

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

La educación política en Maquiavelo y otros escritos

Rafael Silva Vega

VARII
CIVES



VARII
CIVES

VARII
CIVES

La educación política en Maquiavelo y otros escritos



La educación política en Maquiavelo y otros escritos

© Rafael Silva Vega.

Cali, Universidad Icesi, 2018

232 pp., 14x21,5 cm

ISBN 978-958-8936-35-2

DOI <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.1.2018>

Palabras clave: 1. Maquiavelo, Nicolás (1469-1527) | 2. Educación política | 3. Ciudadanía y temas relacionados
Incluye referencias bibliográficas

Código dewey: 323.6

Primera edición / Mayo de 2018

© **Universidad Icesi**

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria general

María Cristina Navia Klemperer

Director académico

José Hernando Bahamón Lozano

Coordinador editorial

Adolfo A. Abadía

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57(2) 555 2334 ext. 8365

E-mail: editorial@icesi.edu.co

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

Centro de Ética y Democracia

Teléfono: +57(2) 5552334 ext. 8154

<http://www.icesi.edu.co/ced>

Diseño y diagramación

Johanna Trochez | ladelasvioletas@gmail.com

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por el(los) autor(es). El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es), no reflejan la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad editora, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

A Ben y Samy

Índice

Presentación 7

La educación política y otros escritos sobre Maquiavelo

[Cap. 1] La educación política en Maquiavelo. De cómo la libertad es un hábito inteligente 13

[Cap. 2] La lectura de Foucault sobre *El Príncipe* de Maquiavelo. O el problema de la soberanía en la era de la gubernamentalidad 41

[Cap. 3] Entre el contextualismo de Skinner y los *Perennial Problems*: una propuesta para interpretar a los clásicos 61

[Cap. 4] Quinientos años de la redacción de *El Príncipe* 91

Ciudadanía social y política

[Cap. 5] La suerte de un clásico: el caso de Thomas Humphrey Marshall 113

[Cap. 6] La ciudadanía en sociedades en conflicto: entre la era de la democracia liberal y el *revival* del republicanismo 137

[Cap. 7] La dimensión de lo actitudinal en las trayectorias de dos políticos profesionales colombianos	173
Referencias	211
Sobre el autor	227
Índice temático	229

Presentación

A excepción de *La educación política en Maquiavelo. De cómo la libertad es un hábito inteligente*, que proporcionó el título para este libro, los demás trabajos recogidos en este volumen ya han sido publicados. “La lectura de Foucault sobre *El Príncipe* de Maquiavelo. O el problema de la soberanía en la era de la gubernamentalidad” en enero-junio de 2014, en la revista *Estudios Políticos* de la Universidad de Antioquia. “Entre el contextualismo de Skinner y los *perennial problems*: una propuesta para interpretar a los clásicos” y “*El Príncipe* de Maquiavelo: desafíos, legados y significados” (que aquí se publica bajo el título “Quinientos años de la redacción de *El Príncipe*”) en julio-diciembre de 2016 y julio-diciembre de 2015, respectivamente, en la revista *Praxis Filosófica* de la Universidad del Valle. “La suerte de un clásico: el caso de Thomas Humphrey Marshall” en enero-julio de 2014 en la revista *CS* de la Universidad Icesi. “La ciudadanía en sociedades en conflicto: entre la era de la democracia liberal y el revival del republicanismo” como capítulo de libro en 2012, en el libro *Desafíos a la democracia* editado por la Universidad Icesi. Y “La dimensión de lo actitudinal en las trayectorias de dos políticos profesionales colombianos” en julio-diciembre de 2013 en la revista *Trans-pasando Fronteras* de la Universidad Icesi.

Los cuatro primeros trabajos están relacionados entre sí a través de la figura de Nicolás Maquiavelo. Es decir, por dos asuntos que

me han ocupado hace varios años sobre este autor. Una consiste en lo que, a mi modo de ver, un pensador clásico como él y su obra todavía tienen que decirnos y advertirnos sobre un tema esencial de nuestra realidad política y social: el poder político y su relación con la educación política de la ciudadanía. La otra, en profunda relación con la primera, en cuál es el método más apropiado para leer escritores políticos del pasado, para lograr una mejor comprensión de sus ideas, con el fin de sacar de ellas lecciones para nuestro presente.

Los tres últimos trabajos están articulados, en relación de continuidad con las preocupaciones de los anteriores, en torno al tema de la ciudadanía social y política. Desde la primera vez que leí la obra clásica *Ciudadanía y clase social* de Thomas Humphrey Marshall no he dejado de pensar que la desigualdad social sigue siendo uno de los problemas estructurales de nuestra vida democrática. Empero, este tema muchas veces ha sido dejado de lado en los debates sobre la ciudadanía, por otros temas que ocupan la agenda de la investigación académica actual. Esta reflexión sobre la obra de Marshall la he conectado, hace ya algún tiempo, con otros tres elementos que han coincidido, como un sino trágico, en la configuración de nuestro presente: los efectos negativos de un conflicto político mal tramitado, la corrupción y el papel de los políticos profesionales en nuestra vida política. Temas de los dos últimos trabajos de este libro.

Aunque la mayoría de los escritos aquí reunidos han aparecido en publicaciones periódicas, su reimpresión como libro, obedece a que, en conjunto, forman una unidad temática sobre uno de los temas más debatidos en los últimos años en la comunidad académica y en la vida de las democracias actuales: *la ciudadanía y la educación ciudadana*. En este sentido, están articulados en torno a problemas de nuestra vida cotidiana como la apatía política, la corrupción, el conflicto, la desigualdad y el problema del déficit de las virtudes ciudadanas. Así reunidos, como un volumen, ellos ofrecen una visión de conjunto sobre estos temas y problemas

Presentación

de nuestra vida ciudadana actual, a modo de una reflexión desde la filosofía política y de la historia de las ideas, a disposición de quien se interese por el estudio y análisis de estos temas.

Este libro, es el primer volumen de la colección *Varii Cives*, del Centro de Ética y Democracia de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi. Un proyecto editorial que se propone llevar a la comunidad académica y a la ciudadanía en general debates sobre problemas éticos de la vida íntima y profesional, como cuestiones éticas de la democracia y la ciudadanía, para alimentar el análisis crítico sobre nuestro contexto e incentivar el ejercicio de investigación sobre el mismo.

Deseo agradecer a los editores de las revistas antes mencionadas por el permiso de reimpresión. A la Universidad Icesi por apoyar esta publicación. Y a Adolfo A. Abadía por impulsar este libro como el primer ejemplar de la colección y su invaluable ayuda en el trabajo de edición.

Rafael Silva Vega

Cali, Febrero 06 de 2018

[Parte 1]

La educación política y otros escritos sobre Maquiavelo

La educación política en Maquiavelo. De cómo la libertad es un hábito inteligente¹

Voy a ocuparme aquí de una cuestión recurrente para nuestro contexto histórico, la formación ciudadana o la educación política de la ciudadanía. Un asunto que se ha vuelto cada vez más urgente dada la falta de espíritu público que muchos diagnostican en la ciudadanía. Al parecer, el vaticinio sobre la cultura de masas está cumplido. Hemos llegado a un grado del desarrollo tecnológico que exige, por sí mismo, que la educación tienda a producir lo que Strauss llamó «especialistas sin espíritu o visión, o sensualistas sin corazón» (Strauss, 2007: 16). Y que, gracias al auge de la Internet y de las redes sociales, ha posibilitado, de una forma nunca antes vista, la expansión de la frivolidad, en sus distintas manifestaciones, y su consumo. Por lo tanto, aquí está la cuestión: ¿cómo evitar los efectos negativos de la expansión de la frivolidad?, ¿cuál es el antídoto contra el cinismo moral, contra la apatía política, contra la corrupción y la ausencia de pensamiento crítico en

1 Este trabajo es producto del proyecto de investigación «La virtud ciudadana dentro de los límites de la formación religiosa en Cali», adscrito al grupo Nexos –Grupo interdisciplinario de estudios socioculturales y psicológicos– de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi de Cali, y financiado por esta misma institución.

la ciudadanía? Por siglos los teóricos de la política han razonado sobre este problema y algunos de ellos, recurrentemente, han insistido en que el antídoto es la educación política.

En lo que sigue mi labor va a ser más modesta. Siguiendo el «enfoque de la doble significación de los textos clásicos» (Silva, 2016), vamos a reconstruir la idea de lo que Maquiavelo entendió por *educación política*, el por qué de esta, su fin y la manera de ser puesta en práctica. Esto con el propósito de develar las lecciones y advertencias que, sobre esta cuestión, Maquiavelo nos planteó hace más de cinco siglos. La particularidad de este trabajo, dado los pocos o casi inexistentes estudios que hay sobre este tema en el autor, reside en dos pretensiones. Por un lado, en poner a la luz el peso que, Maquiavelo advirtió, tiene el hábito y la costumbre en la vida política. Y, por otro, siguiendo ese hallazgo, mostrar de qué manera él, a diferencia de los siglos que lo precedieron, entendió la libertad como un hábito inteligente y no como un derecho. Lo que pone a Maquiavelo en un lugar diferente a toda la tradición de pensamiento político liberal, como de sus distintas manifestaciones, que concibieron la libertad como un valor metafísico e inmutable. Y lo pone en un lugar distinto porque, al mostrar que la libertad es cierto tipo de hábito, el corolario que Maquiavelo infiere de esto es que ella se puede enseñar, aprender y practicar. Con esto me propongo advertir las implicaciones que las ideas de hábito y de libertad, como su conexión, tienen para la concepción de la educación política para Maquiavelo y, de paso, las enseñanzas que ese modo de pensar nos deja para volver a reflexionar y obrar sobre este *perennial problem* de la educación política de los jóvenes en las democracias de hoy. El escrito consta de cuatro partes. En la primera examino una contraposición de la que poco se ha hablado en los escritos de Maquiavelo: *il vulgo* y *li pochi*. En la segunda, la importancia del hábito y la costumbre en la vida política. Y, en la tercera, el tema del fin de la educación política y las formas de inculcar la *virtù*. La cuarta son las conclusiones.

«E nel mundo non è se non vulgo»²

Quienes afirmen la tesis de la existencia de los *perennial problems* y piensen que su reconocimiento no riñe, en el campo de la historia de las ideas políticas, con el enfoque metodológico de las «ideas en contexto de Skinner» (Silva, 2016: 155-183) pueden sin menos miramientos aceptar que, a través de la tensión entre el vulgo y *li pochi*, Maquiavelo formuló en sus propios términos, para su época y para la posteridad, uno de los temas y problemas recurrentes para la teoría y para la vida política de todos los tiempos: la *educación política de las mayorías*. ¿Si, al fin y al cabo, se supone que en toda república siempre hay mayorías y que, en este tipo de régimen político –hoy diríamos en la democracia–, las mayorías hacen parte del gobierno, pues ellas son el poder legitimador para la toma de decisiones, cómo podemos hacer para evitar los malos efectos de su falta de educación política? Este *perennial problem* que nos plantea Maquiavelo en sus escritos políticos sigue siendo una cuestión de último momento en la vida democrática actual. Así lo evidencian, además de muchos otros acontecimientos, el resurgimiento del populismo, el autoritarismo, los nuevos vínculos entre política y religión, el resurgimiento de ciertos tradicionalismos y lo que se ha llamado, en los últimos tiempos, como post-verdad. Esto es así, pese a que las sociedades actuales cuentan con sistemas muy sofisticados para universalizar la alfabetización y la educación entre sus ciudadanos. Con recursos tecnológicos para mejorar el libre acceso a la información y al conocimiento y con técnicas pedagógicas muy refinadas para garantizar el aprendizaje. Pero si la cuestión que plantea Maquiavelo, en sus términos, es un problema que sigue

2 «Y en el mundo no hay sino vulgo» (TO –*Il Principe*: 284). Para elaborar este trabajo he usado la edición italiana de las obras completas de Maquiavelo, Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze: Sansoni Editore, 1971. En todas las ocasiones cito de esta fuente en italiano, traduciendo yo mismo los textos al castellano para comodidad de los lectores. Cada vez que cito de esta edición italiana lo hago así: TO, seguidamente un guion largo acompañado del nombre en italiano de la obra específica de la que estoy citando, luego dos puntos y en números arábigos la página exacta de donde cito.

teniendo sentido para nosotros y nos impulsa a la búsqueda de nuevas respuestas —esto se evidencia en la cantidad de estudios, investigaciones y publicaciones científicas al respecto (Euben, 1997)—; es decir, si esa sigue siendo una preocupación vital para las sociedades actuales, eso no quiere decir otra cosa sino que el modelo de educación que la democracia moderna ha implementado está fallando en lo fundamental. No está dirigiendo sus esfuerzos a la construcción de un ciudadano educado políticamente y, por lo tanto, como afirmaba Maquiavelo, las mayorías siguen expuestas a los políticos astutos y a los «burladores de cerebros». En lo que sigue de este trabajo vamos a ocuparnos de la idea de la educación política del ex-secretario florentino, iniciando con la discusión sobre su frase de que «en el mundo no hay sino vulgo».

En el capítulo XVIII de *El Príncipe*, donde se discute de qué manera los príncipes deben mantener la fe, Maquiavelo hace una afirmación que, hoy en día, puede resultar polémica. En esa afirmación, con la que se titula este apartado, el autor sostiene que «en el mundo no hay sino vulgo» (TO —*El Príncipe*: 284). Puesta fuera de contexto, como todo, esta frase puede resultar incómoda en el marco de un mundo que, poco a poco, ha ido asimilando los presupuestos y valores de una modernidad política que se afirma en la creencia en los derechos y las libertades individuales de las personas, en el consentimiento y el consenso como fundamento de las instituciones políticas libres —denominadas hoy como *democracia*—, en la libertad de expresión y de pensamiento, en la libertad de cultos y, sobre todo, en la igualdad entre las personas. Una igualdad marcada, fundamentalmente, por un acento liberal, es decir, jurídica, política y moral. O lo que se ha llamado una igualdad formal, desde lo que los críticos han reconocido en las distintas tradiciones del liberalismo (Siedentop, 1979: 153-174). Más aún, ese decir del ex-secretario florentino puede resultar hoy día, en donde la democracia ha puesto en marcha instituciones que posibiliten la masificación de la educación y sistemas tecnológicos que les permitan a los ciudadanos acceder de forma libre, rápida e ilimitada al conocimiento y a la información, políticamente incorrecto.

La popularización de la creencia en la igualdad social, política y moral, que no económica, entre las personas, agenciada por los sistemas educativos de las democracias actuales, junto a los esfuerzos por universalizar la alfabetización en la ciudadanía, son algunos de los elementos que nos diferencian del contexto en el cual el autor de *El Príncipe* escribió su famosa frase. Tal vez, por esta razón, en la época en la que Maquiavelo compuso *El Príncipe*, como sus otras obras, sostener que «*e nel mundo non è se non vulgo*» podría resultar menos indignante o enojoso para el lector. Pero, en el conjunto de la obra y del pensamiento de un autor de fuertes convicciones republicanas como lo fue Maquiavelo (Baron, 1955), un defensor agudo de la igualdad social, política y, en cierto sentido, moral, en una época donde la desigualdad no sólo era el pan de cada día sino, a la vez, la columna vertebral del sistema de creencias que soportaba el orden social del momento (Brucker, 1962; y Najemy, 2006), esta afirmación podría ser leída como una incongruencia filosófica del autor, por evidenciar una actitud de discriminación social.

El sentido histórico y sociológico desde el que Maquiavelo comprendía los fenómenos políticos lo hacía un pensador sensible a las diferenciaciones sociales, hoy diríamos, a las distinciones de clase, a su dinámica y a la importancia de su influjo en la vida y en el futuro de cualquier república (Najemy, 2010). Más no sólo a esto sino, también, al hecho de la coexistencia inevitablemente conflictiva, dentro de cualquier comunidad política, de clases, grupos u organizaciones sociales que están naturalmente enfrentados por intereses contrapuestos. De esto dan fe sus análisis en obras como *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* y sus *Istorie fiorentine*. O, incluso, *El Príncipe* en donde sostiene –hablando sobre el principado civil, que:

[...] digo que se asciende a este principado o con el favor del pueblo o con el favor de los grandes. Porque en toda ciudad se encuentran estos dos distintos humores: y nace de esto, que el pueblo no desea ser mandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo; y de estos dos

*distintos apetitos nace en la ciudad uno de tres efectos: o principado, o libertad o licencia (TO –Il Principe: 271).*³

En este orden de ideas, él sostenía que del conflicto (*tumulti*) o de la desunión entre estos dos *umori*, es decir, entre los *grandi* y el *populo*, es que nacen «todas las leyes que se hacen en favor de la libertad» (TO –*Discorsi*: 82).⁴ Por lo que la grandeza de una comunidad política y su perfección, o mejor aún su libertad, depende del adecuado equilibrio entre estos dos intereses contrapuestos, dada su inevitable coexistencia en toda sociedad. No puede haber sociedad humana sin la existencia de estas distintas clases o grupos. Pero de la inteligencia con la que se maneje ese natural conflicto social y político depende la calidad de la vida política de los ciudadanos –una vida de libertad o servidumbre (Sasso, 2015: 40-41). Esta caracterización del conflicto evidencia que para Maquiavelo el *populo* (pueblo), al igual que las élites sociales, juega un importante papel en la construcción de instituciones políticas libres dentro de la república. Y, también, un rol mucho más positivo y confiable que el que desempeñan las élites en la preservación y salvaguarda de la libertad. Pues al tener en cuenta el fin de *i grandi* (las élites), que consiste en «un gran deseo de dominar»⁵ y el de *il popolo* (pueblo), que no es otro que «sólo el deseo de no ser dominado»,⁶ la conclusión de Maquiavelo es que *il popolo* tiene «menos apetito de usurparla»⁷ y, por lo tanto, «mayor voluntad de vivir libre»⁸ (TO –*Discorsi*: 83 y 140).

3 «[...] dico que si ascende a questo principado o con il favore del *populo* o con quello de' *grandi*. Perché in ogni città si trovano questi dua *umori* diversi; e nasce da questo, che il *populo* desidera non essere comandato né oppresso da' *grandi*, e li *grandi* desiderano comandare e opprimere il *populo*; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licencia».

4 «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà».

5 «desiderio grande di dominare».

6 «solo desiderio di non essere dominati».

7 «hanno meno appetito di usurparla».

8 «maggiore volontà di vivere liberi».

La afirmación «*e nel mondo non è se non vulgo*» no es, por tanto, un juicio despectivo o discriminatorio hacia el *populo*, hacia el estatus social de esta clase. Maquiavelo no usa el término *vulgo* como sinónimo de pueblo ni como contraparte de *grandi*. La palabra que él usa como contrapuesta a *il vulgo* es *li pochi* (los pocos) (TO –*Il Principe*: 284). Las expresiones nuestras, más cercanas, al uso del ex-secretario, son la «mayoría» –que correspondería a *il vulgo*– y la «minoría» –que correspondería a *li pochi*–. *Il vulgo* corresponde, así, a una taxonomía mucho más amplia en la cual están incluidos casi la totalidad de los hombres, más allá de su estatus social, sin importar si son del *populo* o hacen parte de los *grandi*. Y no es que *il popolo* no sea numéricamente más e *i grandi* numéricamente menos. Se trata, más bien, de que la taxonomía *populo/grandi* es una clasificación política y social. Mientras que *vulgo/pochi* es una clasificación de carácter cultural, pero radicalmente influyente para la vida política, que también está atravesada por una asimetría aritmética. Por lo tanto la expresión *il vulgo* es usada por Maquiavelo con un carácter más expansivo que *populo*. Con ella se refiere, de forma más precisa, a «los hombres, en general» (TO –*Il Principe*: 284).⁹ El elemento cuantitativo no es, al fin y al cabo, el criterio más esclarecedor de la distinción *vulgo/pochi*, porque este también cuenta para la distinción *populo/grandi*. Lo realmente distintivo de *il vulgo* son sus características cualitativas, de las cuales Maquiavelo señala sólo dos. La primera es que «los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos; porque toca a todos ver, y sentir a pocos. Todos ven aquello que tú pareces, pocos sienten aquello que tú eres» (TO –*Il Principe*: 284).¹⁰ La segunda es que «el vulgo siempre se deja llevar por la apariencia, y por el acontecimiento del hecho» (TO –*Il Principe*: 284).¹¹

9 «E gli uomini, in universali».

10 «E gli uomini, in universali, iudicano più agli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentiré a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'».

11 «[...] il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa».

El vulgo es vulgo para Maquiavelo porque, en tanto que sujeto o actor político, construye sus juicios desde un conocimiento imperfecto, valga decir falso, sobre la realidad política. Elabora sus valoraciones sobre los hechos y las acciones de los hombres desde lo que las cosas «parecen ser» y no desde lo que ellas, en verdad, «son». Juzga más por lo que ve y oye que por lo que en verdad conoce (o puede tocar y sentir). Por eso sus juicios son *δόξα*, una mera opinión no probada ni demostrada. En esta caracterización que hace el ex-secretario florentino, que es una especie de platonismo invertido, las opiniones de il *vulgo*, por tanto, no se corresponden con «la verdad efectiva de la cosa» sino, más bien, con la «imaginación de ella» (TO –Il Principe: 280).¹² Y, lo que es peor aún, se deja arrastrar por esa imaginación, por la creencia y la fe en ella. En consecuencia il *popolo* como *vulgo*, o parte del *vulgo*, «muchas veces, engañado por una falsa imagen de bien, desea su ruina» (TO –Discorsi: 134).¹³ Pero esta no es la única consecuencia política derivada de las cualidades que estructuran la naturaleza del *vulgo*. Hay más. Maquiavelo sostiene que «son los hombres tan simples, y obedecen tanto a las necesidades presentes, que aquel que engaña, encontrará siempre alguien que se dejará engañar» (TO –Il Principe: 283).¹⁴ En este sentido il *vulgo* es políticamente vulnerable en relación con aquellos que «han sabido con la astucia burlar los cerebros de los hombres» (TO –Il Principe: 283).¹⁵ Paradójicamente, esta vulnerabilidad cognitiva, moral y política de il *vulgo* es la causa de la debilidad política de li *pochi*, pues «aquellos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de los muchos que cuentan con la majestad del Estado que los defiende» (TO –Il Principe: 283).¹⁶ Y esto porque, a pesar de que li *pochi* siempre fundan sus

12 «[...] alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa».

13 «Il popolo molte volte, ingannato da una falsa immagine di bene, desidera la rovina sua».

14 «[...] e sono tanto semplici gli uomini, e tanto obediscono alle necessità presenti, che colui che inganna, troverà sempre chi si lascerà ingannare».

15 «[...] che hanno saputo con l'astuzia aggirare e' cervelli degli uomini».

16 «e quelli pochi non ardiscano opporsi alla opinione di molti che abbino la maestà dello stato che li defenda».

opiniones en la «verdad efectiva» de la realidad y no en la «imaginación de ella», a pesar de no vivir engañados y no dejarse «burlar» (*aggirare*) sus cerebros (*cervelli*), el poder de la opinión de los muchos –il vulgo– los arrincona políticamente, deslegitimándolos y quitándoles cualquier posibilidad de apoyo o músculo político para enfrentar el poder de la opinión de la mayoría. Por eso Maquiavelo dice que «los pocos no tienen lugar cuando los más tienen donde apoyarse» (TO –*Il Principe*: 284).¹⁷ De forma inversa a la deslegitimación y acorralamiento político que sufren *li pochi*, la ingenuidad y la estrechez de miras de los juicios sobre la realidad política por parte de *il vulgo* trae otra consecuencia desafortunada, para *il vulgo* y *li pochi*, la legitimación política de las acciones de aquellos hombres que «han sabido con la astucia burlar los cerebros de los hombres» (TO –*Il Principe*: 283). Es decir, de aquellos hombres que conocen bien «esta parte del mundo» (TO –*Il Principe*: 284).¹⁸ De aquellos que han aprendido y saben engañar, porque han reconocido que, al final, los que han engañado «han superado a aquellos que se han fundado sobre la lealtad» (TO –*Il Principe*: 283).¹⁹ O sea, que sobre el engaño eficaz se puede construir el éxito político. Claro está, el triunfo del engañador eficaz es culpa de *il vulgo*. Porque *il vulgo*, «en las acciones de todos los hombres, y máxime de los príncipes, donde no hay juicio a quien reclamar, mira al fin» (TO –*Il Principe*: 283).²⁰ Esta actitud de *il vulgo* es lo que convence al político (*principe*) de «hacer lo necesario para vencer y mantener el estado» (TO –*Il Principe*: 284),²¹ pues él sabe que, gracias a la naturaleza de *il vulgo*, «los medios serán siempre juzgados honorables y alabados por todos» (TO –*Il Principe*: 284).²² No es pues, como ya se ha advertido en una vieja discusión, que Maquiavelo, como sugirieron las lecturas de algunos jesuitas,

17 «[...] *li pochi* non ci hanno luogo quando *li assai* hanno dove appoggiarsi».

18 [...] perché conosceva bene questa parte del mondo».

19 [...] e alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla lealtà».

20 [...] e nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de' principe, dove non è iudizio a chi reclamare, si guarda al fine».

21 «Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato».

22 «e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli e da ciascuno laudati».

haya afirmado en *El Príncipe* que «el fin justifica los medios». A este respecto, más bien lo adecuado es afirmar que en *El Príncipe* Maquiavelo jamás afirma tal cosa. Pero lo que sí sugiere es que el *vulgo* es el autor de tal razonamiento o juicio. Y que gracias a él es que los políticos astutos, que saben «burlar los cerebros» de los hombres, se sienten legitimados para apelar a cualquier medio (por ejemplo el engaño) para lograr sus fines. Sobre este punto específico, la fórmula «el fin justifica los medios», Gennaro Sasso ha aportado buenas pistas en el sentido de la interpretación que hemos ofrecido hasta aquí (Sasso, 2015: 58-99).

Sasso ha sostenido, con razón, que en la acepción «en el mundo no hay sino vulgo» se «expresa con fuerza el resentimiento ético de la conciencia maquiaveliana» y, en el mismo sentido, que *i pochi*, independientemente «del grupo social o político al que pertenezcan, son identificados como una minoría ética que se resiste a tomar conciencia de la naturaleza propia de la política, que no se resigna a contemplar, sin elevar protesta, su rostro feroz» (Sasso, 2015: 86-88). En este desbalance ético entre el *vulgo* e *li pochi* reside, para Maquiavelo, la tragedia de la política. La conciencia ética de *i pochi* refleja su grado de educación política y, de paso, la carencia de esta en el *vulgo*. Por su condición y naturaleza el *vulgo* representa, para Maquiavelo, uno de los grandes desafíos no sólo para la vida política de cualquier comunidad humana sino, también, para aquellos políticos y ciudadanos que tienen en mente la construcción de una sociedad libre, o de una república libre. Dado que el *vulgo*, en cualquier sociedad, es siempre una mayoría expuesta a los «burladores de cerebros» que la pueden engañar, hacerla concebir, creer y defender falsas ideas de bien; y que, por tal razón, tiene un enorme poder –desde sus juicios y valoraciones– sobre las más importantes decisiones para la vida política de la comunidad, el problema político crucial que ella configura para *li pochi* consiste en saber ¿cómo lidiar con ese poder de la opinión de la mayoría? ¿Cómo salirle al paso a su influencia? ¿Cómo afrontar los peligros que ella representa? ¿De qué manera enfrentar la tiranía que puede legitimar o engendrar el *vulgo*?

El peso de la costumbre y el hábito en la vida política

Las preguntas acerca de ¿cómo se puede llevar la educación política a las mayorías?, ¿de qué forma se pueden transmitir a ella los conocimientos, las actitudes y las experiencias políticas para que pueda tener y llevar una vida política libre?, tuvieron lugar en Maquiavelo, como en muchos otros teóricos de la política, anteriores y posteriores a él. Y las asumió como un miembro activo de *li pochi*, de esa minoría ilustrada llamada a ser la «conciencia ética» de su sociedad. Una evidencia de esto es el tipo de educación de la que gozaba, que nos está confirmada por múltiples fuentes (Villari, 1984). Desde muy temprano, a la edad de siete años, fue educado en lenguas clásicas, fundamentalmente en el aprendizaje del latín (Ridolfi, 1963: 3). Y en el estudio de las *humanidades* (Kristeller, 1984: 147-165). Un tipo de educación que buscaba en los hombres la más alta excelencia, la *virtus*, centrada en el estudio de la retórica y la filosofía clásica (griega y romana), en la convicción de que este tipo de educación constituía «la única forma posible de enseñanza para un caballero, sino también la mejor preparación posible para ingresar en la vida política» (Skinner, 1978: 88). Que les ponía, en el centro de sus valores y convicciones, la defensa del «ideal de libertad republicana» y la preocupación sobre «cómo puede quedar en peligro y cómo se le puede asegurar mejor» (Skinner, 1978: 73). Otra evidencia es la intención con la que Maquiavelo escribe sus obras y trasmite el saber fruto de su ciencia política, que consiste en dar «alguna lección útil a los ciudadanos que gobiernan las repúblicas» y mostrarles ejemplos de repúblicas que «muevan» a los ciudadanos (TO –*Istorie fiorentine*: 632).²³

Por el contenido de su educación y la intención de sus escritos, es legítimo pensar que el problema de la educación política para Maquiavelo consiste en indagar cómo se puede transmitir o inculcar la *virtù*. Más

23 «[...] se niuna lezione è utile a cittadini che governono le repubbliche, è quella che dimostra le cagioni degli odi e delle divisioni delle città, acciò che possino, con il pericolo d'altri diventati savi, mantenersi uniti». [...] E se ogni esempio di repubblica muove, quelli che si leggono della propria muovono molto più e molto più sono utili».

básicamente, ¿cuáles son las actitudes que se deben inculcar?, ¿cuáles son las excelencias que deben ser promovidas y cultivadas en las personas para que estas sean capaces de llevar y tener una vida política libre? Lo que revela, de paso, que el propósito final de la educación política es lograr que las personas deseen y quieran buscar una vida libre, en sentido individual y social; a la vez que conseguirla y preservarla. O, en su forma negativa, su fin es evitar que el *vulgo* sea víctima de la dominación producida por los engaños de los «burladores de cerebros». Si tomamos en cuenta la afirmación de Alan Ryan de que «El Príncipe es una reflexión sobre la virtud de un hombre, el príncipe; los Discursos son una reflexión sobre la virtud de todo un pueblo» (Ryan, 2014: 70), tendríamos que admitir que Maquiavelo está empeñado en una educación política diferenciada para dos tipos distintos de actores políticos, el príncipe y el pueblo, y no en la de uno sólo, el *vulgo*. Lo que sería tanto como admitir la tesis, que han defendido Sabine (1949) y Wolin (1960), de que en Maquiavelo hay un doble patrón de moralidad: uno para el gobernante y otro para el ciudadano privado. Sin embargo, la tesis que sostenemos aquí, y que discute la interpretación de Sabine y Wolin,²⁴ es que en Maquiavelo no hay una idea de educación política diferenciada y que el sujeto político de la misma es el *vulgo*, que puede contener a dos actores políticos: el príncipe y el pueblo.

Si el fin de la educación política es la inculcación de la virtud, entonces, el punto crucial aquí es saber qué entiende Maquiavelo por tal noción. Whitfield (1965), Wood (1967: 159-172) y Price (1973: 315-345), en distintas ocasiones, han advertido que en los escritos del florentino no hay un sentido unificado de la idea de virtud. Sin negar los hallazgos de estos autores, en este trabajo se argumenta, en primer lugar, que Maquiavelo, en un sentido genérico, asocia su idea de virtud a la idea de hábito (*hexis*), pero, específicamente, a la de un hábito bueno. Con lo cual parece seguir de cerca la doctrina clásica aristotélica y averroísta (Sasso, 2015: 180), que pudo haber conocido

24 Esta crítica a la tesis de Sabine y Wolin del «doble patrón de moralidad en Maquiavelo» ya ha sido tratada en otro de mis estudios sobre Maquiavelo que está en preparación para ser publicado.

a través de traducciones latinas —dado que, al parecer, él no aprendió griego (Ridolfi, 1963: 3). Y, en segundo lugar, que él toma distancia, al tiempo, de la doctrina cristiana de la virtud y construye un enfoque anti-idealista y no trascendental de la misma. Un enfoque que identifica la idea de virtù con la de libertad.

En *Il Principe* Maquiavelo nunca hace uso de la palabra «*educazione*» (educación), a diferencia de *I Discorsi* en donde la usa frecuentemente y se permite hablar de la «*buona educazione*» (buena educación), asociándola, además, con «*gli buoni costumi*» (las buenas costumbres) (TO —*Discorsi*: 82 y 102). Esto no puede querer decir sino que en *Il Principe*, donde también afronta el problema de cómo inculcar la virtù, Maquiavelo parece apostar por un método o un instrumento distinto para ese propósito. Pero, incluso, la divergencia entre estas dos obras nos permite identificar que su idea de la educación es normativa, pues se interesa por precisar los hábitos o disposiciones dignas de alcanzar y que deben fomentarse en la ciudadanía. Y el contraste entre la «*buona educazione*» y la mala, entre «*gli buoni costumi*» y las malas, nos permite poner en duda la hipótesis de aquellos comentaristas que asimilan la antropología de Maquiavelo a la de Hobbes, por más que el ex-secretario haya sostenido en algunas ocasiones que los hombres «*sono tristi*» (son malos). Para Maquiavelo el bien y el mal no son naturales en el hombre, no son un dato originario. O, como ha sostenido Sasso, no son una «inmutable característica del alma humana» (Sasso, 1980: 419). El hombre bueno y el malo son, para él, producto de la educación y, en parte, de la «*necessità*» (necesidad). En últimas, los hombres sólo están bien o mal educados, y obran bien o mal dependiendo de esto y de la necesidad. He aquí lo que marca la diferencia entre *Il Principe* e *I Discorsi*, el tipo de hombres, de hábitos, de costumbres y circunstancias que constituyen la urdimbre de cada una de estas obras.

Para el caso de Maquiavelo, la costumbre y el hábito, al regir las acciones, tienen una fuerza significativa en la vida política. El éxito de una comunidad y el de cualquier actor político como gobernante, ciudadano particular o ciudadano que aspire al poder se funda en el

tipo de costumbres y de hábitos que tenga; pero, también, radica en su capacidad para develar la naturaleza de este factor social y saber cómo obrar en relación con él. Tanto en *Il Principe* como en *I Discorsi* el autor insiste permanentemente en este contrapunto de la costumbre y el hábito. En su capacidad para obstruir o posibilitar el éxito de la acción política. Esto explica, por ejemplo, por qué en *Il Principe* advierte que

*[...] en los estados hereditarios y acostumbrados a la sangre de su príncipe la dificultad de conservarlos es menor que en los nuevos, porque es suficiente con respetar el orden de sus antepasados y, después, contemporizar con los accidentes (TO –Il Principe: 258).*²⁵

Maquiavelo es consciente del peso que tiene la costumbre, los hábitos colectivos u organizados en la vida social y política. Conoce eso que Dewey llamó «la naturaleza positiva del hábito» (Dewey, 2014: 72), su insistente tendencia a perpetuarse en el cuerpo, en la mente y en alma de los hombres y de los grupos sociales. La costumbre construye un orden, un sistema de creencias y prácticas, establece un marco de legalidad y legitimidad para ciertos modos de pensar y obrar. Una vez que ese orden se ha perpetuado, los hombres lo asumen como el principio que le da seguridad a su existencia física, política y moral, como una verdad venerable que hay que proteger y defender a toda costa. En tal sentido, se debe saber que «manteniéndoles sus viejas condiciones y no habiendo disconformidad de costumbres, los hombres viven tranquilos» (TO –*Il Principe*: 259).²⁶ No en vano Maquiavelo sostiene que aquellos hombres que, por decisión propia o empujados por la *necessità*, desafían las costumbres de los pueblos y los hábitos de los individuos afrontan muchas dificultades y peligros. Esta es la situación a

25 «Dico, aunque, che negli stati ereditarii e assuefatti al sangue del loro principe sono assai minori difficoltà a mantenerli che ne' nuovi; perché basta solo non preteriré l'ordine de'sua antenati, e di poi temporeggiare con gli accidenti [...]».

26 «[...] mantenendosi loro le condizione vecchie e non vi essendo disformità di costumi, gli uomini si vivono quietamente [...]».

la que, según él, se enfrentan los hombres o políticos *innovadores*, que se proponen socavar un orden antiguo para construir uno nuevo. Por eso insiste en que, en la búsqueda y conservación del poder político, «en el principado nuevo están las dificultades» (TO –Il Principe: 258).²⁷ La primera dificultad reside en que los hombres tienen una actitud de resistencia frente a quien se enfrentan a sus costumbres, a sus modos habituales de pensar y obrar, criticándolas o intentando cambiarlas por otras. Una resistencia que se transforma en enemistad, odio e, incluso, resistencia armada para evitar el cambio de costumbres del orden social vigente. La otra dificultad consiste en que esta actitud social de los hombres obliga a los *innovadores*, para poder sacar adelante su empresa política, a «ofender a aquellos de quienes se convierte en príncipe nuevo con gente armada y con otra infinidad de injurias que vienen detrás de la nueva adquisición» (TO –Il Principe: 258).²⁸ Las costumbres son el árbitro de la vida política, el innovador que se enfrenta a ellas es visto, de inmediato, como un disidente social. Y si se empeña en el éxito de su transformación social tiene que saber que, en última instancia, no le basta con «predicar» (*preghino*) sino que tiene que «forzar» (*forzare*). «De aquí nace», dice Maquiavelo recordando a Savonarola, «que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados se hayan arruinado» (TO –Il Principe: 265).²⁹

Pero el innovador no sólo está obligado a reconocer el peso de la costumbre sino, también, su naturaleza. Cuál es el tipo de costumbres que se propone transformar. Si estas son buenas o malas, si se trata de sociedades bien o mal educadas. Es decir, si se trata de «Estados que están acostumbrados a vivir con sus propias leyes y en libertad» o, por el contrario, «acostumbrados a vivir bajo un príncipe» o sea «están

27 «Ma nel principato nuovo consistono le difficultà».

28 «Il che depende da una altra necessità naturale e ordinaria, quale fa che sempre bisogni offendere quelli di chi si diventa nuovo principe e con gente d'arme e con infinite altre iniure che si tira dietro el nuovo acquisto [...]».

29 «Di qui nacque che tutti e' profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono».

acostumbrados a obedecer» (TO –*Il Principe*: 263-264).³⁰ Por lo tanto, una sociedad bien educada es una que está acostumbrada a vivir en libertad, sabe darse sus propias leyes y vivir bajo ellas; en ella la libertad es una costumbre, es un hábito colectivo. Mientras que una sociedad mal educada sólo está instruida para obedecer y está acostumbrada a eso, a la servidumbre (*servitù*). Por eso un innovador tiene una tarea más difícil cuando se propone someter a sociedades que están bien educadas, a personas que viven organizadas para vivir en libertad, en formas de vida republicanas, pues en ellas «no les abandona ni muere jamás la memoria de la antigua libertad» (TO –*Il Principe*: 264).³¹ La diferencia entre una sociedad bien educada y una mal educada, es la misma que hay entre una *societas libera* y una *corrupta*. Por lo que Maquiavelo asocia la mala educación, con las malas costumbres; y a estas con la educación para la obediencia, para la servidumbre. De ahí el vínculo que él establece entre las sociedades mal educadas y los regímenes unipersonales, entre la corrupción y la afección de los pueblos por los líderes carismáticos (TO –*Discorsi*: 99 a 104). El peso de la costumbre en la vida política es de tal magnitud que Maquiavelo sostiene que «un pueblo, acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por cualquier accidente llega a ser libre, con dificultad mantiene la libertad» (TO –*Discorsi*: 99).³² Y él afirma que esa dificultad es razonable porque:

[...] aquel pueblo no es otra cosa que un animal que, aunque de naturaleza feroz y silvestre, se ha alimentado siempre en prisión y servidumbre, y que dejado luego a su suerte, libre en el campo, no estando acostumbrado a darse el alimento, ni conociendo los lugares donde debe refugiarse, se vuelve presa del primero que busque encadenarlo. Lo mismo le ocurre a un pueblo que, estando acostumbrado a vivir bajo los gobiernos de otros, no sabiendo razonar ni de las defensas ni de las ofensas públicas, no conocien-

30 «Quando quelli stati che si acquistano, come è detto, sono consueti a vivere con le loro leggi e in libertà [...] Ma quando la città o le province sono use a vivere sotto uno principe, e quel sangue sia spento, sendo da uno canto usi ad obedire [...]».

31 «Ma nelle republiche è maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta; né li lascia, né può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà».

32 «Uno popolo, uso a vivere sotto uno principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà».

do los príncipes ni siendo conocido por ellos, vuelve a caer pronto bajo un yugo, el cual las más de las veces es más despreciable que aquel que, poco antes, se había quitado del cuello, y encuentra estas dificultades aunque su materia no se haya corrompido. Porque un pueblo donde por todas partes ha entrado la corrupción, no puede, ni por un breve espacio de tiempo, vivir libre [...] (TO –Discorsi: 99).³³

La educación política es una educación en las mejores costumbres y hábitos. Y las mejores costumbres y hábitos son aquellas que hacen a los hombres libres, que les da las disposiciones adecuadas para auto-gobernarse. Como dice el autor, que los educa para saber «razonar» (*ragionare*) sobre las acciones de los gobernantes, sobre las ofensas y los peligros que pueden hacerles perder su libertad; pero, sobre todo, para saber defenderse (*rifuggire*) de los ataques a su libertad y de quienes quieren llevarlos a la servidumbre (*servitù*). Por eso, un pueblo que es presa de la corrupción (*corruzione*) es un pueblo que no «razona», porque la corrupción no es otra cosa que «la poca actitud para la vida libre» (TO –Discorsi: 102).³⁴ Y si no razona es a causa de la mala calidad de sus costumbres y hábitos, de unas disposiciones colectivas e individuales rutinarias, muertas, que sólo lo lleva a obedecer (*obedire*), a seguir el camino que siguen o le indican los demás, a pensar como los otros piensan. Esta es la característica más prominente de il *vulgo*, lleva una vida conforme, repite actos y sostiene creencias sin pensar. Muy al contrario, la buena educación se caracteriza por estar centrada en costumbres y hábitos inteligentes, que estimulan el pensar y obrar por sí mismo; que provocan la acción deliberada y, ante todo, creativa por

33 «[...] quel popolo è non altimenti che un animal bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato nutrito sempre in carcere ed in servitù; che dipoi, lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi, né sappiendo i luoghi dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca rincatenarlo. Questo medesimo interviene a uno popolo il quale, sendo uso a vivere sotto i governi d'altri, non sappiendo ragionare né delle difese o offese publiche, non conoscendo i principi né essendo conosciuto da loro, ritorna presto sotto uno giogo, il quale il più delle volte è più grave che quello che poco inanzi si aveva levato d'in sul collo: e trovasi in queste diifficultà, quantunque che la materia non sia corrota. Perché un popolo dove in tutto è entrata la corruzione, non può, non che piccol tempo, ma punto vivere libero [...].

34 «Perché tale corruzione e poca attitudine alla vita libera [...]».

estar acompañada con el cambio de los tiempos y de los accidentes, nutrida de la experiencia y de la experimentación. Esta es la educación que debe adornar, según Maquiavelo, a un ciudadano virtuoso. A propósito de esto, no está demás decir que John Dewey, en el «Capítulo IV» de la Primera parte de su *Naturaleza humana y conducta*, construye una explicación de lo que es la costumbre y el hábito que compagina muy bien con la comprensión que, al respecto, tenía Maquiavelo. Quien compare en detalle lo que el ex-secretario sustentó y lo que, luego, sostuvo Dewey se dará cuenta que no se trata de una comparación forzada (Dewey, 2014: 72 a 88).

