

El Maquiavelo de Skinner: acción, libertad y república

por Rafael del Águila,
Catedrático de Ciencia Política, (UAM) y
Sandra Chaparro.
Becaria de Investigación, Dpto. de Historia Moderna, (UAM)

“La visión republicana de la política (...) contiene una advertencia que (...) difícilmente nos podemos permitir ignorar: a menos que coloquemos nuestros deberes antes que nuestros derechos, esos derechos resultarán socavados”

Quentin Skinner ¹

¹ “*The reason for wishing to bring the republican vision of politics back into view (...) [is] because it conveys a warning which (...) we can hardly afford to ignore: that unless we place our duties before our rights, we must expect to find out our rights themselves undermined.*” Ver Skinner Q.: “The Republican Ideal of Political Liberty”, en G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli eds: *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 309.

República

Quentin Skinner, al igual que otros sobresalientes intérpretes de Maquiavelo, considera que la teoría política del florentino debe ser comprendida en clave republicana. Pese a la extraordinaria pluralidad de interpretaciones contrapuestas que han recaído sobre nuestro autor,² su inserción en la tradición republicana explicaría más elementos de su teoría política y resolvería mejor que otras alternativas algunas de sus tensiones internas. Según esta interpretación republicana, Maquiavelo continuaría la tradición del humanismo cívico de una manera original y acorde con su experiencia política y con sus lecturas del legado de los clásicos romanos. No obstante, el enfoque maquiaveliano hace suya una mirada crítica y un tanto desencantada con el mundo, que no siempre encontramos en el humanismo que le precedió. Nuestro autor no está dispuesto a que las ingenuidades o el optimismo pongan en riesgo lo que a él le parece el objetivo político por antonomasia: la promoción y la defensa de un *vivere civile e libero* en el seno de una república.

En realidad, el ejercicio de la libertad política constituía, según el florentino, la aspiración más elevada para cualquier ser humano. Por esta razón, la institución, defensa y desarrollo de una república era una tarea exigente. No era un simple problema de disfrute de libertades, sino una severa empresa de acción que implicaba a los ciudadanos en su conjunto. Por eso era tan necesaria la generación de ciudadanos virtuosos, políticamente capaces, obedientes a leyes autoimpuestas y servidores del bien público. Ciudadanos entregados a la acción y a la lucha pública por sus libertades.

Esto, sin embargo, no suponía (y esta es una parte muy importante de la interpretación de Skinner) un olvido del ámbito de lo que la tradición liberal ha dado en llamar libertades negativas.

² Ver Del Águila R. y Chaparro S.: *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006, cap. 1.

Y la razón por la que el compromiso con lo público no desemboca en un aplastamiento de las libertades personales, como siempre han temido los liberales, es que el ejercicio de las libertades públicas constituye la única esperanza para mantener vivos nuestros privilegios y derechos en los ámbitos privados. Este es, probablemente el nudo gordiano de la interpretación skinneriana de Maquiavelo y de su concepción de libertad republicana, de la que luego hablaremos en detalle. Pero, antes, debemos prestar atención a tres conceptos precisamente por su íntima conexión con el concepto de libertad: la *virtù*, la ley y la educación cívica.

Virtù

La teoría maquiaveliana de la *virtù* está firmemente entroncada con los planteamientos humanistas, que reelabora de manera original. Para el humanismo florentino, nos hallamos ante un concepto vinculado a una constelación de significados tales como gallardía, ánimo, fortaleza, destreza e ingenio, y se compone igualmente de elementos entre los que cabe contar el furor, la ferocidad, la astucia, pero también, y esto es importante, la prudencia y la inteligencia práctica.³ En definitiva, la *virtù* contiene, al menos en parte, una fuerte tendencia a ser *arte*, capacidad reflexiva y virtuosismo en la elección y en la acción. Aplicada, sobre todo, a los asuntos políticos y militares, y desprovista de la carga moral de la que el cristianismo la había dotado, la *virtù* se despliega en un conjunto de habilidades para concebir y ejecutar planes de acción con la vista puesta en las consecuencias políticas en un mundo en perpetua ebullición y movimiento. Este “hecho del movimiento”, esta realidad del cambio permanente, es crucial para entender algunas de las características del concepto. Porque a causa del continuo devenir y del flujo de todas las cosas, las habilidades que componen la *virtù* acaban siendo poco más que un conjunto vago e indefinible de disposiciones de ánimo que deben permitir al ciudadano adaptarse a las más variadas situaciones. No obstante, el concepto *virtù* mantiene un halo de referencias constante, un eco de energía, eficacia, capacidad de acción y de sacrificio, habilidad para ver “más allá” de lo aparente

³ Ver Price R.: “The senses of *virtù* in Machiavelli”, *European Studies Review*, 3,4, 1973. También, R. Del Águila y S. Chaparro: *La república de Maquiavelo*, *op.cit.*, cap. 9.

y superficial, para captar lo realmente determinante para la acción, para reflexionar valiente, juiciosa e inteligentemente.

En el ámbito de la política hay que subrayar su significado como destreza para fundar o gobernar estados. Se habla de *virtù di animo e di corpo*, de fortaleza de carácter y valentía física, de inteligencia práctica, de capacidad para saber qué hacer y de coraje para hacerlo. Algo propio de pocos hombres que, cuando se produce, no debe verse constreñido por ninguna normatividad trascendente si genera resultados políticos capaces de crear libertad. De hecho, los florentinos del Quattrocento la vinculan siempre a la protección de las libertades políticas. En su *Laudatio Florentinae Urbis*, Leonardo Bruni opina que había sido la *virtus* la que había permitido a Roma salvaguardar su libertad y añadía que, en su opinión, para ser eficaz en el cumplimiento de esta suprema misión debía ser cultivada por todos y cada uno de los ciudadanos, no sólo por sus gobernantes.⁴

Con todo, varios especialistas (Whitfield, el propio Skinner o Kahn)⁵ han subrayado también el carácter polivalente y proteico del concepto, su falta de coherencia, de consistencia o de claridad. Y ciertamente así parece ser puesto que, por lo pronto, no encontramos en toda la obra del florentino una definición unívoca. Pero, desde luego, eso nunca hizo a nuestro autor menos inclinado a su uso. Según los cálculos de Russel Price, el término *virtù* y aquellos asociados gramaticalmente a él, aparecen más de seiscientas veces en sus obras principales. Por si eso fuera poco, no cabe duda de que este concepto es realmente central para entender la teoría maquiaveliana de la acción y la libertad políticas, pues de él depende, nada menos, que el sentido mismo de esa acción, sus objetivos y su significado.

⁴ Ver Skinner Q.: *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 130

⁵ Ver Whitfield J.H.: *Machiavelli*, Russel & Russel, New York, 1965; o bien, Skinner Q.: *The Foundations of Modern Political Thought*, vol I, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; o bien, Kahn V.: *Machiavelian Rethoric*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994.

