acto seguido su propio contenido: hasta que recupera uno —coincidente o no con el moral, eso a la política le es indiferente— en función de su uso.

Comportándose en el modo antevisto, poniendo la ética y la religión al servicio de la ética cuando la conservación del orden social así lo requiere, el príncipe mantiene al pueblo fiel y unido, ganándose a cambio su voluntad. Gracias a la parsimonia, las bolsas de los súbditos no mermaban ante la avidez del señor, con lo cual las conciencias agradecidas de aquéllos trocaba en sus mentes la tacañería del príncipe en una paradójica forma de liberalidad; por su parte, la crueldad, ejercida esporádicamente y sobre «poquísimos» (p. 87), frenaba a tiempo los desórdenes susceptibles de alterar la vida social o trastocar el sistema político; y en la misma dirección corrían los aportes del incumplimiento de las promesas al mantenimiento de la paz. Respetados sus bienes, asegurados sus intereses y su vida, el pueblo, o al menos una muy holgada mayoría, mostraba su consentimiento al príncipe guardando fidelidad a su persona y respeto a sus leyes. Consentimiento que éste sabía hábilmente reforzar con una conducta en la que la discrecionalidad no ignoraba el concepto de límite: se trataba de acudir a la bestia donde no llegaba el hombre, de imponer la fuerza donde no era posible poner la razón, pero siempre con la vista puesta en no despertar al monstruo, en provo-

car el temor de los súbditos sin suscitar al mismo tiempo su odio. Echemos ahora nosotros una ojeada al interior de ese consentimiento, a fin de observar de qué fibra está hecho, y con qué lógica protegido.

Todo el secreto del consenso descansaba en conseguir preservar el Estado desarrollando una conducta que amedrentara sin ofender; el príncipe prudente conocía los pasadizos que le conducían hasta aquél, las cinco puertas que, espada en mano, debía abstenerse de rebasar abiertamente: se trataba, ya lo vimos, de adoptar la pose de clemente, leal, humano, íntegro, devoto. Reuniendo tales cualidades, pero mejor fingiendo reunir las en la panoplia de su acción, conseguiría que el pueblo se cohesionase en torno a él. Con frecuencia el cumplimiento de su misión le exigía desconsiderarlas, a veces incluso proscribir las: en cambio, siempre debía simular respetar las. La raíz de semejante ambivalencia también la vimos: el hombre era suficientemente malo para no atender sólo a los requerimientos de la razón, y bueno lo bastante como para no merecer sólo el favor de la fuerza. La raíz, por tanto, es el dualismo encerrado en la corteza moral del hombre. Ahora bien, ¿es ésa una cabal explicación? Sin duda, el egoísmo aporta como contrapeso al mantenimiento del orden una cierta dosis de fuerza: ¿aporta también la necesidad de que la fuerza se recubra de ideología, que salga a la apariencia transustanciada de virtud? En el mismo capítulo donde asistimos a la exposición de estas consideraciones generales (el XVIII), Maquiavelo ofrece su ilustración con un caso singular, el de la conveniencia para un príncipe de respetar la palabra dada, ya tocado de pasada. Veámoslo ahora más en detalle, a fin de buscar ahí la confirmación o no de la pregunta anterior.

La tesis es clara: «un señor prudente no puede —ni debe— guardar fidelidad a su palabra...»; la motivación también: «si fueran los hombres todos buenos, este precepto no sería correcto, pero puesto que son malos...» (p. 91). El pesimismo moral aboga, pues, por el incumplimiento de las promesas. Empero, con eso no se cierra el caso, ya que el príncipe debe justificar su comportamiento; y si bien es verdad que a su intención nunca faltarán argumentos con los que metamorfosearse, corresponde a su astucia saber elegir los apropiados para convencer a la parte engañada —también en ello aquélla se ve favorecida por la propensión de los hombres a dejarse engañar—. La conclusión nos es ya conocida: el príncipe como artista de la simulación y de la disimulación. Fijemos de nuevo, no obstante, nuestra atención en el meandro del razonamiento: porque los hombres son malos se deben incumplir las promesas, porque fácilmente se encontrarán razones que justifiquen dicha violación: porque los hombres son necios. Se nos revela así la clave última de la doblez inherente al comportamiento del príncipe, la explicación final del por qué deben enmascararse las motivaciones del mismo; en suma, no tanto de la necesidad de la fuerza como de la necesidad de parecer virtud. En el fondo de la inmoralidad subyace una cierta pobreza de espíritu, un pesimismo de carácter intelectual que se alinea tras el anterior sin borrarlo, y que

aquilata el escepticismo de Maquiavelo acerca de un posible comportamiento racional de la estirpe humana —lo que hace oscilar a veces el péndulo político, junto al elemento técnico de la razón de Estado que el principado se crea con su propia existencia como una especie de instinto de supervivencia, hacia tentaciones antirrepublicanas.