En términos particulares, este mismo tipo de educación política es la que tiene que adornar al político virtuoso, al político sabio y, más que todo, al innovador (*principe nuovo*). Pues Maquiavelo sabe que, en lo que tiene que ver con las costumbres y los hábitos, en muy poco se diferencia el *populo* de *i grandi*, el hombre que sólo desea «no ser dominado» de aquel que desea «dominar». En términos de la educación política, la diferencia radical está entre *il vulgo* e *li pochi*. Y, en su gran mayoría, los hombres con deseo de poder, aun aquellos que son innovadores en el sentido de construir una sociedad libre o de conducir a los hombres de la servidumbre a la libertad, son víctimas de la tendencia positiva de sus hábitos. Obran y piensan como *il vulgo*. La falta de *virtù* de este tipo de hombres, como la de la gran mayoría, está en su mala educación. La fuerza de sus hábitos les impide ver que sus formas recurrentes de obrar y pensar no siempre les va a llevar a los mismos resultados, que su éxito a veces es un accidente y no el producto de lo que creen es su virtud. Por esto cuando les viene el fracaso o se enfrentan a los resultados indeseables de sus acciones, como la gran mayoría de las personas, culpan a la fortuna o a Dios y no se percatan que todo se debe a un defecto en su educación. Maquiavelo pensaba, además, que la falta de actitud para la vida libre de los hombres de su época, su ausencia de virtud ciudadana, en comparación con el amor que los antiguos profesaban por la libertad, procedía, de acuerdo con él, «de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está funda-

da en la diversidad de ambas religiones» (TO –Discorsi: 149).³⁵ Del tipo de educación que el cristianismo había inculcado, pues «como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos» (TO –Discorsi: 149).³⁶ Lo que «nace sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud» (TO –Discorsi: 149).³⁷

En el fondo, Maquiavelo crítica la educación cristiana porque ella introdujo en el mundo una creencia trascendental e idealista de la virtud, que no se compadece con los hechos. El cristianismo promovió la idea de que la ética es de origen divino, que el bien se haya por fuera de este mundo. Inculcó la creencia en un mundo trascendental en el que las virtudes morales son realidades eternas e inmutables, bienes absolutos de los cuales siempre se derivan buenos resultados. Para Maquiavelo el cristianismo se equivocó en mostrar cuál «es la verdad y el camino verdadero», pues su teoría de la virtù niega que la moral sea algo temporal y social, la abstrae del efecto del tiempo y del cambio, de su irremediable dependencia con la contingencia. Por esta vía, Maquiavelo infiere que el cristianismo generó en los hombres el hábito de pensar que el mundo moral es una realidad estable, sin cambios. Y les llevó a obrar en consecuencia, o sea, a dar por descontado que tenían que reajustar sus virtudes, reacomodarlas a las exigencias de los cambios del tiempo, o de la fortuna, a echar en saco roto que lo que hoy es una «virtud» mañana puede ser un «vicio» y viceversa. Esta mala educación es la que Maquiavelo se empeña en corregir en la ciudadanía en general y en aquellos, de ella, que aspiran a ser políticos innovadores. Por eso, a estos últimos les dice, en el capítulo XV de *Il Principe*, que «le es necesario a un príncipe, queriéndose mantener, aprender a poder ser no bueno, y usarlo y no usarlo según la necesidad» (TO –*Il Principe*:

35 «[...] la quale credo che sia la diversità della educazione nostra dall' anticha, fondata nella diversità della religione nostra dalla anticha».

36 «[...] Perché, avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l' onore del mondo».

37 «nasce più sanza dubio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l' ozio, e non secondo la virtù».

280).³⁸ Este es el meollo de la educación política para Maquiavelo, es su función principal y, tal vez la más importante, pues:

*No existe un hombre tan prudente que sepa acomodarse a esto: porque no puede desviarse de aquello a lo que la naturaleza lo inclina; y también porque al haber siempre prosperado caminando por un único camino no se puede persuadir de alejarse de él. Por eso el hombre precavido, cuando llega el tiempo de echar mano al ímpetu, no lo sabe hacer; por lo tanto se arruina. Que, si cambiase de naturaleza con los tiempos y con las cosas no le cambiaría la fortuna (TO –Il Principe: 296).*³⁹

Esto último nos indica que, para el ex-secretario, la religión cristiana fue uno de los instrumentos con los cuales los «burladores de cerebros» se dedicaron a engañar a il vulgo, a hacerle concebir, creer y defender falsas ideas de bien, «convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al Paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas» (TO –Discorsi: 149 a 150).⁴⁰ Pues bien, hecho este recorrido, sobre la naturaleza de las costumbres y del hábito, con el cual se mostró que Maquiavelo asocia su idea de virtù a la idea de un hábito bueno, siguiendo así la doctrina clásica aristotélica y averroísta pero, al tiempo, tomando distancia de la teoría de la virtud cristiana, nos queda ahora por ver cuál es, según el autor, el fin de la educación y de qué manera piensa que tal virtù puede ser inculcada.

38 «Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità».

39 «Né si trova uomo sì prudente che si sappi accomodare a questo; sì perché non si può deviare da quello a che la natura lo inclina; sì etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però l'uomo respettivo, quando egli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina; ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna».

40 «[...] e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo como l'universalità degli uomini, per andaré in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendarle».

El fin de la educación política y las formas de inculcar la virtù

La continua lectura de las más importantes autoridades clásicas y las lecciones de la historia habían convencido a Maquiavelo de los «daños que los pueblos y las ciudades reciben por la servidumbre» (TO –Discorsi: 148).⁴¹ Al tiempo que le explicaban las razones del amor que los pueblos del pasado tenían por la libertad, según él es «fácil conocer de dónde nace en los pueblos este afecto por el vivir libre; porque se ve por la experiencia que las ciudades no han ampliado su dominio ni su riqueza sino mientras han estado en libertad (TO –Discorsi: 148).⁴² La relación entre la libertad de una comunidad y su éxito, político y económico, es lo que explica, para Maquiavelo, las razones de la gran estima que los pueblos desarrollan por la libertad. Y, también, permite comprender por qué los pueblos que no han experimentado una vida libre no pueden conocer lo que es la grandeza y, por tanto, tampoco pueden entender que «no es el bien particular sino el bien común el que hace grandes a las ciudades» (TO –Discorsi: 148).⁴³ Esta conexión que el ex-secretario establece entre la libertad y el bien común, como causa de la grandeza, delinea el horizonte, en él, del fin de la educación política y el problema de cómo educar a la ciudadanía.

Si la virtù es un hábito bueno, un hábito inteligente que hace del hombre un ser libre –atento a los efectos del tiempo y, por tanto, capaz de acciones deliberadas y creativas–, entonces, la educación no puede sino tener como fin la inculcación de ese tipo de hábitos. Y, en conjunto, una comunidad política exitosa es aquella que promueve ese tipo de disposiciones entre sus ciudadanos y las

41 «Conosci ancora nella lezione delle istorie, quali danni i popoli e le città ricevino per la servitù».

42 «E fácil cosa è conoscere, donde nasca ne' popoli questa affezione del vivero libero; perché si vede per esperienza, le cittadi non avere mai ampliato né di dominio né di ricchezza, se non mentre sono state in libertà».

43 «La ragione è facile a intendere; perché non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grandi le città».

identifica como su *bien común*. Pues es esa libertad social, al tiempo colectiva e individual —por ser a la vez costumbre y hábito—, la que es la causa de su grandeza. La educación política debe ser una formación en aquellas disposiciones que beneficien siempre el bien común (*bene comune*), la libertad; una enseñanza en un tipo de hábito que lleve a los ciudadanos a anteponer el bien común al particular, a privilegiar el interés público al suyo propio. Este tipo de educación es política porque privilegia lo público, porque provee al cuerpo de ciudadanos de unas disposiciones para hacer posible una vida civilizada dentro de la comunidad; les da habilidades sociales, pero de carácter político, para tramitar con sabiduría y con artes pacíficas el natural conflicto que emerge de la convivencia humana. No obstante, esta clase de educación no es posible en cualquier tipo de régimen político. Debe haber una adecuación entre este tipo de educación para la libertad y una estructura político-institucional que la posibilite y la ponga en ejecución.

Y sin duda este bien común no es respetado sino en las repúblicas, porque estas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito; [...] Lo contrario sucede con un príncipe, pues la mayoría de las veces lo que hace para sí mismo perjudica a la ciudad, y lo que hace para la ciudad le perjudica a él (TO —Discorsi: 148).⁴⁴

La republica es un régimen bueno porque es favorable a este tipo de educación. Al ser un régimen flexible ella permite que las personas reajusten sus virtudes, que las reacomoden al vaivén de las circunstancias, a las exigencias de los cambios del tiempo o de la fortuna. Así, es un régimen libre porque es sensible a que un rasgo deseable del carácter —un «hábito bueno»— no siempre produce resultados deseables; por lo tanto, dispone toda su estructura institucional para promover en los ciudadanos el hábito inteligente, la acción deliberada y crea-

44 «E senza dubbio, questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche; perché tutto quello che fa a propósito suo, si eseguisce; [...] Al contrario interviene quando vi è uno principe; dove il più delle volte quello che fa per lui, offende la città; e quello che fa per la città, offende lui».

tiva, pero con el único fin de que los ciudadanos preserven su propia libertad y, por ende, la de la república (TO –Discorsi: 253 a 254). Maquiavelo entiende que todo régimen político, de forma deliberada o no, para bien o para mal, interviene en la formación del carácter de sus ciudadanos. Por eso el problema de la educación política para el ex-secretario se sintetiza en dos preguntas fundamentales. Una de carácter normativo, ¿qué tipo de hábitos son los que se deben inculcar en los ciudadanos? Y otra de naturaleza técnica, ¿de qué forma, tales hábitos, deben de ser inculcados? En el tipo de respuesta a estas preguntas está la diferencia entre la buena y la mala educación, entre el buen y el mal régimen político. Un régimen político bueno inculca y promueve entre sus ciudadanos hábitos inteligentes, un régimen político malo sólo les inculca y promueve hábitos rutinarios y muertos. Este es el contraste, para el autor, entre una sociedad que es libre y vive en libertad y otra que sólo vive para obedecer, es decir, que vive en la servidumbre.

Con lo anterior se entiende por qué, para Maquiavelo, una sociedad que ha sido víctima de la corrupción, que está acostumbrada a vivir en la servidumbre, difícilmente puede ser libre y si, por alguna casualidad, llega a ser libre difícilmente puede mantener esa libertad. Y por qué si, de todas maneras, nos empeñáramos en establecer una vida libre en una sociedad que está corrompida, o ayudársela a mantener si por alguna casualidad la ha alcanzado:

[...] sería necesario llevarla más hacia un Estado regio, que hacia un Estado popular, para que aquellos hombres, cuya insolencia no pueda ser corregida por la leyes, sean frenados de algún modo por una potestad casi regia. Y querer por otra vía volverlos buenos sería empresa crudelísima o del todo imposible (TO –Discorsi: 104).⁴⁵

45 «[...] sarebbe necessario ridurla più verso lo stato regio, che verso lo stato popolare, acciocché quelli uomini i qualli dalle leggi, per la loro insolencia non possono essere correti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati. E a volergli fare per altre vie diventare buoni, sarebbe o crudelissima impresa o al tutti impossibile».

Esta es la advertencia que, desde siglos atrás, nos lanzó Maquiavelo. Por eso en *Il Principe* nunca se refiere a la educación, porque en el contexto en el que tiene que obrar el actor político de esa obra, que es de total corrupción de las costumbres, no valen las artes pacíficas como la educación para inculcar la virtù. En condiciones tan extremas, por la naturaleza positiva de los hábitos rutinarios, los métodos de los que se tiene que valer son crueles —la fuerza, la violencia, el engaño, el fraude, la simulación y la disimulación—, similares a los que usan los hombres malos, los «burladores de cerebros». Pero, por la misma naturaleza positiva del hábito inteligente, esta empresa de llevar a una sociedad corrompida hacia una vida en libertad es, para Maquiavelo, una imposibilidad práctica:

[...] porque el conducir una ciudad a la vida política presupone un hombre bueno, y el volverse por la violencia príncipe de una república presupone un hombre malo, por esto se encontrará que rarísimas veces ocurra que uno bueno, por malos caminos, quiera llegar a ser príncipe, aunque su fin sea bueno, o que uno malo, que se ha convertido en príncipe, quiera obrar bien y le quepa en su ánimo emplear bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal (TO –Discorsi: 253 a 254).⁴⁶

De una parte, la recomendación que nos hace Maquiavelo es lapidaria. Si no inculcamos y promovemos en la ciudadanía la virtù, si no la educamos con hábitos inteligentes, estaremos condenados a estar en manos de los hombres malvados (*agli uomini scelerati*). Quedaremos, irremediablemente, sometidos a la mentira, al engaño, a la perfidia, a la crueldad, a la violencia y a la dominación arbitraria de los «burladores de cerebros». De otra, en *I Discorsi*, con el trasfondo histórico de la antigua república romana, es decir,

46 «E perché il riordinare una città al vivere político presupone uno uomo buono, e il diventare per violenza principe di una repubblica presupone uno uomo cattivo; per questo si troverà che radissime volte accaggia che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fusse buono, diventare principe, e che uno reo, divenuto principe, voglia operare bene, e che gli caggia mai nello animo usare quella autorità bene, che gli ha male acquistata».

en el contexto de un ambiente republicano propicio para inculcar la virtù con artes pacíficas, Maquiavelo sostiene que «los buenos ejemplos nacen de la buena educación; la buena educación, de las buenas leyes; y las buenas leyes, de aquellos tumultos que muchos desconsideradamente condenan» (TO –Discorsi: 253-254).⁴⁷ El elogio que el autor hace en este pasaje de I Discorsi a los «tumulti» ha sido, ya, suficientemente comentado por muchos intérpretes, sobre todo de la segunda mitad del siglo XX para acá, como un espaldarazo de Maquiavelo al conflicto como factor de la libertad y a lo que hoy llamamos democracia (Pocock, 1975: 194-211). Pero conviene también subrayar que esa valoración positiva del conflicto de Maquiavelo es una señal, de él, de que la virtù no germina en una sociedad si no hay condiciones objetivas para eso. Deben haber condiciones sociales propicias para tal efecto y si no las hay se deben crear. Entonces, para inculcar y promover la virtù lo primero que hay que hacer es actuar sobre el medio, crear los mecanismos institucionales adecuados para que los ciudadanos puedan expresar libremente sus deseos y sus opiniones (TO –Discorsi: 83); darle a los ciudadanos la autoridad (*autorità*) para poder acusar, sin ningún temor, por vías institucionales (*ordinata dalle leggi*) a todo aquel que atente contra el estado libre (*stato libero*), para evitar que desfoguen sus odios y rencores (*omori*) por vías ilegales (*modi straordinari*) que pueden arruinar la república (TO –Discorsi: 87); establecer los mecanismos necesarios, como la acusación, para cerrarle el paso a los calumniadores que «cargados de envidia» (*carico d'invidia*) o deseosos de poder se vuelven hacia el vulgo para sembrar en él «diversas opiniones siniestras» (*seminando varie opinione sinistre*) con el fin de generar discordias entre los ciudadanos (TO –Discorsi: 88). Construir «una equitativa igualdad» (*una pari equalità*), para poder «poner freno a la excesiva ambición y corruptela de los poderosos» (*freno alla eccessiva ambizione e corruttela de' potenti*), que a través de favores

47 «[...] perché li buoni esempi nascano dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano».

de distinta índole a sus conciudadanos tratan de transformar su poder social y económico en poder político, con el fin de llevar a la servidumbre a sus semejantes (TO –Discorsi: 138). Instituyendo premios para las buenas acciones de los ciudadanos y castigos para las malas, con el fin de dejarles en claro que, en términos de la libertad pública, sólo se premian los méritos (*i meriti*), o la virtud y no el estatus social o económico de los ciudadanos (TO –Discorsi: 107-108).

Así como la república debe crear un ambiente propicio para la virtud, para que los ciudadanos pongan en obra un modo de vivir, a partir de una escala de valores y una estructura normativa que el medio les ofrece; del mismo modo ella debe actuar sobre su corazón inspirándolos con buenos ejemplos, persuadiéndoles para que observen e imiten las acciones virtuosas de los miembros mayores de su comunidad. Abriéndoles el espacio público para que, a través de la experiencia propia y ajena, entiendan en qué consiste la actividad política, la aprendan. Inspirándoles, así, el amor y el respeto por la libertad. Educándoles su carácter para que el primario deseo de dominar de unos (*i grandi*) y de no ser dominados de los otros (*il popolo*) no arruine la libertad pública; «porque, así como las buenas costumbres, para mantenerse, tienen necesidad de las leyes; del mismo modo las leyes, para ser respetadas, tienen necesidad de las buenas costumbres» (TO –Discorsi: 102-107).⁴⁸ Una labor educativa que, para Maquiavelo, debe ser central desde la primera infancia.

Porque es muy importante que un jovencito, desde sus primeros años, comience a oír hablar bien o mal de una cosa, pues inevitablemente recibirá de ello impresiones de las que luego extraerá las reglas que han de regir su comportamiento a lo largo de su vida (TO –Discorsi: 252).⁴⁹

48 «Perché, così come gli buoni costume, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de' buoni costumi».

49 «Perché gl' importa assai che un giovanetto da' teneri anni cominci a sentiré dire bene o male d'una cosa; perché conviene di necessità ne faccia impressione, e da quella poi regoli il modo del procederé in tutti i tempi della sua vita».

Conclusiones

Puede no ser tan llamativo que, en este trabajo, se haya argumentado que para Maquiavelo la educación política tenga como fin la libertad humana y, por ende, la inculcación de hábitos inteligentes. Pero lo que sí puede ser motivador para indagaciones ulteriores, vinculadas al tema de la educación ciudadana, son las pistas que aquí se han ofrecido para mostrar que para Maquiavelo la libertad es ante todo un hábito inteligente y una costumbre. Esta idea nos pone al otro lado de la tradición liberal que supone la libertad como un ideal metafísico, un valor eterno e inmutable, un derecho natural e individual, en la más clásica representación de su idea. No es de extrañar, entonces, que la tesis sobre la libertad de Maquiavelo contradiga esta metafísica cristiana que soporta la idea de libertad del liberalismo, sobre todo porque el ex-secretario no abstrae la libertad, como los liberales, de los efectos del tiempo y del cambio, de las circunstancias sociales. Por eso Maquiavelo puede advertir que la libertad es un tipo de relación social, derivada de la dinámica del conflicto. Al ser un hábito y una costumbre, antes que un derecho individual, la libertad se puede enseñar, se puede aprender y practicar. Pero, sobre todo, requiere de condiciones sociales propicias para su desarrollo. Solo en esas condiciones sociales no adversas se puede educar a los hombres para ser libres. El corolario de esto es que de nada vale, por lo tanto, decretar la libertad como derecho sino está el hábito. Por eso es importante la educación política y ese es su fin.

Otro elemento que puede ser ilustrativo, para nuestras indagaciones actuales sobre la educación de la ciudadana, es el entendimiento de la política y del tipo de conocimiento, implicado en esta actividad, que podemos inferir de lo que Maquiavelo entiende por una educación política apropiada. Lo que nos dice nuestra indagación es que para Maquiavelo la política está sujeta a los efectos del tiempo, del cambio, de la contingencia, es una actividad temporal, por eso la virtud debe ser un hábito inteligente, dinámico. En tal sen-

tido, en la actividad política nos enfrentamos a un mundo incierto, a la fortuna. Un lugar donde no hay puntos fijos y donde, a lo sumo, podemos contar con reglas generales pero no con principios absolutos. Ella es más un arte que una ciencia teórica. Por eso, como los clásicos que leía, Maquiavelo la asemeja a la medicina o al pilotaje. Con lo que nos indica que el tipo de conocimiento implicado en esta actividad es de carácter práctico, observacional y que se aprende, ante todo, con la experiencia. En conclusión, el tipo de educación política apropiado no es uno donde se enseñe y se aprenda una ideología determinada. Pues la política es para Maquiavelo un arte que consiste en saber «cómo orientar los pies sin saber nada acerca de un destino final» (Oakeshott, 2000: 72).

Por último, y tal vez lo más importante, Maquiavelo ve en la educación política un antídoto contra la ingenuidad del vulgo o, en su defecto, contra los engaños de los burladores de cerebros y la corrupción propiciada por la excesiva ambición de los poderosos. No en vano Maquiavelo pensaba que un componente importante para la educación política de los jóvenes consistía en el diálogo permanente con las grandes mentes del pasado, con los clásicos. Pues, el entrenamiento en la reflexión filosófica e histórica de la política nos capacita para no caer fácilmente en los engaños del razonamiento ambiguo y el argumento falaz. Incluso, para evitar el prejuicio de pensar que «somos, o podemos ser, más sabios que los hombres más sabios de la Antigüedad» (Strauss, 2007: 20).

La lectura de Foucault sobre El Príncipe de Maquiavelo. O el problema de la soberanía en la era de la gubernamentalidad

El arte de gobernar ha sido uno de los temas de análisis recurrentes. Es claro que, tanto los teóricos de la antigüedad como los de la Edad Media y la Modernidad, asumieron este tema de forma enfática. Puede decirse, siguiendo a Norberto Bobbio (1997), que incluso inspiró una *teoría de las formas de gobierno*. La Modernidad conectó el problema del gobierno con el de la soberanía, con las preguntas acerca de ¿cómo y para qué gobernar?, ¿qué legitima el poder del gobernante?, ¿cuál es el fundamento de la obligatoriedad política? y ¿cuál es el fundamento de la soberanía?

No es sorprendente que Michel Foucault (2006b) se dedique a estudiar el problema del gobierno o ha inventarlo (2006b: 110). Él afirma que lo que se propone es «[...] identificar los puntos concernientes a la definición misma de lo que se entiende por gobierno del Estado» (2006b: 111). Para tal objetivo, parte de los tratados de la literatura política del siglo XVI, ya que es en ese momento que irrumpe el problema del gobierno con una riqueza de aspectos nunca antes visto. Pero lo más llamativo es su decisión de iniciar su análisis a partir de una lectura de El

Príncipe de Nicolás Maquiavelo para, a partir de ese «texto abominable» (2006b: 111), señalar que no es en ese opúsculo en donde la Modernidad puede ubicar la irrupción del arte de gobernar, sino en sus adversarios: lo que encuentra en la obra del florentino es un tratado sobre la soberanía.

Para quienes hayan leído el tratado de Maquiavelo o tengan algo de familiaridad con la teoría política moderna, esta tesis de Foucault es audaz por dos razones: la primera, porque una de las interpretaciones más aceptada es que en el florentino el tema central es el arte de gobernar (Gilbert, 1970; Pocock, 1975); y la segunda, porque su afirmación se puede entender como el esfuerzo de separar analíticamente dos conceptos y dos procesos históricos para mostrar sus propias lógicas.

No quiere decir esto que para Foucault (2006a) el despliegue del arte de gobernar haya hecho desaparecer el problema de la soberanía. Todo lo contrario, según él:

Al señalarles todo esto no pretendo decir en absoluto que la soberanía dejó de cumplir un papel a partir del momento en que el arte de gobernar comenzó a convertirse en ciencia política. Me animaré incluso a decir, por el contrario, que el problema de la soberanía nunca se planteó con tanta agudeza como en ese momento, pues ya no se trataba, justamente, como en los siglos XVI o XVII, de procurar deducir de las teorías de la soberanía un arte de gobernar, sino, toda vez que había un arte de gobernar en pleno despliegue, ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho podría darse a la soberanía que caracteriza un Estado (2006b: 133).

Así, la cuestión que aquí me propongo analizar es: «¿toda vez que había un arte de gobernar en todo despliegue, qué forma jurídica e institucional, qué fundamento de derecho podría darse a la soberanía que caracteriza un Estado?» (2006b: 133); o sea: ¿cuál es el fundamento y cuál es el papel de la soberanía en la era de la gubernamentalidad?

Esto por dos razones básicas: la primera, porque en Clase del 1 de febrero de 1978 no elabora una posible salida a esa pregunta que, por lo demás, resulta sugestiva para la reflexión política actual; la

segunda, porque es plausible suponer, pese a la tesis del autor de que en Maquiavelo no es posible encontrar la irrupción del *arte de gobernar* sino que lo que en él se halla es el problema de la *soberanía*, que desde el opúsculo del escritor florentino se puede descubrir una posible respuesta a la pregunta de Foucault.

La lectura de Foucault sobre *El Príncipe*

En Clase del 1 de febrero de 1978 Foucault (2006b) inicia con la afirmación de que «[...] el problema del gobierno estalla en el siglo XVI, de manera simultánea, acerca de muchas cuestiones diferentes y con múltiples aspectos» (2006b: 110). Lo que se propone resaltar aquí es una especie de bifurcación en la tradición literaria de *Especios para príncipes*. Este género literario, que se desarrolló durante la Edad Media y el Renacimiento, fue un modo de escritura política a manera de manuales, que tenía un fin pedagógico, pues se redactaban para mostrar a los jóvenes gobernantes cuál debería ser el ideal del buen gobierno. Inspirados en las virtudes morales del cristianismo, se esperaba que cuando el joven príncipe leyera el opúsculo, se viera reflejado en él como en un espejo. De no ser así, quedaba claro que el libro le aportaría las enseñanzas necesarias para que pudiera llegar a ser el buen gobernante que el mundo cristiano esperaba (Skinner, 1978).

La ruptura que detecta Foucault en esta tradición tiene que ver con que en ella los pequeños manuales ya no tenían por objeto aconsejar a los príncipes, sino redefinir o introducir una nueva forma de pensar y practicar el *arte de gobernar*.

[...] creo que lo sorprendente, y bastante, es que a partir del XVI y en todo el periodo que va, a grandes rasgos, de mediados de ese siglo hasta fines del siglo XVIII, vemos el desarrollo y el florecimiento de una serie muy considerable de tratados que ya no se muestran exactamente como consejos al príncipe y tampoco, aún, como ciencia de la política, pero que, entre el consejo al príncipe y el tratado de ciencia política, se presentan como artes de gobernar (Foucault, 2006b: 110).

El quiebre histórico de estos tratados está en que el foco del análisis se ha desplazado de la figura del príncipe y sus acciones hacia el arte de gobernar como «gobierno de las almas y las conductas» (2006b: 110).¹ Y es, a partir de este giro histórico, que el autor francés sitúa su lectura de *El príncipe*.

El príncipe es visto como una obra que pertenece a un momento anterior al de la irrupción del arte de gobernar, como un tratado que sigue las coordenadas establecidas por la tradición de la literatura de *Especios para príncipes*, sin la menor novedad. En este sentido, para Foucault (2006b: 114) el contrapunto de *El Príncipe* va a ser la literatura que se escribirá en contraposición directa o en «una sorda oposición» a él. Y es de esa literatura antimachiaveliana de la que surgirá con toda su intensidad el problema del arte de gobernar. De tal forma, Maquiavelo no es parte de una ruptura en el pensamiento y en las prácticas políticas de la modernidad occidental sino la reafirmación de un viejo modo de pensar. Pero independientemente de esto, la lectura de Foucault sobre el opúsculo de Maquiavelo es indirecta, está fundada en la caracterización que de él hace la literatura antimachiaveliana: «[...] no pretendo averiguar, desde luego, en qué medida esa reconstrucción se parece efectivamente a *El Príncipe* del propio Maquiavelo» (Foucault, 2006b: 115).

En este sentido, cabe preguntarse las razones por las cuales Foucault confía en lecturas de segunda mano y no en su propia lectura. Sobre todo si se tiene en cuenta, como han observado algunos comentaristas (Gilbert, 1970; Oslchki, 1945), la manera como muchos de esos escritos antimachiavelianos tergiversaron el pensamiento de Maquiavelo. De alguna manera, su intención parece consistir en sacar provecho de los opositores de *El príncipe* con la finalidad de captar en ellos la procedencia del arte de gobernar y lo

1 Obviamente, Foucault (2006b: 111) entiende que este giro está instalado en dos procesos históricos: uno es la aparición de los grandes Estados territoriales modernos –las monarquías absolutistas– y otro, el movimiento de la Reforma y la Contrarreforma.

que dicho arte empieza a significar para y a partir de ellos. Pero su estrategia no evita el riesgo de poner a descansar sus conquistas sobre cimientos inseguros.

La caracterización antimachiaveliana de la que se sirve inicia sosteniendo que «[...] para Maquiavelo, el príncipe mantiene una relación de singularidad y exterioridad, de trascendencia con su principado» (Foucault, 2006b: 115). La relación de *singularidad* se explica en razón de que el príncipe es único en su principado, es decir, él es el único que detenta el mando y el único que gobierna. El arte de gobernar es una tarea y un ejercicio que solo compete a la autoridad del príncipe. La relación de *exterioridad* habla del tipo de vínculo que lo une con su principado.

Dadas las condiciones en que el gobernante llega a poseer el dominio —que necesariamente implica la conquista y el uso de la fuerza— el vínculo no es natural sino forzado y artificioso, pues: «[...] no hay pertenencia fundamental, esencial, natural y jurídica entre el príncipe y su principado» (2006b: 116). En estos términos, tanto el gobernante como su dominio —el conjunto de los súbditos y el territorio— son dos extraños a los cuales no los une nada, no se pertenecen. Y en esta relación de extrañeza mutua cualquier tipo de vínculo que se establezca, forzado por la accidentalidad de la conquista, va a estar en permanente riesgo.

La inestabilidad de la relación se explica porque tanto el gobernante como su gobierno son extraños a los súbditos, al territorio, así como al mundo exterior. Porque no existen razones que aclaren con exactitud qué es lo que legitima el gobierno que se quiere imponer, en qué basa el advenedizo gobernante sus pretensiones. Sometido a las distintas fuerzas sediciosas, externas e internas a su dominio, al príncipe solo le queda como finalidad última de su ejercicio de gobierno la *protección* y *conservación* de su nueva adquisición:

Lo que debe protegerse es ese principado como relación del príncipe con sus súbditos y su territorio, y no directa, inmediata, fundamental o primeramente el territorio y sus habitantes. (Foucault, 2006b: 116).

Guiado por la literatura antimachiaveliana, Foucault (2006b) se afirma en la conclusión de que *El Príncipe* «es en esencia un tratado de la habilidad del príncipe para conservar su principado» (2006b: 116). En este sentido, el arte de gobernar del que habla el ex secretario florentino significa solo una habilidad técnica para conservar el dominio en el contexto de un frágil equilibrio de relaciones de poder, un frágil equilibrio que el príncipe debe saber mantener siempre a su favor.

De acuerdo con esta caracterización, *El Príncipe* no es un tratado sobre el arte de gobernar sino un tratado sobre la soberanía. Las señales de esto no solo están definidas, para Foucault (2006b), en la frágil e inestable relación de «singularidad, exterioridad y trascendencia» del príncipe con su posesión que lo empujan inexorablemente solo a «mantener, fortalecer y proteger el principado» (p. 116), también están dadas por la manera en que este tratado describe con claridad «la discontinuidad entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de poder» (p. 118). Por la manera en que en el tratado se plantea la prioridad que tiene el poder del gobernante sobre cualquier otro poder,² no es de extrañar que la soberanía arrastre consigo el problema acerca de cómo lograr la legitimidad y la obligatoriedad política en condiciones extraordinarias, en contextos políticos en que la obediencia a las leyes, al orden y al soberano mismo es un bien que no está asegurado. Por eso Foucault (2006b) concluye:

[...] lo que caracteriza el fin de la soberanía, ese bien común, ese bien general, no es en definitiva otra cosa que la sumisión a esa ley. Esto significa que el fin de la soberanía es circular: remite al ejercicio mismo de la soberanía; el bien es la obediencia a la ley, por lo tanto, el bien que se propone la soberanía es que la gente obedezca a la soberanía (1996b: 125).

2 Si bien este artículo no tiene como tema central el estudio de la relaciones de poder en Foucault, de todas maneras cabe destacar aquí los enfoques tan diferentes que tiene Maquiavelo y el propio Foucault sobre el poder (Foucault y Morey, 1997; Erlenbush, 2013; Wickham, 2006).

Puede decirse que desde 1976, Foucault (1996a) venía allanando las posibles diferencias entre lo que implica la teoría de la soberanía y lo que será a partir del siglo XIX la «estatalización de lo biológico» (1996a: 193), el nacimiento de la biopolítica (Foucault, 2010). A partir de estos análisis ya había dejado en claro que «el derecho de vida y muerte» es uno de los rasgos básicos de la teoría clásica de la soberanía (Foucault, 1996a: 193). Que la soberanía –la obediencia de los súbditos– implica que el soberano tiene «el derecho de vida y muerte», que «puede hacer morir o dejar vivir» (1996a: 193). Es el soberano el que concede el derecho de estar vivo o estar muerto. La soberanía es un derecho sobre la vida de los súbditos que se ejerce desde el lado de la muerte, y es este rasgo de la soberanía lo que la va a diferenciar, a partir del siglo XIX, de lo que Foucault (2002 y 2009) empezará a llamar «biopolítica», «arte de gobernar» y «gubernamentalidad». Muy en el fondo, y más allá de las diferencias y giros en los significados de estos tres conceptos y fenómenos (Castro-Gómez, 2010: 53-63), la oposición básica entre la soberanía y estos va a estar situada inicialmente³ en la contraposición entre el principio de la soberanía que es «hacer morir o dejar vivir» y el nuevo derecho que consistirá en «hacer vivir o dejar morir» (Foucault, 1996a: 193). Según el autor francés:

Creo que una de las transformaciones de más peso en el derecho político del siglo XIX consistió, no en sustituir el viejo derecho de la soberanía –hacer morir o dejar vivir– con otro derecho. El nuevo derecho no cancelará al primero, pero lo penetrará, lo atravesará, lo modificará. Tal derecho, o más bien tal poder, será exactamente el contrario del anterior: será el poder de hacer vivir y dejar morir (1996: 194).

En *Clase del 1 de febrero de 1978* Foucault (2006b) deja en claro que lo que emerge a partir de los siglos XVI, XVII y XVIII, es una problematización de la idea de gobierno a partir de la cual se empieza a construir un

3 Pues luego Foucault abandonará esta contraposición «por una consideración más general de la política como gobierno» (Castro-Gómez, 2010: 63).

nuevo significado y una nueva práctica diferente de la simple idea de gobierno como soberanía contenida en *El Príncipe* y la ubica al otro lado de la simple «ascética del príncipe» (Pompei, 2003: 199-238).

Teniendo como foco de análisis *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner* de Guillaume de La Perrière (1567), Foucault (2006b) muestra cómo la «relación de singularidad y exterioridad, de trascendencia» (2006b: 115), que mantiene el príncipe de Maquiavelo con su principado, se rompe para dar paso a un *arte de gobernar* situado en la «multiplicidad de prácticas» de gobierno (2006b: 117), en que el gobierno del príncipe se combina, relaciona y alterna con el gobierno del padre de familia, del maestro, del magistrado, del cura y del gobierno de sí mismo. La singularidad da paso a la multiplicidad y el gobierno del príncipe es solo una forma de gobierno entre muchas otras que tienen su asiento en la sociedad y el Estado. Pero la ruptura con la singularidad también viene acompañada de una práctica de gobierno que es inmanente a la sociedad misma y al Estado, con lo cual se declara el rechazo por la exterioridad y trascendencia planteada en *El Príncipe*: «[...] todos estos gobiernos son interiores a la sociedad misma o al Estado. El padre de familia gobernará su familia dentro del Estado y lo mismo hará el superior en su convento, etc.» (2006b: 117).

Esto advierte otra diferencia entre la *soberanía* y el nuevo *arte de gobernar*. Mientras la primera plantea la «discontinuidad entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de poder» (Foucault, 2006b: 118), el segundo se afirma en la continuidad, en la dependencia entre las distintas modalidades del gobierno. Esta continuidad se expresa en un doble movimiento complementario: 1) ascendente, pues quien quiera ser capaz de gobernar bien un Estado debe primero saber gobernarse a sí mismo, a su familia y a su propiedad; 2) descendente, porque el signo de que un Estado está bien gobernado es que las demás formas de gobierno funcionen como corresponde (2006b: 119).

El punto intermedio de este doble movimiento de la continuidad es el gobierno de la familia, que dará una fuerza inusitada al nuevo arte de gobernar, pues introduce el problema básico del gobierno del siglo XVI

en adelante: «¿cómo introducir la economía [...] dentro de la gestión de un Estado?» (Foucault, 2006b: 119-120). De aquí en adelante:

Gobernar un Estado será, por ende, poner en acción la economía, una economía en el nivel de todo el Estado, es decir, [ejercer] con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atento que el del padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes (2006b: 120).

La emergencia del nuevo arte de gobernar va a estar asociado así con la metáfora del paternalismo, con la economía doméstica – una curiosa y extraña mezcla entre la esfera de la autoridad política y la esfera de la autoridad paternal, dos elementos que, por ejemplo Aristóteles (1993) en su *Política* tuvo el cuidado de diferenciar y no combinar—. Aun así, el modelo paternalista era una manera de evidenciar la complejidad del nuevo arte de gobernar, que tiene que ver ahora con el gobierno de la relación entre los hombres y las cosas (Foucault, 2006a: 122), o mejor, con gobernar a los hombres:

[...] pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus fronteras, con sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. Los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que son sus costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o pensar. Y por último, los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios, como el hambre, las epidemias, la muerte (Foucault, 2006a: 122).

El arte de gobernar va más allá de la obediencia a las leyes. Lo que se propone es «la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno» (2006a: 121). Gobernar es una gestión o administración de las «cosas», para lo cual ya no se producen o utilizan leyes sino que se utilizan tácticas o leyes como tácticas para «disponer de las cosas» (2006a: 125).

Pese a la importancia que tuvo el modelo de la familia en el despegue del nuevo arte de gobernar, lo cierto es que su verdadero «des-

bloqueo» y desarrollo, por fuera del paradigma de la soberanía en que estaba atrapado, se produjo con «el surgimiento del problema de la población» (Foucault, 2006b: 130). A raíz de este nuevo problema, nuevos saberes especializados como la economía política y la estadística se encargaron de estudiar y explicar el nuevo fenómeno de la población y de construir tácticas para resolver sus problemas (Craven, 2012).

El arte de gobernar –noción de la que Foucault se irá distanciando para usar la de gubernamentalidad–, a partir del siglo XVII tuvo como campo de intervención directo a la población:

[...] será la población misma, sobre la que actuará de manera directa a través de campañas o de manera indirecta mediante técnicas que van a permitir, por ejemplo, estimular, sin que la gente lo advierta demasiado, el índice de natalidad, o dirigir hacia tal o cual región o tal o cual actividad los flujos poblacionales. La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno (Foucault, 2006b: 132).

La introducción de este nuevo campo de acción del gobierno y el nacimiento de un nuevo arte de gobernar no logró desplazar sino agudizar el problema de la soberanía (Foucault, 2006b: 133). Pero si bien la era de la gubernamentalidad no es capaz de eliminar la cuestión de la soberanía, sí logra dejar en claro que gobernar se ha convertido en una labor que ha desbordado no solo el talento natural del gobernante sino su propia capacidad personal. Gobernar ya no es una tarea de un solo hombre (Álvarez, 2009), se trata ahora de una actividad tan compleja que demuestra las dimensiones a las que ha llegado el Estado moderno, su tamaño, su poder y la envergadura espacial que significa e implica su administración:

Gobernar significa administrar adecuadamente las riquezas, el territorio y, sobre todo, las poblaciones. Ya no se trata de un modelo jurídico, sino de un modelo económico. El gobierno debe hacerse cargo de las complejas relaciones entre las riquezas, la población y el territorio, y para ello no basta la metáfora de la familia. Para gobernar se requiere de un conocimiento experto: la economía

política. Y éste [sic] ya no compete a la sabiduría personal del soberano, sino a una ciencia del gobierno manejada por expertos que le indican cómo producir la mayor riqueza posible, cómo proveer a los gobernados con recursos suficientes, cómo evitar que su fuerza de trabajo se vea disminuida por epidemias y enfermedades, etc. (Castro-Gómez, 2010: 47-48).

La gubernamentalidad no ha desplazado a la soberanía pero sí la ha superado en sus funciones y fines. El arte de gobernar, la gubernamentalidad, ya no se limita a la soberanía, la sobrepasa a ella y a sus fines, pero al tiempo la contiene, convive con ella en una tensión permanente que hacen del Estado un campo de conflicto entre dos fines que se han divorciado en un proceso histórico desde el siglo XVI (Grinberg, 2007).

Los problemas de la lectura de Foucault sobre *El Príncipe*

En *Il Principe*, escrito entre agosto y diciembre de 1513, en una época de profunda inestabilidad política en razón de que Italia no estaba sometida a un poder centralizado absoluto, es sorprendente que Maquiavelo no use los términos *soberanía* o *soberano*.

Aun así, ¿en qué estaba pensando el florentino cuando redactó su pequeño tratado? ¿Acaso en lo que los antimachiavelistas nos han dicho? Y si es así, ¿se puede confiar en la descripción y en la caracterización que esta literatura ha legado de *Il Principe*, desatendiendo deliberadamente, como hace Foucault, «[...] en qué medida esa reconstrucción se parece efectivamente a *El Príncipe* del propio Maquiavelo» (Foucault, 2006b: 115). ¿Y si se opta por la estrategia de Foucault, se es fiel a los principios rectores del método genealógico?⁴

Siguiendo la literatura antimachiaveliana, Foucault (2006b) afirma que *Il Principe* «es en esencia un tratado de la habilidad del príncipe

4 Para una mayor precisión acerca de la idea de genealogía y su tensión con la historia en Foucault véase María Tamboukou (1999) y Carla Willig et al. (2005).

para conservar su principado» (2006b: 116), y que ese el factor determinante de la repulsión, de la abominación en la cual se enmarca toda la literatura sobre el gobierno que le siguió y rechazó. No es posible negar que la conservación del poder y del estado es una de las preocupaciones centrales de Maquiavelo.

En el capítulo XXIV dice que: «Le cose soprascritte, osservate prudentemente, fanno parere, uno principe nuovo, antico e lo rendono súbito più sicuro e più fermo nello stato, che si fussi antiquato drento» (Machiavelli, 1983: 116). Pero esto no permite afirmar, como sostiene Foucault, que ese es el elemento de aversión y rechazo que produjo *El Príncipe*. Uno de los elementos transversales a toda la literatura de *Especios para príncipes*, anterior y posterior a Maquiavelo, es este problema sobre la estabilidad política y sobre la habilidad del gobernante para conservar el Estado. Por lo tanto, no es allí donde se debe situar el rechazo y la crítica al tratado de Maquiavelo, pues quienes lo rechazaban y le rendían culto estaban en pos del mismo problema: la conservación y la afirmación del poder del Estado (Pocock, 1975; Skinner, 1978). La repulsión de los antimachiavelistas tiene que ver con su aversión a la manera como Maquiavelo describe los métodos de los que se vale el actor político de su tratado para adquirir y conservar el Estado. Y este es el punto que Foucault no advierte en su lectura.

Foucault tiene razón en afirmar que el problema de la *soberanía*, de cómo legitimar el poder y la obediencia que el soberano reclama de sus gobernados, son asuntos que se sitúan históricamente a partir de la Edad Media y persisten en la Modernidad. Lo que olvida su análisis es que ese problema no es pensado o tratado de la misma forma por todos los teóricos y en todas las épocas. Por eso se le escapa que Maquiavelo está produciendo una ruptura histórica que introducirá una antinomia en la vida política que hasta el día de hoy no ha podido ser resuelta.