Educación cívica, virtù y libertad

Ubicua, ambigua y crucial, la *virtù* maquiaveliana no nos pone fácil ni su explicación ni su comprensión. Sin embargo, pese a este carácter polimorfo, la lectura republicana o, como Skinner diría, neo-romana, de Maquiavelo mantiene su fuerza y su poder explicativo en el ámbito de su teoría de la *virtù*. Porque, ciertamente, Maquiavelo creía, como Salustio, que sólo la república permitía la aparición de verdadera *virtù* (“los reyes recelan de los buenos más que de los malos y siempre les infunde temor la valía de los demás” - *Conj.Cat.*, vii).⁶ Y esa prioridad republicana trae consecuencias. Porque entonces todo pasa a depender de la generación de *virtù* mediante una educación cívica ciudadana que eluda la corrupción en el seno de una república libre. Una educación en el correcto actuar posible, ya que la *virtù* no es sólo voluntad de acción y percepción de lo que debe hacerse, sino también una forma determinada de ejercer la racionalidad. Por eso, los ciudadanos deben ser educados en ella, de modo que la formación cívica se convierte en el nudo gordiano de la libertad.

La educación cívica del sujeto es, pues, fundamental para el proyecto del florentino. Si la educación en la que te han criado es “débil y vana te vuelve similar a ella y si es de otro tipo te hace diferente”. Y lo que es aún más importante: “si [la educación] te hace mejor conocedor del mundo, te hará alegrarte menos por el bien y entristecerte menos por el mal” (D,III,31).⁷

⁶ Ver Salustio: *La conjuración de Catilina. La Guerra de Yugurta*, v.c. Marin M. y Pariente A., Editorial Hernando, Madrid, 1984

⁷ *Abreviaturas de las obras citadas de Maquiavelo*

P (seguido de número arábigo indicando capítulo): *Il Principe*, en *Tutte le Opere*. Versión castellana de M.A. Granada, Alianza, Madrid, 1981 y H. Puigdomenech, Tecnos, Madrid, 1988.

D (seguido de número romano indicando libro y arábigo indicando capítulo): *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en *Tutte le Opere*. Versión castellana A. Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 1987.

IF (seguido de número romano indicando libro y arábigo indicando capítulo): *Istorie fiorentine*, en *Tutte le Opere*. Versión castellana F. Fernández Muga, Alfaguara, Madrid, 1979.

SPM (seguido de número arábigo indicando página de *Tutte le Opere* y de la edición española): *Scritti politiche minori*, en *Tutte le Opere*. Versión castellana M.T. Navarro Salazar, Tecnos, Madrid, 1991.

CaS *Ghiribizzi a Soderini*. Versión castellana (“Capricho a Soderini”) en M.A. Granada: *Maquiavelo*, Península, Barcelona, 1987.

De modo que dos cosas se evidencian en este texto. Primera, el poder formativo de la educación que te moldea, te templea, te equilibra y te hace ser como eres. Segunda, que esa educación restringe tus excesos, frena tus pasiones más alborotadas y quizá más irreflexivas e infantiles, porque si te convierte “en mejor conocedor del mundo, te hará alegrarte menos por el bien y entristecerte menos por el mal”.

Ahora bien, esa perspectiva educativa en la *virtù* se encuentra muy centrada en un aspecto crucial para Maquiavelo: la adaptabilidad al mundo y la acción dirigida a crear condiciones para la libertad y la autonomía del sujeto mediante un ajuste a las condiciones dadas que le hace capaz de transformarlas en su propio beneficio. Un beneficio propio que redundará en beneficio de la comunidad política garantizando las libertades de los ciudadanos pues, después de todo, la *virtù* despliega sus talentos en busca de lo mejor, de lo más útil para los hombres que la encarnan.

Aunque el mundo, como no podía ser de otro modo tratándose de nuestro autor, es contradictorio a este respecto. Por un lado, todo es igual hoy que ayer (D,I,39), los hombres “tienen y tendrán siempre las mismas pasiones” (D,III,43), además de que en todas las ciudades y en todos los pueblos se expresan los mismos humores y estos son como siempre han sido (D, I,39). O sea que el mundo posee una cierta estabilidad en humores y pasiones, en inclinaciones y prácticas, lo que podría hacer posible acceder a un saber político basado en la experiencia y en las lecciones de la historia. Pero, por otro lado, todo se mueve y cambia (P, 13), “las cosas de los hombres están siempre en movimiento y no pueden permanecer estables” (D,I,6), “la naturaleza no ha dado a las cosas terrenas el poder de detenerse ... continuamente se desciende del bien al mal y se sube del mal al bien. Nada se detiene: la virtud produce tranquilidad, la tranquilidad ocio, el ocio desorden y el desorden ruina; y de la misma manera de la ruina nace el orden del orden la virtud, de ésta, la

CF (seguido de números arábigos indicando versos): *I Capitoli di Fortuna*, en *Tutte le Opere*. Versión castellana M.A. Granada, Península, Barcelona, 1987

gloria y la próspera fortuna” (IF,V, 1). Todo esto abre la esclusa a las exigencias de abandonar tradiciones y “camino trillados” (P, 15).

Tanto los líderes como las repúblicas en conjunto deben adquirir, por medio de la *virtù*, el ánimo suficiente para moverse “según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan.” (P, 18). Para ello deben aprovechar la experiencia que nos ofrece la estabilidad, y también la reflexión innovadora que nos ayuda a adaptarnos a los cambios del mundo. Porque la causa de la buena o mala fortuna de los hombres reside en su capacidad de “acomodar” y “armonizar” su proceder a los tiempos. Lo cual, lamentablemente, viene a ser prácticamente imposible, dado que, primero, los hombres no pueden desviarse de aquello a lo que la naturaleza les inclina y, segundo, no cambian sus fantasías y las formas de proceder de las que han obtenido resultados positivos (D, III, 9; P, 25; CaS)

Así pues, existen dos razones que explican nuestros errores: nuestra incapacidad para cambiar nuestra naturaleza y nuestra incapacidad para cambiar nuestros modos de proceder cuando han tenido éxito. Ambas deficiencias nos impiden saltar de una a otra rueda de fortuna y adaptarnos a los tiempos y ganarles la partida (“feliz sería siempre y contento / quien pudiera saltar de rueda en rueda / mas... este poder nos es negado” -CF, 116 y ss).

El error de juicio que aquí se pone de manifiesto consiste, afirma Claude Lefort⁸ con razón, en que olvidamos las condiciones contextuales para centrarnos en las personales. Olvidamos que el éxito y el fracaso, el bien y el mal son frutos de un encuentro y de una relación de fuerzas y acciones virtuosamente llevadas a cabo, y no únicamente de una manera de ser o de una disposición cristalizada.

Ciertamente, la adaptabilidad supone contar con un carácter estable, pero educado en la variabilidad. Se trata (con Aristóteles) de llegar a ser de cierta manera, de adquirir el hábito de “sintonizar” permanentemente y de

⁸ Ver Lefort C.: *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 442 y ss.

forma natural con las situaciones variables, de hacer de la flexibilidad una segunda naturaleza, de captar las modificaciones en los rasgos sobresalientes de una situación antes de que se generen cambios irreversibles. Pues la *virtù* no es una regla general de comportamiento que podemos aplicar, más o menos automáticamente, a cada situación dada sino una facultad de deliberación sobre particulares (Kahn, Nederman)⁹. Sencillamente la variabilidad de todas las cosas, el hecho de que no exista curso de acción seguro, de que toda elección comporte peligros, de que cada vez que uno escapa a un riesgo, surja otro, impide la vinculación de la *virtù* a una regla segura y firme, y aconseja, en cambio, reconocer prudentemente la situación y elegir la alternativa menos mala.

Todo esto suena realmente prudencial y aristotélico. Sin embargo, a cualquier conocedor del enfoque skinneriano le sorprenderán nuestras afirmaciones, dado que, según él, Aristóteles se halla lejos de haber influido en el florentino. Creemos, sin embargo, que su influencia en la teoría de la acción maquiaveliana podría demostrarse, *pace* Skinner. Dedicaremos el próximo epígrafe a tratar de hacerlo.