Es a ese mismo pesimismo intelectual adonde es menester remitir la explicación del momento esquizofrénico presente en la política del principado; sea cual sea su acción en la defensa del Estado, el príncipe está convencido de hallar en el éxito de la empresa el milagro que no sólo aporte su justificación, sino que incluso haga blanco en las conciencias lo negro de la realidad: fe, clemencia, etc., donde sólo hay irreverencia, crueldad, etc. La necedad presupuesta en los hombres es la principal baza de su convicción, el dar por descontado que «los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos, ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que parece, pero pocos palpan lo que eres...» (p. 92). Con otras palabras: si el príncipe, consciente de que la conservación del Estado exige ir ocasionalmente contra la moral y la religión, debe sin embargo manifestarse como «todo clemencia, todo fe», etc., es decir, si debe tapar la realidad con la apariencia, ello se debe a la necedad de sus súbditos, incapaces de ver, y por tanto de querer, la continuidad entre la causa y sus efectos; deslumbrados por la ilusión ético-religiosa se muestran ciegos para reconocer la política en su cruda realidad; necesitándola, la quieren, sí, pero sólo porque para ellos la política es el travestí de la ética y de la religión, en el espejismo de cuyos valores creen a pie juntillas porque su ignorancia les absuelve de abjurar de la fuerza que los sostiene —y, a veces, niega—. La política es ese espejismo de la ética y de la religión; es la realidad de la apariencia, mientras aquéllas son la apariencia de la realidad; el milagro de la necedad ha hecho que la esquizofrenia sea así de edulcorada: que necesite dos sujetos para existir en lugar de hacer existir a un único sujeto por partida doble. Pero además, con todo esto, con el hecho de que el príncipe aparente su ser en devoción, lealtad, clemencia, etc., abocamos a otra conclusión más, a saber: el consenso del pueblo, apiñándose en torno a tales valores, los declara con ello los valores de la necedad. El príncipe no es como la alondra de Lessing, ese poeta al que el ruiseñor reprocha cantar tan alto sólo para no ser oído, sino al revés, una suerte de topo que pese a reconocer la necesidad debe esforzarse por buscar apobación para su inteligencia en las madrigueras de la necedad: la ética y la religión. El consenso, en definitiva, nivela por abajo a los dos actores sociales y a sus heterogéneas cualidades respectivas.

Con todo, la vida social rebasa ampliamente la frontera de los valores ético-religiosos antevistos, y esquematizable en la dialéctica apariencia/realidad. La conducta del príncipe puede ejercitarse entonces sobre otros campos donde el triunfo de su *virtù* deviene inmediatamente fuente —positiva— de consenso. Ciertas gestas personales, la sabia designación de consejeros, la reputación de

«verdadero amigo o verdadero enemigo» (p. 109) —la cual, por cierto, desmiente en parte al violador de promesas—, o la potenciación y tutela de determinadas actividades constituyen otros tantos comportamientos en grado de ceñir la cabeza de su sujeto con el laurel del consentimiento popular. Máxime si, como es el caso de las recompensas civiles, premian públicamente méritos privados, etc. Añadamos únicamente que lo crucial en este sector de la actividad social es que el pueblo, a diferencia de lo que vimos anteriormente, se ha convertido en protagonista de la vida cultural y en motor de la vida económica: en suma, en el sujeto activo de la sociedad; y que el príncipe, con su actitud positiva hacia él, no sólo lo reconoce merecedor de un respeto que antaño, en las relaciones estrictamente políticas, le negara, sino que sanciona la función dinamizadora de la inteligencia y la voluntad particulares en la vida social. Precisamente, será esa posición casi de notario de las actividades privadas, en las que el mérito particular se vea recompensado con distinciones públicas, lo que procure nuevas adhesiones a su persona y granjee otro consentimiento a su política.

En conclusión. Aunque autocrático, el sistema de dominación establecido por Maquiavelo en *El Príncipe* se sostiene en el consenso del pueblo. No es él, ciertamente, el origen del poder político, y por lo mismo tampoco el tribunal de apelación cuya sentencia condenatoria desposea al titular de aquél: no extrae su fuerza del Derecho, ni cifra su legitimidad en la ética (en principio, al menos). Siendo un consenso otorgado a un poder de coerción, es básicamente un valor político, cuyo uso está en función de su necesidad. El príncipe sabe que un poder obtenido mediante la violencia amenaza constantemente con terminar del mismo modo si no se apuntala en el consentimiento de los gobernados, el cual deviene así el tubo de ensayo donde experimenta paso a paso la legitimidad de su acción, es decir, el proceso de transformación de su poder en autoridad. El primer síntoma del buen gobierno es respetar a los súbditos, y su primer efecto, mantenerse. En esta tesitura, el hecho mismo de gobernar sería la prueba de la adhesión de sus aquéllos, del mismo modo que su derrocamiento lo sería de su animadversión (la conjura, es decir, el modo aristocrático de disolver el Estado, sería en efecto un modo extraño de acabar con un príncipe que recibe los parabienes de sus gobernados).

Ahora bien, el procedimiento de obtención del consenso coercitivo —el recibido por un poder que no recibe de él su existencia ni condiciones para su ejercicio— semeja al del consenso voluntario. La conducta del titular del poder debe hacerse razonable, esto es, apoyarse en las convicciones y creencias de la mayor parte del pueblo. Y era aquí donde afloraba el momento esquizofrénico de la política maquiaveliana, pues un pueblo necio lo bastante como para querer la realidad del mundo de la fuerza, siendo como era necesaria —el pueblo era además malo lo bastante para ello—, bajo la forma de apariencia le exigía presentarse como exponente de la fe y la clemencia, etc., a quien a veces era no ya su contraventor, sino incluso su directa negación.

Por último veíamos ampliarse positivamente el consenso en un ámbito de la acción social, el de la justicia distributiva, en el que el príncipe permanecía como sujeto de segundo orden, cediendo la iniciativa en la conformación y cohesión de la sociedad a la acción de los sujetos privados. Protegiendo dicha acción, filtrando el mérito en las recompensas, contribuía a cimentar la fidelidad y confianza de los súbditos hacia su persona y sus leyes, y en definitiva: a satisfacer el objetivo político de la conservación del Estado.