A diferencia de la tradición política medieval y moderna que, como en Jean Bodin (1973), evade el problema del poder como fuer-

za y violencia, Maquiavelo prefiere plantearse las condiciones de posibilidad de la conservación del Estado y de la obediencia política de los gobernados a partir de las relaciones de poder reales en las que estos viven. Con este modo de proceder cambia para siempre la forma en que la legitimidad del poder ha de ser pensada, analizada y ejercida. El principio de esta revolución que él introduce y que Foucault deja pasar desapercibido, está planteado en el capítulo XV de *Il Principe*:

Resta ora a vedere quali debbano essere e modi e governi di uno principe con sudditi o con li amici. E, perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosuntuoso, partendomi, massime nel disputare questa materia, dalli ordini delli altri. Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa (Machiavelli, 1983: 94).

Ir en pos de la verdad efectiva de la cosa más que la imaginación de ella; pensar en los Estados reales y no en los imaginarios; notar la diferencia entre el cómo se vive y el cómo se debería; aprender a poder ser no bueno, usar y no usar esta capacidad según lo dicte la necesidad: he aquí la habilidad que requiere el príncipe para conservar su principado. No se trata de una destreza cualquiera o de un arte fundado en principios ideales, sino de una capacidad que se adquiere en la experiencia del mundo real, en el contacto con hombres que se pueden resistir a obedecer; es decir, de una habilidad que para ser exitosa tiene que adquirirse en la arena política.

La diferencia entre Maquiavelo y los teóricos anteriores y posteriores a él, incluso los que lo abominan y rechazan, reside en que piensa el problema de la conservación del poder y de la obediencia en condiciones de crisis, en condiciones en que no hay Estado, ni un poder soberano. Por eso el actor político de *Il Principe* es un héroe que tiene que obrar en condiciones de anomia y debe partir del presupuesto de que todos los hombres son malos (Machiavelli, 1983: 99), y obrar en consecuencia. Saber que para poder conservar el Estado debe aprender

a *no ser bueno* y que, siendo bueno y persiguiendo un fin bueno, debe aprender a entrar en el mal cuando le sea necesario.

Esta manera como describe la naturaleza y el ejercicio del deseo de poder del actor político muestra el lado macabro y pagano del poder. Señala de forma descarnada la manera cínica, hipócrita, alevosa y violenta con la que los gobernantes de su época están defendiendo su ambición de poder y su deseo de ser obedecidos. Si Foucault se hubiese interesado por una lectura directa de *Il Principe* seguramente hubiera encontrado que esta obra era, antes que un conjunto de consejos a los gobernantes para conservar el Estado y la obediencia de sus súbditos, una denuncia de los nuevos métodos que los políticos modernos estaban introduciendo para garantizar su permanencia en el poder.

Que Maquiavelo describa estos nuevos métodos y tácticas de gobierno, no es un argumento para afirmar que las defiende o que las recomienda, como han supuesto equivocadamente los antimachiavelistas. Más bien, Maquiavelo descubre un nuevo arte de gobernar en que la condición indispensable es aprenderse a *gobernar a sí mismo*.

Llegar a este punto del análisis es importante, toda vez que se puede mostrar que la tesis de Foucault (2006b), acerca de que Maquiavelo trata de «marcar con nitidez la discontinuidad entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de poder» (2006b: 118-119), es frágil. Basta con revisar los capítulos XV, XVI, XVII, XVIII y XIX de *Il Principe* para darse cuenta que el nuevo arte de gobernar del que habla Maquiavelo implica que el gobernante no solo sepa gobernarse a sí mismo, a sus emociones, sus intereses, sus sentimientos, sus valores morales, su patrimonio económico, sino también la conducta de sus súbditos. Una lectura atenta de estos capítulos pone en aprietos la novedad discursiva que Foucault dice encontrar en la literatura antimachiaveliana en de La Perrière (1567). En el capítulo XVIII de *Il Principe* se lee:

A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo,

che, avendole et osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile: come parere pietoso, fedele, umano, intero, relligioso, et essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario (Machiavelli, 1983: 100).

Este tipo de gobierno de sí mismo es en esencia mucho más complejo del que pueden recomendar tratados como el de de La Perrière. Pero aún así el gobierno de sí mismo que aparece en *Il Principe* no debe leerse como una exigencia normativa sino como una exigencia histórica, como un imperativo social del nuevo arte de gobernar que él tan solo se encarga de describir. Cabe pensar a todas estas sí, como dice Foucault (2006b), la relación del príncipe de Maquiavelo con su principado es de «singularidad, exterioridad y de trascendencia» (2006b: 115). En el tratado de Maquiavelo consta que el príncipe requiere de secretarios, consejeros, jefes militares que ayuden a gobernar las tropas, escritores que gobiernen el arte de escribir para las funciones públicas y de diplomáticos que requieren, ante todo, el gobierno de sí mismos como condición para gobernar el arte de las negociaciones con otros gobernantes y Estados.

También consta que Maquiavelo es muy cuidadoso al señalar que una de las condiciones para que el gobernante conserve el Estado es que su gobierno sea lo menos traumático posible. Para eso, recomienda al gobernante ir a residir al Estado que ha adquirido, respetar las costumbres y tradiciones del pueblo, hacerse ver por los habitantes como uno más de ellos y gobernar de la forma más natural posible (Machiavelli, 1983: 62-67). Esto habla de que Maquiavelo ve el arte de gobernar como una actividad immanente al Estado.

Tan fuerte es ese principio de la inmanencia del arte de gobernar en *Il Príncipe* que Maquiavelo toma distancia de los principios políticos de la teología medieval y de la teoría del derecho natural para dar fundamento a su idea de gobernar un Estado. Justo por esta razón es que resulta sorprendente que Foucault (2006b) sostenga que:

Maquiavelo no hace sino retomar para su propio uso y los fines específicos de su análisis un principio jurídico que es el utilizado para caracterizar la soberanía: en el derecho público, desde la Edad Media hasta el siglo XVI, aquella [sic] no se ejerce sobre las cosas sino ante todo sobre un territorio y, por consiguiente, los súbditos que residen en él (2006b: 121).

Pero es aún más insólito que Santiago Castro-Gómez (2010), comentarista de Foucault, no se haya percatado de este desliz de la analítica de la gubernamentalidad del autor francés y que, sin dudarlo, siga sosteniendo que las tesis de Maquiavelo están «[...] ancladas todavía en el modelo jurídico del contrato» (2010: 59). Nada es más extraño a un autor como Maquiavelo que este tipo de relación con la teoría jurídica medieval y moderna.

El fundamento de la soberanía en la era de la gubernamentalidad

Conviene recordar que Foucault abandona su teoría inicial de una genealogía de la biopolítica para dedicarse al proyecto de una *historia de la gubernamentalidad* (Álvarez, 2009). En *Lección del 1 de febrero de 1978* Foucault (2006b) define la gubernamentalidad así:

[Por gubernamentalidad] entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (2006b: 136).

El análisis de la gubernamentalidad tiene por objeto examinar la manera en que los dispositivos de seguridad, las tecnologías liberales, se dedican a gobernar la vida en las sociedades modernas, es decir, al gobierno de las poblaciones (Echavarren, 2011: 33). De este modo el proyecto de una *historia de la gubernamentalidad* implica el abandono del modelo bélico y del concepto de biopolítica para dar

paso al «conjunto de técnicas orientadas ya no a la sustracción de la potencia de vida del súbdito, sino a la creación de unas condiciones medioambientales que favorezcan la multiplicación de esa potencia de vida» (Castro-Gómez, 2010: 75).

El fin de la gubernamentalidad es opuesto al de la soberanía, y como aún en la era de la gubernamentalidad el problema de la soberanía persiste, entonces la cuestión del modelo gubernamental consiste en cómo articular en él las exigencias e imperativos de la soberanía.

Creo que ese nuevo arte de gobernar se caracteriza en esencia por la introducción de mecanismos a la vez internos, numerosos, complejos, pero cuya función —en este aspecto, si se quiere, se marca la diferencia con respecto a la razón de Estado— no consiste tanto en asegurar un aumento de la fuerza, la riqueza y el poder del Estado, [el] crecimiento indefinido del Estado, como en limitar desde dentro el ejercicio del poder de gobernar (Foucault, 2010: 43).

Se ha de pensar que si lo que caracteriza a la gubernamentalidad es «limitar desde dentro el poder del Estado», entonces el fin de la soberanía le es antagónico, pues su propósito es evitar los límites al poder del Estado. De este modo, el Estado y la sociedad en Foucault aparecen como dos fuerzas opuestas. Un Estado y una sociedad en una fuerte y permanente tensión interna por el problema de cómo resolver el estigma de la dominación del poder soberano. La pregunta por el fundamento y el papel de la soberanía en la era de la gubernamentalidad cobra sentido a partir de este conflicto.

Se puede decir que en muchas de las lecciones que fueron publicadas bajo los títulos de *Genealogía del racismo* (1996a), *Defender la sociedad* (2006a), *Nacimiento de la biopolítica* (2010) y *Seguridad, territorio y población* (2006b), Foucault sigue con persistencia la idea de que en la era de la gubernamentalidad la forma jurídica que se le da al hecho de la dominación del poder soberano, con el fin de ocultar su rasgo de violencia y arbitrariedad, es la de ponerla a descansar sobre el supuesto de una dominación legítima que ha sido consentida por

los gobernados a través de un pacto entre estos y el soberano. Para él es claro que la teoría del contrato desarrollada a partir del siglo XVII fue el instrumento con que se intentó conciliar los propósitos de la gubernamentalidad con los fines de la soberanía.

En la teoría jurídica clásica el poder es considerado como un derecho del cual se sería poseedor a la manera de un bien y que se podría, por lo tanto, transferir o alienar, de modo total o parcial, a través de un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión o del contrato. El poder es poder concreto que cada individuo detenta y que cedería, total o parcialmente, para poder constituir un poder político, una soberanía (Foucault, 1996a: 22-23).

Pero para Foucault la teoría del contrato es el eufemismo con el que en la era de la gubernamentalidad se trata de ocultar el «hecho histórico de la dominación» del poder soberano.

Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales quiere decir que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver dentro del poder el hecho histórico de la dominación y de hacer aparecer en su lugar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de obediencia (Foucault, 1996a: 29).

Esto explica por qué Foucault (2006a) se va lanza en riesgo contra Thomas Hobbes y lo acusa de proponerse en su *Leviatán*, eliminar «la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales» (2006a: 108).

Eso era lo que había que eliminar; y en términos más generales y a más largo plazo, había que suprimir lo que yo llamaría historicismo político, es decir, esa especie de discurso que vemos perfilarse a través de las discusiones que les mencioné, que se formula en algunas de las fases más radicales y consiste en decir lo siguiente: desde el momento en que estamos frente a relaciones de poder, no estamos en el derecho ni en la soberanía; estamos en la dominación, en esa relación históricamente indefinida, indefinidamente densa y múltiple de la dominación. No se sale de la dominación; por lo tanto, no se sale de la historia (Foucault, 2006b: 108).

Ahora bien, teniendo en cuenta que Foucault (2006b) sostiene que aún en la era de la gubernamentalidad el problema de la soberanía persiste y se agudiza y que el modo en que se trata de legitimar ese hecho de la dominación soberana es con el eufemismo de la teoría del contrato, se puede afirmar que la respuesta histórica y sin máscaras a la pregunta de Foucault sobre el fundamento y el papel de la soberanía en la era de gubernamentalidad está justamente en donde se negó a encontrarla: en Maquiavelo.

Foucault no tuvo en cuenta en sus análisis sobre *Il Principe* que en este tratado su autor nunca usó las nociones de soberanía y soberano; en esos términos, el problema de la dominación está planteado en la lógica de relaciones de poder situadas históricamente y ellas no hablan del poder del Estado como de un poder soberano, como de un poder que ya está definido y consolidado. Para decirlo en términos más precisos, el intento de Hobbes en su *Leviatán* de suprimir el «historicismo político» debe ser leído como un ataque directo a Maquiavelo, pues la obra del florentino ha sido la máxima expresión del historicismo político. Si Foucault hubiese emprendido una lectura directa de las obras de Maquiavelo (Raimondi, 1983) seguramente habría podido llevar a cabo «la historia y el elogio de ese discurso del historicismo político» (Foucault, 2006a: 109), a partir del padre de este modelo de análisis político (Pocock, 1985: 328; Skinner, 2004).

Conclusiones

Una lectura directa de Maquiavelo le habría permitido a Foucault descubrir el historicismo político del florentino. Esto le habría aportado argumentos para cuestionar la teoría de la soberanía de los teóricos del contrato y del liberalismo (Patton, 2013), y de paso le habría ayudado a explicar las razones por las que en la era de la gubernamentalidad el Estado y la sociedad están en una permanente tensión interna por el problema de cómo resolver el estigma de la dominación del poder soberano (Foucault, 1996b).

Con Maquiavelo hubiera encontrado que ese problema de la soberanía sigue sin resolverse en la era de la gubernamentalidad, que sigue en disputa porque los ciudadanos tienen razones e intereses históricos para hacer resistencia a la dominación del Estado. Habría encontrado un apoyo para poder afirmar que, pese a que se esté viviendo en el mundo de la gubernamentalidad, los ciudadanos no han abandonado la resistencia política a la dominación estatal (Bidet, 2007), que el conflicto político sigue latente y que el ejercicio de la política sigue siendo un hecho inevitable.

Entre el contextualismo de Skinner y los *Perennial Problems*: una propuesta para interpretar a los clásicos¹

En este escrito voy a poner en claro un enfoque metodológico para interpretar los escritos de los pensadores políticos del pasado. El que aquí propongo, explicitado en la última parte de este trabajo, lleva por nombre «enfoque de la doble significación de los textos clásicos». Su desarrollo se debe, por un lado, al reconocimiento, de nuestra parte, del valioso aporte y la profunda influencia que ha tenido la metodología para la interpretación de los textos clásicos elaborada por Quentin Skinner, por otro, a su injustificada crítica a otras metodologías contra las cuales él levanta su propia orientación. Por lo tanto, el enfoque metodológico que aquí se propone resulta también deudor de la perspectiva de análisis a la que se enfrenta de forma radical Skinner.

El enfoque metodológico de Skinner ha sido llamado por él mismo «ideas en contexto» y es una reacción y, al tiempo, una alternativa metodológica a lo que él ha llamado el enfoque «textualista» -representado por historiadores de las ideas y filósofos como Sheldon Wolin

1 Este trabajo es producto del proyecto de investigación «La libertad en Maquiavelo: las posibilidades de la ciudadanía en sociedades en conflicto», adscrito al grupo Nexos -Grupo interdisciplinario de estudios socioculturales y psicológicos- de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi de Cali.

y Leo Strauss, entre otros-. El elemento principal de los ataques de Skinner, al mencionado enfoque, es la defensa que este hace de los llamados «perennial problems». Es decir, la idea de que en términos de la historia del pensamiento filosófico existen unos problemas recurrentes o universales a los que los teóricos de la política vuelven una y otra vez para pensarlos y darles una respuesta original en términos de las condiciones de su propio momento histórico. Frente a esta tesis Skinner plantea que tales problemas no existen, que los únicos problemas que existen son problemas particulares y específicos ligados al contexto histórico, ideológico, en los que cada pensador está situado. Y que, por tanto, estos problemas sólo pueden ser pensados y explicados desde una reconstrucción histórica de los mismos. En torno de este debate metodológico entre Skinner y los que él elige como sus opositores, este trabajo se propone presentar una propuesta que asume que las críticas de Skinner a la tradición metodológica anterior a él están basadas en un falso conflicto entre métodos y que, contrario a lo que él piensa y argumenta, no existe una oposición entre su propuesta de las «ideas en contexto» y los «perennial problems». Antes bien, estas dos formas de interpretación de los escritos de los autores del pasado son formas de indagación complementarias.

De este modo, en la primera parte de este trabajo hago una reconstrucción del método contextual de Quentin Skinner, con el fin de dejar lo más claro posible su enfoque. En la segunda parte planteo una defensa del enfoque de los «perennial problems» y una crítica a los ataques de Skinner a este enfoque. Y, en la tercera y última parte, expongo el enfoque de la «doble significación de los textos clásicos».

El contextualismo de Quentin Skinner

Desde la década del sesenta, del pasado siglo, Skinner se ha convertido en una figura notable por el desarrollo de un enfoque metodológico que ha hecho grandes aportes al estudio de la historia de las ideas, la filosofía política y la teoría social.

Sus trabajos, y la aplicación de su particular enfoque a ejercicios de interpretación específicos, se han centrado en la «interpretación de los textos históricos, el estudio de la formación y cambio de la ideología y al análisis de la relación de la ideología con la acción política que esta representa» (Tully, 1988: 7). Sus más importantes escritos metodológicos han sido recogidos y publicados en *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method* (2002a) y entre sus más notables ejercicios de aplicación de su método de interpretación están *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), *Machiavelli a very short introduction* (2000) y *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science* (2002b). El hilo de Ariadna del pensamiento y el trabajo de investigación de Skinner no es otro que el problema acerca de la interpretación de los textos clásicos, fundamentalmente de escritores o filósofos políticos. Una preocupación que implica la relación entre la filosofía política y su historia, en términos de las complejas cuestiones metodológicas, es decir, teóricas, conceptuales y epistemológicas inherentes a la llamada *historia de las ideas o historia del pensamiento político*. O, como sugiere Kulkarni, que involucra «una investigación general de los objetivos, conceptos y principios de razonamiento apropiado» (2012: 1) en este campo específico de investigación.

El punto de partida o la cuestión privilegiada del interés metodológico de Skinner es la pregunta acerca de *cómo, por qué y para qué* interpretar las obras de los pensadores políticos del pasado. Un interrogante que muestra su complejidad cuando advertimos que estudiar a los autores claves del pasado significa lidiar con épocas, culturas, tradiciones de pensamiento, ideologías, lenguajes y vocabularios políticos que nos son extraños por el hecho de estar demasiado alejados, en el tiempo, de nosotros. La novedad y particularidad de su orientación metodológica² se puede evidenciar, por ejemplo, en:

2 Orientación que pertenece al generalmente llamado enfoque textualista o de la Escuela de Cambridge desarrollado entre otros por J. G. A. Pocock y John Dunn, pero que, en sí misma, es una expresión de este enfoque.

1. Su alejamiento del enfoque metodológico positivista practicado por Georg Sabine en su *History of Political Theory*, que establece, a través de una rígida separación entre hechos y valores, la exclusión de estos últimos como objetos de investigación por su componente subjetivo (Sabine, 1949: 7). Tendencia de la cual también toma distancia Pocock, su colega de Cambridge, por considerar que la *History of Political Theory* de Sabine «no es una historia en absoluto porque no describe la historia de ningún tipo de actividad humana definible y continua» y porque «no se puede escribir algún pedazo de la historia del pensamiento político a través de su método de clasificación cronológica de los sistemas filosóficos» (Pocock, 2009: 21).
2. En sus reparos al enfoque hermenéutico de Hans-Georg Gadamer, quien piensa la interpretación de los textos en términos de una «fusión de horizontes» (1975); y a Paul Ricoeur (1981), Wolfgang Iser (1972) o Stanley Fish (1980) quienes suponen que la interpretación de un texto exige la «excavación estructural de su sentido», o preguntarse ¿qué significa el texto ahora para mí o para nosotros?
3. En su crítica al enfoque marxista de Christopher Hill (1986) y C. B. Macpherson (2010), que parten del supuesto de que los textos del pasado deben estudiarse como un subproducto de las circunstancias sociales de su tiempo, del modo de producción y de su relación con las clases sociales.
4. En su cuestionamiento a la *teoría de la interpretación radical* de Davidson (1984), Macdonald y Pettit (1980), que sostiene, en términos generales, que «si nosotros queremos comprender a los otros, debemos tener en cuenta que están en lo correcto en la mayoría de los asuntos» (Davidson, 1984: 197).
5. En su desafío al enfoque postmoderno de Roland Barthes (1977), Derrida (1976) y Foucault (1979), que no ve el texto como «una expresión de la intención del autor, sino como un caleidoscopio de significantes» (Kulkarni, 2012: 26).

6. Y, fundamentalmente, en su radical ruptura con el enfoque textualista o normativo defendido y practicado por Leo Strauss (1988), Sheldon Wolin (1960), Arthur Lovejoy (1960), Andrew Hacker (1954) y Allan Bloom (1980), que reivindica un análisis exclusivamente textual de las obras del pasado argumentando que a través de una lectura repetitiva de las mismas podemos hallar el significado de las palabras o las expresiones y, por lo tanto, el significado intrínseco de lo que dicen sus autores. Un enfoque que, como dice Rabasa, «es muy parecido a la forma en que se estudiaba a la Biblia en la Edad Media, a fin de encontrar el significado de la palabra de Dios, como fue escrita en el Antiguo y Nuevo Testamento» (Rabasa, 2011: 162). Y que se caracteriza, a la vez, porque reivindica la permanente importancia de los problemas planteados por los pensadores políticos clásicos. Cuestiones que, según este enfoque, siguen estando vivas en nuestra época y, por lo tanto, pueden darnos claves para pensar los problemas de nuestro tiempo (Strauss, 1971, 1-9 y 1988: 9-55).

Dada la centralidad de la confrontación de Skinner con este enfoque metodológico, en contraposición del cual define su propia orientación, en el siguiente apartado se plantean las principales críticas que él formula al textualismo.

Contra el enfoque textualista

El enfoque metodológico de Skinner pone en cuestión la perspectiva según la cual los textos clásicos son valiosos en la medida en que estos contienen unos *perennial issues* bajo la forma de ideas universales. También la idea de que la mejor manera de comprender estos textos es «concentrarse sobre lo que cada uno de ellos dice acerca de cada uno de los conceptos fundamentales y preguntas permanentes de la moralidad, la política, la religión y la vida social» (Skinner, 2002a: 57).

Es decir, rechaza el enfoque según el cual nosotros debemos leer estos textos clásicos como si hubiesen sido escritos por «un contemporáneo» del que sólo hemos rastrear sus argumentos y lo que «dice» acerca de los *perennial issues* (Skinner, 2002a: 57). Uno de los mayores riesgos de la metodología textualista, según él, es que al centrarse exclusivamente en lo que los autores del pasado «dijeron», y al tratarlos, de este modo, como si fueran contemporáneos, podemos fácilmente estar tentados a «poner en juego algunas de nuestras expectativas y prejuicios acerca de lo que deben estar diciendo» (Skinner, 2002a: 58). Con lo que podríamos incurrir en el *historical absurdity* de que nuestras mismas expectativas y paradigmas con los que estamos familiarizados influyan indebidamente en la comprensión de lo que un autor del pasado dijo. O, lo que es lo mismo, que nuestras anhelos y prejuicios sobre lo que un agente debe decir o hacer nos lleven a comprender que él hace o dice algo que él propio agente «no puede aceptar como explicación de lo que él hizo o dijo» (Skinner, 2002a: 58-59). En el capítulo cuatro del primer volumen de *Visions of Politics*, titulado «Meaning and Understanding in the History of Ideas» (2002a: 57-89), Skinner describe con detalle el tipo de «mitologías» y de «absurdos históricos» que el enfoque textualista produce con su método de trabajo.

El primer tipo de mitología es la que él denomina «mitología de las doctrinas», y puede adoptar dos formas. La primera consiste, en términos generales, en «convertir algunas observaciones dispersas o incidentales de un teórico clásico en su doctrina sobre uno de los temas previstos» (Skinner, 2002a: 60). Esta forma específica de «mitología de las doctrinas» produce dos absurdos históricos. El primero denominado «anacronismo», más propio de las biografías intelectuales, se ampara en «cierta similitud terminológica» para argumentar que determinado autor ha afirmado una «concepción sobre algún tema» sobre el que él «no pudo haber tenido, en principio, la intención de contribuir» (Skinner, 2002a: 60). Atribuyéndole, así, significados que él no deseaba transmitir. Error que también puede ir acompañado del riesgo de «encontrar con demasiada ligereza doctrinas ya esperadas en textos clásicos» (Skinner, 2002a: 61); o del peligro de investigar

una doctrina particular desde un tipo ideal de la misma -de la igualdad, del progreso o del contrato social-. Lo que, de paso, puede llevar a los historiadores que se valen de tal enfoque a «encontrar» o «descubrir» en los autores del pasado anticipaciones de doctrinas posteriores a ellos. Y a valorarlos en función del grado de su «clairvoyance» (Skinner, 2002a: 63). El segundo absurdo histórico, en el cual incurre según él Arthur Lovejoy en su *The Great Chain of Being* (1960), tiene que ver con el debate sobre si se puede afirmar que una «idea unitaria» realmente emergió en un «momento dado» y si «está realmente en la obra de un escritor determinado» (Skinner, 2002a: 63). La segunda forma de «mitología de las doctrinas», o por lo menos su versión principal, relaciona a «los teóricos clásicos con doctrinas las cuales, se está de acuerdo, son apropiadas para su tema, pero las cuales ellos, irresponsablemente, fallaron en discutir» (Skinner, 2002a: 64). Según Skinner, esta segunda «mitología de las doctrinas» juzga a los autores sin tener en cuenta si estos estuvieron siquiera interesados en hacer aquello que no hicieron. La moraleja que nos deja, entonces, el enfoque textualista es que él no produce como resultados historias sino, a lo sumo, mitologías que convierten a la historia en «montón de ardidés con que nos aprovechamos de los muertos» (Skinner, 2002a: 65).

El segundo tipo de mitología es la llamada «mitología de la coherencia». Dado que algunos autores clásicos no son del todo coherentes y sistemáticos en la enunciación de sus creencias, el historiador o la historiadora tiende a pensar que «su tarea es suministrar a estos textos la coherencia que puede parecer que les falta» (Skinner, 2002a: 67). El objetivo de este tipo de mitología no es otro que el de «llegar a una interpretación unificada, alcanzar una perspectiva coherente del sistema de un autor» (Skinner, 2002a: 68). Sin embargo, cuando pese a los esfuerzos de los o las intérpretes no es posible «extraer un sistema coherente de sus pensamientos», esto conduce a los investigadores al absurdo histórico de enjuiciar al autor por esta carencia de sistema. Ahora bien, la insistencia en la búsqueda de la coherencia puede llevar a dos tendencias metafísicas. Una consiste en «descartar las declaraciones de intención» que

el mismo autor hizo en su obra o, incluso, «desechar obras enteras que menoscaban la coherencia de su sistema de pensamiento» (Skinner, 2002a: 69). La otra en «resolver las antinomias» de un autor o en asumirlas sólo como «apparent contradictions» con tal de salvar en él la coherencia (Skinner, 2002a: 70).

El tercer tipo de mitología es el de la «prolepsis». Se trata de una mitología que se produce cuando «estamos más interesados en el significado retrospectivo de un episodio dado en su significado para el agente en el momento» (Skinner, 2002a: 73). Esta tendencia exegética es, como dice literalmente el autor, «la fusión de la asimetría entre el significado que un observador puede justificadamente reivindicar encontrar en un episodio histórico dado y el significado del episodio mismo» (Skinner, 2002a: 73). Skinner esgrime como ejemplos de esto, por un lado, el señalamiento de Karl R. Popper (1962), con base en la *República*, de que Platón es «partidario del totalitarismo»; y, por otro, la supuesta modernidad del contenido de las obras políticas de Maquiavelo defendida por Ernst Cassirer (1961).

El cuarto tipo de mitología es el denominado «parochialism», el cual implica el riesgo de que el intérprete o la intérprete aplique «los criterios de clasificación y discriminación con los que está familiarizado» para comprender y explicar una cultura, un texto o un argumento ajeno por el sólo hecho de «ver» algo aparentemente familiar en él (Skinner, 2002a: 74). Una de las formas que adopta este tipo de «parochialism» es que, por vía de la familiaridad de un argumento, el intérprete llegue erróneamente a suponer que un autor se refiere a otro para seguirlo o para contradecirlo. De este modo sólo «hablara erróneamente» de la influencia de un autor sobre otro (Skinner, 2002a: 75). Otra de las formas que adopta es cuando el historiador «conceptualiza un argumento de tal modo que sus elementos ajenos quedan disueltos en una familiaridad engañosa» (Skinner, 2002a: 76). Como, por ejemplo, cuando conceptualiza una demanda «igualadora» en un texto clásico como un llamado a la democracia.

Todo lo anterior apunta, en síntesis, a dos consideraciones metodológicas ineludibles. La primera tiene que ver con el riesgo que implica el que el historiador o la historiadora de las ideas «aborde sus materiales con paradigmas preconcebidos» (Skinner, 2002a: 77). Y, la segunda, con el principio básico de que «no puede decirse que ningún agente haya pretendido o hecho algo que nunca podía verse en la necesidad de aceptar como una descripción correcta de lo que había pretendido o hecho» -como afirmar que él ha omitido enunciar una doctrina; que él ha anticipado la doctrina de otro autor o, en su defecto, esforzarse por encontrar un grado de coherencia que no existe en él- (Skinner, 2002a: 77).

La crítica de Skinner al *método textualista* tiene que ver, en primer término, con su argumento acerca de que si queremos comprender un texto clásico no es suficiente con dar una explicación del significado de lo que el autor *dijosino*, también, «de lo que el escritor en cuestión quiso decir al decir lo que dijo» (Skinner, 2002a: 79). Es decir, de ser capaces de pasar de lo que el autor *dijo* a la «comprensión de lo que pretendió decir». O, de lo que *dice* a lo que *haceal* decirlo -o sea, «la fuerza de la intención con la que se emite el enunciado»- (Skinner, 2002a: 80-82). Esto, necesariamente, nos obliga a tener en cuenta el cambio del significado de las palabras o conceptos a lo largo del tiempo, pues el significado que determinado término puede tener para un escritor del pasado no ha de ser el mismo para nosotros.³ Es decir, a no pasar por alto las «estrategias retóricas oblicuas» que los escritores del pasado usan, como, por ejemplo, la ironía. Su crítica al mencionado enfoque metodológico también tiene que ver con la manera como éste hace abstracción de «argumentos particulares del contexto de su ocurrencia para recolocarlos como contribuciones a los supuesto problemas perennes» (Skinner,

3 Este énfasis de Skinner en el uso de los conceptos más que en su significado pone en evidencia su ruptura con los enfoques sobre el análisis de los conceptos de Williams (1983), Weldon (1960), y Harte (1952). Pero al tiempo nos muestra la similitud de su análisis con el programa de investigación de Reinhart Koselleck (1993 y 2012). Una similitud que el propio Skinner confiesa en «Retrospect: Studying rhetoric and Conceptual Change» (2002: 175-187).

2002a: 86); pues, al sacar los argumentos de su contexto ya no es posible preguntarse ni ver qué estaba haciendo determinado autor al decir lo que dijo. Tampoco, cómo estaba usando las ideas y cuáles eran sus intenciones al usarlas. Es decir, esta metodología impide hacer la única historia de las ideas que puede elaborarse, la cual es la de «sus usos en la argumentación» (Skinner, 2002a: 86). Y es esta propuesta de una *historia de las ideas* de Skinner la que abordaré en el siguiente apartado.

La única historia de las ideas posible

Pero ¿existe una perspectiva más clara y adecuada para comprender los textos clásicos que el simple ejercicio de leer el texto «una y otra vez» como han planteado los defensores del enfoque textualista? En *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) Skinner sostiene que el modo más apropiado de interpretar a los autores del pasado es el de «construir un marco general» dentro del cual situar sus escritos. Esto implica, para él, dar cuenta de los rasgos más esclarecedores de la vida política del contexto social dentro del cual y para el cual estos autores escribieron (Skinner, 1978: 8). Es decir, de los *issues* o *problemas* políticos de debate dentro del particular contexto histórico en el que está situado el teórico político. Planteado así, Skinner elabora un enfoque *diacrónico* que se diferencia de entrada con la tesis de los *perennial issues* defendida por el enfoque textualista y de la tesis de que los textos del pasado deben estudiarse como un subproducto de las circunstancias sociales de su tiempo defendida por el enfoque marxista. En efecto, cuando él habla del *contexto social* o histórico está haciendo referencia explícita al contexto lingüístico o intelectual en el que está inserto el autor y su obra. Por lo tanto, dar inicio a la labor de interpretación de un autor desde la reconstrucción de un «marco general» es establecer como ineludible la reconstrucción del «contexto ideológico» en el que el autor está situado como única posibilidad de un ejercicio de interpretación más adecuado y realista (Skinner, 1978: 9).

De esta forma el enfoque metodológico de Skinner propone un desplazamiento del texto al contexto, una especie de descentramiento del autor, con el fin de romper con la práctica de interpretación que se sitúa sólo en la lectura del propio texto. Ahora, al centrarse más en el «marco general» en el que el texto se sitúa, la operación interpretativa consiste en zambullir al autor en su propio contexto ideológico con el propósito de hacerlo hablar dentro de esas mismas coordenadas. El resultado de esta operación, según Skinner, además de permitirnos ver cómo los autores del pasado elaboran su pensamiento político, es que:

[...] nos capacita a caracterizar lo que los autores estaban haciendo al escribirlo. Podemos empezar a ver no sólo los argumentos que estaban presentando, sino también las preguntas que estaban enfocando y tratando de resolver, y hasta qué punto estaban aceptando y apoyando, o cuestionando y repudiando, y quizá polémicamente desdénando, las suposiciones y convenciones prevalecientes en el debate político (Skinner, 1978: 11).

Dicho así, la interpretación de los autores del pasado implica dos principios metodológicos generales básicos:

- Primero, conocer algo del contexto social, en este caso ideológico, en el que escribieron, para ver cómo reaccionan ellos en el marco de los problemas políticos de su tiempo.
- Y, segundo, conocer el «vocabulario político general de la época» con el fin de comprender su reacción, es decir, «la dirección exacta y la fuerza de sus argumentos» (Skinner, 1978: 11).

Estos dos principios dejan en claro que para Skinner lo que le da un auténtico valor a los textos clásicos no son los *perennial issues* sino, más bien, los problemas específicos de su propio contexto histórico. Porque son estos últimos los que nos descubren el texto como un *act of communication*. El método de Skinner es pues, al tiempo, una expli-

cación sobre qué es un texto o cuál es su significado ->the meaning of a text»- (Skinner, 2002a: 91). Su esfuerzo por responder a esta cuestión lo ha llevado a polemizar con Beardsley (1992), Wimsatt (1946) y Derrida (1976) quienes afirman, en general, que hablar del significado de un texto es similar a preguntar «¿qué significan las palabras? o ¿qué significan estas en un texto determinado? Y a discutir con algunos seguidores del *New Criticism* como Wolfgang Iser (1972), Paul Ricoeur (1981) o Stanley Fish (1980) quienes defienden la idea de que preguntarse por el significado de un texto implica preguntarse ¿qué significa ese texto, ahora, para mí o para nosotros? (Skinner, 2002a: 92). Frente a estas posturas, Skinner ha defendido la idea de que los «textos son actos» (Skinner, 2002a: 120) y que, por lo tanto, preguntarse por el significado de un texto implica indagar «¿qué quiere significar un escritor o una escritora por medio de lo que él o ella dicen en un determinado texto?» (Skinner, 2002a: 93). Desde esta idea de lo que es un texto clásico, su enfoque metodológico propone, ante todo, preguntarse qué habrá querido comunicar un autor al escribir lo que escribió en su época y para el auditorio concreto a quien se dirigía. Para luego establecer las relaciones entre los enunciados particulares del autor y el contexto social -ideológico o intelectual-, y así poder comprender las intenciones del escritor estudiado. De este modo su enfoque asume el texto clásico y los enunciados de su autor como «la encarnación de una intención particular, en una ocasión particular, dirigida a la solución de un problema particular» (Skinner, 2002a: 88).

Así, interpretar un texto clásico como un «acto» implica poner en claro las intenciones del autor. Desde este postulado la orientación de Skinner fija el ejercicio de interpretación no en el significado de las palabras o de las expresiones del autor sino en el uso que él hace de ellas. En este sentido su método es deudor de las investigaciones de Wittgenstein y de Austin acerca del uso de las palabras. La teoría de los actos de habla, formulada por Austin en su *How to Do Things with Words* (1962) y por Wittgenstein en sus *Philosophical Investigations* (1958), es considerada por Skinner como una «hermenéu-

tica de excepcional valor» para los historiadores de las ideas (Skinner, 2002a: 103). De acuerdo con Skinner, más que el sentido y la referencia de las palabras para decir algo, las indagaciones de Wittgenstein y de Austin apuntan a que si queremos comprender «un enunciado serio» es importante recuperar «lo que el agente estaba haciendo al decir lo que dijo» (Skinner, 2002a: 104). Esto, según él, pone el énfasis en «la fuerza particular con la cual cualquier declaración dada (con un significado dado) pudo haber sido emitida en una ocasión particular» (Skinner, 2002a: 104). Y condujo a Austin a hablar de la oposición entre «la fuerza ilocucionaria y la fuerza perlocucionaria» de las declaraciones. Partiendo, entonces, de la idea de que expresarse con determinada fuerza ilocutiva involucra ejecutar un acto de carácter voluntario, Skinner concluye que lo que «conecta la dimensión ilocucionaria del lenguaje con la realización de actos ilocucionarios debe ser -como con todos los actos voluntarios- las intenciones del agente involucrado» (Skinner, 2002a: 105). De este modo, desde la idea de que los desarrollos de Wittgenstein y Austin más que a una «teoría sobre los actos de habla» apuntan a una descripción de «un hecho sobre el lenguaje» (Skinner, 2002a: 105), Skinner piensa su enfoque metodológico como un esfuerzo por expandir la investigación de Austin, de que son las intenciones del agente las que determinan los actos ilocucionarios,⁴ hacia el campo de la interpretación de los textos de los escritores del pasado.

De este modo, Skinner plantea que el conocimiento de las intenciones cumple un papel importante en la interpretación de las obras de los clásicos. Más enfáticamente, él sostiene que conocer las intenciones «es conocer la relación en la que un escritor se encuentra con lo que él o ella ha escrito» (Skinner, 2002a: 96). Implica saber si el escritor en cuestión «está bromeando, o es serio o irónico, o, en general, establecer qué actos de habla -speech acts- pudo haber realizado al escribir lo que escribió» (Skinner, 2002a: 96). En tal sentido, parte del presupuesto de que las intenciones se pueden recu-

4 Por lo menos más que las convenciones lingüísticas.

perar, pues se trata de convenciones empleadas para enviar mensajes, de «entidades con un carácter esencialmente público» y, por ende, de carácter intersubjetivo (Skinner, 2002a: 97). Existe, entonces, un fuerte vínculo entre lo que Skinner denomina *intención* y lo que Austin ha llamado una «fuerza ilocutiva» (Austin, 1962). Visto así, cuando algún agente enuncia algo está, realizando, al mismo tiempo, un «acto ilocutivo», tal como: criticar, prometer, advertir, rogar, atacar o defender a algo o a alguien. Es en este sentido que para Skinner, la comprensión del acto ilocutivo de un autor implica la comprensión de sus intenciones al enunciar algo, y que conocer sus intenciones implica «poder caracterizar lo que estaba haciendo el escritor», por ejemplo, conocer si estaba atacando o defendiendo una postura en particular, criticando, rechazando o aportando a una tradición, un discurso o cierto tipo de argumentación (Skinner, 2002a: 98).

Lo anterior muestra que para Skinner una cosa es «qué significa un texto» y otra muy distinta «qué puede querer significar su autor». Pero si bien se trata de dos preocupaciones muy distintas y la primera de ellas no lleva a una adecuada comprensión de los textos clásicos, de todas maneras en el enfoque metodológico de la «ideas in context» estas dos cuestiones no están desligadas. Muy al contrario de lo que se puede suponer, dada la centralidad que en este enfoque tiene la recuperación de las intenciones contenidas en los actos ilocucionarios de los autores como acto de interpretación fundamental, para Skinner la comprensión o «aprehensión» -*uptake*- de la fuerza ilocucionaria intencional del uso de cualquier expresión por parte de un agente requiere de dos elementos básicos. Uno de ellos es el significado de la expresión misma, dado que este «ayuda a limitar el espectro de fuerzas ilocucionarias» que la expresión puede llevar.

Otro es «el contexto y la ocasión de las expresiones», es decir, el que estas expresiones sean consideradas como argumentos o, lo que es lo mismo, «actos de comunicación» (Skinner, 2002a: 115). Es decir, no sólo como meras proposiciones sino como una posición asumida (a favor o en contra) por un agente dentro de una argumentación, una

conversación o un debate preexistente. Y esto es propiamente a lo que Skinner se refiere cuando sostiene que para comprender qué ha dicho un autor es necesario entender lo que pudo haber estado haciendo al decir lo que dijo. De este modo el método para la interpretación de textos de Skinner inicia por entender el significado de las expresiones de los autores para, luego, identificar el contexto argumentativo de su ocurrencia con el fin de interpretar lo que el agente en cuestión estaba haciendo al decir lo que dijo (Skinner, 2002a: 116).

La única historia de las ideas posible para Skinner es, pues, la que es capaz de fundamentar su interpretación desde un contexto histórico, lo que de paso implica recuperar las intenciones del autor. Se trata de una propuesta metodológica e investigativa que, como él mismo lo señala, es «similar» a la que siguió Max Weber en *Economía y sociedad* (1997) en relación con la comprensión de la acción social, pues, como sostiene en «Social meaning and the explanation of social action» su análisis es útil para la comprensión de las intenciones de las acciones sociales, sean estas lingüísticas o no lingüísticas. Obviamente, poner el acento en las intenciones significa para él preguntar por la fuerza ilocucionaria del comportamiento de un agente social y no por los motivos -o lo que causó su acción-. De tal forma que su interés, como él bien lo expresa, «apunta al significado de la conducta» y no a la identificación de las causas o los motivos de las mismas (Skinner, 2002a: 134-136). Esto de paso delinea para él la que ha de ser la tarea del historiador de las ideas, asunto del cual nos ocuparemos a continuación.

La tarea del historiador de las ideas

En su debate con Geoffrey Rudolph Elton (1967), acerca de cuál ha de ser la tarea del historiador, Skinner deja en claro que en lo que tiene que ver con el historiador de las ideas, su labor está centrada en *proveer interpretaciones*, es decir, en «poner textos y otros objetos semejantes dentro de campos de significado desde

los cuales sus propios significados individuales puede decirse que se infieren» (Skinner, 2002a: 10). Así, el trabajo de recuperar las intenciones de un autor del pasado consiste en hallar el significado, históricamente fundamentado, de sus enunciados con el fin de proporcionar una interpretación adecuada de sus ideas. Tarea que, a fin de cuentas, termina siendo la misma que «investigar y explicar las creencias desconocidas que encontramos en las sociedades del pasado» (Skinner, 2002a: 27). Aunque hasta aquí la naturaleza de la tarea del historiador de las ideas parezca bastante clara, pese a su complejidad, ella afronta el problema, enunciado en su momento por Charles Taylor (1988: 218-228),⁵ acerca de «¿cuál es la relación entre nuestro suministro de tales explicaciones y nuestra evaluación de la verdad de tales creencias?» (Skinner, 2002a: 27). En otros términos, el problema de cuál ha de ser la relación entre la interpretación y la verdad o entre la explicación de las creencias de las sociedades del pasado y nuestra valoración de su verdad o falsedad.

Como ha quedado claro, por medio de sus críticas al enfoque textualista, para Skinner el historiador de las ideas no puede esperar que las creencias que él se propone explicar coincidan con sus propias creencias actuales sobre un determinado tema. Pues esto sería tanto como asumir que su tarea consiste en tener que aprobar o desaprobar las creencias que desea explicar. El intérprete no puede esperar que «los otros estén en lo correcto» para poderlos comprender (Skinner, 2002a: 29). Quien investiga las creencias de las sociedades del pasado no puede caer en la posición asumida por Macdonald y Pettit (1980), Keith Graham (1981) y Steven Lukes (1973) según la cual cada vez que uno se encuentre frente a una creencia que uno considera como falsa la explicación de ella ha de «centrarse siempre en una inconsistencia en la racionalidad» (Skinner, 2002a: 31). Para Skinner, esto es implica el mismo engaño de «equiparar la posesión de creencias

5 El propio Skinner, en «Interpretation, rationality and truth» (2002: 27- 56), retoma esta cuestión que Charles Taylor plantea en «The hermeneutics of conflict» (1988: 218-228) y la responde.

racionales con la posesión de creencias que el historiador considera como verdaderas» (2002a: 31). Y lleva a negar la posibilidad de que «pudo haber buenas razones en los anteriores periodos históricos para poseer como verdaderas creencias que hoy en día descubrimos como manifiestamente falsas» (Skinner, 2002a: 31).