Acción política, virtù y prudencia

En efecto, Skinner da por sentado que la teoría aristotélica de la acción (el así llamado *eudaimonismo*) requiere de una concepción del bien homogénea y única, de una noción de “floreCIMIENTO objetivo”¹⁰ y, por tanto, de una fijación *a priori* y exclusiva de cuáles son los fines que los seres humanos deben perseguir. Así, otros autores, como Hannah Arendt, por ejemplo, que vinculan la libertad con la palabra y la acción, y con una forma de vida activa caerían bajo el mismo reproche. Y la razón es que tal cosa cerraría en exceso

⁹ Ver Kahn V.: “*Virtù* and the Example of Agathocles in Machiavelli”, en Russel A. y Kahn V., eds: *Machiavelli and the Discourse of Literature*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1993; Nederman C.J.: “Machiavelli and the Moral Character: Principality, Republic and the Psychology of *Virtù*”, *History of Political Thought*, xxi, 3, 2000.

¹⁰ Ver Skinner Q.: “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives”, en R.Rorty, A. Schneewin & Q. Skinner eds.: *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

el ámbito de los fines en la vida humana y nos alejaría del pluralismo hoy ya ineludible para nosotros.¹¹

Al igual que otros intérpretes¹², Skinner sugiere que es precisamente eso lo que diferenciaría a Maquiavelo del estagirita, a la *virtù* de la *phrónesis*, a la *eudaimonia* del consecuencialismo, a una política sin freno exterior alguno (la política maquiaveliana) de un bien común que rinde pleitesía a una moral exterior a la acción misma (la política aristotélica), etc.¹³ Aun cuando otros pensadores en línea republicana han señalado los vínculos de las teorías de Aristóteles con ciertos conceptos clave de la teoría de Maquiavelo,¹⁴ no está de más que exploremos esta cuestión con cierto detenimiento, porque creemos que se trata de un asunto clarificador tanto de la concepción republicana de nuestro autor como de algunos problemas en la interpretación skinneriana de la libertad.

Así pues, para Skinner no es Aristóteles el punto de referencia de Maquiavelo, sino los estudios jurídicos de Padua, y los prehumanistas (Petrarca, Bruni, Salutati) que redescubren el pensamiento romano de un Cicerón, un Salustio o un Tito Livio. No es necesario negar estas influencias, por lo demás muy evidentes en muchos de los conceptos claves del florentino.¹⁵ Pero sí es interesante tratar de interpretar la influencia de Aristóteles de una manera más productiva de la que sugiere Skinner. Ciertamente no del Aristóteles tomista, cristiano y platonizado, sino del Aristóteles clásico leído directamente por el florentino en las traducciones de sus *Éticas* y su *Política*.

¹¹ Ver Skinner Q.: “A Third Concept of Liberty”, *Proceedings of the British Academy*, 117, 2002, pp. 242-3 (hay v.c. de C. Castells para *Claves de Razón Práctica*, 115, 2005.)

¹² Por ejemplo, Mansfield H.C.: *Machiavelli's Virtue*, The Chicago University Press, Chicago and London, 1998, pp. 19 y 319; o bien Hulliung M.: *Citizen Machiavelli*, Princeton University Press, Princeton, 1983, p. 103. Ver también M. Senellart: « Republicanisme, *eudaimonia* et liberté individuel: le modèle Machiavéliene selon Quentin Skinner », en F. Domínguez e.a., eds : *Aristotelica et Lulliana, Instrumenta Patristica*, 26, La Haya, 1995

¹³ Ver Del Águila R.: *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 75 y ss.

¹⁴ Ver Pocock J.G.A.: *The Machiavelian Moment*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 67 y ss.

¹⁵ Ver Del Águila R. y Chaparro S.: *La república de Maquiavelo, op.cit.*, caps. 5 y ss.

Por lo demás, esto no tendría nada de extraño en el entorno intelectual de Maquiavelo. Historiadores como Gilmore hablan de un auténtico *greek revival* en la Florencia de mediados del siglo XV como consecuencia de la caída de Bizancio en manos de los turcos otomanos. El éxodo de libros y de sabios que tuvo lugar como consecuencia de la conquista llenó, al parecer, las principales bibliotecas de Italia de volúmenes sobre filosofía y literatura griega. En Roma, Venecia y Florencia una de las principales tareas de los estudiosos fue la de editar, publicar, traducir y comentar estos textos. Aristóteles habría ocupado el interés de conocidos intelectuales de la época. Fue traducido por Teodoro de Gaza, el cardenal Besarión, Ermolao Bárbaro o Leonardo Bruni. Consta que Gregorio de Città Castello tradujo tanto la *Ética Nicomaquea* como la *Ética Eudemia*.¹⁶ Sabemos por Paul Kristeller que Petrarca decía tener gran interés por Aristóteles. Insistía especialmente en el valor de las *Éticas* y afirmaba que el pensamiento del filósofo clásico era muy superior a lo que querían hacer con él sus comentaristas y traductores medievales. Atacaba a los escolásticos y el uso que hacían del estagirita recalcando el hecho de que, en su opinión, distorsionaban de forma arbitraria sus afirmaciones, dándoles un significado ajeno al pensamiento original del filósofo. De hecho, las ideas peripatéticas nunca dejaron de formar parte del *corpus* de estudio habitual de las universidades de Padua y Bolonia, importantes centros de la Toscana desde los cuales irradiaba, en los años de Maquiavelo, el pensamiento aristotélico clásico de la mano de pensadores de la talla de Pietro Pomponazzi.¹⁷ Sabemos también, gracias a alguno de sus biógrafos más destacados, que las *Éticas* de Aristóteles formaban parte de la biblioteca paterna que heredara en su día Maquiavelo.¹⁸

Es, pues, perfectamente factible, que nuestro autor leyera al estagirita y extrajera de sus escritos algunas conclusiones diferentes de aquellas que los escolásticos sugerían. ¿En qué ámbitos?

¹⁶ Ver Gilmore M.P.: *The World of Humanism (1413-1517)*, Harper, Nueva York, 1962, p. 190.

¹⁷ Ver Kristeller P.: *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, 1966, pp.10 y 76.

¹⁸ Ver Ridolfi R.: *The Life of Niccolò Machiavelli*, The University of Chicago Press, 1963, p. 2, nota 7. En la biblioteca existía un ejemplar de la *Ética* de Aristóteles, además de un comentario a la obra escrito por Donato Acciaiolí; comentario que habría suplido sus deficientes conocimientos del griego.

Para empezar en la idea de libertad. Ser libre en el mundo antiguo no implicaba “tener” derechos, sino actuar.¹⁹ Porque es actuando como moldeamos nuestro carácter, lo dotamos de *virtù*, adquirimos una forma de ser y unos hábitos adecuados. Ciertamente Roma proporciona un contexto político que nos aclara este enfoque. Pero es Grecia la que nos puede ofrecer un análisis teórico de fondo de lo que significa exactamente ser libre **en** la acción. Y es precisamente Aristóteles, el que, criticando el hiperidealismo de la teoría platónica del buen gobierno, desarrolla esta línea de pensamiento que coloca en el centro de sus preocupaciones las ideas de *praxis* (acción) y *eudaimonia* (vida buena).