De tal modo, desde su enfoque metodológico Skinner sostiene que cuando él habla de «agentes que tienen creencias racionales» solamente quiere decir que sus creencias «deberían ser creencias adecuadas para ellos considerarlas verdaderas en las circunstancias en las cuales ellos se encuentran» (2002a: 31). Según él, una creencia racional es aquella que alguien ha adquirido a través de un «*accredited process of reasoning*» (2002a: 31), pues es este proceso el que provee al agente de buenas razones para sostener una creencia como verdadera. Lo que significa que el agente racional tiene de por sí un gran interés en la consistencia de sus creencias y las piensa de manera crítica. Así, un agente racional es aquél que «*believes what he or she ought to believe*» (Skinner, 2002a: 31).

Como corolario de lo anterior resulta posible que podamos sostener creencias falsas de forma totalmente racional. Y que sería un error que el historiador de las ideas no tome en cuenta la explicación de este tipo de creencias. De este modo, preguntarse si una creencia es o no es racional es un paso previo para poder explicarla. De ahí que sea no solamente imprescindible investigar el «*accredited process of reasoning*» de la racionalidad de las creencias que los agentes sostienen como verdaderas sino, también, las razones y las condiciones que le impidieron a un agente alcanzar cierto grado de racionalidad al sostener una creencia. Es decir, las causas que le imposibilitaron «seguir los cánones de evidencia y argumentación aceptados», o las razones que lo llevaron a desatender, resistir o violar tal racionalidad (Skinner, 2002: 34). El principio metodológico del historiador de las ideas no consiste, entonces, en preguntarse si las creencias que han sido sostenidas en las sociedades del pasado son racionales de acuerdo con los «estándares de racionalidad epistémicos» de las sociedades actuales.

Este trabajo de excavar creencias del pasado debe no solamente tener en cuenta todos los elementos inherentes al contexto en el cual la creencia es sumergida sino, además, otras creencias o conjunto de estas. Según Skinner, la racionalidad de una creencia o el mejor sentido que podamos extraer de ella «dependen de qué otras cosas creemos» (2002a: 43). Lo que quiere decir que las creencias no se presentan solas sino acompañadas. Realmente están integradas a una red de la cual hacen parte y en la cual las distintas creencias se prestan mutuo apoyo. Pero este elemento fundamental, la «forma holística» en que las creencias se presentan no puede dejar pasar inadvertida la relación entre las creencias y los conceptos que sirven para enunciarlas. Las creencias y los juicios a través de los cuales las articulamos están mediados por «los conceptos de que disponemos para describir lo que hemos observado» (Skinner, 2002: 44). Y el uso de un concepto implica «valorar y clasificar» nuestra propia experiencia desde una «perspectiva particular» (Skinner, 2002: 44). Una perspectiva que puede ser la de un hombre en particular, en una época particular del pasado, y que difícilmente puede ser equiparable a nuestro mundo y al uso que en la actualidad podemos hacer de nuestros conceptos.

En síntesis, para Skinner la tarea del historiador de las ideas no consiste en «explicar exactamente» lo que creían los pensadores del pasado. Más bien, su labor radica en «producir tanta comprensión como sea posible» (Skinner, 2002a: 52), para lo cual solo le basta con usar el concepto de «rational acceptability» de las creencias y no el de «verdad» (Skinner, 2002a: 53). Pero el concepto de «rational acceptability» requiere que nosotros compartamos con los hombres del pasado algunas «suposiciones, al menos, sobre el proceso mismo de formación de las creencias» (Skinner, 2002a: 54). Por lo menos la creencia en la importancia de la «consistencia» y la «coherencia» al emitir cualquier enunciado. Como por ejemplo el respeto por el principio de no contradicción. Aunque, en algunas ocasiones, este principio sea deliberadamente o descuidadamente violado (Skinner, 2002a: 55). Esclarecida la tarea del historiador de las ideas, ahora resta examinar la utilidad de su método.

La utilidad del método

Skinner es muy preciso al declarar cuáles son las ventajas de su método. Por lo dicho anteriormente se puede decir sintéticamente que, según él, su método nos evita incurrir en las mitologías y absurdos históricos en los que otros enfoques metodológicos suelen caer. Pues, su enfoque nos permite comprender los problemas hacia los que un autor clásico está apuntando, las preguntas que se está formulando, el uso que hace de los conceptos de que disponen, las intenciones que tiene al escribir, o sea, «lo que pudo pensar por lo que dijo [...] o dejó de decir», sus creencias (Skinner, 1978: 12). Y, en la medida de lo posible, nos permite «ver las cosas a su manera» (Skinner, 2002a: 3). Puesto en estos términos, la utilidad de su método pareciera simplemente ponernos en situación de lograr una lectura aséptica, fría y desapasionada de los escritores clásicos del pasado. O, si se prefiere, proporcionarnos un lugar privilegiado desde donde emprender una lectura neutral referida únicamente a las preocupaciones de los clásicos.

Sin embargo, Skinner admite que la tarea del historiador de las ideas debe estar ligada a las «necesidades y preocupaciones del presente» (Skinner, 2002a: 21) y que, en este sentido, el estudio de la historia es útil y relevante para nuestra sociedad presente y futura, sobre todo para pensarla mejor y ayudar a transformarla. Lo que indica que para Skinner, como para el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 1970), la labor del intérprete debe tener efectos prácticos sobre su mundo social. Esta utilidad práctica del método contextualista se enuncia con más fortaleza cuando desde sus propias coordenadas se analizan las relaciones entre lenguaje y poder. La tesis defendida por Skinner de que los escritores políticos formulan sus conceptos, sus ideas o creencias desde un contexto ideológico, una tradición de pensamiento o un «modelo heredado» es un indicador, para él, de que los pensadores están influidos fuertemente por ese contexto; que en parte su libertad está sujeta a los controles propios de un orden social de enunciación; que el

lenguaje es «uno de los constreñimientos para nuestra conducta». No es un mero epifenómeno de la conducta de los agentes, es «uno de los determinantes de su comportamiento» (Skinner, 2002a: 174). Pero, al mismo tiempo, su estudio sobre la dimensión de la «linguistic action» -las cosas que los hablantes son capaces de hacer al hablar- siguen, según él, el poder del lenguaje y de las palabras en la construcción de nuestro orden social, en la legitimación o deslegitimación de nuestras prácticas y de nuestras creencias, entre otras cosas (Skinner, 2002a: 5). O, tal como lo dice Pocock, el método contextualista logra dar cuenta de «en qué medida el contexto lingüístico determinaba las intenciones del autor y cómo influían estas, a su vez, en el contexto» (2009: 12).

Desde este punto de vista su enfoque metodológico, si bien es básicamente histórico, también puede ser visto como «una contribución a la comprensión de nuestro mundo social actual» (Skinner, 2002a: 6). Por un lado, porque nos permite ser conscientes de que nuestros valores, creencias y modos de pensar son producto de «continuas luchas para obtener reconocimiento y legitimidad», lo que habla, además, de las «motivaciones ideológicas que subyacen aún en los sistemas de pensamiento más abstractos» (Skinner, 2002a: 6-7); a reconocer que, dado que el lenguaje es un recurso que está a nuestra disposición para construir o demoler nuestro orden social, «la agencia merece, después de todo, ser privilegiada sobre la estructura» , en la explicación de lo social (Skinner, 2002a: 7). Es decir, nos permite advertir que nosotros «podemos ser más libres de lo que algunas veces suponemos» (Skinner, 2002a: 7). Por otro lado, nos capacita para ver las diferencias entre los valores propios de nuestro tiempo y aquellos que constituían el estilo de vida de los hombres de otras épocas; a examinar de forma más adecuada si nuestras creencias o nuestros modos de pensar, en relación con otros sistemas de creencias, son los más acertados o los más correctos. Es decir, a «tomar distancia de nuestras propias asunciones y sistemas de creencias» con el fin de poder considerar nuestra propia forma de vida, nuestras conceptualizaciones, creencias y disposiciones morales y políticas de una forma más crítica (Skinner, 2002a: 124-127).

La resistencia de los *perennial problems*

A lo largo de más de cinco décadas, de formulación y desarrollo, el enfoque metodológico de Skinner se ha visto sometido a una constante revisión y análisis. Parte de las más importantes críticas a su método han sido recopiladas por James Tully en *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics* (1988). La mayoría de esas críticas, formuladas por Martin Hollis, Keith Graham, Joseph V. Femia, Kenneth Minogue, Nathan Tarcov, John Keane y Charles Taylor, a las cuales Skinner da respuesta en la cuarta parte del volumen editado por Tully, están centradas en los problemas derivados de la manera como él entiende la racionalidad de las creencias, la función de la fuerza ilocucionaria en el plano de la interpretación, el valor de su énfasis en la intenciones del autor y el éxito de la aplicación de su propio enfoque metodológico, entre otras cuestiones. Sin embargo, ninguna de esas críticas asume el análisis del ataque que Skinner plantea a la columna vertebral de lo que él denomina el enfoque textualista: los *perennial problems*. Sobre todo por su acusación de que todas las mitologías o absurdos históricos de los historiadores de las ideas provienen de esta idea equivocada.

El ataque de Skinner a los llamados *perennial problems* se centra en el argumento de que los practicantes del enfoque textualista aíslan los textos clásicos de su contexto histórico para, por esa vía, entrar en contacto con las verdades eternas o elementos universales que estos contienen y encontrarse, al final, con las respuestas que ellos formulan a estos supuestos *perennial problems*. Este movimiento es el que los lleva al anacronismo y a una variedad de mitologías que les impide interpretar de una manera adecuada los textos clásicos y ver que no existen *perennial problems* sino que, más bien, las preguntas planteadas por los autores clásicos sólo tienen sentido y significado dentro de su contexto histórico particular de enunciación. Por lo tanto, las preguntas planteadas por los clásicos sólo se pueden comprender dentro de su propio contexto histórico porque, aunque aparentemente se repitan en otros autores, siempre son diferentes, particulares y pertenecientes a su contexto de enunciación. En este

sentido, para Skinner no existe continuidad en la historia del pensamiento político, pues ella está gobernada más bien por la ruptura y la discontinuidad. No obstante, si se echa una mirada a algunos de los representantes de lo que Skinner denomina enfoque textualista, se puede advertir que él ha desarrollado su propia orientación sobre una tergiversación de la tradición de la historia de la teoría política anterior a él y de un falso conflicto entre métodos.

Si se toma como ejemplo a Sabine y a Wolin, dos de los historiadores que Skinner pone dentro de lo que él denomina enfoque textualista, podemos ver que su tesis de que estos autores aíslan los textos clásicos de su contexto histórico para interpretarlos pierde todo sustento. Más allá de los tintes positivistas que pueda tener, Sabine es claro al sostener que su *History of Political Theory* toma a las teorías políticas no como una «realidad externa» sino como teorías que se «producen como parte normal del medio social en el que la propia política tiene su ser» (Sabine, 1949: 6), es decir, como ideas que están articuladas a un contexto histórico desde el que han de ser pensadas e interpretadas. En el mismo sentido, Wolin, en su *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, parte de la idea de que la actividad del teórico político, y su propia libertad para pensar, tiene su lugar en un contexto histórico que, en parte, es su propia limitante.

Ese contexto al tiempo es una tradición en la que el autor interviene, es decir, un «debate cuyos términos ya han sido establecidos, en gran medida, de antemano» (Wolin, 1960: 21). Para Wolin hablar de una tradición implica hablar de un «cuerpo de conocimiento heredado» -conceptos que han sido enseñados, examinados, criticados y modificados- que opera como un «agente conservador» en el *corpus* de pensamiento de un teórico preservando la comprensión del pasado y «obligando a quienes desean tomar parte en el diálogo político occidental a someterse a ciertas reglas y usos» (1960: 22). Por supuesto, al hablar de la tradición Wolin la identifica, así, con un diálogo ininterrumpido que posibilita la comunicación entre con-

temporáneos, desde un lenguaje común, pero que, a la vez, «ofrece un vínculo de continuidad entre pasado y presente» desde un lenguaje y un conjunto de problemas comunes para la investigación política (1960: 22- 23). Obviamente, lo anterior, no le lleva a Wolin a desconocer, y aquí está la tergiversación de Skinner, que si bien los autores clásicos comparten un vocabulario político y unos problemas comunes, un diálogo perenne, por un lado, ese vocabulario se modifica en el tiempo, en gran medida por «los esfuerzos creadores del teórico», tomando distintos significados de acuerdo a los distintos usos políticos del teórico (1960: 15-16); y, por el otro, que cada pensador le da a esos *problemas perennes* una respuesta original y creativa dentro de su propio contexto histórico generando, al tiempo, rupturas dentro de la continuidad. Según Wolin:

Enfocando la experiencia política común desde un ángulo algo distinto del predominante; presentando de manera novedosa una antigua cuestión; rebelándose contra las tendencias conservadoras del pensamiento y el lenguaje, determinados pensadores han ayudado a liberar modos de pensar establecidos y a plantear, ante sus contemporáneos y la posteridad, la necesidad de repensar la experiencia política (Wolin, 1960: 23).

Por lo tanto, para Wolin cada pensador político está comprometido, escribe desde los problemas de la vida política pertenecientes a su propio contexto histórico y, en tal sentido, toda obra clásica del pensamiento político es «un manifiesto dirigido a su época» (1960: 24). Por eso, como ha llegado a afirmar Boucher, Skinner no tiene razón al afirmar que los historiadores que estudian los *perennial problems* lo hacen para «aprender directamente de ellos las respuestas» a estos problemas (1984: 294). Para Boucher, «sería un comentarista muy ingenuo quien lea los clásicos por las razones que denuncia Skinner» (1984: 294). Dicho esto hasta aquí, no queda claro entonces qué es lo que Skinner llama enfoque textualista, por lo menos en la manera cómo él lo entiende. Pues el ejemplo de Sabine y, aún más, el de Wolin muestra que este tipo de historiadores no descartan los elementos a los que Skinner les da prioridad en su enfoque.

La diferencia está, más bien, en que no le apuestan, como Skinner, a una concepción radical de la historia de las ideas en términos de la ruptura y la discontinuidad de las ideas y conceptos. Aquí, más bien, la carga de la prueba de la no continuidad queda en manos del historiador de Cambridge. A este respecto Michael P. Zuckert ha sostenido que si, por un lado, Skinner está en lo correcto acerca del «papel de la convención en la obtención de la comprensión, por el otro, no tiene éxito al plantear su pretensión principal, en el sentido de que no hay problemas perennes» (1985: 416). El argumento de Zuckert es que si bien la teoría de Skinner sobre la convención logra, en cierta medida, poner en claro que la mejor comprensión de un pensamiento ocurre dentro de un contexto de circunstancias que posibilitan captar de mejor manera las intenciones del autor, su teoría no logra probar que tal pensamiento no pueda «trascender» el contexto particular en el que se formuló. Por tal razón no se puede «descartar la posibilidad de las verdades eternas -timeless truths- expresadas por los pensadores del pasado» (Zuckert, 1985: 416). En el mismo sentido, Boucher ha argumentado que el metodólogo que afirme que es «un postulado de la historia» que no hay perennial problems, no está en capacidad de «demostrar» tal aseveración (1984: 295). Según el mismo Boucher:

Aquellos quienes ven la historia en términos de perennial issues elevan el pensamiento del pasado a un nivel suficientemente alto de generalidad para permitirles a ellos comparar a los teóricos del pasado en términos de las respuestas que ellos dieron a los problemas perdurables (1984: 295).

Con lo que se ha señalado hasta aquí se puede concluir que la incompatibilidad que Skinner ha planteado entre su metodología de las «ideas en contexto» y los «perennial problems» no es más que un falso conflicto entre métodos con el que ha tratado de legitimar su programa investigativo. Esto, por supuesto, no invalida su enfoque de las «ideas en contexto». Pero si nos advierte que, en vez de una oposición irreconciliable, lo que hay es una profunda complementa-

riedad entre el esfuerzo de Skinner por particularizar y especificar lo que un autor clásico estaba haciendo al escribir, es decir, las preguntas particulares que estaba formulando y sus respuestas específicas a esas preguntas particulares, y los *perennial problems*. Para decirlo en otros términos, la búsqueda de lo uno no niega ni invalida la existencia de lo otro. Como dice Boucher:

Negar que los textos tengan a la vez un significado concreto, es decir, en referencia a un específico esto o aquello, y un significado universal, es decir, una capacidad para iluminar en alguna manera similares circunstancias en otros lugares, es rechazar en el terreno de la lógica algo que de hecho sucede (1984: 295).

Pero además de lo que argumenta Boucher, vale la pena señalar que negar la coexistencia de ambos significados en la obra de los textos clásicos es pasar por alto ejemplos históricos concretos de autores clásicos como Maquiavelo, quien lee a autores de la antigüedad clásica con el fin de iluminar las circunstancias políticas de su tiempo y para, a través de ellos, plantearse preguntas sobre su contexto histórico. Además, el propio Skinner, a través de las aplicaciones que él ha hecho de su método a los escritos políticos de Maquiavelo, en su *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), ha evidenciado que las preguntas específicas que este escritor florentino se hace en su obra sobre la libertad y el conflicto político, y sus originales respuestas a estos interrogantes, son cuestiones que él retoma de una tradición de pensamiento anterior a él, de un vocabulario político heredado, y cómo Maquiavelo vuelve a estos *perennial problems* los renueva con el fin de ayudarse a interpretar su presente histórico. Amén de esta paradoja que se ha señalado en el ejercicio de aplicación metodológica de Skinner a un autor clásico en particular, el mismo Boucher se ha encargado de señalar los distintos casos en los que el propio Skinner incurre en las mitologías que él mismo achaca a los defensores de los *perennial problems* y del, por él llamado, enfoque textualista (Boucher, 1884: 296-299).

Cómo leer a los escritores políticos del pasado después de Skinner: el enfoque de la doble significación de los textos clásicos

Con base en lo que he sostenido en el anterior apartado voy, ahora, a proponer una estrategia metodológica para un ejercicio de interpretación sobre los escritos políticos de autores del pasado. La idea general de la que se parte es que todo texto clásico tiene un doble nivel de significación, uno concreto y otro universal. Y que asumir este enfoque, que vamos a llamar de la «doble significación de los textos clásicos», nos permite reconciliar dos tipos de indagación sobre los escritos de autores del pasado que, en los hechos, no son antagónicos. Lo que, de paso, permite subsanar lo que cada uno de esos modos de pesquisa deja de lado, por su tendencia a priorizar cierto tipo de preguntas y respuestas.

Visto así, los clásicos pueden ser abordados, simultáneamente, como pensadores cuyos escritos plantean serias preguntas y respuestas específicas y originales a los problemas de la vida política de su propio tiempo y, además, como escritores que nos permiten a nosotros, por medio de la lectura de sus obras, iluminar nuestro presente para comprenderlo. Un ejemplo típico es un pensador clásico como Nicolás Maquiavelo. Pues, como afirma Felix Gilbert, Maquiavelo «no es simplemente una figura que ha contribuido a la evolución del moderno pensamiento político occidental. Cuando leemos sus trabajos encontramos que ellos aún nos hablan directamente, inmediatamente, de una manera extrañamente convincente» (Gilbert, 1984: 200). Esto no significa que la lectura de los autores del pasado tenga la finalidad de que nosotros asumamos las respuestas que ellos le daban a los problemas de su tiempo como aquellas que nos han de resolver nuestros problemas actuales sino, más bien, que su lectura nos puede permitir comprender mejor nuestros problemas y darnos mejores instrumentos para construir nuestras propias respuestas.

Este modo de leer los autores clásicos, que aquí proponemos, reivindica, en alguna medida, el punto de vista de Marc Bloch de que nosotros podemos «comprender el presente por el pasado» y, al tiem-

po, «comprender el pasado por el presente» (Bloch, 1982: 34-41). Y, al hacer esto, asume una manera de comprender la historia. Desde este punto de vista, el enfoque de la «doble significación de los textos clásicos» se aparta de la comprensión de la historia meramente como ruptura o discontinuidad, que tienen los historiadores de la Escuela de Cambridge como Skinner y Pocock, entre otros. Concepción, de estos historiadores de las ideas, que es deudora de la noción kuhniiana de paradigma, tal como lo reconoce el propio Pocock en «Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought» (2014: 3-41). Como de aquella otra que entiende la historia sólo como continuidad, o que piensa la continuidad sin atender al cambio, al modo de Lovejoy (1960). A nuestro modo de ver, estas dos maneras de comprender el tiempo histórico, terminan por construir una representación idealizada del mismo que bloquea los esfuerzos por encontrarle un sentido a la relación entre pasado y presente.

En contraposición a ellas, el enfoque de la «doble significación de los textos clásicos» ancla en una comprensión de la historia como un movimiento simultáneo de continuidad y ruptura. Una visión, a nuestro modo de ver, más realista sobre el tiempo histórico, que si bien reconoce el cambio y la discontinuidad en la historia, es decir, la existencia de problemas específicos de un contexto histórico particular, también acepta que existen problemas históricos recurrentes o universales a través de los cuáles, y desde las respuestas que los escritores del pasado elaboraron sobre ellos, podemos comunicarnos con el pasado y dialogar con él. Muchos de estos problemas recurrentes, sino la gran mayoría de ellos, como lo ha afirmado Stuart Hampshire, nos hablan de los males persistentes de la vida humana, «los grandes males son siempre perennes y es fácil leer sobre las mutilaciones de la guerra, las tiranías, las masacres y las hambrunas descritas por los antiguos escritores, lo mismo que si uno estuviera leyendo un periódico del siglo XX» (Hampshire, 2000: xi-xii). Es a través de estos problemas que podemos encontrar un vínculo de continuidad, en medio de la ruptura, entre pasado y presente. De esta forma, el enfoque metodológico que aquí pro-

ponemos permite, por esta vía, encontrarle un sentido a la relación entre pasado y presente, al sostener, de paso, que nos es imposible comprender el presente sin apelar a una tradición de pensamiento, a un «cuerpo de conocimiento heredado» que obliga, a quienes desean tomar parte de en el diálogo, a «someterse a ciertas reglas y usos» (Wolin, 1960: 22), a un lenguaje común y a un conjunto de problemas comunes para la investigación política.

Por lo tanto, sin abandonar el punto de partida de Skinner de que los textos clásicos son un *act of communication*, nuestro enfoque metodológico afirma que no son sólo los problemas específicos de su propio contexto histórico los que le dan un valor a los textos clásicos, que a eso también contribuyen los *perennial problems*. Pues, si bien los primeros nos permiten descubrir el texto como un *act of communication* del autor con su presente histórico, estos últimos nos permiten descubrir el texto como un *act of communication* de un pensador del pasado con los pensadores del presente, como el modo en que un autor del pasado logra trascender el contexto particular en el que está inmerso y puede, así, llegar hasta nosotros. Un buen ejemplo de la pertinencia para el trabajo investigativo de este enfoque metodológico son cierto tipo de estudios sociológicos sobre la ciudadanía y el compromiso cívico como *Habits of the Heart* de Robert Neelly Bellah (2008), una obra en la cual su autor toma en consideración los análisis de Tocqueville sobre el individualismo, en su *Democracia en América*, para iluminar y comprender lo que él llama la crisis de la pertenencia cívica y el deterioro de la vida comunitaria en los Estados Unidos contemporáneos. Según lo afirma Bellah en su obra, «los análisis de Tocqueville aún tienen mucho que enseñarnos» (2008: X).

Otro ejemplo, paradójico, es el Maquiavelo fruto del trabajo hermenéutico de Skinner. Dicho en otros términos, los desarrollos metodológicos de Skinner, desde su énfasis en los actos de habla, pueden ayudarnos a evidenciar que los escritos políticos de Maquiavelo se ubican en un contexto histórico concreto, un marco ideológico específico, que puede ser tomado como un debate político de su tiempo en el cuál él participa para hacerse sus propias pregun-

tas y darse sus propias respuestas a estas cuestiones. Lo que quiere decir que ese contexto especifica o delimita los actos de habla de Maquiavelo, es decir, lo que él dice y hace al decir lo que dice. Pero que también nos puede mostrar la agencia de Maquiavelo dentro de ese contexto, es decir, en qué medida él confirma ese contexto o lo socava. Estos frutos del trabajo de Skinner son para nosotros, evidentemente, un camino ganado del cual nos podemos apropiarse sin mayores prevenciones como un reconocimiento a la utilidad de su metodología. Sin embargo, y sin proponérselo, el enfoque metodológico de Skinner nos advierte que el conflicto de ideas en el que Maquiavelo participa, y del que su obra es una respuesta específica, es un debate que está más allá de su tiempo, es decir, un debate que se inaugura unos siglos antes que él y que cuando Maquiavelo lo asume, para pensarlo dentro de su propio momento histórico, va mucho más allá de su tiempo, a los escritos de Tito Livio, para ayudarse a pensar la crisis política de la Italia en la que a él le tocó vivir (Skinner, 1978). Como quien dice que el ex-secretario florentino estaba, al tiempo, dando su propia respuesta a un *perennial problem*.

En este sentido, uno de los problemas que Maquiavelo se plantea en sus escritos políticos, y que podría ser de nuestro interés indagar, es el de la relación entre la libertad ciudadana y el conflicto político. Un problema que, desde nuestro enfoque metodológico es al tiempo, en el autor, un problema específico de su tiempo y un *perennial problem*. Más concretamente, el problema al que Maquiavelo se enfrentó fue al de: ¿cómo una comunidad política o una sociedad puede lograr la libertad ciudadana, garantizarla y preservarla, durante mucho tiempo, aún en sociedades donde ella está en permanente riesgo?, es decir, ¿cómo lograr y preservar la libertad ciudadana en sociedades atravesadas por el conflicto? O, lo que es lo mismo, ¿cómo construir un régimen político estable en términos de la libertad?

Hablando como Stuart Hampshire, de los *perennial problems* como de los *perennial evils of human life*, y a la luz de que en las últimas décadas un buen número de sociedades han estado sometidas a profun-

das tensiones políticas, sociales y hasta militares -acompañadas por la perversa tendencia de políticos y hombres de Estado empeñados en sacrificar la libertad en aras de la seguridad, para eternizar los estados de excepción-, la pregunta que se plantea Maquiavelo en sus escritos políticos acerca de la relación entre la «libertad ciudadana» y el «conflicto político» resulta de gran interés para nuestro enfoque de la «doble significación de los textos clásicos»; y ello, no sólo para, aprovechando los hallazgos de Skinner, precisar el sentido concreto de la pregunta y la respuesta de Maquiavelo a esta cuestión, sino, también, para ayudarnos a esclarecer esta compleja relación en el contexto de nuestra vida política actual.

Aún más cuando un autor como Maquiavelo muestra un permanente interés, en sus escritos, de pensar las posibilidades de la libertad en contextos sociales adversos a ella. Una cuestión que tiene como telón de fondo la idea de que la libertad es un bien que puede ser fácilmente vulnerado aún en sociedades que han construido medios e instrumentos para protegerla. Por lo tanto, un ejercicio de interpretación de las obras políticas de Maquiavelo, desde el enfoque aquí propuesto, nos puede ser de gran utilidad para ver en qué medida sus elaboraciones teóricas nos pueden iluminar las condiciones actuales de este problema entre nosotros y, tal vez, habilitarnos para sugerir nuestras propias respuestas a él. Esto significaría, metodológicamente, que el modo de precisar el sentido específico de la pregunta y de la respuesta de Maquiavelo, a la cuestión aquí planteada, consistiría en leer sus escritos políticos dentro del contexto de la teoría política del republicanismo clásico del Renacimiento italiano, es decir, dentro del debate político de los escritores de su época; lo que, de paso, nos capacitaría para ver las diferencias con los valores propios de nuestro tiempo referidos a esta cuestión y aquellos en los que se expresa el ex-secretario florentino y sus contemporáneos. Un ejercicio así nos permitirá examinar, de forma más adecuada, el sistema de valores y principios ético-políticos de nuestro tiempo, y verlos desde una perspectiva crítica.

Quinientos años de la redacción de *El Príncipe*¹

Fruto de un esfuerzo académico e intelectual de varios estudiosos e investigadores de reconocidas universidades de Estados Unidos, México, España y Colombia *El Príncipe de Maquiavelo: desafíos, legados y significados* es una compilación de ocho trabajos interpretativos sobre *Il Principe* de Niccolò Machiavelli publicada por la Universidad Javeriana y la Universidad del Valle, ambas de Cali. El libro, que vio la luz a finales del año 2014, es un homenaje a Machiavelli o, para decirlo en términos del propio proyecto editorial que aquí tengo el honor y el placer de comentar, a las contribuciones y a los retos intelectuales que este pequeño opúsculo nos ha legado desde hace quinientos años –1513–, cuando fue redactado por su autor. Más allá de la conmemoración por cumplirse cinco siglos de su escritura, *Il Principe* es una obra de talla universal sobre la cual han existido sobradas razones para ser comentada y criticada en distintos momentos y circunstancias históricas. De lo que, a la postre, dan cuenta los autores de la compilación que aquí nos ocupa. Pero, sin lugar a dudas, quienes aquí comentan este clásico del pensamiento político se proponen desde sus distintas preocupaciones, como ya lo han hecho muchos intér-

1 Agradezco a Javier Zúñiga Buitrago, profesor de la Universidad del Valle, y a Angie Viviana Romero Alegría, secretaria del Departamento de Estudios Políticos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi, por su lectura y valiosas observaciones sobre el manuscrito inicial de este escrito..

pretes anteriores a ellos, descifrar el misterio que encierra esta pequeña obra del ex-secretario florentino. Lo cual ya es una aventura y un deleite para el lector que se propone seguir con paciencia los esfuerzos y las estrategias que cada uno de ellos emplea para penetrar en el pensamiento y en la escritura de un autor en sí mismo enigmático, que vivió en una época tan misteriosa y fascinante como él.

De la vida personal y pública de Machiavelli, como es corriente en muchos casos, se saben algunas cosas y otras no. Es conocido que de niño su padre le consiguió un maestro con el que aprendió latín y estudiaba a los autores clásicos del mundo griego pero, más asiduamente, del romano —esa predilección la conservó hasta sus últimos días. Salvo esta información, sus biógrafos pueden volver a saber de él en 1498, a los veintinueve años de edad, cuando fue nombrado, por mayoría de votos, como Secretario de la segunda Cancillería de la República de Florencia, empleo que conservó hasta el año 1512 en que cae el gobierno republicano de la ciudad. Para ese entonces Machiavelli ya era una persona culta y erudita, lo que hoy en día conocemos como un humanista, formado y versado en el estudio de los clásicos y rodeado de un círculo de amigos y compañeros de trabajo de una gran erudición como Marcello Virgilio quien fue uno de los grandes humanistas de la época, discípulo de Landino y Poliziano, y profesor de Letras en el Studio de Florencia. A partir de este hecho nuestro autor hace su ingreso en la historia y sus biógrafos pueden empezar a obtener datos para dar cuenta de él, de su vida privada y pública e, incluso, de cómo las circunstancias de la primera tenían efectos sobre la segunda. Por ejemplo, Ross King, en su *Machiavelli Philosopher of Power*, afirma que por el año de 1510 Machiavelli fue denunciado de forma anónima ante los *Ufficiali di Notte e Conservatori dell'onestà dei Monasteri*, una institución encargada de perseguir la sodomía.²

2 Se trataba de una institución creada el 13 de abril de 1432 para proteger a las monjas en los monasterios evitando que fuesen molestadas y para cuidar la moralidad pública, interviniendo fundamentalmente contra la extendida práctica de la sodomía en Florencia. Generalmente las denuncias por sodomía eran anónimas, y se depositaban en secreto en una urna —el llamado *tamburazioni*—. Ver: Sistema Informatico Archivio di Stato di Firenze. Ministero per i Beni e le Attività Culturali. <http://www.archiviodistato.firenze.it/siasfi/>

Pero que, a diferencia de Leonardo da Vinci quien fue acusado de haber sodomizado a un joven de diecisiete años, Machiavelli lo fue de haber sodomizado a una conocida prostituta de la época llamada Lucretia, más conocida como «La Riccia». King sugiere que la denuncia provenía de los enemigos políticos de Machiavelli que lo querían desprestigiar para socavar su posición en la Cancillería y sostiene que esa denuncia nunca prosperó, pues no se probó la culpabilidad del autor (King, 2007: 109-111).³ Más sugerente aún es el rasgo que rescata Pasquale Villari, otro importante biógrafo, sobre nuestro autor. Al decir de Villari:

Su prodigiosa actividad era principalmente literaria; pudiera decirse que casi toda su vida estaba en sus escritos, aunque su experiencia fue múltiple. En esto se diferencia profundamente de Guicciardini, que llegó a ocupar un puesto elevado, dejó sentir su poder y su autoridad personal de modo muy notorio (Villari, 1984: 10).

Como estos datos biográficos e históricos sobre Machiavelli podemos encontrar muchos más que dan cuenta de las dos figuras que le interesan resaltar a Delfín Grueso en su trabajo titulado *La mentalidad del funcionario tras la escritura de El Príncipe*. En el trasfondo del escrito de Grueso está la pregunta sobre cómo entender la relación entre la figura del funcionario público y la del escritor en una obra como *El Príncipe*, una cuestión que, a mi modo de ver, es sumamente interesante y que, de hecho, puede ser extendida al conjunto de la obra del autor. Ante todo, lo que le importa a Grueso, según sus palabras, es «resaltar la mentalidad del funcionario que está detrás de la escritura de *El Príncipe*». Es decir, la tesis según la cual fue «un funcionario y no un académico» el que escribió esta obra. Desde este punto de vista, Grueso, de forma audaz, le niega a Machiavelli cualquier crédito en el campo de la ciencia política o de la filosofía política. El ex- secretario florentino no es, entonces, ni un académico, ni un científico, ni un filósofo de la

3 Según King, la acusación contra Maquiavelo decía literalmente así: «Lords of the Eight you are hereby informed that Niccolò, son of Bernardo Machiavelli, screws Lucretia, known as La Riccia, in the ass. Interrogate her, and you will learn the truth» (King, 2007: 110).

política es, tan sólo, un burócrata al servicio del poder político de turno. Es más, Grueso va más allá y liga el estilo con el que se expresa Machiavelli en su obra con una prosa que califica de «incipiente», propia de un funcionario, de un burócrata que solo escribe «por encargo, bajo sueldo y con una estipulación general de cómo el texto debe ser escrito y de qué se le deja abierto a su decisión». Grueso toma como evidencia de su tesis el hecho de que Machiavelli deseaba que *El Príncipe* fuera conocido por los Medici y que sus *Historias florentinas* fueran escritas por encargo por uno de los miembros de este poderoso clan familiar. En tal sentido, Grueso afirma que el famoso opúsculo no es más que un manual «que acompaña ciertos artefactos y que instruyen al operario sobre su manejo adecuado».

La tesis que sustenta Grueso, en el primer trabajo que aparece en esta compilación, es sumamente controversial. En primer lugar porque no existe evidencia histórica de que la redacción de *El Príncipe* estuviese necesariamente ligada, en primera instancia, al posterior deseo de su autor de que éste fuera conocido y leído por uno de los miembros de los Medici y a su intención de dedicárselo a uno de ellos. Aún más, *El Príncipe* no fue escrito por encargo, sino por una decisión personal de su autor y como un ejercicio intelectual producto de su pasión por los clásicos de la antigüedad y su habitual lectura y reflexión sobre ellos. Así, por lo menos, parece indicarlo la *Lettera* del 10 de diciembre de 1513 de Machiavelli a Francesco Vettori, carta en la cual el autor habla por vez primera de la composición de esta obra, de su contenido y del ritual que cada noche emprendía, ya cesante de su cargo público, cuando llegaba a su escritorio para entrar «*nelle antiche corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio*» (Machiavelli, 1971: 1158-1160). De hecho, salvo sus informes diplomáticos —tareas inherentes a su cargo público— la única obra que fue escrita por encargo fue las *Historias florentinas*. E, incluso, en esta obra que es un trabajo encomendado por Giulio dei Medici —en ese momento papa Clemente Séptimo— Machiavelli usa su escritura como un medio para expresar su propio pensamiento y no la

verdad oficial del régimen de turno. Es sabido, por una carta de Donato Giannotti de 1533, que Maquiavelo le había confiado a éste que la clave de lectura para comprender la manera como examina y juzga, en las *Istorie fiorentine*, las acciones de los Medici son los discursos que pone en boca de los adversarios políticos de éstos.⁴

Por lo demás, basta revisar la correspondencia personal de Machiavelli, que es lo suficientemente vasta, para obtener suficiente información, por parte de él mismo, de sus amigos, conocidos y colegas de trabajo, que indican que el ejercicio de la escritura de Machiavelli era, como lo anota Villari, su principal actividad. Incluso, bien podríamos decir que es su extraordinaria actividad literaria la que le da forma al tipo de funcionario público que es Machiavelli. Esto bien puede probarse contrastando los informes diplomáticos suyos con los de los más ilustres diplomáticos contemporáneos a él, como Vettori o Guicciardini. En este sentido, Machiavelli, sin desconocerlas, rebasa y perfecciona la técnica y las normas de la escritura propias de los funcionarios públicos de su época.

Con todo, el trabajo de Grueso nos deja una valiosa intuición para ser analizada, según la cual el estilo de escritura de *El Príncipe* –y del resto de sus obras– es producto de una aún no bien comprendida, por nosotros, relación entre el Machiavelli escritor y el Machiavelli funcionario público. Razón tiene Grueso al ligar este asunto con la tesis de Weber del político profesional y de la evolución el funcionario público. De acuerdo con Weber el funcionario moderno (que se opone al reparto burocrático) «se va convirtiendo en un trabajador intelectual altamente especializado mediante una larga preparación y con un honor estamental muy desarrollado, cuyo valor supremo es la integridad» (Weber, 1995: 101-102). Esta es una pista impor-

4 Según Giannotti, la clave que Maquiavelo nos da para leer sus *Istorie fiorentine* es esta: «y, sin embargo, si alguien quiere entender esto, le ayudara observar bien lo que yo tendré que poner en lo que los oponentes [de Cosimo] dicen, porque lo que yo no estoy dispuesto a decir por mí mismo, tendré que ponerlo en lo que sus dicen opositores» (Giannotti, 1974: 35). Esta carta y esta clave de lectura es citada así por Cabrini en su *Machiavelli's Florentine Histories* (Cabrini, 2010: 137-138).

tante que nos aporta Grueso. Claro, Machiavelli fue un funcionario y un escritor. Sin embargo, Grueso no tiene en cuenta que su estilo de escritura y su formación intelectual no lo llevaron a ser un funcionario cualquiera –un Eichmann, por ejemplo– sino, al contrario, de alguien que se pensó como un ciudadano y que puso su estilo de escritura, de algún modo mediada por la técnica y las normas de una prosa ágil, directa, a galope, propia de quien desea entregar una idea clara y sin rodeos para que el mensaje llegue directo al cerebro de quien lo escucha y lo lee, en defensa de las libertades políticas de la ciudadanía. Tener en cuenta esto último puede ayudarnos a reorientar la pregunta acerca de la relación entre el escritor y el tipo de funcionario público que fue Maquiavelo y, al tiempo, tiene mucho que decirnos a nosotros imbuidos en los escándalos de las «chuzadas» y los «falsos positivos», entre otros.

Armando Villegas Contreras, en el trabajo titulado *El Príncipe: su escritura y sus figuras*, que sigue a continuación al de Grueso, también está interesado en el tipo de escritura de Maquiavelo, pero esta vez no en relación con el tema de una escritura burocrática sino, en un cambio de enfoque, en su relación con la retórica. En este sentido, el escrito de Villegas Contreras, está inscrito en un tipo de lectura posmoderna sobre *El Príncipe*. Y, aun desde ese enfoque, considera a esta famosa obra no sólo como «un texto de política, sino también de teoría política». Pero, orientado por los enfoques de De Man (1998), Derrida (2010) y de Foucault (1991 y 1992) se interesa por indagar el sentido de la escritura de Machiavelli, más prioritariamente, en preguntarse a quién le habla en *El Príncipe*. Siguiendo a estos autores es que Villegas Contreras liga la escritura de *El Príncipe* con la tradición retórica y, a partir de ahí, se propone interpretar a Machiavelli no desde lo que él dice –el sentido literal de su escritura– sino desde la «manera» como escribe, desde sus «procedimientos», su forma de argumentar, en últimas, desde lo que Villegas Contreras llama «la escritura en sí misma», sus «formas retóricas» y sus «efectos». Entonces, para Villegas Contreras *El Príncipe* es «un texto retórico» y eso se expresa, de acuerdo con él, en que esta pequeña obra es «la

metáfora del Estado» y, por ende, una anticipación de «los aparatos represivos que Marx analizó en el siglo XIX, con relación al ejército», como una anticipación de «una lógica de la democracia, del descontento popular y de la resistencia al Gobierno». Así, Villegas Contreras sostiene que Machiavelli, en *El Príncipe*, «anticipa al ciudadano crítico que no olvida sus instituciones, su patria, su libertad» y «los aparatos ideológicos modernos como el populismo» e, incluso, «de los poderes mediáticos contemporáneos».

Lo interesante del trabajo de Villegas Contreras es que, de algún modo, parece debatir con la tesis planteada por Grueso en el trabajo anteriormente mencionado. Mientras Grueso sostiene que Machiavelli es un funcionario cuya escritura es obsecuente con el poder o el gobierno de turno, Villegas Contreras sostiene que la escritura retórica de Machiavelli, que aparentemente dice hablar al príncipe, subrepticamente se dirige al pueblo para aleccionarlo sobre sus amos. Es decir, que la escritura retórica de Machiavelli es un medio con el cual él se desquita de quienes ejercen el poder. Lo que significa que el ex-secretario florentino «escribe la política con el recurso de la apariencia». Esta tesis de Villegas Contreras está inserta en una de las nuevas corrientes interpretativas sobre Machiavelli que lo rescatan como un rétor, una tendencia de lectura de fuerte influencia posmoderna que ha llamado la atención acerca del tipo de escritura del autor, de su lenguaje y discurso. Sin embargo, el trabajo de Villegas Contreras no nos alcanza a decir cuál es la tradición retórica en la que está inserto Machiavelli, desde la cual él escribe; asunto, por demás, de suma importancia dado que esto implica poder explorar cuáles eran esas fuentes retóricas de las que el ex-secretario bebía y en qué medida ellas influyen su escritura o la determinan en cierto grado. Aún más, no tiene en cuenta los trabajos investigativos de Quentin Skinner sobre este campo de estudios el pensamiento de Machiavelli. Por eso, tal vez, no queda suficientemente claro en el trabajo, la relación que establece Villegas Contreras entre su idea del Machiavelli rétor, perteneciente a una tradición retórica, y el Machiavelli que anticipa fenómenos o teorías políticas posteriores a su contexto histórico. El que este aspecto no

haya quedado debidamente sustentado puede llevar al lector a pensar que Villegas Contreras ha incurrido en un error de interpretación que Skinner ha denominado «mitología de las doctrinas», en la forma de un absurdo histórico que el historiador de la Escuela de Cambridge llama «anacronismo» (Skinner, 2002a).

Érica Benner, en *Las ironías de Maquiavelo: estándares generales y el consejo irónico en El Príncipe*, sigue la misma ruta de análisis que propone Villegas Contreras del Machiavelli como rétor. Pero Benner, en su caso, no sugiere como Villegas Contreras que Machiavelli, al hablarle al príncipe, tiene la intención de enviarle un mensaje indirecto al pueblo. Al contrario, ella parte de la idea de que en el ex-secretario la retórica se expresa fundamentalmente en el lenguaje y en la escritura irónica, y que ese recurso es el que el autor utiliza para aleccionar o aconsejar de forma indirecta al príncipe mismo. Según ella, la escritura irónica de Machiavelli parece «decir algo e indirectamente indicar un mensaje diferente». Más allá de esta manera como Benner entiende la retórica de Machiavelli, lo que ella desea sostener es que *El príncipe* es, en el fondo, un libro pedagógico y que, en tal sentido, tiene «un propósito educativo» el cual es «entrenar a los lectores para que discriminen entre la prudencia política aparente y la genuina». Esta visión con la que Benner encara la lectura de *El Príncipe* la lleva a sugerir que Machiavelli, con su lenguaje irónico, realmente le habla a dos tipos de príncipe o, si se quiere, que aconseja «dos modos de acción principesca». En síntesis, lo que la autora quiere sostener es que el famoso opúsculo de Machiavelli ha de ser leído «como una serie de confrontaciones entre dos tipos de príncipe o, más bien, dos modos de acción principesca»: uno que depende de la «virtud» y otro de la «fortuna».

El trabajo de Benner, entonces, está también en sintonía con una de las líneas interpretativas sobre Machiavelli que es herencia de la llamada posmodernidad, y que ha centrado su atención en el análisis del lenguaje en el que se expresa *El Príncipe*. A este respecto la autora centra su atención en el uso que hace en él su autor de la ironía,

como recurso argumentativo; uno de los aspectos de la retórica de Machiavelli que han sido estudiados por John A. Pocock (1975), Victoria Kahn (1994) y, especialmente, por Quentin Skinner (2002a). Pero a diferencia del análisis de Skinner, por ejemplo, que asume la ironía como un «acto de habla» –siguiendo a Austin–, o del de Pocock que busca develar un lenguaje común, el de Benner apunta a rescatar *El Príncipe* como una obra que tiene un propósito educativo en términos de la prudencia, es decir, de ayudar a discernir al lector cuál es la verdadera prudencia, respecto de otra que sólo es aparente. Es decir, como un libro de educación política. Esta es la tesis de Benner que merece especial atención para nosotros, por todo lo que ella puede aportarnos en términos de cómo Machiavelli pensó y asumió la educación política y qué nos aporta a nosotros su visión al respecto. Sin embargo, Benner no desarrolla ni profundiza sobre este feliz hallazgo de su trabajo. Es más su trabajo resulta un tanto ambiguo acerca de cuál es el sujeto al que Machiavelli desea educar en política –¿el príncipe, el pueblo?, ¿cuál príncipe?, ¿el lector?, ¿cuál lector?–. Y, muy en el fondo, al leer el trabajo de Benner, puede quedar la sensación de que su tesis acerca de que el uso del lenguaje irónico de Machiavelli en *El Príncipe* apunta a «aconsejar dos modos de acción principesca» es echar a perder una valiosa perspectiva de análisis en una conclusión que se puede evidenciar por sí misma, sin necesidad de apelar a un análisis discursivo tan sofisticado.

Después de leer los trabajos de Villegas Contreras y de Benner, el trabajo de Antonio Hermosa Andújar, *Lo que no puede la virtù del príncipe*, nos lleva, en esta compilación, a volver la mirada a un ejercicio de interpretación de las obras de Maquiavelo anterior a las interpretaciones en interlocución con la posmodernidad –a favor o en contra de esta– y que, felizmente, siguió corriendo paralelamente a estas últimas. En este sentido, el estudio de Hermosa Andújar, que viene en esta compilación, es heredero de una tradición interpretativa que tuvo maestros de la talla de Federico Chabod (1994), Friedrich Meinecke (1959), Ernst Cassirer (1961) e Isaiah Berlin (2000), entre otros. Lo que dice que el trabajo de Hermosa Andújar aporta

a esta compilación un enfoque de lectura de los clásicos que fue paradigmático en los inicios del siglo XX, sino desde antes, y que orientó nuestra comprensión de los escritos de Machiavelli. Para un buen lector del ex-secretario florentino y de las distintas tradiciones bajo las que él ha sido interpretado este es un obsequio, y un bello recuerdo de cómo muchos de nosotros llegamos a los clásicos de la mano de unos comentaristas que desarrollaron un estilo de leerlo y un modo de interpretarlo para ayudarnos en su comprensión. Haciendo gala de este talante Hermosa Andújar se pregunta en su trabajo ¿cuál es el poder de la *virtù* en la doctrina política maquiaveliana? Y si ¿cabe algún límite a los efectos de la *virtù* en el mundo estrictamente humano? Y, desde la tradición interpretativa de la que es heredero, responde estas preguntas desde la recuperación de conceptos claves de la obra de Machiavelli y de la filosofía política moderna: *virtù*, fortuna, libertad y nación. Con base en la contraposición y en la relación de estas ideas el autor se propone responder las preguntas que se plantea en su escrito y mostrar, en una especie de cliché propio de la tradición de lectura exotérica o literal al que pertenece, que en Machiavelli conviven el «analista frío» de la política y el «apasionado patriota».

En la misma corriente de Hermosa Andújar corre la interpretación que hace Luis Javier Orjuela Escobar en su trabajo *Virtud y fortuna en Maquiavelo como razón instrumental y contingencia*. Y, casualmente, su análisis se centra, en principio, en la misma contraposición clásica entre *virtù* y fortuna. Para Orjuela Escobar esta contraposición es el «eje central alrededor del cual gira la obra de Maquiavelo» y, de acuerdo con él, esa es la tensión «típicamente moderna». El argumento de Orjuela Escobar, para afirmar esto último, es que a partir de esa contraposición fue que Machiavelli pudo «romper con la simbiosis de política y teología de la Edad Media y reinterpretar los conceptos de virtud y fortuna como habilidad estratégica y contingencia». Es decir, que con base en esta tensión fue que el ex-secretario florentino logra romper y subvertir la «la tradición antigua y medieval». Todo el esfuerzo argumentativo de Orjuela Escobar, en este trabajo,

apunta a sostener que Machiavelli es, ante todo, «un precursor de la teoría política moderna» y a controvertir, según él, la tesis de Leo Strauss según la cual «el florentino es un pensador de lo antiguo y olvidado». El valor del trabajo de Orjuela Escobar radica en insistir en la contraposición entre *virtù* y *fortuna* como una clave de lectura de las obras de Machiavelli y, desde ahí, en su modernidad. Asunto, por demás, vital en un debate que es histórico sobre este autor del Renacimiento italiano. Sin embargo, lo que inquieta del trabajo de Orjuela Escobar es su debate con Leo Strauss. Es sabido que en trabajos como *Thoughts on Machiavelli* (1958), *What is Political Philosophy? And other Studies* (1998) y *An Introduction to Political Philosophy* (1989) Strauss defiende siempre la idea de que Machiavelli es el pensador político moderno por excelencia, aún más, el pensador que hizo posible el paso de la «filosofía política clásica» a la «filosofía política moderna», es decir, a la «ciencia política» como una ciencia positivista. Y que, en ese sentido, Machiavelli es el «maestro del mal» en tanto que hizo a un lado las preguntas por «el mejor régimen», por la «mejor sociedad» y el «buen ciudadano» a cambio de la pregunta por los «hechos» y la «descripción de los mismos». La cuestión aquí es si la afirmación que Orjuela Escobar recupera de Strauss, acerca de que Machiavelli es «un pensador de lo antiguo y olvidado», debe ser interpretada bajo la idea de que Machiavelli no es un pensador moderno o, por lo menos, no es un «precursor de la teoría política moderna», como parece sugerirlo el autor de este estudio. Por mi parte, cuando yo he leído las obras de Strauss he estado en profundo desacuerdo con el tipo de modernidad que Strauss le atribuye al ex-secretario florentino, como lo estoy, ahora, con la interpretación que hace Orjuela Escobar sobre estas palabras de Strauss. Creo, en este sentido, que el trabajo de Orjuela Escobar nos invita a un debate sobre una de las más paradigmáticas lecturas sobre Machiavelli y sobre el modo como Strauss lo interpretó, ante todo porque, a diferencia del autor de este trabajo yo he encontrado en las obras y el pensamiento de Strauss sobrada evidencia que revela que el autor de *Thoughts on Machiavelli* si defendía la tesis de los «perennial

problems» y de que la lectura de los clásicos nos puede aportar elementos valiosos para la interpretación y la comprensión de nuestro presente histórico. Quizá es la manera como Orjuela Escobar lee a Strauss que lo lleva, de paso, a atribuirle a Machiavelli anticipaciones a ideas o teorías que, tal vez, el ex-secretario florentino nunca concibió, como la de la «razón instrumental», el «individuo» y la individualización», entre otras.

A medio camino entre el enfoque de los dos autores inmediatamente anteriores y el de interpretaciones «textualistas» como la de Skinner, Alberto Valencia Gutiérrez, en su trabajo *Maquiavelo y las ciencias sociales contemporáneas*, se propone presentar «algunas ideas con respecto a la relación que se puede establecer entre Maquiavelo y las Ciencias Sociales contemporáneas». El punto de partida de la reflexión de Valencia Gutiérrez es la tesis de Cassirer según la cual *El Príncipe* es «un libro técnico y científico», un libro que abre el camino a la Ciencia política. Pero se trata de un punto de partida que el autor se propone superar, cuestionándolo y reinterpretándolo. De hecho, el trabajo de Valencia Gutiérrez puede ser entendido como la actualización de una vieja y célebre discusión sobre *El Príncipe*. La crítica del autor al punto de partida de Cassirer consiste en negar su tesis de que con este pequeño opúsculo Machiavelli funda la Ciencia política —ha de entenderse la ciencia política moderna—; y la superación consiste en afirmar que, si bien la tesis de Cassirer carece de sustento, *El Príncipe* ha de ser entendido, más bien, como «un antecedente fundamental del proyecto filosófico específico que sirve de cobertura al desarrollo de las Ciencias Sociales», entendiendo estas últimas a la manera como lo hizo Durkheim (1970) —salvedad hecha por el autor—. Aquí el reto de Valencia Gutiérrez, realmente, termina siendo más exigente que el de Cassirer que tan sólo afirma que Machiavelli es el precursor de una sola ciencia. Y seguramente, con todos los rodeos y sus matices para evitar las malas interpretaciones, el autor parece advertir que su trabajo arriesga con caer en el anacronismo. Es decir, en el mismo defecto interpretativo que él encuentra en Cassirer. Con todo y esto Valencia Gutiérrez arriesga

y propone seis criterios desde los cuales puede especificar la singularidad del proyecto filosófico de las Ciencias Sociales y evaluar si Machiavelli puede ser considerado un precursor de estas modernas formas de pensamiento.

De acuerdo con esto, Valencia Gutiérrez se concentra en la explicación de estas seis exigencias, que en su orden son: 1. Lo social se explica por lo social, 2. Lo social son las relaciones sociales, 3. Las Ciencias Sociales son disciplinas empíricas, 4. El ser y el deber ser, 5. Determinismo e innatismo, y 6. Historicidad. Desafortunadamente aquí no tenemos espacio para comentar la manera en que el autor explica cada uno de estos criterios, ni podríamos dar cuenta de cada uno de ellos de forma clara y precisa como si lo hace él. Por lo que, con permiso del lector, iremos inmediatamente a comentar el balance que hace el autor de estos criterios en relación con la obra de Machiavelli como «precursor». De atrás para adelante. Respecto del sexto criterio Valencia Gutiérrez encuentra que Machiavelli «no anticipa la forma moderna de las Ciencias Sociales» dado que el florentino profesaba un tipo de historia poco recelosa de las «circunstancias de espacio y tiempo» y que, en tal sentido, no suscribía o anticipaba la concepción sobre la historia propia de la modernidad en la que se instalan las Ciencias Sociales. En relación con el quinto criterio el autor observa que Machiavelli cumple con él vagamente o, mejor dicho, tampoco cumple con él a cabalidad, puesto que el florentino a veces parece basarse en una especie de determinismo como lo hacen las modernas Ciencias Sociales y, a veces, admite, cosa que no hacen estas ciencias, cierta forma de innatismo. Es decir, que en Machiavelli este criterio no está maduro ni decididamente claro. Con lo cual de seis ya van dos criterios con los que no cumple. El cuarto criterio, para Valencia Gutiérrez, el autor de *El Príncipe* lo cumple a cabalidad toda vez que Machiavelli renuncia, según él, a «cualquier tipo de elucubración de carácter ético con respecto al Estado, al poder y a su uso, o al papel del gobernante». Sobre el tercer criterio dice que también lo cumple a la perfección y que es autoevidente por el trasfondo empírico que

le sirve de fundamento a las «máximas de la destreza política» que Machiavelli elabora. Acerca del segundo, de que lo social son las relaciones sociales, afirma que se «encuentra expresado de manera figurada en la obra de Maquiavelo» en su famosa contraposición entre la *virtù* y la *fortuna*. Y esa contraposición da cuenta de ese criterio, de forma figurada, cuando se lee como «la relación entre las circunstancias y la acción humana», «entre la acción y la estructura social». Y sobre el primer criterio sostiene que si se cumple en tanto que Machiavelli logra «aislar en sus consideraciones una idea de la política como una entidad autónoma, con respecto a la Teología, la Metafísica o, incluso, el mito». Es decir, en razón de que Machiavelli explica la política «como resultado de los propios sucesos como tales» y no a partir de la «intervención de fuerzas divinas o como efecto ciego de un azar natural».

Estoy de acuerdo con Valencia Gutierrez en que Machiavelli no cumple con el sexto y quinto criterio por las razones que él enumera, y por otras más que ahora resulta impertinente enunciar. Pero no estoy de acuerdo con él en que Machiavelli cumple a cabalidad con el cuarto, pues en mi modo de ver, y el de otros comentaristas, el florentino nunca renuncia en *El príncipe* a consideraciones de carácter ético. Sobre lo que hay sobrados ejemplos en esta pequeña obra, baste leer los capítulos VIII, XVI, XVIII, XIX y el mismo capítulo XXVI en el cual Machiavelli le encomienda a su *principe nuovo* la responsabilidad ética de la redención de Italia (Viroli, 2013). Justamente ese elemento es el que ha hecho problemática la lectura de ese opúsculo. De acuerdo con esto, en mis cuentas Machiavelli, hasta aquí, no cumple tres de los seis criterios enunciados por el autor. Bien podemos decir que el exsecretario cumple con el tercer criterio, con lo que estamos de acuerdo con Valencia Gutiérrez. Sin embargo, respecto del segundo criterio, y según el propio autor, Machiavelli hace referencia a él de «forma figurada» por medio de la contraposición entre la *virtù* y la *fortuna*. Una contraposición que Valencia Gutiérrez nos invita a interpretar, para encontrarle un sentido a la famosa tensión elaborada por Machiavelli, desde una elaboración conceptual ajena al autor de *El Príncipe* —la

relación «entre la acción y la estructura social»—. Finalmente, sobre el primer criterio: cuando se está familiarizado con Machiavelli, como pensador y escritor, uno puede advertir el esfuerzo que hace para aislar su objeto de estudio y explicarlo desde principios inherentes a él. Pero también es cierto que, y los datos los podemos encontrar en sus *Discorsi*, en sus *Lettere* y hasta en el capítulo final de *El Príncipe*, a veces hacía alusión a la astrología, a fuerzas divinas o a la contingencia para explicar acontecimientos políticos.

Por su parte Carlos Andrés Ramírez Escobar, en «*La naturaleza no le concede a los asuntos humanos ninguna quietud*». *La fundamentación ontológica del realismo político en Maquiavelo*, asume como objeto de reflexión el realismo político de Machiavelli en aras de plantear su fundamentación ontológica. Esta tarea es emprendida por Ramírez Escobar, por un lado, desde la idea de que en este pensador del Renacimiento no se puede encontrar de forma sistemática una reflexión sobre sus fundamentos y, por otro, desde su opinión de que esta ausencia no implica que no se puedan reconstruir «las presuposiciones centrales sobre las cuales se estructura el conjunto de significados a los cuales llamamos su obra». De acuerdo con el autor el que Machiavelli sea un realista político implica que sus presuposiciones deben ser «afirmaciones acerca de lo que es real». Y, de ser esto último así, para Ramírez Escobar el florentino tendrá que «ampararse» en supuestos históricos y antropológicos. En este sentido, la tesis que se defiende en este trabajo es que la cuestión acerca de la fundamentación del realismo político de Machiavelli no está desligada de la teoría política pero, al mismo tiempo, está inmersa en un ámbito más universal que esta, o sea en «las teorías de qué es el mundo en su conjunto». Esto último supone, en un giro argumentativo de Ramírez Escobar, que en ese mismo sentido el realismo político de Machiavelli y sus «compromisos ontológicos» —«sus afirmaciones sobre la naturaleza de los conflictos, el Estado o las facultades del individuo»— implican que el autor de *El Príncipe* fundamenta su realismo político en oposición a una teoría de qué es el mundo en su conjunto, es decir, a una teoría «carente, a su juicio, de contacto con la realidad».

Este es, por decirlo así, el núcleo duro de este estudio sobre el realismo político de Machiavelli. A mi modo de ver la hipótesis y el argumental central que expone aquí Ramírez Escobar son no sólo claros sino, además, muy bien logrados en términos del objetivo que persigue el autor en su escrito y creo, además, que él se desenvuelve bien en cada uno de los momentos del trabajo. Pero, pienso que, de la misma forma, la reflexión de Ramírez Escobar arrastra a cada paso una dificultad que en ningún momento se logra fundamentar suficientemente. Según él, la teoría no-realista que toma Machiavelli como enemiga para, desde la crítica a ella, fundamentar su propia teoría realista es la de Platón. O mejor dicho, el ex-secretario florentino, con el fin de validar su propia teoría, elige a Platón y al platonismo como enemigos. Vale la pena citar las propias palabras del autor al respecto. De acuerdo con el:

Maquiavelo destaca así la originalidad de su enfoque y la contrapone a todo el resto del pensamiento político occidental. La crítica a aquellos que no se atienen a la realidad a la hora de pensar lo político parece incluir, sin embargo, entre sus destinatarios, uno con nombre propio. La alusión a «las repúblicas imaginarias y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente» parece referirse a Platón (2014: 197).

A partir de esta cita hasta el final del artículo, que termina en la página 243, Ramírez Escobar asume todo el tiempo, sin dudarlo, que el foco de las críticas de Machiavelli es Platón y su teoría. Sin embargo, esta parte de su tesis es simplemente una suposición que el autor hace pero que nunca logra probar, o se preocupa por demostrar, en términos históricos y documentales. En este sentido, la pregunta obvia que hay que hacerle al autor es cómo puede él probar que Platón y el platonismo son los enemigos que Machiavelli elige. Es decir, hasta dónde él no le ha construido un falso enemigo a Machiavelli. Realmente aquí el trabajo de Ramírez Escobar no da cuenta de este problema historiográfico, y nunca nos da en su artículo evidencias históricas de la suposición de la que parte. Si mi memoria no me falla sólo en dos ocasiones Machiavelli se refiere a

Platón en sus obras políticas e históricas, y ninguna en *El Príncipe*. Una de ellas es en su *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, donde afirma lo siguiente:

[...] non avendo possuto fare una repubblica in atto, l'hanno fatta in iscritto; come Aristotile, Platone e molti altri: e' quali hanno voluto mostrare al mondo, che se, come Solone e Licurgo, non hanno potuto fondare un vivere civile, non è mancato dalla ignoranza loro, ma dalla impotenza di metterlo in atto (Machiavelli, 1971: 30-31).

Como se ve lo cita junto a Aristóteles y otros escritores similares a ellos, pero no precisamente para criticarlos por su idealismo sino, en parte, para elogiarlos, porque si bien no pudieron fundar una república, en los hechos, lo hicieron por escrito. Lo cual también habla de que Machiavelli iguala a Platón con Aristóteles y escritores políticos similares a ellos. La otra es en el capítulo 6 del libro III de *I Discorsi*, y lo cita junto a otros nombres, no propiamente de filósofos, para referirse a una conjura política en Atenas de parte de dos discípulos suyos y, en ese caso, tampoco se refiere a la teoría política de Platón para criticarla (Machiavelli, 1971: 207). Esas, según mis cuentas, son las únicas veces que Machiavelli menciona a Platón y en ninguna de ellas analiza, reflexiona o critica su teoría directamente o lo asume de forma abierta como su enemigo. En este sentido, considero que Ramírez Escobar debería haber aportado evidencias documentales para probar este punto que es estructural en su escrito. De lo contrario, corre el riesgo de que su trabajo esté basado en lo que Skinner llama una «mitología» o en un «absurdo histórico».

El último trabajo que cierra esta compilación es el de Ever Eduardo Velazco titulado *El Príncipe: ¿una teoría de la acción?* Se trata de un ejercicio de análisis en el que su autor se propone mostrar que en *El Príncipe* no hay una teoría de la acción en sentido estricto, pero si se la encuentra bajo la forma de una «comprensión o discurso sobre la acción». Velazco argumenta que la ausencia

de definiciones conceptuales de los conceptos claves del autor, las constantes contradicciones en la que incurre, es decir, su inconsistencia no permite hablar de una teoría de la acción en él. Y, en tal sentido, recurre a Ricœur para, con base en él, sostener que «El Príncipe tiene elementos suficientes para considerarlo como discurso en el caso particular de la acción». Velazco es claro al sostener que en su trabajo a él sólo le interesa una de las cinco polaridades que según Ricœur incluye el discurso, aquella que se da entre «acontecimiento y significación». Con lo cual queda claramente delimitado su enfoque interpretativo sobre Machiavelli. Es desde esta contraposición que el autor desea mostrar que esta pequeña obra se «convierte en un vehículo de la expresión de una comprensión de la acción, que sería lo suficientemente consistente como para considerarlo un discurso que supera su propia contingencia temporal». De ahí en adelante él se propone mostrar esto en tres ámbitos específicos de la obra de Machiavelli. El primero tiene que ver con el análisis de las nociones o conceptos estructurales de la acción y algunos de los presupuestos discursivos, es decir, con lo que Velazco considera las categorías con las que Machiavelli articula su discurso sobre la acción —*virtù*, *fortuna*, *necessità* y *occasione*—; amén de otros elementos aledaños para la comprensión de la acción como: «el reconocimiento de los elementos estructurales de la sociedad como agentes», el reconocimiento de que «los hombres crean la historia con sus acciones», de que la historia es maestra «en la medida en que los hombres que la lean o la estudien tengan un juicio afinado sobre la acción», del influjo de la fortuna en las acciones humanas y, por ende, de la «incertidumbre y la fragilidad en la acción», y el llamado, en razón de lo anterior, a que los hombres sean «los primeros responsables de su propia historia». El segundo ámbito lo dedica al análisis de la relación entre fines y medios para concluir, ligado al punto anterior, que en Machiavelli no hay una «receta para la eficacia política». Y el tercero lo centra en la relación entre la incertidumbre y la responsabilidad para concluir que el florentino considera a los hombres con una capa-

cidad de actuar y, con ella, «corregir o dar rumbo a la historia».

El trabajo de Velazco no sólo es un análisis interesante sino, al tiempo, un valioso aporte sobre el tema de la acción y su comprensión en Machiavelli. Bien puede decirse que su trabajo considera lo que podríamos llamar los elementos centrales y las relaciones conceptuales claves para abordar este asunto en la obra del florentino. No obstante, a la luz de sus argumentos y de su tesis central, bien podía argumentársele al autor de este trabajo que, más allá de que en Machiavelli haya una teoría o un discurso sobre la acción, pueden haber otras razones por las cuáles la obra de Machiavelli superó su «propia contingencia histórica» y se haya convertido para nosotros en un clásico. Advertir estas otras razones puede hacer irrelevante el que en el ex-secretario florentino haya una teoría, un discurso u alguna otra cosa.

Con lo dicho hasta aquí se hace evidente que este libro, en homenaje a los 500 años de la redacción de *El Príncipe*, es un valioso aporte a los estudios sobre el pensamiento de Machiavelli, en un debate académico de talla universal. Independientemente de los apuntes críticos que han quedado consignados aquí sobre cada uno de los trabajos que el libro contiene, los cuales también quedan sujetos a discusión por parte del lector y de los propios autores, esta obra abre una importante brecha de análisis en distintos registros de carácter metodológico, teórico, conceptual y de distintas tradiciones de lectura de este clásico del pensamiento político occidental. Su importancia está dada en su amplia variedad de temas y, aún más, en la actualización que nos brinda acerca de las perspectivas más novedosas y de punta en la investigación no sólo de Machiavelli y su pensamiento sino, también, de la teoría política y la historia de las ideas. Claro, mención hecha de la originalidad con la que cada uno de los autores encara los distintos temas y problemas que se plantean en sus trabajos, de su ardua labor de lectura, investigación e interpretación de uno de los autores más enigmáticos de la historia de la teoría política. Y, por supuesto, de sus aportes particulares en

cada uno de sus ámbitos de reflexión. Por estas razones, y por la calidad y la fuerza de la escritura, es que este libro merece ser degustado palmo a palmo. Y es conveniente que el lector lo haga así, pues esta reseña no alcanza a dar cuenta de la riqueza que hay en *El Príncipe de Maquiavelo: desafíos, legados y significados*.

[Parte 2]

Ciudadanía social y política

La suerte de un clásico: el caso de Thomas Humphrey Marshall

“Sin la resolución de la vida económica,
no hay ciudadanía posible. No hay brillo
sin sombras”.

Oriol Farrés Juste [2010: 41]

En este trabajo voy a emprender un análisis de “Ciudadanía y clase social” de Thomas Humphrey Marshall, el famoso sociólogo inglés que, al decir de Margaret R. Somers, “hizo una contribución trascendental a las teorías de la ciudadanía al incluir los derechos sociales en la definición de la ciudadanía moderna” (Somers, 1999: 217). La preocupación básica de este escrito está en escrutar cuáles pueden ser los aportes o contribuciones de Marshall a los problemas de la ciudadanía en las sociedades actuales. Para decirlo en otros términos, lo que se intenta indagar es si, pese a las transformaciones sociales de las últimas décadas, este teórico todavía tiene algo que decirnos y aportarnos sobre la ciudadanía y los derechos ciudadanos. O si, como sostiene uno de sus críticos, sus conceptos “hoy se nos han quedado cortos” (Bottomore, 2007: 100). ¿Puede seguir teniendo Marshall un espacio en los debates actuales sobre la ciudadanía pese a que estos están siendo dominados por problemas de frontera tales como la participación política, el reconocimiento, la construcción de iden-

tidades, la diferencia y discriminación cultural y de género? Estas cuestiones que, como se ve, se refieren a una sola preocupación, son el eje de la reflexión que aquí se propone.

Siguiendo este problema, este trabajo está estructurado en cuatro partes. En la primera, el lector encontrará una reconstrucción de la idea de ciudadanía en Marshall, una especie de sistematización crítica de las principales ideas, tesis y argumentos que el autor expone en su “Ciudadanía y clase social”, con el fin de proporcionar los elementos analíticos que darán soporte a las tres partes siguientes del trabajo. En la segunda parte se realiza una revisión comentada de las más importantes críticas a los conceptos y tesis que Marshall argumenta en esta obra clásica objeto de nuestro análisis, para eso se ha seleccionado a importantes críticos como Bottomore, Giddens, Kymlicka y Norman, Zolo, Ferrajoli y Heater, entre otros. En la tercera parte se argumentará, desde una discusión de los planteamientos de los críticos de la teoría de Marshall, cuáles son, desde la perspectiva del análisis planteado en este trabajo, los aportes de este teórico y cuál es el espacio que puede seguir teniendo en las actuales discusiones sobre la ciudadanía. La cuarta y última parte está dedicada a ofrecer una conclusión teniendo como base lo argumentado a lo largo del escrito. El lector puede decidir por dónde emprender la lectura este ensayo, pues está escrito de modo que sus distintas partes cobren cierta autonomía respecto de las otras. Pero una lectura en el orden de su exposición puede ayudar a hilar mejor la argumentación que aquí se ofrece.

Breve reconstrucción de la idea de ciudadanía de T. H. Marshall

Seguramente no es del todo impreciso iniciar diciendo que el análisis de Marshall sobre *Ciudadanía y clase social* está ubicado, para usar sus propias palabras, en “la frontera de la ciencia y más cercano a la filosofía social” (2007: 16). Esto nos advierte que la reflexión de Marshall combina distintas perspectivas de análisis (histórica, sociológica y filosófica). Esta combinación de enfoques analíticos se debe al tipo de

fenómeno que él quiere explicar: la *igualdad social*. Un objeto de estudio que tiene que ver con “una valoración cualitativa de la vida en su conjunto”, y no con un “juicio cuantitativo” sobre el consumo de bienes y servicios (Marshall, 2007: 20). En estos términos, este autor plantea el problema sobre la *igualdad social* a la luz de avances que se dieron hasta la segunda mitad del siglo XX, y que llevaron a identificar la “igualdad humana básica” con “el estatus de ciudadanía” pensado más desde los derechos que desde las obligaciones. Los problemas que se propone discutir son: 1. “¿Sigue siendo cierto que la igualdad básica, enriquecida en lo sustancial y expresada en los derechos formales de la ciudadanía, es compatible con las desigualdades de clase?”. 2. “¿Sigue siendo cierto que se puede obtener y conservar esa igualdad básica sin invadir la libertad del mercado competitivo?”. Y, 3. ¿Que efectos tiene el rotundo cambio de énfasis de las obligaciones a los derechos? ¿Se trata de un aspecto -inevitable e irreversible- de la ciudadanía moderna? (Marshall, 2007: 22). Estas cuestiones serán tratadas desde su convicción de que la tendencia a la *igualdad social* es parte del desarrollo de la *ciudadanía*.

Marshall inicia con una división histórica de la ciudadanía: civil, política y social.¹ Para él, la modernidad trajo un estatus de ciudadanía nacional y universal, al contrario de la feudal que era “estrictamente local” y el “sello de clase y la medida de la desigualdad” (Marshall, 2007: 24). Asimismo, señala que la evolución de la ciudadanía implicó un doble proceso de fusión y de separación. El primero se dio cuando, en el siglo XII, el Estado asumió la defensa de los derechos civiles de los individuos, no desde el derecho consuetudinario, sino desde el “derecho común” (Marshall, 2007: 24). El segundo,

1 Según Marshall: “El elemento civil se compone de los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos validos y derecho a la justicia [...]. Por elemento político entiendo el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros [...]. El elemento social abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad” (2007: 22-23).

cuando los tres elementos de la ciudadanía se forman por separado: los civiles en el siglo XVIII, los políticos en el XIX y los sociales en el XX (Marshall, 2007: 25-26). En este proceso, el derecho al trabajo es el derecho civil más importante, pues él implicó un “cambio de actitud” según el cual las restricciones a la libertad eran una ofensa al “individuo y una amenaza para la prosperidad de la nación” (Marshall, 2007: 27).² Así, las ideas de libertad y ciudadanía se convirtieron en intercambiables, lo que influyó en el cambio del “trabajo servil” al “trabajo libre” (Marshall, 2007: 28-29). En el caso de los derechos políticos, Marshall sostiene que estos eran “el privilegio de una reducida clase económica”, hasta que gradualmente se universalizaron en 1918 a todos los hombres y, luego, a las mujeres (Marshall, 2007: 30-31).³ Sobre los derechos sociales sostiene que “la fuente original de los derechos sociales fue la pertenencia a las comunidades locales y las asociaciones funcionales, pero fue complementada y sustituida progresivamente por la *Poor Law* y por un sistema de regulación salarial, ambos concebidos a nivel nacional pero localmente administrados (Marshall, 2007: 31). La *Poor law*, según él, no era una legislación para subvertir el orden, sino para preservarlo con unos pocos cambios esenciales. Sin embargo, de ella emergieron los derechos sociales, pese a que la ciudadanía estaba dividida, en el siglo XVII, entre lo viejo (la economía planificada), en donde se ubicó a los derechos sociales, y lo nuevo (la economía competitiva) en donde se ubicaron los derechos civiles. La *Poor law* fracasó como defensora de los derechos sociales de ciudadanía al terminar convertida en una institución de beneficencia y caridad que implicaba la renuncia a “ser ciudadano en un sentido auténtico” a quien hiciera uso de ella (Marshall, 2007: 33).

2 Marshall sostiene, en este sentido, que: “cuando la libertad se hizo universal, la ciudadanía paso de institución local a institución nacional” (1998: 29).

3 Marshall afirma que la sociedad capitalista del siglo XIX trató a los derechos políticos como un subproducto de los derechos civiles, y que en el siglo XX se abandona esta idea para vincular los derechos políticos directa e independientemente a la ciudadanía (1998: 30)

Más que la clasificación histórica de los derechos de ciudadanía, a Marshall le interesa analizar la influencia de la ciudadanía en la clase social (2007: 37). Él define la ciudadanía como “aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad”, donde los ciudadanos son iguales en derechos y obligaciones (2007: 37). Y define a la clase social como un sistema de desigualdad basado en un cuerpo de ideas y valores. De esta forma, ciudadanía y clase social aparecen como el conflicto de “principios opuestos” (2007: 37). De ahí que sea del todo pertinente preguntarse, según él autor, “¿cómo es posible que estos principios opuestos puedan crecer y progresar en un mismo territorio?, ¿qué fue lo que permitió que se reconciliaran y llegaran a ser, al menos durante cierto tiempo, aliados en vez de antagonistas? (2007: 38). Para Marshall, hay dos tipos de clase social. El primero “se basa en una jerarquía de estatus” (Marshall, 2007: 38); es un sistema que divide a la sociedad “en una serie de comunidades humanas hereditarias: patricios, plebeyos, siervos, esclavos [...] una institución por derecho propio [...] dotada de sentido y finalidad, y se acepta como un orden natural” (Marshall, 2007: 38). El segundo corresponde con aquellas diferencias que “surgen de la interacción de varios factores relacionados con las instituciones de la propiedad, la educación y la estructura de la economía nacional” (Marshall, 2007: 39). Dadas las definiciones anteriores, el autor argumenta que la igualdad implicada en el concepto de ciudadanía fue el que “socavó la desigualdad del sistema de clases” (2007: 38). Es decir, “la libertad personal, como derecho universal innato, tenía que terminar con la servidumbre” (2007: 39). Si bien la ciudadanía destruyó la justicia de clase, el autor sostiene que en su primera formación histórica, como *derechos civiles*, la ciudadanía no entró en conflicto con la sociedad capitalista, pues los derechos civiles resultaban “indispensables para la economía de mercado” porque asumían a cada persona como responsable de sí misma y de su propia protección social (2007: 41). Esto se debió a que los derechos civiles son meros derechos formales, meras garantías jurídicas que no eliminan las desigualdades que los derechos sociales sí pueden evitar (Marshall, 2007: 42). De todas maneras Marshall es consciente de que, si bien la

ciudadanía tiene un influjo destructivo sobre la justicia de clase, también la clase social pone barreras a los derechos de ciudadanía. La primera barrera viene “del prejuicio y la parcialidad de clase”, y la segunda “de los efectos automáticos de una distribución desigual de la riqueza a través del sistema de precios” (2007: 42). El prejuicio de clase “no podía eliminarse con la ley, sino sólo con la educación social y la formación de una tradición de imparcialidad (2007: 43). Un proceso lento de transformación del pensamiento de las clases altas de la sociedad para que no discriminen ni atemorizan a las clases bajas (2007: 43). La segunda barrera implica que la desigualdad económica puede tener efectos negativos sobre los derechos de ciudadanía pues la riqueza puede, en términos de los derechos políticos, “usarse para influir en una elección” a través del soborno y la corrupción (2007: 44). Lo mismo pasa con los efectos negativos que tiene la desigualdad económica sobre los derechos civiles, pues la falta de recursos económicos puede ser un obstáculo para que los ciudadanos pobres puedan asegurar el pleno e igual derecho al ejercicio de sus derechos civiles como, por ejemplo, poder resolver adecuadamente sus litigios legales (2007: 44-45).

Todo este proceso, según el autor, indica que las clases altas establecen barreras a los derechos de ciudadanía de las clases bajas, pero también que la ciudadanía, con su idea de igualdad universal, rompe esas barreras hasta producir un efecto integrador, pues los vínculos de clase son, en el plano de la vida democrática, reemplazados por el efecto integrador de la ciudadanía; es decir, por “un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad basada en la lealtad a una civilización que se percibe como patrimonio común” (Marshall, 2007: 47). Incluso, posibilita que los derechos de ciudadanía, fundamentalmente los derechos políticos, sean capaces de transformar la sociedad sin la necesidad de recurrir a una revolución violenta y sanguinaria, sino a través “del empleo pacífico del poder político” (2007: 48).

Acerca de los avances en los derechos sociales a finales del siglo XIX y principios del XX, el autor sostiene que: 1. “El aumento de las ren-

tas monetarias distribuido desigualmente entre las clases sociales alteró la distancia económica que las separaba” (2007: 51). 2. “El continuo aumento del pequeño ahorro borraba la distinción de clase entre el capitalista y el propietario carente de propiedades” (2007: 51). 3. “La producción masiva [que] permitió a los menos favorecidos disfrutar de una civilización material” y la consecuente “integración social [que] se extendió de la esfera del sentimiento y el patriotismo a la del disfrute material” (2007: 51-52). También examina los intentos de eliminar las barreras que se alzaban entre los derechos sociales y su ejercicio, a través de la *Legal Aid and Advice Bill*. Para este propósito, piensa la posibilidad de combinar en un solo sistema los principios de la justicia social y el precio del mercado, a través del análisis del caso de la administración de la justicia y el ejercicio de los derechos civiles de los ciudadanos, pensando en que el Estado no puede hacer de la administración de justicia un servicio gratuito para todos y, en tal caso, mostrando cómo por medio de una redistribución de lo aportado a partir de las rentas y el capital de los ciudadanos se puede subvencionar a los menos favorecidos en la sociedad (2007: 52-53). Esto muestra que a través del papel redistributivo del Estado se puede lograr la cooperación social para garantizar los derechos sociales, civiles y políticos a los menos aventajados (2007: 54). Otra medida es, según el autor, cuando “el Estado garantiza una provisión mínima de bienes y servicios esenciales (asistencia médica y suministros de otro tipo, casa, educación) o una renta monetaria mínima para gastos de primera necesidad, como en el caso de las pensiones de los ancianos, subsidios sociales y familiares” (2007: 57). Para Marshall lo más importante, antes que la extensión o no de los servicios sociales, es que se produzca: “[...] un enriquecimiento general del contenido concreto de la vida civilizada, una reducción generalizada del riesgo y la inseguridad, una igualación a todos los niveles entre los menos y los más afortunados” (2007: 59). Así, la extensión de los servicios “puede surtir un gran efecto en los aspectos cualitativos de la diferenciación social”, hacía la “fusión de las clases”, es decir, cruza las barreras de clase y elimina la diferenciación social (2007: 60). Otro punto que el autor considera es la tensión entre el servicio y la calidad

del servicio. Estos conflictos se dan por los costos que tiene que asumir el Estado para garantizarlos; por esa razón, el autor sostiene que la salida a esa tensión es “que los derechos individuales deben subordinarse a los planes nacionales” (2007: 61). Esto implica lograr un equilibrio apropiado entre los elementos colectivos e individuales de los derechos sociales, lo cual es de suma importancia en un Estado democrático socialista (2007: 62). Aunque esto puede producir injusticias, como por ejemplo “un sistema estratificado de estatus” (Marshall, 2007: 69 a 74). En conclusión, Marshall sostiene que: 1. “La ciudadanía democrática concede a las diferencias de estatus un marchamo de legitimidad, siempre que no sean demasiado profundas y se produzcan en el seno de una población cohesionada por una civilización única, y siempre que no sean la expresión de privilegios heredados [...]” (2007: 75). 2. “El enriquecimiento del estatus de ciudadanía ha hecho más difícil conservar las desigualdades económicas, porque les deja menos espacio y aumenta las probabilidades de luchar contra ellas” (2007: 76). Y, 3. Que debe haber un equilibrio entre los derechos y las obligaciones (2007: 76-78). Por último, el autor observa que:

La civilización unificada que hace aceptables las desigualdades sociales, y amenaza con hacerlas económicamente menos funcionales, se alcanza mediante un progresivo divorcio entre las rentas reales y las rentas monetarias, que, naturalmente, se aprecia en los principales servicios sociales como la sanidad y la educación, donde se proporcionan beneficios en especie sin ningún pago *ad hoc* (2007: 79).

Las críticas a *Ciudadanía y clase social* de T. H. Marshall

En “Ciudadanía y clase social, cuarenta años después” Tom Bottomore (2007) emprende un análisis de “Ciudadanía y clase social” de Marshall (2007), con el propósito de hacer un balance del ensayo del sociólogo inglés luego de cuatro décadas después de su publicación. Este examen de Bottomore, además de poner en discusión

las tesis más importantes de Marshall sobre la ciudadanía social a la luz de los desarrollos y problemas de las democracias occidentales después de la segunda mitad del siglo XX, formula una serie de críticas con el fin de develar los límites o deficiencias de su trabajo. Sin embargo, cabe decir que las críticas de Bottomore se suman a los reparos de algunos críticos de Marshall que se han dedicado a cazar los gazapos que dejó escapar Marshall en su obra, en lugar de reivindicar las contribuciones que él hizo y que nos pueden seguir ayudando a defender la *ciudadanía social* en el mundo actual. Además de Bottomore, entre las voces críticas de Marshall se pueden señalar a Giddens (1982), Kymlicka y Norman (1997), Zolo (1994), Ferrajoli (1993) y Heater (2007), entre otros. En este apartado se comentaran rápidamente las críticas que se le han hecho al ensayo de Marshall, resaltando que el hilo conductor de la reflexión serán las observaciones elaboradas por Bottomore, dada la importancia histórica y el alcance de su comentario crítico a la obra del sociólogo inglés. Desde ellas se irán hilvanando las observaciones construidas por otros autores, con el fin de complementar las de aquel.

Bottomore centra sus críticas a Marshall en cuatro puntos básicos: los límites de la conceptualización de Marshall, su concepción armónica y progresiva de los derechos, su concepción optimista sobre la igualdad de estatus, y su desconocimiento de la cuestión de género. Sobre el primer punto, sostiene que los conceptos de Marshall sobre su estudio de la evolución de la ciudadanía “hoy se nos han quedado cortos” (Bottomore, 2007: 100). Estos supuestos límites de la conceptualización de Marshall nos estarían señalando, en este sentido, que su concepción de la ciudadanía y el marco analítico desde donde la aborda ya no pueden explicar los problemas de la ciudadanía en las sociedades actuales. Esta crítica está ligada, por cierto, a la advertencia que hace Heater acerca de que:

[...] no debemos olvidar que el estudio de Marshall es bastante limitado, pues se ciñe exclusivamente al panorama inglés. Cabe también preguntarse qué puede aportar su noción tripartita de ciudadanía a la historia de la ciudadanía en otros países en las eras modernas y contemporáneas (Heater, 2007: 209).