Esa libertad en la acción en busca de la vida buena es, por lo demás, la causa de que los seres humanos vivan juntos en comunidades políticas organizadas. Sin ellas la vida política como tal no tendría sentido alguno, pues su razón de ser es la libertad materializada en acción. Los hombres son libres, y no meros “poseedores” del don de la libertad, mientras actúan, ni antes ni después, ya que ser libre y actuar son la misma cosa.²⁰

Lo que las personas quieren, aquello que cada individuo entiende que debe hacer para obtener la vida buena, sólo se muestra en la acción. La acción que persigue metas revela una forma de ser, expresa un carácter. Por otro lado, cada vez que un agente actúa aprende en la acción cuál es el comportamiento correcto, qué inclinaciones debemos cultivar, qué hábitos debemos mantener. Frente a un Platón que afirma que la felicidad es la virtud, y que el hombre virtuoso es el hombre feliz, Aristóteles²¹ sugiere que si así fuera, un virtuoso que pasara su vida durmiendo o que sufriera las peores desgracias, sería feliz y que, como tal cosa es absurda, habría que conceder que la virtud es dependiente de la acción cuando se trata de generar,

¹⁹ Una idea que, por cierto, compartían en el siglo tanto los maquiavelianos como los antimachiavelianos. Sobre la relación entre individuo, libertad y acción en los siglos xvi y xvii ver Chaparro S.: “El silencio del *homo loquens*: los orígenes modernos del individuo moderno”, *Revista de Estudios Políticos*, 130, oct. 2005, pp. 113-150.

²⁰ Ver Arendt H.: “¿Qué es la libertad?”, *Entre el pasado y el futuro*, v.c. A.L. Poljak, Península, Barcelona, 1996, pp. 55 y ss.

²¹ Ver Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, v.c. J. Pallí, Gredos, Madrid, 1985, 1095a y 1098b.

eudaimonia, vida buena. De este modo la acción es una prioridad esencial de la vida buena.²²

¿Es esta vida buena única, objetiva, homogénea, de obligada elección para cualquier ser humano? En realidad Aristóteles no prejuzga si hay un solo y perfecto objetivo vital o muchos (*EN*, 1097a), solo afirma que debemos escoger lo mejor y termina definiendo a la vida buena como el actuar de acuerdo con la virtud (*EN*, 1099b), sin que se nos explicita en qué consiste el uno y la otra. Es verdad que cuando se pregunta (*EN*, 1097b) si no existirá una función propia del ser humano (*ergon*) parece inclinarse hacia lo que algunos han llegado a denominar una metafísica biológica. Sin embargo, el estagirita también se resiste a dotar de contenido específico a este concepto.²³

Y cuando, dado que el hombre es un animal político (*zoom politikon*), la empresa de acción se convierte en colectiva y se asegura que las comunidades nacen para el mero vivir y subsisten para asegurar la vida buena (*eu zen*), tampoco se define con exactitud en que consistiría tal cosa. Por otro lado, la definición del ser humano como ser político, dotado de habla y razón (*logos*), no sirve más que para señalar la manera en que los propios humanos buscan, determinan sus fines y actúan, y no es un mecanismo de cierre de las opciones de elección.²⁴ En este sentido, Aristóteles no reivindica un régimen político en exclusiva como el adecuado a todo momento y lugar. Se limita a sugerir que los ciudadanos de la *polis* deben perseguir el bien común para obtener así la vida buena. Todo depende, por lo demás, del tipo de comunidad política y de las virtudes desplegadas por sus miembros (*Pol.*, 1280a).

Seguramente, el argumento más fuerte a favor de un Aristóteles que diseña un sistema de fines cerrado vinculado a un *eudaimonismo* monista es el que algunos han encontrado a través de la interpretación de Tomás de Aquino

²² Ver M. Nussbaum: *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 324.

²³ Estas polémicas pueden seguirse más técnicamente en McDowell J.: "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", en Rorty A. ed.: *Essays On Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980; Hutchinson D.: *The Virtues of Aristotle*, Routledge, London, 1986; Suits B.: "Aristotle on the Function of Man", *Canadian Journal of Philosophy*, 4, 1974.

²⁴ Ver Aristóteles: *La política*, v.c. C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza, Madrid, 1986, 1252b y 1253a.

centrada en la primacía de la vida contemplativa y en la identificación del fin moral con la ley natural.²⁵ Sin embargo, lo dicho hasta aquí abre la posibilidad a una interpretación del estagirita que le haría susceptible de lecturas más compatibles con el pluralismo de fines que parece subyacer la teoría de Maquiavelo. Además, el error de comprender el *eudaimonismo* como monista, fijo y dado, es creer que la vida buena es algo que sucede, por así decirlo, “después” de la acción libre. Porque toda acción libre es ya parte de esa vida buena, pues es en aquella donde materializamos la libertad de actuar. La libertad es la acción misma, y no únicamente su “producto”. Aprendemos a ser libres actuando como seres libres y eligiendo nuestros fines por nosotros mismos. Y no es, como sugiere Skinner,²⁶ eligiendo ciertos fines como los únicos propios del ser humano. Lo que es propio del ser humano es expresar su sagacidad de raciocinio en el lenguaje para hacer posible que cada comunidad política establezca los fines y reflexione sobre los medios deliberativamente. Fines y medios se hacen buenos en la deliberación y en la acción cotidiana, porque es con cada una de las acciones que los fines se especifican en lo concreto. Y, además, cada una de las acciones, en tanto que medio necesario, contiene en particular elementos del fin propuesto.²⁷

Todo lo dicho hasta aquí ofrece un espacio, en contra de la opinión de Skinner, para considerar con seriedad la existencia de una influencia de Aristóteles sobre Maquiavelo vinculada a una visión de la *eudaimonia* no monista, sino pluralista y agonista,²⁸ lo que nos abriría el paso a una comprensión del florentino mucho más cuidadosa con el papel que juega en su teoría la prudencia, la *phrónesis* y la inteligencia práctica en el ámbito del ejercicio de la *virtù* y de la libertad.

²⁵ Una discusión más pormenorizada en Gadamer H.G.: *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1986, 18 y ss; Cooper J.: *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1975, pp. 142 y ss; Aubenque P.: *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1976, pp. 53 y ss; Nussbaum M.: *The Fragility of Goodness*, *op.cit.*, pp. 376 y ss.

²⁶ Ver Skinner Q.: *Renaissance Virtues*, *op.cit.*, pp. 210 y ss.

²⁷ Ver Nussbaum M.: *The Fragility of Goodness*, *op.cit.*, pp 297 y ss.