Bottomore coincide con Heater al sostener que los límites del estudio de Marshall se deben a que éste se circunscribe “al contexto particular de la sociedad más o menos homogénea de Gran Bretaña (incluso, mas estrictamente, de Inglaterra) durante el periodo de la inmediata posguerra” (Bottomore, 2007: 100). Es desde aquí que Bottomore y Heater argumentan que la conceptualización de Marshall resulta insuficiente para explicar la ciudadanía y sus problemas en sociedades heterogéneas, multiculturales, industrialmente desarrolladas y, en últimas, en sociedades distintas a la inglesa de principios y mediados del siglo XX (Bottomore, 2007: 100). Afirman que las décadas siguientes a la publicación de la obra de Marshall introdujeron cambios en distintos niveles de las sociedades que obligan nuevas y más apropiadas conceptualizaciones para explicar los fenómenos de la ciudadanía. En este punto converge la crítica de Kymlicka y Norman. Estos dos autores inician su crítica retomando el concepto de Marshall de ciudadanía como “aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad” (Marshall, 2007: 37) según el cual el “Estado asegura que cada integrante de la sociedad se sienta como un miembro pleno, capaz de participar y de disfrutar de la vida en común” (Kymlicka y Norman, 1997: 3). A partir de allí, los autores se preguntan por el tipo de participación a la que Marshall se refiere, cuando define la ciudadanía en términos casi que exclusivamente de posesión de derechos otorgados por el Estado. Según Kymlicka y Norman, lo que Marshall defiende es un tipo de ciudadanía que “suele denominársela ciudadanía pasiva o privada, dado su énfasis en los derechos puramente pasivos y en la ausencia de toda obligación de participar en la vida pública” (Kymlicka y Norman, 1997: 3). Es decir, un tipo de ciudadanía que no tiene en cuenta en absoluto “el ejercicio activo de las responsabilidades y virtudes ciudadanas (entre las que se incluyen la autosuficiencia económica, la participación política e incluso la civilidad)” ni la necesidad de “incorporar el creciente pluralismo social y cultural de las sociedades modernas” (Kymlicka y Norman, 1997: 3). Así, la crítica llevaría a decir, como sostiene Daín, que la de Marshall es una idea de ciudadanía que es “la más clara representante de la concepción liberal” (Daín, 2009: 128).

Acerca del segundo punto, sobre la concepción armónica y progresiva de los derechos de Marshall, Bottomore sostiene que nuestro autor presentó su versión del proceso histórico de los derechos de ciudadanía “con elegancia”, pero que le faltó “un análisis suficiente de las causas” (Bottomore, 2007: 86). Razón por la cual, Marshall conceptualizó el proceso “de un modo engañoso, como si se tratara de una progresión armónica y casi automática de las condiciones de vida, inmanente, en cierto modo, al propio desarrollo del capitalismo” (Bottomore, 2007: 86). En este sentido, la crítica de Bottomore apunta a señalar que el análisis de Marshall se funda en una concepción idealizada de los derechos de ciudadanía que desconoce que estos son producto de procesos históricos contingentes y no teleológicos, así como que su desarrollo “ha sido más irregular y más variable” de lo que se podría esperar (Bottomore, 2007: 110). Al tiempo, sostiene que tampoco tiene en cuenta que los derechos de ciudadanía son conquistas a partir de luchas históricas, protagonizadas por diversos actores sociales y en distintos tiempos históricos, más que concesiones del Estado o las clases poderosas a los individuos. De acuerdo con Bottomore:

El desarrollo de la ciudadanía sustantiva como un cuerpo creciente de derechos civiles, políticos y sociales necesita una explicación y una descripción, porque no basta con concebir el proceso en términos abstractos o teleológicos como si se tratara de un hecho inmanente al auge del capitalismo moderno. Hubo grupos sociales muy concretos que lucharon por ampliar o restringir tales derechos, y las clases sociales tuvieron una participación trascendente para el conflicto (Bottomore, 2007: 111).

Esto también implica, según el señalamiento de Bottomore, que Marshall parte de una concepción perfeccionista de los derechos sociales, según la cual estos se establecen de una manera acabada sin necesidad de ulteriores desarrollos. Al contrario de esto, sostiene Bottomore: “los derechos civiles y políticos no se fijan de una vez por todas de un modo perfecto, a partir del cual evolucionan los derechos sociales, sino que son susceptibles de posteriores ampliaciones”

(Bottomore, 2007: 128). Estas observaciones de Bottomore coinciden plenamente con las que en su momento planteará Giddens en su *Profiles and Critiques in Social Theory*. De acuerdo con Giddens: “Él [Marshall] escribe como si el desarrollo de los derechos de ciudadanía hubieran surgido como una suerte de proceso natural evolutivo, ayudado cuando fue necesario por la benéfica mano del Estado⁴ (Giddens, 1982: 171). Y, seguidamente sostiene que: “Esta concepción tiende a tratar, por supuesto, a la ciudadanía como un proceso evolutivo, más que como el resultado de los esfuerzos activos de ciertos grupos de personas” (Giddens, 1982: 172). De esta forma Giddens concluye que Marshall se equivoca al explicar los distintos tipos de derechos desde una sola lógica histórica, cuando cada uno de ellos obedece a distintos conflictos sociales acaecidos en contextos diferentes y jalados por actores sociales distintos. Aquí vale la pena enlazar, para complementar el enfoque de esta crítica, el llamado de atención de Zolo, quien argumenta que, contrario al planteamiento de Marshall, los derechos sociales son de naturaleza distinta a la de los derechos políticos y civiles. Para Zolo, los derechos sociales son, más bien, “no derechos” (Zolo, 1994). Y, por supuesto, la observación de Ferrajoli que, en oposición a Marshall, sostiene que los derechos sociales realmente no se les puede endilgar un carácter social, pues ellos son más bien “derechos de expectativa” (Ferrajoli, 1994).

En torno al tercer punto, que aquí hemos llamado la “optimista concepción sobre la igualdad de estatus”, Bottomore se muestra pesimista frente a la tesis de Marshall de que el estatus de ciudadanía otorga una impronta de legitimidad a las diferencias de clase, siempre que estas no sean muy abismales ni el signo de privilegios heredados. A este respecto, Bottomore sostiene, que cuarenta años después de publicada la obra de Marshall, “nos encontramos aún muy lejos de esa situación, y más bien inmersos en un «progresivo divorcio entre las rentas reales y las monetarias»” (Bottomore, 2007: 88). Lo cual indica, para Bottomore, que el desarrollo de la

4 Traducción propia.

ciudadanía con respecto a la clase social “es más complejo y más variable, como proceso, de lo que Marshall expresa en sus conferencias” (Bottomore, 2007: 99). Según él, “en las sociedades capitalistas el aumento de los derechos sociales, en el marco del Estado del bienestar, no ha transformado en profundidad el sistema de clases, ni los servicios sociales han eliminado en la mayoría de los casos la pobreza, aunque Suecia y Austria, países de corte más socialista, han avanzado mucho a este respecto” (Bottomore, 2007: 99).

Finalmente, en torno al último punto de crítica, Bottomore señala con énfasis la ausencia de la cuestión de género en la discusión de la ciudadanía de Marshall. Bottomore afirma que “Marshall, al igual que la mayoría de los científicos sociales de su época, ignoró casi por completo este tipo de diferencia, como demuestra incluso la fórmula: ‘el hombre común podrá convertirse en un caballero’” (Bottomore, 2007: 103).

Las contribuciones de Marshall a la teoría y práctica de la ciudadanía

A propósito de lo enunciado en el apartado anterior, en los últimos años se ha convertido en una especie de moda académica entre los teóricos de la ciudadanía –sean filósofos, politólogos, sociólogos o teóricos del derecho– que cada vez que se discute en el campo de análisis el tema de la ciudadanía social o de los derechos sociales, se invoca a T. H. Marshall y su “Ciudadanía y clase social” con el fin primordial de criticarlo y señalar los límites e insuficiencias de su conceptualización y de su teoría de los derechos ciudadanos. Por eso, el objetivo de este último apartado es subvertir esta tendencia que ha hecho carrera, y que parece querer reforzar la idea de que la obra de Marshall ya no tiene nada que decirnos. Lo que se intenta acá es recuperar a Marshall desde sus aportes a la teoría y práctica de la ciudadanía, para mostrar en qué sentido y en qué medida sus ideas nos siguen siendo útiles. Sobre todo lo que se

intenta recuperar son las tesis y argumentos de Marshall que hoy en día pueden seguir siendo un arsenal teórico valioso para defender un bien social por el que el sociólogo inglés abogó con tanto empeño: la *igualdad* y la *justicia social*.

La apuesta de Marshall por la igualdad: clase versus ciudadanía

Ante la tesis de Marshall según la cual la influencia de la ciudadanía –y su idea de igualdad– tenía como efecto socavar “la desigualdad del sistema de clases” (Marshall, 2007: 38) Bottomore sostiene que, cuarenta años después, “nos encontramos aún muy lejos de esa situación” (Bottomore, 2007: 88), pues “en las sociedades capitalistas el aumento de los derechos sociales [...], no ha transformado en profundidad el sistema de clases, ni los servicios sociales han eliminado en la mayoría de los casos la pobreza” (Bottomore, 2007: 99). Si se examina con cuidado la tesis de Marshall, podemos advertir que la crítica de Bottomore está mal fundada. Por un lado, porque Marshall en su ensayo sostiene que el estatus de ciudadanía otorga “un marchamo de legitimidad a las diferencias de clase, siempre que estas no sean muy abismales ni el signo de privilegios heredados” (Marshall, 2007: 75); es decir, que su idea no implicaba que la ciudadanía terminaría eliminando las diferencias de clase, sino, más bien, legitimándolas en determinadas condiciones. Por otro lado, porque cuando Marshall habla de “la desigualdad del sistema de clases” no siempre, ni únicamente, la lee en términos económicos como lo interpreta Bottomore.

La perspicacia sociológica de Marshall le advierte que la desigualdad de clases además de ser económica también es *social*. Por eso conviene, en este punto, hacerse la pregunta que no se hace Bottomore, como tampoco otros de los críticos de Marshall, sobre el tipo de igualdad del que hablaba, así como cuál era la idea de igualdad que él defendía. Para decepción de los marxistas, Marshall no está interesado en la igualdad económica, sino que, más bien, pensaba que un sistema social con desigualdades económicas pero justo y, además, equitativo –tomando

la equidad como una corrección de lo justo—era posible. Esta concepción la desarrollará en su teoría de los derechos sociales, tal como se comentará más adelante. Más que la económica, entonces, el sociólogo inglés propugnaba por la *igualdad social*, desde la cual interpretaba lo económico como el instrumento que la podía reafirmar. La clave para poder precisar qué entiende Marshall por *igualdad social* está en las tensiones que él localiza entre ciudadanía y clases sociales. De acuerdo con esto, según él, en la sociedad capitalista están presentes dos principios que se oponen mutuamente: la clase social y la ciudadanía. En otras palabras, “la desigualdad del sistema de clases” y “la igualdad de ciudadanía” (Marshall, 2007: 21). En esta descripción de los hechos del autor, la sociedad moderna está desgarrada y vive convulsionada internamente a causa de dos principios opuestos que la estructuran, pero que, al mismo tiempo, ella defiende: la *desigualdad* y la *igualdad*. Uno de esos principios es la *clase social*. Pero, de acuerdo con Marshall, esta puede ser de dos tipos. El primero consiste en un sistema de desigualdad que “se basa en una jerarquía de estatus” (Marshall, 2007: 38), es decir, un sistema que divide a la sociedad “en una serie de comunidades humanas hereditarias: patricios, plebeyos, siervos, esclavos [...] una institución por derecho propio [...] dotada de sentido y finalidad, y se acepta como un orden natural” (Marshall, 2007: 38). El segundo se refiere a aquellas diferencias que, según él, “ni se establecen ni se definen mediante las leyes o las costumbres sociales [...] sino que surgen de la interacción de varios factores relacionados con las instituciones de la propiedad, la educación y la estructura de la economía nacional” (Marshall, 2007: 39). El segundo principio —la igualdad— es identificada por el autor como la *ciudadanía*. De acuerdo con Marshall, esta es el “estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica” (Marshall, 2007: 37). Y se compone de los denominados derechos civiles, políticos y sociales (Marshall, 2007: 22-23). No es casual que Marshall haga uso del término “estatus” tanto para referirse a la clase social como a la ciudadanía. Lo que conlleva a decir que para él, tanto el “sistema de desigualdad de cla-

ses” como la “ciudadanía” son un asunto de *estatus social*, aunque de diferente orden por la propia naturaleza de cada uno, así como por los efectos de su oposición. Como él sostiene, el influjo del estatus de ciudadanía en el sistema de las clases sociales resulta “profundamente perturbador e incluso destructivo” (Marshall, 2007: 38), a razón de que el principio de *igualdad* de la primera debilita o enerva el principio de la *desigualdad* que es propia y connatural del segundo. Para explicarlo de otro modo, podríamos decir que la igualdad, que es inherente a la ciudadanía moderna, marchita la desigualdad inmanente al sistema de clases porque el *estatus de clase* es la posición social que un grupo particular ocupa en la sociedad por derecho propio –en términos de prestigio, honor, respetabilidad, pundonor, virtud, autoestima y debido reconocimiento social– y es la que le permite a ese grupo particular diferenciarse de otros grupos en términos positivos o negativos; mientras que el *estatus de la ciudadanía* es la posición social que un individuo ocupa en la sociedad y que, por su naturaleza, es la misma posición que ocupan todos los demás –en términos de la igual dignidad que les confiere su condición de seres libres e iguales ante la ley y el orden social–, por lo cual no les es posible discriminarse entre sí. Esto explica la razón por la que Marshall sostiene que este último principio es “perturbador e incluso destructivo” del primero. Mientras la clase social está basada en la exclusión de aquello que no le pertenece, la ciudadanía está basada en la inclusión sin hacer distinción de las características particulares de las personas, bien sean estas diferencias de estatus social, económico, raza, sexo o creencias políticas, filosóficas o religiosas. Entonces, si por una parte la clase está basada en el principio de la *igualdad entre los iguales*, por otra, la ciudadanía se funda en el principio de la *igualdad entre los desiguales*. Mientras la una establece una igualdad de la que gozan unos pocos privilegiados, la otra establece una igualdad universal basada en el principio de la libertad universal de todos los individuos (Marshall, 2007: 29). Por esta razón, Marshall sostiene que en la sociedad capitalista “el estatus diferencial, vinculado a la clase, la función y la familia, fue sustituido por el estatus simple y uniforme –universal– de la ciudadanía”, obviamente sin eliminar la desigualdad de clase (Marshall,

2007: 41-42). De este modo, la ciudadanía quebranta el sistema de desigualdad de las clases para establecer una *igualdad social* por fuera del estatus de clase, en otros términos, una igualdad universal en el plano de un orden social en donde todos los individuos —más allá de sus diferencias, pero sin desconocerlas— se reconozcan como iguales entre sí. Lo argumentado hasta aquí nos permite inferir y explicar cuál era la idea de igualdad que Marshall defendía.

La tesis que en este ensayo se defiende consiste en que la idea de igualdad por la que Marshall propendía, desde su concepto de la ciudadanía, era una igualdad en sentido social: la del debido *respeto* que todo ser humano se merece por ser miembro de una comunidad y, ante todo, por ser un individuo libre. Tal condición es la que le otorga al individuo un estatus igual al de los demás y lo libra de ser discriminado. Es así que obliga a todos los demás miembros de la comunidad a no menospreciarlo, infravalorarlo, humillarlo, vejarlo o considerarlo de menor *valía social* por su condición de clase social, económica, sexual o de creencias políticas, filosóficas o de credo. En este sentido, esta igualdad que defiende Marshall, como el debido respeto que les debemos a todos lo demás, es un principio que va más allá del enarbolado por lo teóricos del liberalismo, como la *igualdad ante la ley*, y que está más próximo de lo que algunos piensan al concepto de *dignidad* o del *reconocimiento igualitario* del que nos habla Charles Taylor en los tiempos actuales. De acuerdo con este filósofo canadiense:

Es obvio que este concepto de la dignidad es el único compatible con una sociedad democrática, y que era inevitable que el antiguo concepto del honor cayera en desuso. Pero esto también significa que las formas del reconocimiento igualitario han sido esenciales para la cultura democrática. Por ejemplo, que a todos se les llame “señor”, “señora” o “señorita” y no que a algunas personas se les llame Lord o Lady y a los demás simplemente por sus apellidos —o, lo que aun es más humillante, por sus nombres de pila— se ha considerado como algo esencial en algunas sociedades democráticas, como Estados Unidos [...]. La democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años, y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de status para las culturas y para los sexos (Taylor, 2001: 46).

Esto también nos permite poner en duda el peso que pueda tener la crítica de Bottomore al decir que “Marshall, al igual que la mayoría de los científicos sociales de su época, ignoró casi por completo” la cuestión de la igualdad de género” (Bottomore, 2007: 103). O la de Kymlicka y Norman al decir que la idea de ciudadanía de Marshall no incorpora “el creciente pluralismo social y cultural de las sociedades modernas” (Kymlicka y Norman, 1997: 3). Esto en cuanto a que es, en su principio de la igualdad social como reconocimiento igualitario, en donde podemos hallar el más poderoso argumento filosófico para hacer la exigencia, como dice Taylor, de “igualdad de status para las culturas y para los sexos” (Taylor, 2001: 46). Esto también nos lleva a afirmar que lo prioritario para Marshall es la defensa de la igualdad social, tal como la hemos definido aquí, sin que ello signifique que la justicia y la equidad económica no sean menos esenciales. En realidad, para él, los *derechos sociales* no son el fin, sino el medio más valioso para asegurar el reconocimiento social igualitario.

La defensa de los derechos de ciudadanía: derechos formales y sustantivos

Bottomore y otros críticos han insistido en el señalamiento de que Marshall parte de una concepción perfeccionista de los derechos sociales, según la cual los derechos civiles y políticos se fijan de una sola vez de un modo perfecto y que afirma que los derechos sociales evolucionan sin ulteriores desarrollos (Bottomore, 2007: 128). A este respecto, conviene recordar que para Marshall, la ciudadanía es ante todo un proceso histórico en el cual los derechos van surgiendo progresivamente sin quedar asegurados de una vez por todas. Dos ejemplos de esto son los casos que el autor analiza de la historia de la *Poor Law* y del *sindicalismo* —o lo que él llama “un sistema secundario de ciudadanía industrial paralelo al sistema de ciudadanía política, y complementario de él”— (Marshall, 2007: 48-49). Pero, más allá de estos ejemplos, lo importante es que para el autor, la ciudadanía moderna emerge paulatinamente en contraposición al sistema de clases medievales, que era “estrictamente local” y el “sello de clase y la medida de la

desigualdad” (Marshall, 2007: 24), como una ciudadanía nacional y en sentido universal centrada en los individuos como sujetos de derechos y de obligaciones. Por eso, como sostiene Procacci:

Lo que le da fuerza en realidad a la descripción clásica de T. H. Marshall del desarrollo de la ciudadanía (de civil a política y a social) es esta dinámica que opera a través de ella y que nos muestra que es más fuerte que la rigidez de un modelo de ciudadanía estrictamente jurídico. La ciudadanía es un proceso, más que un derecho; es por esta razón por lo que sólo el análisis histórico puede aportar una teoría de la ciudadanía (Procacci, 1999: 15).

Pero, tal vez, la mejor manera de ilustrar lo que aquí se está discutiendo es la relación en Marshall entre derechos formales y sustantivos. En su descripción histórica de los derechos de ciudadanía, el autor sostiene que los derechos civiles fueron los primeros que aparecieron en la escena de la modernidad capitalista, y subraya, dentro del campo económico, el *derecho al trabajo* como el derecho civil más importante, pues es “el derecho a practicar el oficio que se ha elegido en el lugar que se ha elegido, con la única condición de haber recibido un adiestramiento técnico preliminar” (Marshall, 2007: 27). Este derecho, que es a todas luces una férrea defensa del principio de la libertad individual y de la libertad económica (Marshall, 2007: 27), influyó decididamente, según el autor, en términos de una “evolución política y económica de la sociedad”, en el cambio del “trabajo servil” al “trabajo libre” (Marshall, 2007: 28-29). En este sentido, los derechos civiles no entraron en conflicto con la sociedad capitalista, pues estos derechos resultaban “indispensables para la economía de mercado” porque asumían a cada persona como responsable de sí misma y de su propia protección social. Así, la lógica de los derechos civiles presupone una sociedad gobernada por la idea moderna del contrato “entre hombres libres e iguales en estatus”, aunque no necesariamente, nos advierte la perspicacia analítica de Marshall, libres e iguales “en poder” (Marshall, 2007: 41). Esta fina observación del sociólogo inglés permite inferir qué él entendía que desde la lógica de los derechos civiles, las relaciones *capital-trabajo* estaban basadas en las ideas del contrato y de responsabilidad del derecho civil y, que en este sentido tal como lo leen

hoy en día Abramovich y Curtis, “en términos prácticos, la aplicación de este esquema de interpretación de las relaciones laborales –en especial a las relaciones laborales de la naciente fábrica industrial– significaba la virtual legalización de un régimen de notoria desigualdad” (Abramovich y Curtis, 2006:11). Ahora bien, la pregunta que queda por responder, dadas estas relaciones entre capital y trabajo en este modelo liberal, es quién protege al trabajador, en la medida en que el capitalista sólo debe responder por los daños que le cause voluntaria o negligentemente. Advertida esta cuestión, Marshall señala que, si bien los derechos civiles les confiere a los individuos la “capacidad legal para luchar por las cosas que se querrían poseer” (Marshall, 2007: 42), ellos por sí mismos no son capaces de garantizar los derechos reales de los sujetos –tales como una libertad real o una protección y seguridad social y jurídica real–. Es en este sentido que para el autor, en y más allá de las relaciones capital/trabajo, los derechos civiles son meros derechos formales, no por ello imperfectos, sino incapaces por sí mismos de asegurar los bienes de los que hablan. Por tal razón, al no estar fijados de una sola vez, requieren de otros instrumentos –los derechos sociales– para que se puedan reafirmar.

Un derecho de propiedad no es un derecho a poseer la propiedad, sino un derecho a adquirirla cuando se puede, y a protegerla cuando se tiene. Pero si utilizáramos estos argumentos para explicar a un pobre que sus derechos de propiedad son idénticos a los de un millonario, probablemente nos tacharía de demagogos. De igual modo, el derecho a la libertad de palabra carece de sustancia cuando, por falta de educación, no se puede decir nada que merezca la pena o no se tienen medios para hacerse oír (Marshall, 2007: 42).

Llegado a este punto sabemos, que para Marshall, los derechos civiles son incapaces per se de realizar la igualdad que busca afanosamente la ciudadanía. Ellos requieren de los derechos sociales –o derechos sustantivos– que, como ya se ha argumentado, no son el fin sino el medio más valioso para asegurar el fin de la ciudadanía, que es el reconocimiento social igualitario. Ahora también sabemos que su teoría de la ciudadanía y de los derechos ciudadanos es más compleja y rica de lo que han pensado Bottomore y sus demás críticos.

Protección social y seguridad psicológica

Con su idea de los derechos sociales, Marshall propone un principio de protección social y económica que les permita a los individuos más vulnerables, por efecto de la desigualdad económica y social, obtener el respeto debido y el trato digno que les corresponde como ciudadanos. En cierto sentido, con su concepto de los derechos sociales, el autor ataca el principio liberal de que cada persona puede ser responsable de sí misma y de su propia protección social. Para él, es más bien evidente que el “prejuicio y la parcialidad de clase”, aunadas a la “distribución desigual de la riqueza” (Marshall, 2007: 42), son factores que contribuyen fuertemente a que ciertos individuos no puedan protegerse social y económicamente. Es decir, que no tengan, por un lado, los medios para garantizarse su propio bienestar social y, por otro, que no puedan desarrollar un sentido de la valía de sí mismos, de autoestima, que les evite, para decirlo con Honneth, ciertas formas de “sufrimiento y descontento social” (Honneth, 2003: 127) debido a las “humillaciones y a la falta de respeto” (Honneth, 2003: 125) que ciertos individuos, amparados en sus prejuicios de clase y su poder económico, puedan causarles. Esto nos permite ver que la idea del individuo y del ciudadano de Marshall es más compleja y profunda de lo que se ha creído. En su caso, el ciudadano no es sólo un sujeto racional (*homo oeconomicus*), sino un ser que es capaz de tener un sentido de la justicia a partir de su percepción del trato social, económico y moral que recibe de la sociedad en la que vive y de sus semejantes, amén de los efectos psicológicos que este tipo de trato social le acarrea. Resulta bastante paradójico que los críticos de Marshall no hayan advertido este valioso enfoque de su idea de la ciudadanía y, sobre todo, lo que él nos aporta para pensar los actuales problemas sociales relacionados con los derechos ciudadanos; más aún, cuando en “Ciudadanía y clase social” se trata de un tema recurrente.⁵ Por lo tanto, el reconocimiento social igualitario requiere no sólo de la protección económica de los individuos más vulnerables, sino tam-

5 A este respecto pueden consultarse las páginas 42, 43, 58, 66 y 75, entre otras, de su “Ciudadanía y clase social”, edición citada.

bién de la protección psicológica de aquellos individuos que por sus desfavorables condiciones sociales pueden llegar a ser más frágiles en términos morales y afectivos. Una fragilidad que, además de expresarse en términos de bajos niveles de autoestima, también se formula en formas de resentimiento y odio social por los agravios recibidos. Estos sentimientos pueden llevar a los ciudadanos a sentir que “este tipo de vida no es lo que yo merezco”, o que “estoy dispuesto a que mi hijo no tenga que aguantar lo que aguanté yo” (Marshall, 2007: 75). Tal vez por esta razón es que Marshall le asigna un rol preponderante al Estado en la eliminación de estas injusticias y desigualdades sociales, pues es esta institución la que debe construir las bases para que el reconocimiento social igualitario sea posible. Marshall no parece confiar en la evidente fragilidad moral de la naturaleza humana —de los individuos y de las clases sociales— que, por ciertas condiciones sociales y económicas, no es capaz de dejar brotar naturalmente el principio de la solidaridad social. Seguramente, por no advertir esto es que muchos críticos, entre ellos Bottomore, han acusado a Marshall de no percatarse de que los derechos de ciudadanía son conquistas a partir de luchas históricas, protagonizadas por diversos grupos y clases sociales, más que concesiones del Estado (Bottomore, 2007: 111). A decir verdad, y a despecho de sus críticos, Marshall cree que la solidaridad social puede ser construida y mantenida más eficaz y plenamente por el Estado a través de los derechos sociales, la redistribución económica, y la educación. Es por esto que cuando Marshall comenta la *Poor law*, dice que, si bien de esta institución surgieron los derechos sociales, ella fracasó como defensora de los derechos sociales de ciudadanía, de la seguridad social, al terminar convertida en una institución de beneficencia y caridad, y dar paso al divorcio de los derechos sociales del estatus de ciudadanía pues:

La Poor Law trataba los derechos de los pobres no como parte integrante de los derechos del ciudadano, sino como una alternativa a ellos —como una aspiración que solo se podía satisfacer a cambio de la renuncia a ser ciudadano en un sentido auténtico—; porque los indigentes perdían en la práctica el derecho a la libertad personal al internarse en el asilo, y perdían, por ley, cualquier derecho político que tuvieran. Esta privación de los derechos se prolongó hasta 1918, y puede que el

significado de su definitiva abolición no se haya apreciado por entero. El estigma que se aferraba a la beneficencia expresaba la profunda convicción de todo un pueblo en que quienes la aceptaban debían cruzar el límite que separaba a la comunidad de los ciudadanos de la compañía de los pobres y los proscritos (1998: 33).

Aquí, la tesis es brillantemente clara: los individuos y las clases tratan de reparar las injusticias y las desigualdades con beneficencia y caridad, y al hacerlo así tratan “los derechos de los pobres no como parte integrante de los derechos del ciudadano, sino como una alternativa a ellos -como una aspiración que sólo se podía satisfacer a cambio de la renuncia a ser ciudadano en un sentido auténtico-” (Marshall, 2007: 33). Con ello, esta forma de igualación económica arrastra consigo una “discriminación psicológica”, como en el caso de la *Poor Law*, que “hizo de indigente un término despectivo para definir una clase” (Marshall, 2007: 58). Así, la beneficencia y la caridad tienden a ver la pobreza como un mal individual, a deslegitimarla como un problema de carácter social, y a pensar que “sus beneficiarios no [tienen] derecho personal alguno a reclamarla” (Marshall, 2007: 40). Dan al pobre el trato de individuo no merecedor. ¿Quién es entonces el que se debe encargar de organizar y darle perdurabilidad y alcance a la solidaridad social? Para Marshall no hay duda de que esta función la debe ejercer el Estado, pues él es el único juez imparcial que es capaz de reconocer que “los pobres son ciudadanos exactamente iguales a todos los demás, y que tienen por ello derecho a ciertos niveles de vida que se consideran básicos para la relación de ciudadanía” (Procacci, 1999: 33-34).

Conclusiones

Actualmente, el derecho social fue “absorbido casi completamente por el Derecho laboral y por el Derecho de la Seguridad Social” (Abramovich y Curtis, 2006: 38), sin reparar en la inseguridad y el riesgo social de los desempleados, de las personas con empleos precarios, de las personas enfermas y con discapacidades, de las mujeres, los ancianos, o de los niños y jóvenes en condiciones

de pobreza extrema. Además, como sostiene Procacci: “el debate sobre la ciudadanía parece mejor dispuesto, por otra parte, a abordar los problemas derivados de las identidades y las diferencias culturales que los temas de la desigualdad que aborda la ciudadanía social” (Procacci, 1999: 18). Por estas razones, y teniendo en cuenta que nos encontramos en un momento histórico en el que la ciudadanía social y los derechos sociales se ven acorralados por fenómenos como el individualismo, la flexibilización laboral y el neoliberalismo, bien podríamos preguntarnos si, con todas estas transformaciones, un teórico como Marshall todavía tiene algo que decirnos y aportarnos sobre la ciudadanía y los derechos ciudadanos. O acaso hemos de pensar, como sostiene Bottomore, ¿que sus conceptos “hoy se nos han quedado cortos”? (Bottomore, 2007: 100). Lo que se ha argumentado en este trabajo apunta a sostener que un clásico como Marshall todavía tiene mucho que aportarnos desde sus conceptualizaciones. Hoy en día, cuando el debate sobre la ciudadanía está dominado por el tema de la discriminación cultural y de género, tiene pleno sentido preguntarse, desde los contribuciones conceptuales de Marshall, si es que acaso “¿no hay ninguna discriminación hacia los pobres?” (Procacci, 1999: 40). El sociólogo inglés nos respondería que sí la hay y que, en cierto sentido, ese tipo de discriminación puede ser un factor determinante para otras formas de discriminación social. Por esta razón una defensa activa de los derechos sociales de ciudadanía es la base para lograr un reconocimiento social igualitario. En la medida en que los derechos sociales se universalicen, es decir, lleguen a todos sin ningún tipo de distinción de clase o estatus y se erradique la pobreza, los individuos podrán adquirir un sentido del valor de sí mismos que ponga en jaque la discriminación psicológica, las humillaciones y a la falta de respeto, y evite el “sufrimiento y descontento social” (Honneth, 2003: 127).

La ciudadanía en sociedades en conflicto: entre la era de la democracia liberal y el *revival* del republicanismo¹

Emprenderé aquí un ejercicio de análisis ético-político sobre la ciudadanía en sociedades en conflicto. La razón por la que voy a pensar el tema del ciudadano y de la ciudadanía en estas condiciones tiene que ver con el hecho de que en las últimas décadas un buen número de sociedades han estado sometidas a profundas tensiones políticas, sociales y hasta militares. Como también a que desde ciertas representaciones sociales y políticas que perviven en algunos individuos, grupos o sectores sociales y políticos del mundo actual el conflicto, la lucha y la protesta social es condenada como un simple elemento perturbador del orden social y generador de violencia. Con base en esto, este trabajo va a estar orientado a analizar las posibilidades de la ciudadanía y de la participación política en sociedades en conflicto. Este estudio la realizaré desde

1 Este trabajo es producto del proyecto de investigación “Democracias en conflicto: aproximaciones politológicas y discusiones normativas”, realizado en el año 2011 con el apoyo del CIES de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi de Cali. El equipo de investigación estuvo conformado por: Carolina Martínez, Alejandra Galindo, Diego Nieto y Rafael Silva Vega.

un ejercicio de exégesis sobre dos teorías políticas: la democracia liberal y el republicanismo.

La razón por la que voy a emprender la reflexión desde estos dos enfoques teóricos tiene que ver, primero, con el carácter predominante que tiene en nuestro tiempo el pensamiento y la ideología liberal. Al punto de que hoy en día más de la mitad de las sociedades del mundo están regidas políticamente por los principios y los valores de este modo de pensar.² Segundo, con el renacimiento –*revival*– de la tradición política republicana. Un renacimiento que, obviamente, no es tan reciente, pues realmente la recuperación de esta tradición en el siglo veinte se impulsó fuertemente desde la década de los setenta, a raíz de la crisis de la democracia en Occidente. Y, tercero, porque estos enfoques teóricos contienen, cada uno, un modelo de la ciudadanía y de la participación política que se expresan desde dos gramáticas o narrativas enfrentadas: en uno de ellos se promueve la idea de una participación política por delegación y limitada, en el contexto ideal de una sociedad armónica y de un ciudadano pasivo; mientras que en el otro se defiende el modelo de una participación política amplia y directa, en el terreno de una sociedad asediada por el conflicto y agitada por el protagonismo de un ciudadano activo en política.

Así, lo que voy a argumentar en este trabajo es que la crisis de la representación política en algunos Estados está asociada justamente al modelo de ciudadanía y de la participación política que éste defiende y promueve, y, por supuesto, a su incapacidad para valorar el conflicto y reconocerlo como elemento integrante de su orden institucional. Argumentación desde la cual propondré la teoría de la ciudadanía y la participación ciudadana de cierta vertiente de la tradición política republicana como una buena alternativa para que las sociedades en conflicto, como por ejemplo la colombiana, puedan construir ciudadanía.

2 Según información tomada del Centre for the Study of Civil War, <http://www.prio.no/CSCW/>

De este modo el trabajo consta de tres momentos. En el primero analizaré lo que aquí llamamos la “era de la democracia liberal” y se explican sus principios sobre la participación política. En el segundo haré una reconstrucción de la teoría republicana en su versión clásica antigua y renacentista, prácticamente un trabajo de arqueología, con la intención de generar una confrontación indirecta con el modelo de la ciudadanía de la democracia liberal para, en el tercer y último momento de este trabajo, indicar que pese a ser una teoría elaborada para responder a los problemas sociales y políticos de un contexto histórico del pasado puede resultar sugerente para repensar nuestro contexto actual, es decir, con el fin de dejar en claro la respuesta republicana a cómo construir ciudadanía en sociedades en conflicto.

La era de la democracia liberal

Vivimos en la era de la *democracia liberal*. Esto no es propiamente un eslogan es, más bien, una especie de constatación de un hecho que se manifiesta de muchas maneras en las sociedades actuales. No por eso tenemos que aceptar que vivimos en una época en que la democracia liberal se haya realizado o cumplido cabalmente. O como advertía Kant para su momento histórico: “si nos preguntamos si vivimos ahora en una época *ilustrada*, la respuesta es no, pero sí en una época de *Ilustración*” (1992). Una cosa no implica necesariamente su realización efectiva y total. Este fenómeno sucede, comúnmente, con los ideales o con las representaciones idealizadas que nos hacemos sobre nuestra vida social con la esperanza de verlas objetivadas en el mundo. Max Weber (1997) no sólo captó este hecho sino que lo usó, al tiempo, como un criterio metodológico bajo la denominación de *tipo ideal*. En este apartado ilustraré, en primer lugar, qué se puede entender por democracia liberal. Y, en segundo lugar, explicaré en qué formas se manifiesta el hecho de que vivimos en la era de la democracia liberal, sin admitir que esta se haya cumplido cabalmente —lo cual no tiene que conducirnos a la desesperanza.

La democracia liberal

En principio hablar de democracia liberal es referirse a un oxímoron (ὀξύμωρον). Una combinación de dos expresiones de significado opuesto, que ha dado origen a un nuevo sentido. La democracia (δημοκρατία), como forma de gobierno, es antigua, una invención del genio griego poco querida y rechazada por la casi totalidad de los teóricos de la política del pasado –incluso por los pensadores griegos y romanos más importantes de la antigüedad clásica, entre ellos Platón, Aristóteles y Cicerón. El liberalismo como teoría sobre el Estado, la sociedad y la historia es moderno, una invención de los teóricos de la modernidad que tiende a reescribir su propio pasado (Geuss, 2004: 110) y que, al igual que la democracia, no ha estado exento de enemigos –tanto en el ámbito teórico como en el práctico.

Muchos y variados autores han llamado la atención sobre esta contraposición entre la democracia y el liberalismo, entre ellos Norberto Bobbio (2006), Michelangelo Bovero (2002) y Barbara Goodwin (1997). Más allá de los distintos orígenes de estos dos términos y de su complejidad, pues al estar imbricados en la historia resulta difícil poder construir una definición unívoca sobre ellos, la antítesis está planteada en términos de los distintos ideales, principios y propuestas sociales, políticas y económicas que ambos defienden. Mientras que la democracia está asociada a una particular forma de gobierno en la que el poder no está en manos de uno o unos pocos sino de todos o de la mayoría, es decir, del pueblo entendido como el conjunto de ciudadanos que tienen el derecho legítimo de tomar las decisiones colectivas, al rechazo de estilos de gobierno autocráticos o autoritarios y con la búsqueda de cierta igualdad económica; el liberalismo, hijo del siglo XIX (Geuss, 2004: 110), se caracteriza por su defensa de los límites al poder político y a las funciones del Estado, por la prioridad que le asigna al modo de la participación representativa o delegada, a la igualdad jurídica y de oportunidades –que se centra en la igualdad de las condiciones iniciales antes que en la igualdad sustantiva (Bobbio,

2006)– y a la promoción de valores o principios tales como: la tolerancia, la libertad –el libre consentimiento como fundamento de la obligación política y las demás relaciones sociales–, el individualismo y la autonomía (Geuss, 2004: 115).

El detalle más notable de esta contraposición y, por eso, objeto de los mayores debates entre los entendidos es el que tiene que ver con la diferencia en la manera en que tanto el liberalismo como la democracia piensan el tema de la participación política de los ciudadanos. El origen de debate casi siempre es situado en el polémico escrito de Benjamin Constant, de 1818, titulado *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, un texto que, según se dice, tenía como principal oponente el modelo de participación política que, inspirado en la democracia antigua, había propuesto Rousseau en su *Contrato social*. En ese escrito Constant sostiene que:

El fin de los antiguos era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: ellos llamaban a eso libertad. El fin de los modernos es la seguridad de los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces (1998: 68-69).

De este modo la contraposición entre la exigencia de los antiguos de distribuir el poder en partes iguales y la demanda de los modernos de limitarlo, implicó, por una lado, la afirmación y emancipación del principio liberal del derecho al gozo pacífico de la independencia privada y, por el otro, el rechazo de los pensadores liberales del tipo de participación política directa, propio de la democracia antigua, por considerarlo como un atentado a la libertad individual, pues en ella el individuo terminaría sometido a la autoridad política. Como consecuencia, no necesaria, esto condujo a los liberales a sostener que el modo más adecuado de la participación política en términos del mundo moderno era la representativa, dado que el derecho que todo ciudadano pueda tener de delegar su poder político en otro que lo represente es una garantía de su libertad como individuo.

El distanciamiento de los liberales con respecto a la democracia puede ser leído en términos del rechazo de estos últimos por toda forma de gobierno popular de la que desconfiaban por considerarla una opresión de parte de las mayorías (las clases desposeídas) sobre las minorías (las clases poseedoras). Como, también, porque consideraban que una forma de participación política tan amplia, como la propuesta por la democracia, hacía inmanejable el gobierno del Estado y sólo producía desorden e inestabilidad por la natural agitación de las clases populares —temor que quedo claramente representado en la teoría de las facciones de Madison (2001). Lo anterior marcaba una sensible diferencia entre la democracia y el liberalismo pero, al tiempo, establecía un vínculo entre ambos. La base de su entendimiento estaba dada por su oposición a las formas autocráticas de gobierno, a las jerarquías sociales (Goodwin, 1997: 264) y por su defensa de la soberanía popular, es decir, el derecho del pueblo a participar en la toma de las decisiones colectivas (Bobbio, 2006: 33). Por lo tanto la salida al conflicto entre la democracia y el liberalismo se gestionó con la defensa, por parte de este último, de una forma restringida de la participación en la toma de decisiones colectivas, lo que produjo como resultado el ideal de la democracia liberal o representativa que se afirma en la participación indirecta.

Sin salirnos del tópico de la participación política, que es en el cual nos hemos centrado, podemos decir que la democracia liberal es el resultado de la alteración que hicieron los liberales del proceso decisional propio de la democracia. Es decir, para usar la expresión de Bovero (2002), el paso “del círculo a la pirámide”:

En efecto, el poder decisional inicial (el que determina el arranque del proceso) sigue estando distribuido de manera igual entre los ciudadanos, pero de éste se separa y se distancia el poder de decisión última: éste no se encuentra ya “en el centro”, es decir, en el mismo plano de los ciudadanos, a la mano de todos y equidistante de cada uno de ellos, sino que se desplazó hacia lo alto, en un “vértice” ocupado solamente por algunos. Con ello todo el sistema pasa a asemejarse más bien a una pirámide, es decir, precisamente la figura que, según Vernant, representaba adecuadamente, en contraposición a la isonomía

griega, a la autocracia oriental. No obstante, si la pirámide —para continuar con el juego de las figuras geométricas— representa un proceso de decisión política en varios niveles, éste puede ser recorrido en dos sentidos: de lo alto hacia abajo, o de abajo hacia arriba (2002: 33).

De esta manera el liberalismo aceptó la democracia socavándola. Llegados aquí, si tuviéramos que definir qué puede entenderse por democracia liberal no sería inadecuado decir que se trata del tipo de democracia que pondrían en práctica los liberales o aquella que éstos estarían dispuestos a aprobar. Incluso una donde se den “preocupaciones y actitudes típicamente liberales” y en donde el liberalismo sea “una posición política plausible” (Geuss, 2004: 112). O, al fin y al cabo, una en donde se realice lo que André Jardin ha llamado el “programa común” de los liberales:

En primer lugar, respeto del individuo y garantía de los derechos humanos, derechos anteriores a toda organización social y que ésta debe respetar: libertad de conciencia, de palabra, de prensa, de propiedad, grandes libertades que deben estar al alcance de todos los hombres. Esta preocupación nos explica la importancia que dieron los liberales a la organización judicial [...] y el valor que asignaron, en seguida, a la organización de los poderes, que implicaba una pluralidad de autoridades sociales y la presencia de órganos representativos de la voluntad de la nación (Jardin, 1989:9).

Manifestaciones de la democracia liberal

La democracia liberal se manifiesta de distintas maneras en el mundo actual. Esas formas hablan de ella como de un discurso hegemónico que lucha por mantenerse en el tiempo con el fin de imprimir un carácter a las sociedades en las que tiene presencia. Una modo cómo ella se manifiesta es a través de la promoción de su ideario ético-político —la defensa de los límites al poder político y a las funciones del Estado, la participación representativa o delegada, la igualdad jurídica y de oportunidades, la tolerancia, la libertad, el libre consentimiento,

el individualismo y la autonomía (Geuss, 2004: 115). El fomento de este conjunto de creencias se desarrolla a través de la agitación permanente de sus valores y principios en los distintos espacios de la vida social —la academia, la escuela, las tribunas políticas, la opinión pública, los medios de información, etc. Y sus efectos se observan en los valores y representaciones que tienen los ciudadanos de sí mismos, de los demás y del mundo que los rodea. Un ejemplo de esto es la arraigada percepción que tienen los ciudadanos, de sí mismos, como sujetos de derechos, seres autónomos y libres.

Otra manifestación de la era de la democracia liberal está dada en términos de su afirmación de tipo institucional. Esto tiene que ver con la consolidación y arraigo que van teniendo los principios liberales a partir del constitucionalismo moderno. Las democracias liberales del mundo actual se han fortalecido a partir de su diseño institucional y constitucional. Pues, es a partir del orden jurídico como el liberalismo se ha encargado de construir un orden político, económico, social y moral que los liberales están dispuestos a aprobar y a presentar como el mejor de los mundos posibles —lo cual, vale la pena decir, no es una actitud propia de los liberales. Un caso concreto, al respecto, es el de la Constitución política de 1991 de Colombia. A partir de esta Constitución, y del ordenamiento jurídico que se construyó con base en ella, se abrió el espacio en la nación y el Estado colombiano a discusiones, preocupaciones y actitudes típicamente liberales. Este nuevo entramado institucional permitió que en Colombia, durante las dos últimas décadas, los ciudadanos pudieran debatir con intensidad aspectos relacionados con: los límites del poder del Estado, la igualdad y seguridad jurídica para los ciudadanos, la libertad de cultos, el aborto, la legalización de la droga, el derecho a la intimidad, el libre desarrollo de la personalidad y los derechos de las minorías —mujeres, afrodescendientes, grupos de lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero (LGBT), entre otros.

Además de esto, la era de la democracia liberal también se expresa en un sin número de prácticas sociales y políticas propias de la ciudadanía liberal y en un estilo particular de manejar lo público, el

Estado y sus relaciones con lo privado. Muchas de estas prácticas, que se desarrollan en los ámbitos de la economía, el trabajo, la política y la vida privada e íntima, tiende a establecer una separación entre lo público y lo privado, a crear una distinción entre la esfera de la vida privada del individuo y su rol como ciudadano, es decir, como persona pública. Bajo esta demarcación se consolida cada vez más, en términos de las prácticas ciudadanas y del estilo de administración de lo público estatal, la imagen liberal del Estado como un simple medio al servicio de los intereses particulares y de él como un ente, cada vez más, limitado en sus funciones.

Sin embargo, el signo más manifiesto de la era de la democracia liberal está en la consolidación de su idea de la participación política y de la ciudadanía. Es claro que el máximo triunfo de la democracia liberal está en su sistema representativo. En 1985 Bobbio, en uno de sus escritos, sostenía que:

En el siglo que corre, entre la época de la restauración y la primera Guerra Mundial, la historia de la democracia coincide con la afirmación de los estados representativos en los principales países europeos y con su desarrollo interno, tanto así que la compleja tipología de las tradicionales formas de gobierno paulatinamente será reducida y simplificada en la contraposición entre los dos campos opuestos de las democracias y de las autocracias (1985: 214).

Hoy en día, más de la mitad de los países del mundo han incorporado este modelo a su ordenamiento político.³ Un fenómeno que se ha desarrollado de la mano de la paulatina ampliación del derecho al voto y el reconocimiento del asociacionismo político. Aún así, este triunfo no ha apagado las demandas de la participación directa y de la ciudadanía activa que ven en la democracia representativa una forma engañosa y defectuosa de la participación política. En las sociedades actuales muchos grupos de ciudadanos siguen sosteniendo estos idea-

3 Según información tomada del Centre for the Study of Civil War, <http://www.prio.no/CSCW/>

les y reclamos, al punto que la gran mayoría de los Estados han optado por darle cabida en sus constituciones. El Estado colombiano en su Constitución política de 1991, por ejemplo, admite mecanismos de la participación directa y activa de los ciudadanos en el poder político tales como: el voto, el plebiscito, el referendo, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa legislativa, la revocatoria del mandato, la acción de cumplimiento y las acciones populares o de grupo —estas dos últimas posibilitan la intervención de los ciudadanos en procesos de contratación a efectos de moralidad pública e intervenir en las decisiones que afecten el entorno o el medio ambiente.⁴ Pero, aunque las formas de la participación directa no están excluidas del desarrollo del constitucionalismo liberal, de todas formas las instituciones de la democracia representativa son la expresión de un sistema político que tiene más en cuenta las presiones de los grupos de interés que la voluntad de la ciudadanía (Gargarella, 1997: 93).

Arqueología republicana: ciudadanía y conflicto político

Según James Harrington, en *La república de Océana*, la nota distintiva de una república (Commonwealth) consiste en que “es un imperio de las leyes y no de los hombres” (1996: 49). Antes y después de Harrington, este supuesto ha sido sostenido por los teóricos del republicanismo. Sin embargo, no es lo que pudiéramos llamar el elemento distintivo del modo de pensar republicano. Los teóricos del republicanismo no han sido los únicos que han defendido el gobierno basado en leyes e instituciones o los únicos que han rechazado, por ejemplo, el autoritarismo o los regímenes políticos fundados en la fuerza y la arbitrariedad del poder. En esto el republicanismo tiene fuertes coincidencias con ciertas variantes de la antigua teoría política griega —el caso de Aristóteles— o del pensamiento liberal moderno —que se ha reescrito, también, desde ideales republicanos.

4 <http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/Constituciones/Colombiana/titulo4.asp>

Lo distintivo de la teoría política republicana está, más bien, en que ella supone que la vitalidad, la grandeza y el éxito de una sociedad política está en el “buen diseño” de sus instituciones políticas y en un cuerpo ciudadano lo suficientemente virtuoso –respetuoso de las leyes, de la institucionalidad y defensor del bien público– que supla las deficiencias institucionales y sea capaz de sostener en sus hombros a la república en momentos de crisis.

Sin embargo, más allá de este núcleo común que pudiéramos encontrar entre los teóricos del republicanismo, lo cierto es que esta tradición de pensamiento es tan compleja y difícil de definir como el propio liberalismo. Sobre todo hoy en día, cuando asistimos a su revival y, dado su actual protagonismo en los actuales debates políticos, se lo asimila ligeramente a la democracia y al liberalismo.

Cabe advertir que, como la democracia, el republicanismo es antiguo. Y romano, pues nació en la Roma antigua y su nombre es fruto de dos expresiones latinas –res (cosa) y publica (común, de todos). De esta tradición romana se desarrolló el republicanismo en sus distintas variantes:

- El renacentista: el que emergió en las ciudades del Renacimiento italiano.
- El moderno: asociado a las revoluciones burguesas y al derecho burgués.
- El contemporáneo: enfocado al estudio de los problemas la crisis del liberalismo y la justicia en las sociedades democráticas.
- El aristocrático: que supone que la virtud sólo se desarrolla en los élites sociales y por lo tanto defiende una idea estrecha de la ciudadanía y de la participación política por el temor al desorden, la inestabilidad y la natural agitación o conflicto de las clases populares.
- El popular: que piensa que la virtud no es una cuestión de estatus social sino una capacidad y un talento que cualquier hombre puede adquirir y, por lo tanto, defiende una idea amplia de la

ciudadanía y de la participación política desde la base del natural conflicto entre las clases o grupos sociales.

- El filosófico: el cual propone un modelo de comunidad perfecta desde una idealización racional.
- El histórico: piensa la construcción de la comunidad perfecta como un proyecto histórico posible y realizable.

La anterior clasificación no es, por supuesto, ni exhaustiva ni la única posible.⁵ Ante todo porque en lo que hemos dado en llamar la variante renacentista, moderna y contemporánea se pueden dar o combinar las características de lo aristocrático, popular, filosófico e histórico. Para ilustrarlo con un pequeño ejemplo: en el Renacimiento italiano surgieron dos grandes teóricos del republicanismo, uno de ellos fue Guicciardini que profesaba un republicanismo de carácter histórico, pero de tendencia aristocrática; otro fue Maquiavelo que también profesaba un republicanismo de corte histórico pero de tendencia popular (Skinner, 1993). Aún más, es posible encontrar tipos de republicanismos, como el de Rawls, para *sociedades bien ordenadas*, es decir, para sociedades en las que se “supone que todos actúan justamente y cumplen con su parte en el mantenimiento de instituciones justas” (Rawls, 1997: 21 a 22).

Sin embargo, como la gran mayoría de las actuales sociedades del mundo, incluida la colombiana, no son sociedades bien ordenadas sino, antes bien, comunidades desgarradas por el conflicto, la desobediencia civil, la resistencia, la rebelión, la revolución y la violencia de distintos ordenes, voy a privilegiar en lo que sigue la descripción de una variante del republicanismo pensado para sociedades en conflicto. Esa variante la denominaré aquí como *arqueología republicana* por tratarse, justamente, de la expresión más antigua del republicanismo, es decir, la desarrollada en la Roma antigua por Tito

5 Algunos autores prefieren por ejemplo clasificaciones desde acentos nacionalistas, pero poco explicativas de la tradición, como la usada por Oscar Mejía Quintana de “neo-republicanismo anglosajón” y “Postrepublicanismo francés” (2010: 180 a 183).

Livio, Polibio y Cicerón y, posteriormente, por Maquiavelo que, en el Renacimiento, escavó sobre el pasado romano para, a partir de sus restos, reconstruir la tradición romana como un legado para la modernidad. Y esto con dos propósitos ulteriores –que dejaré como última parte de este trabajo:

- Argumentar que el temor de los liberales y de la era de la democracia representativa ante el conflicto, desencadenado por la intervención activa de la ciudadanía en política, es un viejo prejuicio político e ideológico que hace parte de la crisis de la representación política.
- Pensar las posibilidades de la ciudadanía o la participación política amplia en sociedades en conflicto, por ejemplo para una como la colombiana.

La cuestión romana

Más que la defensa del imperio de la ley en sí lo que reta al pensamiento republicano es el poder indagar: ¿cuáles son las mejores leyes?, ¿cuál es el mejor método para crearlas?, ¿quién ha de ser su autor?, ¿cuál debe ser su objeto? y ¿qué es lo que puede hacer posible que una sociedad logre un buen orden institucional capaz de garantizarle a sus ciudadanos sus libertades? Esta indagación condujo a los pensadores republicanos a ver el conflicto no sólo como el fenómeno en el que se hallaban las respuestas a sus interrogantes sino, además, como la expresión del mejor orden político posible –del mejor imperio de la ley.

Entre los antiguos historiadores y moralistas romanos existen tres temas recurrentes sobre la historia y las costumbres políticas de Roma: ¿cuál es la mejor constitución política?, ¿cómo se puede garantizar la libertad política de los ciudadanos? y ¿quién es el buen ciudadano? Preguntas que no son en nada diferentes de las formuladas por los teóricos de la política griega, pero que si son abordadas y resueltas de un modo novedoso por los teóricos de Roma, por lo

menos por autores como Polibio,⁶ Cicerón y Tito Livio. Estos tres pensadores ingresan al tratamiento de estas cuestiones no desde un plano abstracto, como Platón o Aristóteles, sino desde un enfoque de carácter más empírico. Su puerta de entrada al análisis es la historia y, en particular, la historia política de Roma. Por lo tanto el giro de la teoría política romana está en su nueva metodología, en el extraordinario recurso del que se vale para la investigación política, lo que les permite, a su vez, encontrar un terreno concreto sobre el que evaluar las tesis a las que llegan en su indagación y, de paso, contribuir a la elaboración de una “hegemonía cultural” (Fontana, 1982: 27).

Estos son para Tito Livio sus intereses sobre su empresa de elaborar una historia de Roma:

[...] cuál fue la vida, cuáles las costumbres, por medio de qué hombres, con qué política en lo civil, y en lo militar fue creado y engrandecido el imperio; después, al debilitarse gradualmente la disciplina, sígase mentalmente la trayectoria de las costumbres: primero una especie de relajación, después cómo perdieron base cada vez más y, luego, comenzaron a derrumbarse hasta que se llegó a estos tiempos en que no somos capaces de soportar nuestros vicios ni su remedio. Lo que el conocimiento de la historia tiene de particularmente sano y provechoso es el captar las lecciones de toda clase de ejemplos que aparecen a la luz de la obra: de ahí se ha de asumir lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar, vergonzoso por sus orígenes o por sus resultados (1996: 13-14).

Así expresa Cicerón su distanciamiento del paradigma griego y su nueva perspectiva para el análisis de la política:

Pero no me satisfacen los escritos que sobre esta cuestión nos dejaron autores griegos muy importantes y sabios, ni me atrevo a enmendarles con lo que a mí me parece; por esto, os pido que me escuchéis como a quien no es del todo ignorante de las doctrinas griegas, ni las prefiere, sobre todo en esta materia, a las nuestras, sino como a un ciudadano romano educado con cierto nivel de

6 Aunque Polibio era griego su estancia forzada en Roma le da el contexto para seguir el modo de la teorización propia de los romanos.

cultura gracias a la diligencia de su padre, y movido desde su juventud por el afán de aprender, pero mucho más aleccionado por la práctica y lo aprendido en casa que por los libros (1995: 61).

De acuerdo con Polibio “lo más bello” y “útil para los lectores” de su obra está en:

[...] comprender y profundizar cómo pudo suceder y cuál fue la constitución que lo consiguió, que los romanos llegaron a dominar casi todo el mundo en menos de cincuenta y tres años, cosa que no tiene precedentes (1997: 233).

Las causas de la grandeza de Roma, la perfección de su constitución política⁷ y las razones de su declive es lo que estos distintos autores están empeñados en poder explicar con un razonamiento que va sobre el terreno, atado a la historia de la práctica política, social e institucional de la ciudad. Pero, sobre todo, su interés está centrado en celebrar y destacar como un hecho histórico, digno de ser imitado, la permanente reivindicación y defensa que hizo el pueblo romano de su libertad política. En esta actitud protagónica del pueblo romano es que los teóricos como Cicerón, Tito Livio y Polibio sitúan no sólo el origen y la grandeza de la constitución romana sino, también, su perfección. Estos pensadores coinciden en poner como causa principal del éxito de las instituciones políticas romanas la activa participación que tuvo el pueblo en su construcción y desarrollo. Polibio, por ejemplo, contrasta el “modo pacífico” como Licurgo promulgó la constitución ideal de los espartanos del método que usaron los romanos, pues:

[...] los romanos acabaron por conseguir para su patria una situación idéntica [a la de Esparta], pero no por alguna previsión, sino con muchas luchas y

7 Cabe mencionar aquí el distinto sentido y significado que tiene entre los teóricos de la antigüedad clásica la palabra constitución, que no debe asimilarse a nuestra expresión moderna. Según Maurizio Fioravanti, entre los teóricos de la antigüedad griega y romana está debe entenderse como “ordenamiento general de las relaciones sociales y políticas” (2001: 11).

peligros; una reflexión sobre las peripecias que sufrieron les enseñó a escoger lo mejor; así llegaron al mismo resultado que Licurgo, al sistema mejor entre las constituciones actuales (1997: 247).

Al poner el acento en las “luchas y peligros” Polibio quiere destacar el hecho de que Roma, a diferencia de Esparta que contó con un legislador que le dio un orden constitucional de una sola vez, logró la perfección en su sistema político poco a poco y a través de la natural dinámica de su convulsionada vida política en un proceso de ensayo y error permanente que los llevaba a escoger, dependiendo de las circunstancias, las mejores salidas institucionales para resolver los inconvenientes que iban surgiendo en el día a día. Por esta razón es que él decide basar su análisis:

[...] no en los periodos tranquilos de su vida, sino en sus peripecias desafortunadas y en los momentos felices de los grandes éxitos, en la convicción de que la prueba de la perfección humana consiste únicamente en la capacidad de soportar con nobleza y entereza los cambios de fortuna, no de otra manera es preciso contemplar una constitución (1997: 233 a 234).

Del mismo modo Cicerón argumenta como causa de la superioridad de la constitución de Roma la decisiva y permanente participación del pueblo. Así, rememorando a Catón el Viejo, dice que:

Él solía decir que la ventaja de nuestra república sobre las otras estaba en que éstas habían sido casi siempre personas singulares las que las habían constituido por la educación de sus leyes, como Minos en Creta, Licurgo en Esparta, y en Atenas, que había tenido muchos cambios, primero Teseo, luego Dracón, Solón, Clístenes y muchos otros; en cambio, que nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad. Y decía que jamás había existido un tan gran ingenio, si es que en algún momento pudo haberlo, a quien no escapara nada, ni pudieron todos los ingenios juntos proveer tanto en un solo momento, que pudieran abarcar todo sin una prolongada experiencia de la realidad prolongada por mucho tiempo (1995: 86 a 87).

Lo más destacable de este pasaje de Cicerón es la afirmación de que el elemento distintivo de la constitución de Roma estaba en que ella era producto de la experiencia política del pueblo romano formada en siglos de continuidad. Tesis que reafirma Tito Livio al recordar en su *Historia de Roma* el liderazgo que asumió el pueblo en el espacio público y su compromiso con la causa de la libertad, desde los inicios de la fundación de la República. Según Livio, el pueblo romano, convocado por Bruto —el libertador de Roma— juró que “no toleraría que nadie reinase en Roma” (1996: 120). Con este modo de argumentar los teóricos políticos de Roma iban consolidando un conjunto de conclusiones que serían los principios normativos de su ideario republicano. Esas conclusiones son las que comentaremos a continuación.

Cuando teóricos como Cicerón definen república “como lo que pertenece al pueblo” (1995: 62), no tienen únicamente el propósito de proponer un ideal político. Su intención de fondo es, más bien, describir una realidad histórica que llegó a convertirse en un imperativo ético-político porque fue capaz de resistir al paso del tiempo, y no de una generación de hombres sino de siglos de continuidad. El que la república sea lo que pertenece al pueblo se explica por el hecho de que a través de su larga vida política el pueblo no sólo ha aprobado el orden político sino porque también ha sido el autor del orden institucional aprobando y desaprobando leyes, autorizando y desautorizando gobernantes, oponiéndose a ciertas instituciones que limitaban su libertad y defendiendo aquellas que se la ensanchaban. Por eso la república es lo que le pertenece, ella es su obra. En este sentido la república perfecta es aquella en donde “la potestad suprema es del pueblo” (Cicerón, 1995: 67), pues en ella los ciudadanos “no están apartados del mando, del gobierno público, del juicio y de poder ser elegidos jueces” (Cicerón, 1995: 67). Un orden político en donde “la gestión” de lo público pertenece al pueblo es lo que, propiamente, se puede llamar para los teóricos romanos una república.

Lo anterior implicaba, para estos pensadores, dos cosas básicas. La primera tenía que ver con que admitir la potestad popular —la gestión de la cosa pública por parte del pueblo— pasaba por la decisión de

construir un orden de igualdad política. La razón era elemental. Abrir el espacio de la gestión de lo público a los actores populares obligaba a desligar la participación política del estatus social, pues ésta ya no podía depender “del abolengo y la fortuna de las familias” (Cicerón, 1995: 67). Por lo tanto, la república se identifica con un régimen político igualitario, porque:

[...] si no conviene igualar las fortunas, si tampoco pueden ser iguales las inteligencias de todos, sí que deben ser iguales los derechos de los que son ciudadanos de una misma república. Pues, ¿qué es una ciudad sino una sociedad en el derecho de los ciudadanos? (Cicerón, 1995: 67).

La segunda cuestión era la natural aceptación de una sorprendente conclusión. Defender una participación política de amplio espectro significaba construir una garantía para la libertad de todos los ciudadanos –sin distingos de clase–; pero, al mismo tiempo, llevaba a aceptar las luchas populares por la libertad, aún más, a legitimar la rebeldía del pueblo como medio para evitar la opresión y el despotismo de ciudadanos o sectores sociales poderosos que quisieran arrebatar su libertad y poner fin al régimen de igualdad política. Ligados a esta tesis, los republicanos romanos promovían la idea de que la república tenía su origen en las luchas populares y que, debido a esto, la república es por naturaleza un espacio para la lucha política. Si bien, ella es por principio un régimen de libertad no puede no reconocer la potestad popular en la gestión pública y, esto último, obligaba a admitir la confrontación, el conflicto político, como un medio para defender la libertad adquirida. Así lo expresa un republicano como Cicerón:

Así, pues, la república suele salir de una vindicación de la libertad contra el dominado de los reyes o de los senadores, en tanto los pueblos libres no suelen reclamar un gobierno de reyes ni la prepotencia de los nobles. Niegan también ellos que deba repudiarse toda esa forma de gobierno por el defecto de un pueblo rebelde: cuando el pueblo está en paz y lo refiere todo a su seguridad y libertad, no hay nada más firme; y puede darse fácilmente esa paz en tal república si todos tienen las mismas miras, pues las discordias nacen de

la contraposición de intereses, ya que no todo el mundo tiene los mismos y intereses; mas cuando los nobles se apoderan del gobierno, nunca ha perdurado la estabilidad de la ciudad, y aun menos en los reinos [...] (1995: 68).

Como corolario de todo lo anterior los teóricos del republicanismo romano terminaron por sostener que el conflicto es lo que puede hacer posible que una sociedad logre un buen orden institucional capaz de garantizarles a sus ciudadanos sus libertades. Afirmar esto, nos lleva a plantear la tesis de que el republicanismo se resuelve en la dialéctica entre conflicto y orden político. Pues, según esta manera de pensar, de las luchas ciudadanas es que logran emerger las mejores instituciones políticas, dado que al ser producto de las demandas y reclamaciones populares estas deben tener en cuenta los intereses en conflicto con el fin de dar satisfacción, por igual, a las partes litigantes. No existen entonces, desde esta perspectiva, razones para temer al conflicto, para desconfiar de la activa participación ciudadana en la gestión de lo público o para reprimir las quejas, los reclamos, las demandas o las protestas del pueblo. Antes bien, una república perfecta, ideal, es la que no sólo es capaz de tolerar estas expresiones del pueblo sino, además, la que crea los espacios que posibiliten esta participación y los canales para que los ciudadanos puedan instaurar sus quejas y reivindicar sus derechos.

Además, estos republicanos tenían la convicción de que incentivar el conflicto dentro de la república era una estrategia pedagógica para la formación de buenos ciudadanos. En un giro radical respecto de la tradición griega, pensadores como Polibio, Cicerón y Tito Livio hicieron a un lado la teoría de la virtud ciudadana de carácter moral de los griegos para proponer una teoría de la virtud ciudadana de carácter político. Esta nueva interpretación de la virtud fue producto de su resistencia a creer que el buen ciudadano es el que escucha discursos edificantes para moldear un carácter que lo hagan respetuoso del *statu quo*. Por otra vía, estos teóricos de Roma insistieron, más bien, en la idea de que el ciudadano virtuoso es aquel que, al haberse fogueado en el espacio público, conoce las trampas, los

atajos y los caminos que tiene que recorrer para preservarse libre respecto de la dominación que el Estado o sus demás conciudadanos puedan ejercer sobre él. Es aquel que, a través de su propia experiencia en la participación política, ha adquirido las habilidades necesarias y ha desarrollado los talentos y la aptitud política para luchar por su libertad y la de sus conciudadanos. Y es un buen ciudadano en razón de que es respetuoso de la institucionalidad que él mismo ha ayudado a construir, y la respeta sólo porque está seguro que esa institucionalidad es favorable a su libertad. Así fue que este tipo de pensadores dieron forma a la sugerente *cuestión romana*: aceptar el conflicto es lo que lleva a la grandeza, a la perfección, a la estabilidad política y la perduración de la república.

El hallazgo de Maquiavelo

En Maquiavelo confluyen de un lado la experiencia concreta de la agitada realidad política de su tiempo —una estancia urbana bastante ajetreada, signada por querellas, odios, envidias, ambiciones, conflictos de intereses, vendettas, destierros, divisiones, guerras y violencias (Larivaille, 1990)—, es decir, la experiencia de vivir en una sociedad en conflicto y, de otro lado, el feliz hallazgo de la teoría política de la Roma antigua. Este encuentro hizo del escritor florentino un continuador y actualizador del republicanismo romano, en la medida en que, a partir de esa teoría, él se propuso ofrecer una respuesta para la crisis política de su tiempo. Dado que ya hemos hecho una reconstrucción, lo más precisa posible, de la teoría del republicanismo romano, en este punto sólo comentaremos los elementos con los que Maquiavelo actualiza esa tradición para adaptarla a su contexto histórico —lo que nos será de utilidad para lo que se argumentará en la última parte de este trabajo.

Los discursos sobre la primera década de Tito Livio es la obra privilegiada en donde Maquiavelo elabora su teoría republicana. En ella él se afirma en los principios rectores de la tradición romana: el recurso a la his-

toria como método de análisis de la política, la reivindicación de la potestad popular, la defensa de la libertad de los ciudadanos, la igualdad en la participación política y la valoración positiva del conflicto. Pero, también, introduce nuevos elementos dentro del viejo modelo romano que le permiten modernizarlo. A continuación analizaremos, brevemente, algunas de esas novedades que él introduce en su hallazgo del republicanismo romano.

Al retomar la concepción romana del *conflicto político*, Maquiavelo la interpreta en términos de una constante histórica y social. Es decir, en sus manos el conflicto político deja de ser una circunstancia particular de la antigua república romana y es presentado como una ley natural que gobierna a todas las sociedades políticas. En tono trágico, pero realista, advierte a sus contemporáneos que: “todo aquel que espere que una república pueda mantenerse unida se engaña mucho en esa esperanza” (Machiavelli, 1971: 792). Infería que el conflicto político era un fenómeno recurrente y necesario, inherente a la vida política de los Estados. Por lo cual suponía que toda comunidad civil debe contar con él, y verlo como un elemento más de la vida social y política; como algo inevitable frente a lo cual ni el político ni el ciudadano común deben cerrar los ojos, o correr espantados. De esta forma la aceptación, por su parte, de la tesis romana del conflicto político implicaba para él la elaboración de una teoría de la *sociedad dividida*, en donde más que la unión, la armonía y la homogeneidad lo que reina en el espacio social es la división.

Esta teoría sobre la sociedad dividida está asociada en el autor a un tema muy novedoso: el *poder* —y sus consecuencias, la *violencia* y la *corrupción*.⁸ En relación con esto, es importante precisar que la relación entre los temas del *conflicto político* y el *poder* esta mediada por un supuesto antropológico presentado en términos de un juicio hipoté-

8 Cuestión realmente importante, toda vez que el autor padeció, en carne propia, la arbitrariedad del poder político y la aplicación de la violencia sobre su cuerpo —cuando fue encarcelado y torturado durante el régimen de los Médicis—, como el destierro y la pérdida de sus derechos ciudadanos.

tico que afirma: “[es] necesario que quien dispone una república y ordena leyes en ella presuponga que todos los hombres son malos, y que usarán siempre la malignidad de su ánimo cada vez que se les presente la ocasión de hacerlo libremente” (Machiavelli, 1971: 81). Ese supuesto parece indicar que es ese fuerte componente de maldad natural en el hombre la causa principal del conflicto político. Sin embargo, importa detenerse un poco en la naturaleza de eso que él llama “maldad humana”. A este respecto, Genaro Sasso nos ha dado pistas valiosas para captar el sentido más sutil de lo que Maquiavelo llama *il male*, según él:

Maquiavelo no es un Agustín, o un Lutero, secularizado. El “mal” es una de las posibles consecuencias de la situación del hombre en la historia, y por lo tanto uno de los medios que, en la lucha incesante, a la cual él es llevado, contra el poder de la fortuna, puede ser innecesario asumir (Sasso, 1980 :47).⁹

Si el hombre es malo no es porque la maldad y la perversidad estén inscritas en su conciencia o en su corazón como un correlato del pecado original cristiano; sino porque su naturaleza o la estructura de sus pasiones naturales al entrar en contacto con el mundo objetivo (natural y social) pueden llevarlo a realizar acciones tristes. Por eso podría ser más pertinente hablar, antes que de una maldad natural en el hombre, de una naturaleza pasional del hombre. Resulta, así, muy pertinente pensar que para el autor existían dos causas estructurales del conflicto político: la naturaleza pasional del hombre y el mundo objetivo (social y natural) que, al entrar en contacto, podían producir el conflicto y la maldad.

La ambición (*ambizione*) es la pasión estructural de la naturaleza humana (Machiavelli, 1971: 119). Ella es el centro de gravedad de los comportamientos del hombre. Su fuerza es de tal magnitud que arrastra y moviliza todas las acciones humanas y, en cierto sentido, subordina el componente sobrante de pasiones. La cuestión sobre la

9 Traduzco directamente del original en italiano de la obra de Sasso.

ambizione es introducida con toda contundencia en *I Discorsi* cuando comenta los escándalos que causó en la antigua Roma la ley agraria. Por lo cual vale la pena transcribir todo el pasaje en el que el autor hace referencia al tema:

Dice una sentencia de los escritores antiguos que los hombres suelen affigirse en el mal y haziarse del bien, y que ambas pasiones producen los mismos efectos porque los hombres cuando no combaten por necesidad lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los pechos humanos, que nunca los abandona, por altos que hayan llegado. La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de lo conquistado, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí nacen los cambios de fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que han conquistado, se llega a la enemistad y a la guerra, que causará la ruina de una Provincia y la exaltación de otra (Machiavelli, 1971: 119).

La *ambizione* es una tendencia natural en el hombre. Tiende al infinito, puesto que en sí misma no conoce límites. Además, es descrita como un rasgo permanente en la naturaleza humana, una especie de constante antropológica. Pero al tiempo que el autor descubría, a partir de sus comparaciones entre las épocas antigua y moderna, que la *ambizione* aparecía siempre en los distintos momentos de la historia humana como un rasgo permanente e inmutable de los hombres, de la misma manera advertía, con base en sus observaciones, que esa pasión tenía un límite objetivo en el mundo. La *ambizione* es descrita, de esta forma, como una pasión que se encuentra instalada en una realidad social que le impone obstáculos y frenos a su plena realización. Y el hombre como un ser que está condenado a vivir y actuar en un mundo limitado. Esa es la condición del hombre en el mundo. Un espacio donde los objetos de interés y de ambición, de los hombres, son difíciles de conseguir.

Sheldon S. Wolin afirmó que en Maquiavelo “a diferencia de otros campos de acción, la actividad política era atormentada por

el dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites” (2001: 134). A lo cual habría que agregar que, es justamente ese dilema el que genera la inseguridad, la lucha por el poder y la dominación. Y el que lleva al autor a ver en la acción política el campo donde se vive la lucha por la libertad y la seguridad. El hombre encuentra un límite a la realización plena de sus deseos en la natural ambición de los otros hombres que habitan con él el mundo. Un límite que por todas partes le opone resistencia. En su lógica, la *ambizione* va más allá del mero querer para sí y no dejarse quitar; ella se extiende hasta el deseo de quitar y desposeer a los demás para poseer con seguridad. Esa naturaleza o estructura oculta de la *ambizione* es lo que desencadena el conflicto entre los hombres. Y lo propaga como una lucha a muerte.

En su estudio *Utopía y la sociedad ideal* J. C. Davis afirma que:

Todas las sociedades deben resolver el problema de relacionar la existente y cambiante causa de las satisfacciones, algunas de las cuales son, por naturaleza, limitadas, con las necesidades de un grupo heterogéneo, los deseos del cual pueden ser en ciertos aspectos limitados. Adaptando los términos de Herbert Marcuse, las satisfacciones pueden ser limitadas por escaseces tanto materiales como sociológicas. La escasez material de satisfacciones consiste, por ejemplo, en que sólo existe un número dado de terrenos fértiles: sólo un mejor caballo, sólo un número dado de hermosos hombres y mujeres, y sólo un ejemplo específico de cada uno. La escasez sociológica surge de la distribución jerárquica de estas satisfacciones (algunos hombres tienen más que otros) y la existencia de satisfacciones específicas, socialmente derivadas (tan sólo existen tantos lugares en el comité, tan sólo un número limitado de quienes poseen ciertos títulos honorarios, sólo un rey o sólo un escáño de poder) (1985: 28).

Esta observación de Davis acerca de la relación entre las satisfacciones y las escaseces puede resultar útil para ayudar a precisar un elemento importante respecto de las causas del conflicto político en Maquiavelo. El dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites, del que habla Wolin, se puede precisar caracterizándolo en el nivel de lo que Davis llama la “escasez”. Más exactamente, en el plano de lo

que el autor de *Utopía y la sociedad ideal* llama las escaseces “materiales” y “sociológicas”. El ciudadano del que habla el escritor florentino es un hombre que se encuentra siempre insatisfecho con la distribución de los bienes materiales y sociales. Por ejemplo, la primera lucha intestina que narra en la *Historie fiorentine* entre las familias Buondelmonti y Uberti tiene su origen en la belleza de una mujer (Machiavelli, 1971: 660). Los escándalos que causó la ley agraria en la Roma antigua tuvieron su origen, según el autor, en una disputa por la distribución jerárquica de las tierras (Machiavelli, 1971: 119-120). La revuelta de los *ciompi* (obreros de la lana) de 1378 es un conflicto que según nuestro autor tiene sus orígenes en la escasez sociológica –la desigual distribución de bienes sociales, económicos y políticos–, por eso él la presenta como una reivindicación de justicia social, económica y política de la masa obrera y de la población más humilde de Florencia (Machiavelli, 1971: 700-707).

Por estas razones el ciudadano que describe en sus escritos políticos es presentado siempre como un hombre deseoso de incrementar su poder, su prestigio, su honor, su gloria, su reconocimiento, su riqueza y sus títulos honorarios. Proclive a resentirse cuando otros lo superan en poder, riquezas, prestigio y decidido a hacer todo lo que esté a su alcance para transformar su poder económico y social en poder político. En sus cálculos, él logra comprender que la única forma en que puede preservar, garantizar y proteger su propio interés es teniendo el control de las instituciones políticas, del Estado. Y para realizar ese fin es capaz de llegar a hacer uso de la corrupción, la violencia y la dominación de los demás.

Esto nos permite afirmar que para Maquiavelo el conflicto, independientemente de las formas en que se manifieste (*tumulti, parti, sette, fazioni, corpi, vendetta*) tiene una naturaleza netamente política. Pues no solamente se trata de desórdenes que se presentan dentro del Estado, de malestares que están integrados a la estructura política de la comunidad, sino de reivindicaciones y exigencias que tarde o temprano terminan por afectar a toda la sociedad política. Pero, sobre todo, porque la protesta, el tumul-

to, los reclamos, las amenazas, las súplicas, los ataques y todo tipo de llamamiento a la acción son las formas en que los ciudadanos manifiestan públicamente su “humores”, sus desacuerdos, sus disentimientos, su ira, odios y su hastío del maltrato, la injusticia y la opresión derivada de la dominación de una parte de sus conciudadanos. Es la manera en que los ciudadanos se encuentran con la acción política y la convierten en la arena en donde luchan denodadamente por la libertad y la igualdad.

De otra parte, el dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites contiene otro elemento que nos puede permitir esclarece aún más los orígenes del conflicto político en el autor. Con una lectura más detenida del relato que hace sobre los escándalos que causó en Roma la ley agraria puede observarse que lo que en rigor produce el conflicto político entre los hombres no es otra cosa que el temor de “perder lo que tienen” (Machiavelli, 1971: 119).

Lo que propiamente enfrenta a los hombres es el temor a los otros, a quienes ve siempre como a enemigos potenciales de su propia seguridad. Por lo tanto, el conflicto entre los hombres no es otra cosa que una lucha a muerte en aras de garantizar su propia seguridad. Esto muestra que el temor, como la ambición, tiene su propia lógica. Según el autor: “el orden de estos acontecimientos se desarrolla de este modo: mientras que los hombres desean no temer, comienzan a hacer temer a los otros, y aquella injuria que quieren ahuyentar de sí la ponen contra el otro, como si fuera necesario ofender o ser ofendido” (Machiavelli, 1971: 128).

De esta forma, el temor deviene en ofensa y en deseo de seguridad. Pero como a los hombres “no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más” (Machiavelli, 1971: 83), entonces, el deseo de seguridad deviene en ambición; y la ambición no es más que deseo de poder y de dominación. El natural deseo de subyugar a otros: ya que “los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder” (Machiavelli, 1971: 78). En este sentido el conflicto político es la única garantía de la seguridad propia y, por eso, resulta ser un fenómeno inevitable en todo Estado.

Con su análisis el autor no quiere únicamente esclarecer las causas de la lucha y enfrentamiento entre los hombres sino, también, mostrar de qué manera esas motivaciones pasionales se delinear y configuran dentro de la comunidad civil. Para eso dice, en términos generales, que el conflicto político dentro de un Estado toma la forma de una lucha entre dos *umori* contrapuestos: el del *popolo* (pueblo) y el de los *grandi* (nobles). Y como en toda sociedad siempre existen nobles y plebeyos, de necesidad estos distintos humores tenderán a chocar de manera estruendosa produciendo desórdenes, tumultos y violencias que, tarde o temprano, terminan por disolver el *vivere libero* —cuando, en medio de la lucha, cualquiera de esas partes en conflicto se alza con el poder para gobernar en pro de sus propias realizaciones, dominando así a la otra.

Con esta manera de caracterizar el fenómeno el escritor florentino quiere indicar al tiempo que, puesto que el conflicto está soportado sobre motivaciones pasionales resulta claro que las comunidades políticas tienen como signo propio la división y el disenso. Esto muestra que, de la misma forma en que la *ambizione* es leída como una invariante antropológica, el conflicto político es presentado como una constante histórica en la vida de los Estados. Esa concepción sustancialista es la que le permite al autor afirmar que, pese a la naturaleza contingente de los hechos políticos, le es posible al hombre detectar con tiempo los distintos caminos que pueden tomar las confrontaciones entre los ciudadanos de un Estado, así como las tendencias y los rumbos que marcan y siguen los distintos apetitos en su lucha. Según la representación del florentino:

Las graves y naturales enemistades que hay entre los hombres del del pueblo y de la nobleza, nacidas del hecho de que éstos quieren mandar y aquellos no quieren obedecer, son la causa de todos los males que nacen en las ciudades, porque todas las demás cosas que perturban la paz de las repúblicas se nutren de esta diversidad de humores (Machiavelli, 1971: 690).

De acuerdo con esto, son los distintos fines y propósitos que los hombres persiguen en una comunidad política los que, en últimas, perturban la paz y el orden civil. Los sentimientos y las ambiciones de

los hombres en una comunidad civil se encuentran siempre en una tensa polarización: los *grandi*, que el autor generalmente asocia con los ciudadanos ricos y poderosos, están guiados siempre por un deseo intenso de dominar; y, el *popolo* está guiado tan sólo por el deseo de no ser dominado. Traducido a estos términos, el conflicto político es esencialmente una ardua lucha por el poder con el fin de dominar o no ser dominado, o sea una lucha por el aseguramiento de la propia libertad. El punto de partida de la lucha entre los distintos sectores antagónicos de la comunidad es, en principio, el mismo: la libertad. Sin embargo, el detonante real del conflicto radica en que cada fuerza social interpreta de una manera distinta ese valor fundacional de su vida, de su lucha, y lo desea para fines y propósitos distintos.

En el fondo, aunque aparentemente parten del mismo valor fundacional, cada parte de la comunidad tiene su propio *ideal de vida buena*: los *grandi* desean ser libres para gobernar y el pueblo desea ser libre para vivir seguro, sin temores acerca del libre disfrute de su propiedad, su familia y su vida (Machiavelli, 1971: 100). Quizá por esa peculiaridad de cada uno de esos humores en conflicto Maquiavelo pensaba que eran, generalmente, los apetitos y ambiciones de los ciudadanos poderosos (*grandi*) los que promovían y causaban los conflictos. A partir de sus comparaciones entre las coyunturas políticas antiguas y modernas llegó a la conclusión que los conflictos políticos:

Son causados la mayoría de las veces por los que poseen, porque el miedo de perder genera en ellos las mismas ansias que agitan a los que desean adquirir, porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen sino conquistan algo más. A esto se añade que, teniendo mucho, tienen mayor poder y operatividad para organizar alteraciones. Más aún: sus maneras descorteses y soberbias encienden en el pecho de los desposeídos el deseo de poseer, o para vengarse de ellos despojándolos, o para acceder a esas riquezas y honores que ven mal empleados en los otros (Machiavelli, 1971: 84).

Inadvertidamente el análisis sobre las causas del conflicto político va a parar en una denuncia de la intemperancia de los ciudadanos

poderosos. En una imputación que los identifica como los responsables directos de los conflictos políticos por su excesiva e incontralada ambición. Es la intemperancia de los *grandi* la que termina socavando la libertad del Estado, la utilidad común. Pues su desbordado deseo de poder los lleva a crear facciones y partidos con el objeto de hacerse con el poder del Estado para realizar más tranquilamente sus propósitos privados, sin tener en cuenta para nada el bien del resto de la comunidad. Su intemperancia los lleva a realizar sus propósitos y fines privados a toda costa. Incluso, los lleva a recurrir a medios y métodos “extraordinarios”, a procedimientos que desde el punto de vista del régimen civil aparecen como ilegales: el engaño, el fraude, la corrupción y, en casos extremos, a la fuerza y la violencia. En fin, su intemperancia los conduce a realizar acciones malas, que ponen en peligro el bien de la comunidad.

El análisis sobre estas cuestiones le permitió a Maquiavelo la elaboración de una inquietante pregunta para las sociedades modernas: ¿cómo se puede lograr la unidad política de una sociedad en medio de su natural división?, es decir ¿cómo es posible que un Estado pueda perdurar en el tiempo, estable y seguro, en una sociedad profundamente dividida? O, mejor aún: ¿cómo es posible que un conjunto de hombres con tendencias asociales (en los cuales puede llegar a primar más el interés particular que el común), que persiguen fines distintos y contrapuestos, puedan llegar a convivir por mucho tiempo en una misma sociedad y bajo un mismo Estado sin que unos tiranicen a otros, sin que se arrebaten su libertad, su vida y sus bienes de manera arbitraria y violenta?

Obviamente, la respuesta del autor a esta cuestión estaba inspirada en la tesis romana que decía que esto sólo podía ser posible en un Estado que reconociera el conflicto como motor de la libertad. En ésta lógica, él acabó asumiendo el conflicto como algo propio del hombre y de la vida pública. Como algo que no puede ser simplemente negado. Y en esta valoración positiva del fenómeno dejó de lado su condena moral y le apostó a una solución política del mismo, obviamente, en el contexto

de unas instituciones bien ordenadas. Esta solución política implicaba para él, por un lado, la salida institucional al conflicto, es decir su trámite a través de las instituciones y, por otro, una aptitud, capacidad y disposición de los ciudadanos frente a él. Pues, la conclusión a la que había llegado era que si los ciudadanos de una república no tenían la virtud, o sea el hábito, la destreza y el talento para apelar a las leyes e instituciones del Estado con el fin de resolver sus diferencias, entonces el conflicto mal tramitado podía acabar con la libertad de todos y, aún más, producir el colapso de la comunidad política. Esto, por supuesto, implicaba otra novedosa idea: el conflicto no sólo es el motor de la libertad sino, además, de buenas leyes e instituciones. Pues sólo los ordenamientos políticos emergidos del conflicto son instrumentos confiables para los ciudadanos, pues estos han sido depurados en la contienda política.

El republicanismo: una respuesta a las sociedades en conflicto

Hoy en día hay un creciente diagnóstico que sostiene que la representación política está en crisis. Si bien se admite, por un lado, que el pueblo es una entidad que se ha ampliado en nuestros días —en comparación con lo que representaba en el siglo XVII— y con ello la ciudadanía gracias al sufragio universal; de otro lado, muchos analistas reconocen que:

[...] no ha habido cambios significativos en las instituciones que regulan la selección de representantes y en la afluencia de la voluntad popular en sus decisiones cuando ocupan sus cargos. Y no está nada claro que se haya estrechado la brecha entre las élites gobernantes y los ciudadanos corrientes ni que haya aumentado el control de los votantes sobre sus representantes (Manin, 2006: 289).

Sin embargo, en relación con esta discusión sobre la crisis de la representación política, en esta última parte nos interesa llamar la atención sobre un sugestivo debate que surge al confrontar, en términos de

tipos ideales, a la *democracia liberal* con la tradición *republicana* que hemos examinado. Al compararlas la conclusión es que está última, pese a ser una teoría elaborada para responder a los problemas sociales y políticos de un contexto histórico del pasado —es decir para ordenes sociales y políticos distintos a los de nuestro presente histórico—, fue diseñada para ser aplicada a sociedades atravesadas por el conflicto y, obviamente, para inspirar un modelo de comunidad política que no esté dominada por una clase, una élite o por un principio político preferente —es decir, que no esté unilateralmente instaurada y gobernada.