²⁸ Ver Senellart: « Republicanisme, *eudaimonia* et liberté individual », *cit.*

Participación y autonomía

Sea como fuere, el ejercicio de la *virtù*, generador de libertad, se halla vinculado a la acción, y, consecuentemente, adopta un sesgo claramente participativo en Maquiavelo. De hecho, la enemiga mortal de la república, la corrupción, aparece en el mismo momento en que se produce la exclusión de los ciudadanos de la vida pública.²⁹ Es esa exclusión la que crea entre la ciudadanía modos y usos, costumbres e inclinaciones desfavorables a la consecución de *virtù* y, por lo tanto, de libertad. Quizá en este contexto sobresalga la idea de comportamiento particularista y vinculado a la defensa de intereses meramente privados como fuente de decadencia cívica. De hecho, la participación en lo público enseña a los ciudadanos el profundo vínculo que une al bien común y la libertad con la defensa “apropiada” de los intereses de cada uno. Es siendo servidores del bien público como mejor se defienden los intereses personales. Además esa participación nos enseña igualmente mediante la disciplina de lo público a ser menos torpes políticamente, a no ser fácilmente engañados, a no confundir nuestros verdaderos intereses (una vida libre) con aquellos aparentes (y que pueden llevarnos a sacrificar esa vida libre), a mejorar nuestra visión del mundo, a contemplarlo con realismo y sin ingenuidades culpables, en una palabra: a ser políticamente más autónomos, más capaces y virtuosos (D,I,40 y 53).³⁰

Esto significa, por lo pronto, que las gentes pueden ser educadas mediante el hábito, la disciplina y la obediencia a buenas leyes (esto es, a leyes no corruptas) en la libertad y en el ejercicio de la autonomía. Así, para Maquiavelo, la autonomía de la acción no nos viene dada, no es un dato previo (como luego lo será para la modernidad, por ejemplo). La autonomía, la capacidad de acción política virtuosa, la “agencia”, creadoras de libertad, se aprenden y se construyen. Por tanto, proceden de una educación cívica adecuada. No existe un reino metafísico que les de apoyo y realidad. De este modo, en Maquiavelo el vínculo entre libertad política, *virtù* y educación cívica se convierte en prioritaria.

²⁹ Ver Skinner Q.: *The Foundations of Modern Political Thought*, I, cit., p. 184.

³⁰ Ver Skinner Q.: “The Republican Ideal of Political Liberty”, *op.cit.*; ver también más adelante.

Un vínculo que debe cuidarse mediante lo que podríamos llamar, parafraseando a Skinner,³¹ un alquimia, la alquimia de la *virtù*. Ese es el arte político que Maquiavelo nos ofrece y cuyo objetivo es la elusión de la tiranía. Porque, a la postre, realmente a la tiranía sólo puede eludirla un régimen republicano en el que los ciudadanos y la ley sean los depositarios del poder. Y en el que el ciudadano esté dispuesto a hacer lo que sea necesario para proteger su modo de vida libre (D, III, 41).

Ley y libertad

Ahora bien, dado que los ciudadanos no son diferentes del resto de los mortales, la malignidad prevalecerá en ellos a menos que la ley y la disciplina los predispongan a abandonar sus tendencias autodestructivas y les inclinen perseguir lo que de todos modos les conviene: su libertad, mediante su servicio al bien común (D,I,3). Es cuidar de sus libertades públicas lo que les hace también personalmente libres. La teoría neoromana de nuestro autor desarrolla una defensa de las libertades “negativas” sin hacer mención alguna de derechos individuales, indistinguibles ahora de su vínculo con los deberes cívicos.³²

Así pues, el florentino propone recurrir al poder coactivo de la ley para frenar la natural tendencia humana a la corrupción, pues también considera probado que los hombres se muestran menos ambiciosos y mejores por miedo al castigo (D,I,29). La ley parece así erigirse en una especie de “guardiana de la libertad”,³³ pues:

“Es ella la que genera la unión en los estados y reinos, su conservación y potencia, defiende a los pobres e impotentes, contiene a los ricos y poderosos, humilla a los soberbios y audaces, frena a los codiciosos y avaros,

³¹ Ver Skinner, Q.: *Renaissance Virtues, op.cit.*, pp. 163 y ss.

³² *Ibidem*, pp. 211 y ss.

³³ *Ibidem*, p. 173.

castiga a los insolentes y dispersa a los violentos, y genera en los estados esa igualdad deseable en un estado, si uno quiere conservarlo.” (SPM, 36).

En este punto Maquiavelo disiente de uno de los autores clásicos a los que más admira: Polibio. Éste afirmaba que la idea de ley provenía del sentido humano del deber, mientras que nuestro florentino parece suscribir la idea de que la ley es consecuencia directa de la experiencia política y no de un sentido individual del deber. La ley genera *virtù* y logra frenar la *corruzione*. Las leyes “hacen buenos a los hombres” (D, I,3), es decir, les mantienen sirviendo adecuadamente a las libertades de su patria. Aún más, si queremos que perdure la forma de vida libre, es preciso que los hombres se vean “encadenados por las leyes” (D,I,58). Porque sólo las leyes nos liberan de nuestras tendencias autodestructivas, sólo ellas nos ayudan a luchar contra lo que nos hace dependientes y esclavos... sólo ellas, como diría Rousseau, nos fuerzan a ser libres.

Es en este contexto en el que hay que entender las referencias maquiavelianas a la necesidad de *raffrenare e corregere i sudditi* a través de la justicia y de las armas (SPM, 40), la idea de que un pueblo no sujeto a leyes, *sciolto*, sin freno ni brida, es imprudente y suele arruinarse a sí mismo y a su ciudad (D,I,58; IF,III,22), la afirmación de que es necesario al legislador de las repúblicas o los reinos poner freno a los apetitos humanos, educarlos, disciplinarlos, aprovecharlos, conducirlos y regularlos (D,I,7; D,III,28), al mismo tiempo que se elimina en los hombres la esperanza de actuar mal con impunidad (D,I,42), pues sólo de este modo aprenderán verdaderamente, dado que únicamente la necesidad hace buenos a los hombres (P,23). Todos estos mecanismos hacen referencia al carácter educativo de las leyes. Leyes que frenan a los ciudadanos (D,I,18), que encadenan tanto al pueblo como a los líderes, pues si estuvieran “suelos” su ambición sin punto de equilibrio les conduciría a la ruina.

Es de resaltar que hoy día quizá no compartimos del todo las ideas de nuestro florentino respecto de la relación existente entre ley y libertad. Para los liberales contemporáneos el aparato coactivo de la ley es un límite a la libertad

individual. De hecho, ya desde la formulación de Hobbes la libertad es la ausencia de impedimentos externos, es decir que, en este sentido, la libertad para el súbdito depende del “silencio de la ley”.³⁴ En el mejor de los casos, la ley se considera una especie de “marco” en cuyo seno regulado puedan los individuos alcanzar mejor sus metas sin interferir en las de los demás.³⁵

En cambio, para un teórico neo-romano como Maquiavelo, y para el republicanismo en general, la ley nunca debe considerarse un “marco” neutro en el que perseguir metas individuales. De hecho, desde el punto de vista de la *libertas* romana la acción y el ejercicio de ciertos deberes cívicos constituye igualmente la plasmación de los derechos. Derechos y deberes configuran el marco de una libertad que es siempre política y se define como suma de los derechos cívicos que las leyes de Roma reconocen a los ciudadanos. Tal libertad no se considera, pues, una facultad innata de los individuos o un derecho natural que exige reconocimiento, sino que depende del ámbito de aplicación de un derecho positivo que determina en cada momento su alcance.³⁶ El acento se pone, así, no sobre la voluntad subjetiva del agente que actúa libremente, sino sobre el derecho objetivo a actuar. Ser libre para autores como Séneca, Tácito o Tito Livio, es no estar sometido a dominación ajena alguna. Se trata de no vivir en situación de dependencia respecto de otros sujetos. Estar en posesión de *libertas* supone la capacidad de mantenerse en el mundo dependiendo sólo de la propia fortaleza, al margen de la voluntad de los demás.³⁷

³⁴ Ver Hobbes Th.: *Leviathan*, Macpherson C.B. ed., Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1971, caps. 14 y 21.

³⁵ Ver, por ejemplo, Berlin I.: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 161; Rawls J.: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 2003, p. 302.

³⁶ Esta tensión entre derecho natural y positivo estaba viva en tiempos de Maquiavelo y con posterioridad. La visión teopolítica entonces hegemónica aludía a un marco limitador y fijo que, aunque también requería de acción en sus variantes providencialistas, exigía salvaguardar los derechos naturales y la justicia de los posibles excesos del actuar ciudadano. Ver Chaparro S.: “Mito y razón: religión y política en una historia del mundo del siglo xvi”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 3, Diciembre 2003.

³⁷ Las fuentes romanas y una exposición detallada en Skinner Q.: *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, cap. 1. También Wirszubski Ch.: *Libertas as a Political Idea in Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Es decir, los romanos conciben la libertad no en términos de derechos o de autonomía de la voluntad individual, sino en términos de relaciones sociales. Su ejercicio constituye un deber tanto como un derecho: el derecho a reclamar lo que corresponde a cada cual, el deber de respetar lo que corresponde a los demás. La *libertas* supone sometimiento a la ley e implicación ciudadana con la república de la que depende las libertades de todos. Es el ejercicio cívico político cotidiano el que garantiza la actualización de la libertad.

De igual modo para Maquiavelo la ley un elemento liberador, capaz de domar en los ciudadanos inclinaciones disfuncionales. Los legisladores sabios no deben situarse en un limbo trascendente para intentar dilucidar la correcta y neutra ordenación de un marco. Los legisladores sabios “encadenan” a la gente a la ley para liberarla de la coacción que ejerce sobre los ánimos y el equilibrio político la maliciosa naturaleza humana y sus tendencias autodestructivas. Es, precisamente, el carácter coactivo y represor de la ley el que, en opinión de Maquiavelo, garantiza la libertad de los ciudadanos, los convierte en prudentes en la paz y en la guerra, valerosos en defensa de su patria, sabios para elegir las mejores vías de acción y seguirlas (D,I,49; I,7; I,23; I,49). Eso sí, todos, hasta los legisladores y los príncipes deben someterse al imperio de la ley y, sobre todo, deben respetar las leyes que ellos mismos han confeccionado, pues no hay peor ejemplo que se pueda dar en una república que el de promulgar una ley y no observarla. En el fondo, está en el propio interés del legislador obedecer sus propias leyes (D,I,45). Tanto príncipes como pueblos deben, en opinión de Maquiavelo, someterse a la ley, pues: “un príncipe que puede hacer lo que quiera está loco y un pueblo capaz de hacer lo que quiera no es sabio.” (D, I,58).

Libertad republicana

Maquiavelo introduce el tema de la libertad desde el principio de los *Discursos*, tanto en su libro I como en el II, aun cuando no la define y su significado surge de modo paulatino. Renaudet sugiere,³⁸ con toda razón, que

³⁸ Ver Renaudet A.: *Machiavel*, Gallimard, Paris, 1956, p. 186. Ver también Skinner Q.: ““The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives”, *op.cit.*

la primera pieza de esa definición es la comprensión de la libertad ligada a las consecuencias de la acción: al logro de seguridad y protección frente al tirano. Protección, por tanto, de las personas y sus bienes respecto de violencia injusta y confiscación caprichosa (D, I. 16). De ahí parte la interpretación skinneriana de nuestro autor. En efecto, según esto, ser libre consiste en estar protegido frente a interferencias arbitrarias y, paralelamente, no poder ser interferido en la búsqueda de los fines autoelegidos. Esto solo es posible en el seno de una ciudad independiente del exterior y con un *vivere civile e politico* que garantice la independencia personal en el interior (D, I, Pr, 1; D, II, Pr, 1). Aun cuando hay quien cree que, en opinión de Maquiavelo, esto podría conseguirse en cualquier régimen político no corrupto, no cabe duda de que sólo la república garantiza la no dependencia personal frente a interferencias (reales o hipotéticas) mediante la participación activa y virtuosa de los ciudadanos en defensa del bien común.

Así pues, la libertad republicana se fundaría en la idea de que los ciudadanos son libres siempre y cuando nadie pueda intervenir en sus proyectos o en sus aspiraciones. En buena parte del debate que esto ha suscitado parecemos movernos todavía bajo la influencia de Isaiah Berlin³⁹ y del liberalismo: si queremos libertad debemos cuidar del establecimiento apropiado de libertades negativas que garanticen la no interferencia efectiva de los individuos, y para ello necesariamente hay que restringir las ambiciones de las libertades propiamente políticas y positivas, pues, de otro modo sus pretensiones de imponer una concepción monista y única del bien común o de establecer los derechos de la comunidad por encima de los derechos de los individuos, arruinarían toda libertad de hecho. Así, en la visión típica del liberalismo, los derechos obtienen primacía sobre los deberes, los individuos sobre la comunidad política, las libertades negativas sobre las libertades positivas y las tensiones y contradicciones entre ambos ámbitos son ineludibles.

³⁹ Ver I. Berlin: *Four Essays On Liberty*, *op.cit.*, pp. 118 y ss.

La aspiración de Quentin Skinner, procedente de su lectura de Maquiavelo, es indicar que es perfectamente posible mostrarse inclinado hacia una comprensión de la libertad en términos políticos y públicos, y mantener al mismo tiempo un compromiso con el pluralismo y la libertad. Es decir, que puede “hacerse prevalecer una idea del bien (político) común... sin caer en la trampa... del monismo metafísico.”⁴⁰ Que se puede ser pluralista y estar fuertemente inclinado hacia el cultivo de la virtud pública como un componente ineludible de la libertad negativa, mientras se reconoce la crucial importancia de la vida política colectiva para nuestras libertades.⁴¹

Más aún, que la libertad negativa y el pluralismo, las libertades personales que disfrutamos, no son producto de un derecho “natural” que surge del nacimiento, sino el resultado de un compromiso con el bien público, de una implicación ciudadana con las instituciones que producen libertad, de una sumisión del individuo a la ley, de su defensa de las costumbres cívicas y las virtudes políticas generadoras de libertad. De hecho, los ciudadanos no pueden ser libres si no se muestran atentos al mantenimiento del sistema de libertades políticas en el que viven y se esfuerzan en el cumplimiento de sus deberes para con él. Aquellos que se desentienden acaban en manos de ricos o poderosos que manipulan sus vidas y, bajo la máscara del derecho y de las libertades, establecen su dominio sobre ellos.⁴²

De este modo nos encontramos casi en las antípodas de las posiciones de los liberales, pues, tal y como sugiere una tradición que engloba a Aristóteles, a Cicerón, a Maquiavelo, a Rousseau, o bien a Hannah Arendt, a Quentin Skinner o a Philip Pettit, es la ciudad libre la que crea y recrea los derechos que disfrutamos a través de las leyes. Las leyes nos hacen libres, no nos coaccionan, y somos nosotros mismos quienes somos responsables de garantizar este estado de cosas, no sus receptáculos pasivos. No es que la

⁴⁰ Ver J.F. Spitz: *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 131.

⁴¹ Ver Q. Skinner: *Renaissance Virtues*, *op.cit.*, pp. 160 y ss 186 y ss. También Skinner Q. : “A Third Concept of Liberty”, *op.cit.*

⁴² Ver M. Viroli: “Machiavelli and the Republican Idea of Politics”, en S. Bock, Q. Skinner & M. Viroli eds.: *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

acción política sea contraria o peligrosa para generar garantías en nuestras libertades, es que sin ella aquellas no existirían. Ni Hobbes, ni Stuart Mill, tienen razón: ciertas limitaciones legales, ciertas restricciones en el actuar, no siempre son un mal, sino que, a veces, constituyen la base de nuestras libertades.⁴³

De manera coherente con lo dicho hasta aquí, las virtudes cívicas son esenciales a la libertad. En realidad, si queremos ser libres hay que someterse a ciertos deberes, fundamentalmente, implicarse en la acción en defensa del bien público. Participar inteligente y virtuosamente para salvaguardar nuestros derechos: esto constituye la racionalidad ciudadana por antonomasia. Y también constituye la máxima racionalidad individual, dado que son todas las libertades las que así protegemos (las políticas y las personales). Esto implica, como diría Maquiavelo, disciplina y autocontrol ciudadanos. Disciplina para educarse en aquello que verdaderamente está en nuestro interés (el bien político común) y autocontrol virtuoso para dominar las pasiones inmediatas que pudieran inclinarnos hacia lo que no nos conviene: los intereses exclusivamente particularistas. Sólo de este modo podremos eludir el dominio y la dependencia. Dado que somos criaturas racionales y, al mismo tiempo egoístas, la mejor manera de hacer que luchemos por nuestra libertad común, es señalarnos el vínculo que la une a nuestras libertades personales.⁴⁴

Pero, a veces, ni el autocontrol virtuoso ni la disciplina educativa están presentes en la participación política ciudadana. Maquiavelo llama a esta eventualidad corrupción. Y ante ella no cabe solución “políticamente correcta”. Para el florentino, se requiere de la autoridad de un hombre solo para reinstaurar las prácticas virtuosas de libertad. Skinner cree que este es el origen de la afirmación rousseauiana: en ocasiones hay que forzar a los ciudadanos a ser libres. Esta idea resulta absurda para el universo liberal. En primer lugar, porque de la coacción no puede surgir la libertad y, en segundo lugar, porque de este punto derivan las más peligrosas consecuencias para la

⁴³ Ver, por ejemplo, J. Stuart Mill: *On Liberty*, en *On Liberty and Other Essays*, J. Gray ed., Oxford University Press, Oxford, 1991.

⁴⁴ Ver Skinner Q.: “The Idea of Negative Liberty”, *op.cit.*

libertad: la aplicación de la coacción que se legitima en nombre de la libertad positiva y que, a la postre, aplasta toda libertad. Porque, en efecto, esta libertad positiva, creen los liberales desde Benjamín Constant, acaba imponiendo un bien común homogéneo y letal para el pluralismo y acaba ejerciendo en nombre de una “esencia humana” incontrovertible, la más brutal de las tiranías.

Pues bien, la aspiración de Quentin Skinner es mostrar la posibilidad de una libertad republicana comprometida con el bien público y que no reposa en monismo u homogeneidad alguna. El ejemplo de Maquiavelo le sirve para señalar que la libertad política no consiste en la búsqueda de la verdad o la justicia, sino en la práctica de un *vivere civile*. Y esa práctica nos enseña que resulta imposible satisfacer nuestros deseos y evitar la dependencia, si no nos comprometemos virtuosamente con el bien común ciudadano. Y la existencia de leyes e instituciones no corruptas constituyen el *milieu* ineludible de esas virtudes y ese bien común. La combinación de estas piezas puede dar lugar (y este “puede” procedería del siempre escéptico Maquiavelo y de su sensibilidad respecto de la contingencia del mundo), puede generar libertad mediante frenos interpuestos a las inclinaciones naturales de los humanos (ambición, deseo de dominio) o a la inseguridad de todo (fortuna, corrupción). Y no hay, ni puede haber en esta tarea “sustitución” alguna del pensar y actuar ciudadanos, de su *virtù* y de su servicio al bien público. No cabe, por ejemplo, confiar ciegamente en la gestión de una élite bien intencionada que nos protegería de los abusos mediante leyes o instituciones de las que los ciudadanos se desentenderían. La participación efectiva de estos es ineludible y lejos de constituir un riesgo para la libertad, es su única garantía. Una participación guiada, desde luego, por la *virtù* en el cumplimiento de los deberes ciudadanos y por el compromiso cívico con el bien político común.

Libertad, pluralismo y autonomía

Por tanto, el riesgo de corrupción y dominio van de la mano con la imposición de lo particular que aprovecha los espacios de poder que los ciudadanos apáticos abandonan a la gestión de los poderosos. Maquiavelo y Skinner revierten el discurso liberal en este punto: sin prioridad de las virtudes y

los deberes no existirán los derechos, pues no hay instituciones y leyes que no se corrompan cuando los poderosos se hacen con el control del sistema. Dominio y dependencia son sus consecuencias ineludibles, incluso bajo el disfraz de legalidad y libertad.

Por todas estas razones, combatir la corrupción de la libertad exige, tanto para Maquiavelo, como para Skinner, compromiso público. Pero este compromiso no apunta hacia una finalidad humana homogénea y única, no señala hacia una idéntica comprensión de la vida buena, no establece una unidad de intención que obligue a la uniformidad. Si los ciudadanos quieren ser libres deben, por coherencia racional, impulsar estos comportamientos virtuosos. Pero el imperativo es un imperativo hipotético, no categórico.⁴⁵ Lo que sí es, sin duda, cierto es que ese imperativo contradice de plano la visión liberal de protección de la libertad, pues sugiere una comprensión diametralmente opuesta de lo que los ciudadanos deben hacer. Allí donde unos establecen la prioridad de los derechos, los otros reivindican una prelación de los deberes. Y esto sin pagar el coste de desaparición del pluralismo político, que Skinner juzga irrenunciable y está igualmente en el centro de su lectura de Maquiavelo.

Resumiendo, pues, según la concepción skinneriana de la libertad ésta dependería:

1. Del **poder ciudadano** de actuar y elegir ante distintas opciones y alternativas (de ahí el componente republicano de la propuesta).
2. De la **no-dependencia** arbitraria respecto de la voluntad de otro u otros.
3. De la **no-interferencia**:
 - a. Respecto de agencias exteriores que mediante fuerza física, coerción o manipulación, hagan imposible la elección ciudadana, y, por tanto, la libertad.

⁴⁵ Ver Spitz J.F.: *La liberté politique, op.cit.*, p.163.

- b. Respeto de uno mismo como consecuencia del autoengaño producido por las pasiones, la falsa conciencia, etc., que enturbian el juicio e impiden el actuar prudente y virtuoso.⁴⁶

A este respecto, en un brillante libro, Jean Fabian Spitz ha sugerido algunas deficiencias en la defensa skinneriana de la libertad republicana que merece la pena que repasemos para finalizar.⁴⁷

En primer lugar no existiría, en el concepto diseñado por Skinner, vindicación alguna de la vida pública en sí misma, pues esta sirve sólo al apoyo de libertades personales. No obstante, es dudoso que esto pueda comprenderse como una deficiencia sin más. Una cosa es valorar la vida pública y otra creer que deberíamos valorarla sin referirnos a los efectos laterales beneficiosos que produce en los ciudadanos individuales.

Ciertamente, el paradigma de la libertad republicana, ligada a la no-dependencia y a la no-interferencia, parece estar indefectiblemente vinculado a una visión aislacionista de la libertad y a la soledad social y política. Así que, según Spitz, nuestro autor rehuiría admitir que es un bien vivir entre hombres libres. Este extremo no parece, sin embargo, demasiado claro cuando todo el concepto gravita en torno a la necesidad de la acción política en común para conservar la libertad personal.

En segundo lugar, Spitz desafía el pluralismo skinneriano. Así, sugiere que no sería suficiente mostrar que “si” quieres ser libre, lo racional es ser virtuoso; más allá le parece aconsejable tratar de demostrar que es racional ser libre y que es una virtud desear serlo. En realidad, la teoría skinneriana no permite desautorizar a todos aquellos que optan por la heteronomía, es decir, a aquellos que dentro del imperativo hipotético de clara influencia maquiaveliana

⁴⁶ Este esquema procede de uno muy similar en Skinner Q.: “States and the Freedom of Citizens”, en Skinner Q. & Strath eds: *States and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 22. Una discusión sobre ciertas diferencias con los conceptos de no-dependencia y no-interferencia en Pettit Ph.: “Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner”, *Political Theory*, 30, 3, 2002.

⁴⁷ Ver Spitz J.F.: *La liberté politique, op.cit.*, pp. 169 y ss.

“si quieres... entonces debes...” escogen la dependencia y el paternalismo por comodidad o por convicción. Y aquí no cabe acudir a un expediente muy maquiaveliano y sugerir las coacciones legales que nos “obliguen” a ser libres, porque no existe ley capaz de empujarnos a hacer o dejar de hacer de manera estable si, a su vez, no existen buenas razones y argumentos convincentes para hacerlo.

En una palabra, la principal deficiencia de la propuesta skinneriana sería que no fundamentaría la libertad en su racionalidad intrínseca, en el interés objetivo humano en ser autónomo, decidir por uno mismo y autodeterminarse políticamente. Esto ciertamente se vería como una deficiencia por todos aquellos que, de John Stuart Mill a Joseph Raz y las visiones perfeccionistas,⁴⁸ han hecho de la reivindicación de la autonomía el centro de gravedad de las libertades personales o colectivas.

Nos da la impresión de que todo esto remite al ya citado problema del pluralismo de fines y que está en conexión con la interpretación skinneriana de Aristóteles que hemos criticado con anterioridad. Hay en todo esto un par de malentendidos más que nos parece que conviene tratar.

Creemos que el pluralismo de fines es perfectamente compatible (o puede hacerse perfectamente compatible) con el punto de vista de Aristóteles y, desde luego, con Hannah Arendt.⁴⁹ Que el pluralismo en la elección y la autonomía están al mismo tiempo en la base de la libertad. Que la libertad se fundamenta en la palabra que actúa y que tal cosa no es contradictoria con el pluralismo de fines humanos que refleja la elección. Y en esto no vale, como sugiere Skinner, refugiarse en el concepto de libertad negativa de Isaiah Berlin buscando en ella un ámbito que proteja el pluralismo de fines -creando un ámbito seguro de no interferencia- del asalto homogenizador de la libertad positiva. Y esta opción no vale porque, como ha señalado certeramente Elena

⁴⁸ Ver Raz J.: *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

⁴⁹ De hecho el pluralismo es el rasgo definidor por antonomasia de la política en la concepción arendtiana. Ver, por ejemplo, Arendt H.: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1958.

García Guitián, existen al menos tres acepciones de la libertad negativa, y dos de ellas están necesariamente vinculadas con las libertades positivas. Así, si en un primer momento la libertad negativa se entiende como no interferencia, a continuación se comprende como un ámbito en el que puedo ser realmente autónomo y en un tercer momento como un área en la que puedo elegir aquello que quiero. Claramente tanto la opción dos como la tres implican un estrecho vínculo con las libertades positivas, de modo que la nitidez de la dicotomía conceptual se difumina.⁵⁰

Sea como fuere, la compatibilidad del pluralismo de fines (protegido por el ámbito de no interferencia negativo) y las perspectivas que fundan la libertad en la autonomía, la elección y la acción nos parece clara. Sólo debemos poner como límite el caso, hoy reivindicado por ciertas perspectivas postmodernas,⁵¹ de un pluralismo que cubriera la elección de la heteronomía, esto es, que justificara precisamente la ausencia de autonomía. El rango de opciones de los partidarios del principio de elección autónoma y de acción en libertad no cubre, no puede cubrir, su negación. Hay pues un coto vedado en el pluralismo y es precisamente ese: la heteronomía y la dependencia. Lo cual no tiene nada que ver con el hecho de que se promueva una concepción historicista y contextualista del concepto mismo de libertad.⁵² Creemos que Skinner debería mostrarse de acuerdo con esto.

¿Y que pensaría Maquiavelo de este asunto? Nos parece, igualmente, que caben pocas dudas de que favorecería la perspectiva que señala hacia un interés objetivo en ser autónomo, antes que un pluralismo en el que cupiera la heteronomía. Si algo parece claro en Maquiavelo es, precisamente, el gran valor que otorga a la autonomía y a la libertad entendida como acción. Conviene recordar que el logro de “agencia” para el sujeto, la profundización de su capacidad para pensar y actuar autónomamente, parece justificar, para el florentino, profundas y ubicuas transgresiones morales. Si quieres ser libre, nos dice, debes estar dispuesto a transgredir y a sacrificar, si resulta necesario, la

⁵⁰ Ver García Guitián E.: *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, CEPC, Madrid, 2001, pp. 143 y ss.

⁵¹ Ver, por ejemplo, Gray J.: *Isaiah Berlin*, v.c. G. Muñoz, Editions Alfons el Magnánim, Valencia, 1996.

⁵² Ver Skinner Q. “A Third Concept of Liberty”, *op.cit.*, pp. 264-5.

justicia –y consecuentemente la moral y la ética-, al bien común. Esta es, de hecho, la interpretación que el propio Skinner hace de la teoría del florentino.⁵³ El imperativo hipotético que da opción a elegir la heteronomía y que abunda en sus obras es usualmente mera retórica, ya que parece clara la apuesta del florentino por la libertad frente a la dependencia y la inseguridad, y es igualmente claro el alto coste que esta apuesta tiene para él. Porque Maquiavelo no intentó ningún truco que eludiera el hecho de que el mal es el mal y el bien, el bien, de modo que no buscó escudar las transgresiones que constituían el precio de la libertad, la autonomía y la “agencia”, tras cortinas de humo. Es decir, nuestro autor nunca buscó refugio en una concepción monista del bien que sirviera de justificación al uso del mal. Nunca nos habló de un único fin humano, de una única verdad, de un bien absoluto e incontrovertible, etc.⁵⁴ Sólo nos habló de las exigencias y costes ineludibles la nuestra libertad y nuestra autonomía.

Zaragoza, 25 de febrero de 2008.

⁵³ Ver Q. Skinner: “Machiavelli’s *Discorsi* and the prehumanist origin of Republican ideas”, en Bock G., Skinner Q. & Viroli M. Eds.: *Machiavelli and Republicanism*, *op.cit.*, en cuya p. 136 nos dice que para Maquiavelo: “*If the promotion of the common good is genuinely your goal, you must be prepared to abandon the ideal of justice*”

⁵⁴ Sobre esto ver Del Águila R.: “Machiavelli and the Tragedy of Political Action”, *Quaderni Fiorentini*, 32, 2003. También R. Del Águila y S. Chaparro: *La república de Maquiavelo*, *op.cit.*, cap. 11.