Al afirmar esto la intención es sugerir que, al reconocer el *conflicto político*, el republicanismo resulta ser un enfoque teórico mucho más sensible que el de la democracia liberal a fenómenos como la *arbitrariedad del poder*, la *corrupción* y el debilitamiento de la *virtud cívica* de los ciudadanos, fenómenos estos que tienen sitiadas a muchas sociedades políticas actuales. Y que, en tal sentido, sin dejar de advertir el contexto histórico concreto en el que está teoría fue iniciada y las sociedades o problemas específicos para los que fue elaborada, puede ser inspiradora para repensar los problemas sociales y ético-políticos de las sociedades actuales.

Conflicto, arbitrariedad del poder y ciudadanía

Con base en una multitud de estudios y análisis sobre los problemas de las democracias actuales se puede afirmar que el conflicto es uno de los fenómenos más frecuentes en ellas. Consultando las investigaciones del Observatorio de Conflictos de C-ML¹⁰ o de la Unesco¹¹ se puede confirmar que el porcentaje de sociedades en conflicto es más grande del que se pueda imaginar —basta con mencionar a algunos países de América Latina, por ejemplo el caso de Colombia. Pero pese a la magnitud y recurrencia del fenómeno el estilo de vida político y de gobierno de algunas democracias liberales prefieren desconocerlo

10 Ver: <http://www.observatorioclm.org/>

11 Ver: <http://viva.org.co/escuelas/?p=136>

o simplemente reprimirlo, con lo cual la apuesta que hacen sobre él es intentar su invisibilización o construir una representación negativa sobre él en la ciudadanía.

Este caso de condena y rechazo de la protesta social ilustra una actitud que, muy en el fondo, es más recurrente y generalizada de lo que se podría suponer en muchos gobernantes, cuando no de ciudadanos del mundo democrático actual.¹² Algo que puede ser leído como una especie de incapacidad de las sociedades actuales para reconocer la protesta, el descontento ciudadano y la reclamación social, para integrarla a la vida de la comunidad política como el síntoma de un malestar social que indica que algo no anda bien y que amerita una respuesta y una solución política antes que la represión o el uso arbitrario del poder para aplacarla.

Aquí se advierte, también, una suerte de antinomia de la democracia liberal. Pues aunque, por un lado, esta defiende y dice garantizar la libertad de expresión y de opinión pública, por otro lado, cuando este derecho se hace efectivo por parte de los ciudadanos en el espacio público es señalado como una amenaza peligrosa y como un desorden que no puede ser tolerado:

[...] cuando las masas están presentes físicamente en las calles, enfrentadas al parlamento, aumenta el riesgo de desórdenes y violencia. Esta forma de gobierno

12 Para ilustrar de qué manera esta actitud aún se encuentra arraigada en muchos ciudadanos del mundo actual basta recordar lo que aseguró el exvicepresidente de Colombia Francisco Santos sobre cómo el Estado y el gobierno colombiano debían tratar las marchas estudiantiles —es decir a los estudiantes— en contra de las reformas a la Educación que intentaba el gobierno, según él: a los estudiantes hay que advertirles que si salen a marchar “se van a enfrentar al brazo de represión legal del estado”. Y concluyo afirmando que para terminar con las manifestaciones “hace falta innovar, hay que utilizar armas de represión no letales como las que producen descargas eléctricas” (Tomado de: <http://www.elspectador.com/noticias/politica/articulo-310707-francisco-santos-propone-descargas-electricas-controlar-marchas> Página visitada el 24 de noviembre de 2011. Estas marchas estudiantiles en Colombia se produjeron en el mes de noviembre de 2011, tenían un antecedente en las marchas de los estudiantes chilenos en meses anteriores, y tuvieron un apoyo internacional por estudiantes de otros países).

representativo se caracteriza por el hecho de que la libertad de opinión pública parece indisociable de ciertos riesgos para el orden público (Manin, 2006: 251).

No resulta exagerado decir que la democracia liberal o el gobierno representativo encuentra más placida y cómoda su existencia —o, por lo menos, ese es su anhelo— afirmándose en una sociedad armónica y sobre un ciudadano pasivo que asegure desde una tranquila y pacífica obediencia el régimen. Sin embargo, así no se comportan las sociedades ni los ciudadanos. Es por eso que la teoría republicana que hemos examinado se muestra más coherente que la teoría de la democracia liberal con la realidad social y política, pues su respuesta al desafío del conflicto es una solución política antes que su negación.

En sí mismo el republicanismo contiene una respuesta al conflicto y a las sociedades en conflicto. Y esa respuesta dice que la protesta, la reclamación y la lucha social son la expresión del descontento ciudadano, o de sectores de la ciudadanía, a causa de que:

- No encuentran que sus intereses o derechos están siendo reconocidos por el Estado, las leyes e instituciones.
- Ven amenazadas sus conquistas y reivindicaciones sociales por parte del Estado o de sus propios conciudadanos.
- Se sienten oprimidos o dominados por sectores o grupos de ciudadanos más poderosos que les arrebatan sus derechos y limitan su participación en el espacio público a través del uso arbitrario de su poder.

En cualquiera de estos casos el republicanismo sostiene que el ciudadano tiene el legítimo derecho a pelear por sus derechos, por sus intereses y por su libertad, y que esa lucha no puede ser entendida como un riesgo para el orden público sino como un hecho político positivo y beneficioso para el orden institucional. Pues el que esa lucha sea reconocida y atendida por el Estado es un indicador de que esos ciudadanos viven en un régimen de libertad política y, al tiempo, el que el Estado respete la protesta y la trámite es lo que hace posible el

perfeccionamiento del orden institucional ya que, en esa medida, las leyes e instituciones fruto de la lucha social son las que mejor aseguran la estabilidad y perduración política de la comunidad y, de paso, las que se ganan más fácilmente el aprecio y el respeto de los ciudadanos.

Por supuesto, el republicanismo advierte que cuando el conflicto no es tramitado institucionalmente, cuando el Estado y los ciudadanos no apelan a las leyes e instituciones con el fin de resolver sus diferencias, entonces el conflicto puede acabar con la libertad de todos los ciudadanos. Y esto puede pasar si, como causa de la lucha, el Estado termina dominado por una clase, una élite o por un principio político preferente, es decir, unilateralmente gobernado. O, en su defecto, en una situación de violencia generalizada que podría producir el colapso de la comunidad política. En este sentido la respuesta del republicanismo a las sociedades en conflicto es que cuando el conflicto está bien tramitado a través de buenas leyes e instituciones no sólo es el motor de la libertad sino, además, del perfeccionamiento del orden institucional. Pues sólo los ordenamientos políticos emergidos del conflicto son instrumentos confiables para los ciudadanos, pues estos han sido depurados en la contienda política.

Conflicto, corrupción y virtud ciudadana

De acuerdo con las tesis del republicanismo el conflicto mal tramitado arrastra serias implicaciones para la vida de una comunidad política. De esas implicaciones ya hemos anotado dos –la tiranización de la república por una clase o por una élite de poder y su colapso por una situación de violencia generalizada. No obstante, los teóricos del republicanismo insisten en otros fenómenos sociales y políticos que pueden acabar con las libertades políticas de los ciudadanos. Entre esos cabe mencionar, por ejemplo, el agenciamiento dentro de la comunidad política de ciertas prácticas y costumbres de carácter particularista como: el clientelismo, el nepotismo, el uso de sobornos para conse-

guir poder político o el uso del poder político para conseguir poder económico, los actos de deshonestidad personal, el irrespeto por las leyes e instituciones y la excesiva reclusión de los ciudadanos en su vida privada, es decir, el desinterés por lo público y la primacía del interés privado sobre los bienes sociales y colectivos. A este tipo de prácticas sociales particularistas los republicanos les dan el nombre genérico de corrupción.

Seguramente, para un ciudadano de las democracias liberales de hoy la corrupción está asociada a “el uso del dinero para ganar poder político o el uso del poder político para ganar dinero” (Shumer, 1979: 7). Sin embargo, como se ha señalado, para los republicanos la corrupción tiene que ver no sólo con esta práctica sino, también, con un conjunto de costumbres asociadas a ésta que deterioran el estilo de vida libre de un Estado. En general, se trata para ellos de un cambio en las costumbres ciudadanas –de buenas en malas– que al privilegiar el bien particular sobre el público terminan por debilitar el sentido del respeto de los ciudadanos por las leyes e instituciones del Estado, propician la trasgresión de la institucionalidad, la ejecución de actos ilegales y los lleva a usurparse unos a otros sus libertades a través de acciones deshonestas e incluso por medio de la fuerza y la violencia. El colofón de esta excesiva reclusión de los ciudadanos en la esfera de sus intereses privados es el descuido del espacio público y la ausencia de vigilancia y veeduría sobre sus gobernantes, lo que habilita a los ciudadanos más poderosos o ambiciosos a cooptar el poder del Estado para sacar a delante sus interés egoístas en detrimento de los intereses y derechos del resto de conciudadanos.

Esta descripción que hacen los teóricos republicanos sobre las malas costumbres ciudadanas es, al mismo tiempo, lo que ellos llaman el debilitamiento de las virtudes cívicas. Lo cual, por vía contraria, expresa lo que este tipo de teóricos entienden por virtud ciudadana o por lo que ellos llaman un ciudadano virtuoso –que no es otro que aquel que, sin descuidar su libertad personal, su interés privado y sus derechos, es, a la vez, capaz de respetar las leyes e

instituciones y de velar por la protección y la preservación del bien público. Pues sólo un ciudadano virtuoso es aquel que comprende que defendiendo el bien público logra garantizar su bien privado y, en tal sentido, cuando emprende la defensa de su bien particular lo hace a través de las leyes e instituciones y no por medio de la ilegalidad, la deshonestidad o la violencia. Así la virtud ciudadana no es más que una pura aptitud política, una habilidad para defender la libertad política personal, sin mengua de la libertad pública, que se adquiere a través del ejercicio permanente y pleno de la participación política dentro del Estado (Macchiavelli, 1971).

Por estas razones los pensadores republicanos en su respuesta a las sociedades en conflicto hacen al tiempo esta advertencia: que una sociedad en conflicto puede mantenerse libre si no ha sido atacada por la corrupción. Pero que si de todas maneras ya es víctima de la corrupción, la mejor manera de mantenerse libre y de hacer un buen trámite del natural conflicto presente o latente en toda sociedad es alentando en sus ciudadanos las virtudes cívicas. Obviamente esto supone que el conflicto sólo produce efectos positivos donde los ciudadanos poseen unas fuertes virtudes cívicas, pero que la posibilidad de que estas vigorosas virtudes estén en ejercicio depende de que el Estado garantice y promueva una amplia y permanente participación política de los ciudadanos, es decir, de qué permita que la gestión de la cosa pública este en manos del pueblo.

Sólo en este sentido es que el *revival* del republicanismo puede cobrar validez en la era de la democracia liberal. Pues, en democracias sitiadas por todo tipo de conflictos y atacadas por una feroz ola de corrupción de distinta índole el republicanismo puede ser una voz de esperanza para una ciudadanía que ha perdido su vigor y el respeto de sí misma. El republicanismo puede ser un buen refugio para “los ciudadanos siervos” (Capella, 1993) de las democracias liberales del siglo XXI.

La dimensión de lo actitudinal en las trayectorias de dos políticos profesionales colombianos

Tal como sostienen García y Mateos (2006), la perspectiva conceptual de la política como sistema propuso a la Ciencia Política una nueva unidad de análisis, es decir, la conducta humana en sus expresiones políticas. De acuerdo con este enfoque teórico, los individuos son quienes protagonizan los procesos de gobierno. Sin embargo, al hablar aquí de individuos se hace referencia a «actores institucionalizados» relevantes (García y Mateos, 2006: 3) de los cuales, también, su acción política está estrechamente ligada a sus percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas desde la que estos agentes «construyen su visión de la política y su posición política como representantes dentro de la misma» (García y Mateos, 2006: 3).

Desde este punto de vista, los políticos como actores institucionalizados, es decir como políticos profesionales, que al decir de Weber viven «para la política» y «de la política» (Weber, 1995: 95), no han dejado de ser uno de los protagonistas principales y básicos de la vida política en las democracias contemporáneas. Pero además de esto, convendría agregar, para argumentar a favor de este enfoque de análisis, que la importancia y la urgencia de seguir estudiando al político profesional, y el modo como éste se relaciona con su mundo políti-

co, está dada por la naturaleza de los cambios de la realidad política, social y económica del mundo actual y, por ende, por la propia manera como los cambios de estos entramados institucionales, y del sistema político mismo, han modificado la propia naturaleza del político, de su actividad, de su rol y de sus propios fines e intereses. Entonces, ¿por qué no seguirlos estudiando? Aún más cuando existen regiones en el mundo donde estos actores no han sido estudiados de forma sistemática y a profundidad como lo revelan los trabajos de investigadores que han asumido esta labor para la región latinoamericana.

Alcántara, por ejemplo, sostiene que una de las razones que lo han llevado a centrar sus investigaciones sobre el político profesional en América Latina ha sido «la ausencia de estudios sobre la profesionalización de la política en el área» (Alcántara, 2012: 237). De la misma forma, García y Mateos han argumentado que sus trabajos sobre las élites políticas en América Latina tienen la intención de llenar el vacío que hay en esta parte del mundo en el análisis de este objeto de investigación (García y Mateos, 2006: 4). Y, como han mostrado los trabajos investigativos del PELA,¹ resulta muy significativo poder estudiar a los políticos profesionales latinoamericanos, en el contexto del reforzamiento y el fortalecimiento que empezaron a vivir las instituciones democráticas latinoamericanas a partir de la década de 1980, para examinar sus percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas en relación con la consolidación y la valoración de la calidad de la democracia en esta región del mundo.

En este sentido, este trabajo lo dedico a analizar la dimensión de lo actitudinal en las trayectorias de dos políticos profesionales colombianos, Antanas Mockus Šivickas y Gustavo Petro. En la primera parte pongo en claro los aspectos teóricos y metodológicos desde los cuales se emprende el análisis. En la segunda parte hago una breve caracterización histórica de la democracia colombiana con el fin de poner el

1 Grupo de investigación dirigido por Manuel Alcántara Sáez y vinculado al Instituto Interuniversitario de Iberoamérica y al Área de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Salamanca.

contexto en donde actúan los dos políticos a estudiar. La tercera y cuarta parte analizo la dimensión de lo actitudinal en ambos políticos. Y en la quinta elaboro las conclusiones desde el examen de las semejanzas y diferencias en la dimensión de lo actitudinal en Mockus y Petro.

Aspectos teóricos y metodológicos

En este orden de ideas, el presente trabajo es un ejercicio de investigación sobre «políticos profesionales» en América Latina. Pero, más específicamente, en el contexto de las élites políticas de Colombia, una clase política de la cual se sabe poco en términos académicos y que, por lo general, casi no es frecuentada como objeto de estudio por los investigadores sociales; una explicación plausible para este hecho recae tal vez en su complejidad o en el contexto enraizado en el que ella vive y actúa, específicamente se hace referencia a fenómenos como la violencia, la corrupción, el narcotráfico y la ilegalidad, entre otros. Así, este ejercicio investigativo va a consistir en indagar las percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas en las trayectorias de dos políticos profesionales colombianos –Antanas Mockus Šivickas y Gustavo Petro–, en el contexto de lo que García y Mateos han llamado la consolidación y la valoración de la calidad de la democracia (García y Mateos, 2006).

En términos mucho más concretos, la pregunta central que se propone indagar en este trabajo es: *¿cuáles son las percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas que, en términos de la «consolidación y la valoración de la calidad de la democracia», tienen Antanas Mockus Šivickas y Gustavo Petro en sus trayectorias políticas?*

En *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (2000) Robert Putnam sostiene, en líneas generales, que a partir de la década de los sesenta del pasado siglo en los Estados Unidos se ha asistido a un declive del civismo y de la vida política con consecuencias lamentables para la sociedad norteamericana. Este colapso del sentido social

y político de la comunidad estadounidense, que ha llevado a un acrecentamiento del individualismo, o sea, a la reclusión de la ciudadanía a la esfera de la vida privada con el consecuente abandono de la vida pública o del *compromiso cívico*, es decir, de la confianza social y de la conciencia cívica de los ciudadanos (Putnam, 2000: 13), medido por el autor en términos del *capital social* (Putnam, 2000). Según Putnam:

Mientras el capital físico se refiere a objetos físicos, y el humano a propiedades de las personas, el capital social guarda relación con los vínculos entre individuos —las redes sociales y las normas de reciprocidad y confianza derivadas de ellas. En este sentido, el capital social está estrechamente relacionado con lo que algunos han llamado «virtud cívica». La diferencia reside en que el capital social atiende al hecho de que la virtud cívica posee su mayor fuerza cuando está enmarcada en una red densa de relaciones sociales recíprocas (Putnam, 2000: 14).

En este sentido, para este teórico e investigador norteamericano, la vitalidad y grandeza de una comunidad política depende de la fortaleza de los vínculos sociales entre los individuos, de su virtud cívica o, lo que es lo mismo, de su «compromiso cívico», es decir, de su confianza, respeto, apoyo, solidaridad, sentido de pertenencia y defensa de las leyes, instituciones y, en general, del bien común de la sociedad política. Obviamente, Putnam no desconoce que el «capital social» puede tener un lado negativo, es decir, que ciertos vínculos sociales y redes de apoyo pueden dirigirse «hacia objetivos malintencionados y anti-sociales» (Putnam, 2000: 19). Lo que, según él, le facilitó a «Timothy Mcveigh volar con una bomba el edificio federal Alfred P. Murrah de la ciudad de Oklahoma» (Putnam, 2000: 19). Esta observación, de paso, si tomamos en serio la asociación que ha hecho Putnam entre el capital social y la virtud cívica, también nos ha de prevenir acerca de que esta última puede albergar un lado oscuro. Por tal razón, como lo señala el propio Putnam es sus investigaciones, lo importante es enfocarse en los aspectos positivos del capital social o de la virtud cívica que son los que posibilitan el sentido social y político en una comunidad democrática. Es decir, la generación y el fortalecimiento de vínculos sociales que sean propicios para la consolidación de una forma de vida

democrática que propicie, defienda y garantice las libertades y derechos de las personas, la justicia, la equidad, la reciprocidad y, en términos generales, el «respeto» (Sennett, 2003).

De todas maneras, se debe advertir que la consolidación de la vida democrática en una sociedad política no depende única y exclusivamente de la virtud cívica. Existen otros elementos que son factores determinantes para que esto ocurra como, por ejemplo, las instituciones políticas. Machiavelli en *I Discorsi* había sostenido que «li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione, dalle buone leggi» (Machiavelli, 1971: 95)², para sugerir que la virtud sola no basta sino está acompañada de buenas instituciones y, a la inversa, las buenas instituciones no son suficientes sino están las buenas costumbres ciudadanas. En este sentido, Alcántara, desde sus investigaciones sobre la élite política, ha reconocido que las instituciones bajo las que se mueven los ciudadanos y los políticos tiene «una gran capacidad para modelar el comportamiento» de estos (Alcántara, 2012: 29). Esto mismo es evidenciado en Rohrschneider en su interesante trabajo sobre la influencia de las instituciones en los valores de las élites políticas de Alemania antes y después de la unificación (Rohrschneider, 1994).

Ahora bien, esta especie de reciprocidad o, más bien, de mutua dependencia entre lo institucional y las prácticas de los ciudadanos – políticos profesionales o no–, que pueden ser capaces de sostener desde sus «buenas costumbres» la estructura institucional o, por el contrario, si no son adecuadas hacerla inviable, nos revela otro elemento que es de gran importancia en la consolidación del sentido social y político de la democracia en cualquier sociedad: la dimensión de lo actitudinal. En efecto, además de las instituciones y de las prácticas, la disposición de los ciudadanos hacia el tipo o la forma de gobierno de su comunidad política es un factor que resulta decisivo para saber si esa forma de vida política tiene posibilidades de consolidarse o no. A este respecto, García y Mateos han argumentado que:

2 Los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes (Traducción propia).

Junto a la dimensión institucional y la de comportamiento (behavioral), la dimensión actitudinal se instituye como una de las dimensiones capitales de la consolidación de los regímenes democráticos. No se puede hablar de consolidación democrática si la opinión pública, en general, y la clase política en particular, no sostiene la creencia de que los procedimientos democráticos son la mejor forma de gobernar la vida colectiva de las sociedades (García y Mateos, 2006: 9).

Por eso la dimensión actitudinal es de un valor sin igual en lo que tiene que ver con los análisis sobre la consolidación de la democracia. Pues son las percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas de los ciudadanos las que, a la larga, aportan legitimidad al régimen político. Si los ciudadanos creen en las instituciones y en las reglas de juego de la democracia, muy seguramente esa forma de vida democrática echará raíces y se hará perdurable. Por eso es importante indagar la dimensión de lo actitudinal entre los ciudadanos y con mayor razón, se hace indispensable examinarla en aquellos ciudadanos que están investidos de autoridad política y que, por eso, ostentan cargos, funciones y dignidades públicas. Es decir, aquellos ciudadanos que detentan el poder o están alrededor de los poderosos para aconsejarlos (Alcántara, 2012: 31). Pues son estos, los *políticos profesionales*, quienes, de una u otra forma, por su papel de líderes de la comunidad política (Blondel y Thiébaud, 2010), terminan convirtiéndose en el referente actitudinal y del obrar político, ético y social del resto o, mejor, de la gran mayoría de los ciudadanos en una sociedad. Ellos pueden llegar a ser, como dice Alcántara recordando a Plutarco, «un buen ejemplo moral para inspirar la confianza y autoridad ante el pueblo» (Alcántara, 2012: 31). Pero, como afirma Putnam sobre los efectos negativos del capital social, pueden también llegar a ser lo contrario.

Con base en estas últimas ideas, en este trabajo parto de la tesis de que el estudio de la dimensión de lo actitudinal resulta mucho más sugerente en sistemas políticos en los cuales, pese a haber entrado en la ruta de la democracia y de sus reglas de juego en términos formales e institucionales, siguen persistiendo agudos problemas sociales como la desigualdad social, la discriminación, la violencia social y política, el

conflicto, la corrupción y hasta el narcotráfico. Un buen ejemplo de este tipo de sistema político y social es un país como Colombia. Ubicado en la zona noroccidental de América del Sur, este país ha hecho grandes esfuerzos por entrar en la seda de la democracia desde finales del siglo XX y principios del XXI, en términos del diseño de sus instituciones políticas, jurídicas y sociales, prueba de ello es su Constitución política de 1991 con la cual este país e importantes sectores de su sociedad se esforzaron por ponerse al día, en términos de los estándares internacionales, con las exigencias de los mandatos democráticos del orbe occidental. No obstante estos importantes logros institucionales, Colombia sigue, al día de hoy, atravesada por agudos conflictos y problemas sociales como los antes señalados. Con el agravante de que no son los ciudadanos de a pie los únicos que se han visto afectados por estos fenómenos, o los únicos que han sido protagonistas y actores centrales de ellos. Pues, en las últimas décadas, los principales actores y propiciadores de estos fenómenos han sido los *políticos profesionales* de este país.

Llama la atención que en Colombia concejales, diputados, gobernadores, congresistas y hasta presidentes de la república se han visto involucrados, como protagonistas centrales y secundarios, en problemas de corrupción, narcotráfico, paramilitarismo, masacres, asesinatos y desplazamiento forzado de las poblaciones campesinas y grupos sociales minoritarios como indígenas y afrocolombianos. Para citar sólo un caso, de miles que están documentados en periódicos, revistas de opinión, archivos judiciales y libros e informes de investigación académica, basta con consultar la noticia del 15 de mayo de 2013 de un importante diario nacional colombiano sobre la condena a 30 años de prisión de quien fuera ex-presidente de la Cámara de Representantes de Colombia, César Pérez García, por su responsabilidad en la tristemente célebre masacre de Segovia.³

Este solo caso, de innumerables e igual o peor de atroces, nos tiene que llevar, inevitablemente, a cuestionarnos por la dimensión

3 Consultado desde: <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-422140-condenan-30-anos-de-prision-cesar-perez-garcia-masacre-de-segovia>

actitudinal de este tipo de político profesional colombiano que incurre, sin ningún tipo de consideración o reato moral, en crímenes de lesa humanidad con tal de sacar adelante sus fines e intereses políticos. Como también de aquellos que, en la Colombia de hoy, no comparten los medios de los que se valen los políticos profesionales que han entrado en el camino de la criminalidad para realizar sus objetivos políticos y le apuestan, más bien, a hacer política desde las reglas de la democracias y de la Constitución política de 1991, es decir, desde la legalidad.

Un buen ejemplo de este tipo de político profesional que opera en y desde la legalidad es el de Antanas Mockus Šivickas y Gustavo Petro. El primero de ellos dio el salto a la política profesional desde la academia, mundo desde el cual tenía posturas críticas sobre la política y la democracia colombiana. El segundo hizo parte, en el pasado, del *Movimiento 19 de abril* (abreviado con el numerónimo M-19 o simplemente el eme), un grupo guerrillero que nació en la década de 1970 como consecuencia de un supuesto fraude electoral en las elecciones para presidente del 19 de abril de 1970. Después de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, que dio como origen la Constitución de 1991, Petro inicio su carrera como político profesional hasta el día de hoy.

Desde dos orillas distintas Mockus y Petro confluyeron, en el contexto institucional propiciado por la Constitución del 1991, en el ejercicio de la política profesional primero como líderes políticos que, para usar la conceptualización de Blondel y Thiébaud, en relación con los ciudadanos tenían *notoriedad, popularidad y carisma* (Blondel y Thiébaud, 2010: 15-20).⁴ Y, segundo, como políticos profesionales

4 De acuerdo con Blondel y Thiébaud la reacción de los ciudadanos hacia los líderes personalizados se expresa En a) *notoriedad* (se basa casi exclusivamente en la capacidad del ciudadano para «reconocer» un líder determinado); b) *popularidad* (es algo más fuerte, ya que indica que un líder dado disfruta, no sólo de reconocimiento, sino un grado de apoyo); c) «*carisma*» (se refiere al vínculo más poderoso entre el ciudadano y líder) (Blondel y Thiébaud, 2010 : 15-20).

que empezaron a ocupar importantes cargos públicos en los poderes ejecutivo y legislativo del país y que desde sus carreras políticas han aportado, no sólo en términos de su ámbito actitudinal sino, además, desde sus obras políticas concretas, a la consolidación de la democracia colombiana. Razón por la cual resulta sumamente pertinente examinar sus trayectorias políticas para develar con mayor claridad cuáles han sido las percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones desde las que han hecho política.

Este trabajo se inscribe teórica y conceptualmente en los desarrollos de las investigaciones de Robert Putnam, explícitamente en *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (2002). Un trabajo de enormes dimensiones dedicado al análisis del colapso y el resurgimiento de la comunidad norteamericana desde la óptica de la pérdida de los vínculos sociales y de las normas de reciprocidad y confianza, derivadas de esos vínculos. Una investigación que propone como concepto central del análisis es el de *capital social* como actualización de la antigua y clásica noción de la *virtud cívica* usada de forma recurrente por los humanistas y filósofos políticos de la antigüedad clásica greco-romana y, luego, renacentista. En esta lógica, la propuesta investigativa de Putnam nos permite develar, en términos de una teoría de la ciudadanía y del ciudadano, el ámbito de los vínculos sociales como cemento de la vida comunitaria de cualquier sociedad como, también, la importancia que tienen para el fortalecimiento de la vida política en común el conjunto de percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas de los ciudadanos en relación con las instituciones y los políticos que los gobiernan.

En línea teórica de continuidad con los desarrollos de Putnam, se echa mano también aquí de las investigaciones realizadas por el PELA, especialmente de *El Proyecto elites parlamentarias latinoamericanas: continuidades y cambios* (1994-2005) de Fátima García Díez y Araceli Mateos Díez (García y Mateos, 2006). Ya que el enfoque de investigación de los trabajos del PELA explora al ámbito de lo actitudinal —retomando las contribuciones de Putnam— pero centrado en «actores políticos institucionalizados», es decir, en políticos profesionales (García y Mateos,

2006: 3). Este cruce teórico entre los trabajos de Putnam y el PELA resulta muy apropiado para este trabajo que, si bien está centrado en la dimensión de lo actitudinal en dos políticos colombianos, parte en términos teóricos y conceptuales del presupuesto de que aunque los «políticos profesionales», por más que estén investidos de autoridad y de poder, no dejan de ser ciudadanos. Y, por tal razón, la dimensión de lo actitudinal en ellos adquiere una relevancia descomunal en la medida en que ellos son y (re)significan las prácticas y los valores de la ciudadanía en una democracia. Es decir, ellos como figuras de autoridad son el referente ético del resto de la ciudadanía por lo tanto sus prácticas políticas y disposiciones hacia las leyes e instituciones pueden consolidar o tirar por el abismo a la democracia.

La metodología con la que se realizó este trabajo consiste en el levantamiento de datos cualitativos que nos ayuden a esclarecer el ámbito de lo actitudinal en las trayectorias políticas de Antanas Mockus Šivickas y Gustavo Petro en términos de la consolidación y la valoración de la calidad de la democracia en Colombia. La revisión documental se llevó a cabo durante 15 días en la hemeroteca de la Biblioteca Mario Carvajal de la Universidad del Valle, en Cali, Colombia. Y tuvo como propósito rastrear las entrevistas y declaraciones de los dos actores políticos aquí propuestos, consignadas en tres fuentes seleccionadas previamente, el periódico *El Espectador* y la revista *Semana*, en un periodo delimitado que va del año 2008 al año 2012 –un lustro–. La otra fuente es la revista *Cambio*, en un periodo que va del año 2008 al año 2009. Este trabajo de levantamiento de la información fijó la mirada en un conjunto de ejes y variables-indicadores de análisis que el lector podrá encontrar de forma pormenorizada en la *Tabla 5* de los Anexos de este trabajo.

Así, el objetivo general de este trabajo consiste, en términos concretos, en develar las percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas de Antanas Mockus Šivickas y Gustavo Petro en términos de la valoración y la consolidación de la democracia en Colombia. Y sus objetivos específicos son:

- Contrastar las dimensiones de lo actitudinal en las trayectorias políticas de Antanas Mockus Šivickas y Gustavo Petro para ver que semejanzas y diferencias nos aportan.
- Evaluar los aportes que, desde la dimensión de lo actitudinal, han hecho Antanas Mockus Šivickas y Gustavo Petro a la consolidación de la democracia en Colombia en el curso de sus trayectorias como políticos profesionales.

Breve caracterización histórica de la democracia colombiana

La democracia colombiana se ha caracterizado en el transcurrir de su historia por gozar de una aparente estabilidad institucional, combinada con los más profundos problemas sociales, políticos y económicos de entre los países de América Latina. Desde mediados del siglo XIX a inicios del XX, el país estuvo convulsionado por cuatro guerras civiles: 1876-77, 1885-86, 1895 y 1899-1902. Estas guerras, según Marco Palacios, «pusieron al descubierto la confrontación entre las elites acerca de cómo deberían ser las relaciones del tambaleante Estado nacional con el individuo, la Iglesia y las provincias» (Palacios, 2001: 15). En el intermedio de este periodo de guerras entre liberales y conservadores se fragua la Constitución política de 1886, de manos de Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro. Una Constitución que fue producto no de un proceso democrático sino de una inestable alianza entre los bandos opositores y que, al final, terminó siendo conservadora pues era «centralista, confesional y presidencialista» (Palacios, 2001: 15). Esta Constitución le dio milagrosamente unidad institucional al país, más no social, por 105 años. Asumió como oficial a la religión Católica, dividió el poder en tres ramas, estableció el periodo presidencial por seis años, creó los departamentos como unidades administrativas regionales y condujo al país por la senda de un conservadurismo duro que limitó fuertemente ciertas libertades individuales, en el plano ético, como la libertad de conciencia religiosa, entre otras (Melo, 1989).

Durante los 105 años que esta Constitución rigió a los colombianos, el país fue sacudido por la desigualdad social, la pobreza, luchas por los derechos civiles y políticos de la ciudadanía y el agudo conflicto entre

liberales y conservadores que fue a parar, por un lado, a la época de La Violencia que, de acuerdo con Palacios, se dio en cuatro fases:

1) *La del sectarismo tradicionalista, 1945-49.* 2) *La que abre la abstención liberal a fines de 1949 y cierra el gobierno militar en el segundo semestre de 1953.* 3) *La de los pájaros, de 1954 a 1958.* Y finalmente, 4) *la residual que, de la caída de Rojas a 1964, presenta un cuadro de descomposición, gamonalismo armado e intentos de reinserción de las bandas a la vida civil* (Palacios, 2001: 189).

Por otro lado, al autoritarismo político que se fue consolidando en el país con el fuerte sistema presidencialista y con la instauración de un «estado de sitio permanente» (Palacios, 2001: 189) como instrumento para controlar cualquier forma de «desorden social». Y, al llamado Frente nacional, un acuerdo entre liberales y conservadores (1958 a 1974) que, con el propósito de ponerle coto a la violencia bipartidista y cerrarles el paso a otras opciones políticas que deseaban disputar el poder en términos de las reglas de la democracia, llevo a las elites bipartidistas a alternarse el poder por casi dieciséis años. Alianza que, en el fondo, fue un golpe mortal a la democracia en términos de la competencia política y del derecho a la contradicción política. De acuerdo con Chernick, con el Frente nacional «los remanentes de la competencia política se limitaron a las facciones rivales dentro de los partidos tradicionales: No obstante estas facciones no podían disputarse la presidencia. Por otro lado los partidos minoritarios distintos de los tradicionales quedaron completamente excluidos» (Chernick, 1989: 285). Pero, como expresión de su propia naturaleza, el Frente nacional, como afirma Palacios, «acentuó los principios de represión de las disidencias políticas, de control y cooptación de los sectores populares y de las clases medias emergentes, mediante la aplicación de redes de patronazgo y clientelismo» (Palacios, 2001: 239). Y, si bien logró poner fin a las guerrillas liberales y a la violencia bipartidista, vio emerger en su seno, a partir de 1964, grupos guerrilleros de izquierda como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC, 1964). El Ejército de Liberación Nacional (ELN, 1965). El Ejército Popular de Liberación (EPL, 1967). El Movimiento 19 de abril (M-19, 1974). Y,

el Movimiento Indigenista Quintín Lame (MAQL, 1984). Y si bien el desmonte gradual del Frente nacional, a partir de 1974, fue trayendo cierto grado de apertura democrática (Chernick, 1989: 316-320), el auge de los nuevos movimientos guerrilleros, aunado al fenómeno del narcotráfico, el paramilitarismo, la desigualdad social, la corrupción, el clientelismo y la pobreza fueron produciendo en Colombia lo que Eduardo Pizarro Leongómez ha denominado «una democracia asediada» (Pizarro, 2004).

Es, justamente, en medio de estas dolorosas y trágicas circunstancias –mediadas por procesos de paz, algunos fallidos y otros exitosos, con algunos grupos guerrilleros– que a inicios de la década de 1990 en el país, diversos sectores sociales, políticos y un renovado movimiento estudiantil hicieron un gran esfuerzo por abrirle paso a una Asamblea Nacional Constituyente con el fin de reencausar la democracia colombiana y buscarle una salida institucional a la cantidad de problemas que aquejaban a la nación colombiana (Dugas, et al, 1991: 187-195). Según palabras de Palacios:

La convocatoria y elección popular de una Asamblea Constituyente en 1990 es uno de los hitos de la política de fines del siglo XX. Su objetivo explícito: hallar formulas para que el Estado, gobernado por líderes honestos y competentes, pudiera asegurar la paz, liquidar la impunidad y ensanchar los ámbitos de la democracia participativa (Palacios, 2001: 353).

En esta Asamblea participaron, como lo recuerda Dugas, una gran variedad de sectores sociales «desde figuras políticas tradicionales, hasta personas que por primera vez incursionaban en la actividad proselitista, pasando por ex-guerrilleros, periodistas, indígenas, ecologistas, académicos, estudiantes, sindicalistas y cristianos, entre otros» (Dugas, et al, 1991: 194). Fruto de este proceso fue la Constitución política de 1991 que derogó la Constitución de 1886. Esta Constitución, para decirlo en otros términos, tiene como objetivo profundizar y consolidar la democracia colombiana. Para eso, en ella se instituyó la Democracia participativa, la Acción de tutela como herramienta jurídica eficaz para que los ciudadanos defiendan y protejan sus dere-

chos fundamentales, el nuevo estatus del Estado colombiano como Estado social de derecho, la Acción popular, se cambió la figura del «estado de sitio» por la de estado de excepción o de conmoción interior, y se reforzó la protección y garantía de los derechos fundamentales de los individuos como: el derecho a la vida, el libre derecho a la personalidad, la libertad de cultos, la libertad de conciencia y de expresión, el *habeas corpus*, el derecho de petición, la libertad de cátedra, y la libertad política, entre otros. Pero, fundamentalmente, como sostiene Kalmanovitz:

La Constitución de 1991 se basó explícitamente en la soberanía popular: la legitimidad del Gobierno deriva de la representación del pueblo, lo cual permitió una mayor libertad de conciencia y el respeto a la práctica de religiones distintas a la católica. La nueva Constitución aumentó el poder del legislativo, fortaleció el poder judicial y les restituyó varios poderes a las organizaciones territoriales (Kalmanovitz, 2010: 310).

Obviamente, la Constitución de 1991 es una estructura institucional que por sí sola no ha sido capaz de poner freno al agudo y sangriento conflicto armado colombiano —en el cual participan como actores el Estado, las guerrillas, los paramilitares, el narcotráfico— que, a decir de muchos investigadores, es «en la actualidad uno de los pocos casos que restan en el mundo de lo que se ha denominado conflictos armados prolongados» (Pizarro, 2004: 29). Y que, en sus escasos veintidós años de historia, se ha visto asediada por sectores políticos tradicionales que la desean sepultar para volver a la Constitución de 1886 y por élites políticas que no creen en la nueva institucionalidad o por políticos profesionales que, por haber caído en la criminalidad de todo tipo —paramilitarismo, narcotráfico, corrupción, clientelismo, etc.—, ven en la Constitución de 1991 y en el tipo de vida democrática que ella representa y defiende, un obstáculo a la realización de sus intereses particulares. El contrapeso de este fenómeno es otro conjunto de políticos profesionales que realizan su labor desde la legalidad y el marco de la Constitución de 1991, y que con sus prácticas, valores, actitudes e ideales, contribuyen a la consolidación del tipo de vida democrática que emergió en Colombia a partir de la década de 1990.

La dimensión de lo actitudinal en Gustavo Petro

Gustavo Francisco Petro Urrego nació el 19 de abril de 1960 en Ciénaga de Oro, departamento de Córdoba, en una familia de fuerte tradición campesina.⁵ Justamente catorce años antes de que fuera fundado el Movimiento 19 de abril, grupo insurgente del que haría parte en su primera juventud. Hijo de Clara Nubia Urrego y de Gustavo Petro, educador. Desde muy niño su familia se trasladó a Zipaquirá, donde se levantó y se formó en sus primeros años de escuela. Estudió en el Colegio Nacional de La Salle de Zipaquirá. Allí creó el periódico llamado *Carta al Pueblo* y el Centro Cultural Gabriel García Márquez. Y, en esa institución, inicio su rechazo «a la religiosidad extrema de los sacerdotes del Colegio».⁶ Leía a Marx, a Lenin y a García Márquez. Desde esa época, sostuvo Petro en una entrevista a *El Espectador*, «la política era la vida entera. Sin fiestas ni fútbol ni amores».⁷ Se graduó a los 16 años del colegio y obtuvo uno de los mejores puntajes en las pruebas de Estado para el ingreso a los estudios universitarios. Ingreso a estudiar Economía en la Universidad Externado de Colombia, donde estudio becado. A los 17 años, contactado por un maestro de Escuela, se unió al M-19, movimiento del que dijo en alguna ocasión: «el lenguaje del M-19 era absolutamente diferente al de la izquierda radical. Para mí fue un discurso refrescante, porque ya no quería estar en las discusiones entre trotskistas, maoístas, estalinistas ni mamertos».⁸ Llegó a ser Personero de Zipaquirá en 1980, a la edad de 21 años; y Concejal independiente de ese municipio, entre 1984 y 1986, a los 24 años. Según ha sostenido Petro en varias entrevistas, esos cargos públicos los obtuvo gracias a que los habitantes del municipio lo conocían y lo apreciaban o, para decirlo con Blondel y Thiébaud, por su notoriedad, popularidad y carisma (Blondel y Thiébaud, 2010: 15-20).

5 Consultado desde: <http://www.eldiario.com.co/seccion/POLITICA/unabanico-de-candidatos100529.html>

6 Consultado desde: <http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso-202588-luchas-del-companero-aureliano>

7 Consultado desde: <http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso-202588-luchas-del-companero-aureliano> Consultado desde:

8 Consultado desde: <http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso-202588-luchas-del-companero-aureliano>

Cuando finalizó sus estudios universitarios, en 1984, hizo público su vínculo con el grupo insurgente en una manifestación en la plaza de Zipaquirá. Desde ese momento pasó a la clandestinidad y a ser perseguido por el Estado. Su papel en el movimiento guerrillero no era militar sino de carácter ideológico –político y proselitista–. Se sabe que una de sus tácticas para evadir a las autoridades era disfrazarse. En octubre de 1985 fue capturado por el Ejército, iba vestido de mujer. Lo interrogaron, lo torturaron y lo sometieron a pena de prisión por dos años, acusado de porte ilegal de armas. Estando en prisión se produce la toma del Palacio de Justicia. En 1987 sale de prisión y se reintegra a la lucha insurgente, pero ahora, en medio de un nuevo ambiente político y con un lugar importante en la organización guerrillera, se dedica, junto a Carlos Pizarro Leongómez, a darle cuerpo al proceso de paz entre el M-19 y el gobierno de Belisario Betancourt. Proceso que culminará exitosamente y que será modelo para otros países de Latinoamérica. Tras desmovilizarse, funda con otros desmovilizados del M-19 el partido político Alianza Democrática M-19 (AD M-19) y participa, en 1991, «como asesor económico de la Asamblea Nacional Constituyente».⁹ Esa es su puerta de entrada desde la legalidad como político profesional. Retoma su vida académica y hace una Especialización en Administración Pública en la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP). Una Maestría en Economía en la Universidad Javeriana. En Bélgica realizó una Especialización en Medio Ambiente y Desarrollo Poblacional en la Universidad Católica de Lovaina. Y, en España, un Doctorado en Nuevas Tendencias en Administración de Empresas, en la Universidad de Salamanca.

De 1990 a 1991 fue Asesor de la Gobernación de Cundinamarca. Con el apoyo del AD M-19 es elegido Representante a la Cámara en 1991. En 1994, amenazado de muerte, es nombrado agregado diplo-

9 Consultado desde: <http://www.elespectador.com/impreso/politica/articulo-impreso-202588-luchas-del-companero-aureliano>

mático en Bruselas por el gobierno de Ernesto Samper.¹⁰ En 1998 vuelve a ser elegido, por el Movimiento Vía Alterna, como Representante a la Cámara. En el 2002 es elegido nuevamente como Representante a la Cámara, en esta oportunidad obtuvo la votación más alta a la Cámara (79 mil votos) y se convirtió en el congresista estrella del país por sus denuncias sobre la corrupción, el paramilitarismo, el narcotráfico y por su función de control político y oposición al gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez. Por el año 2006 fue elegido Senador de la República, en este periodo destapo la llamada parapolítica, el nexo entre los políticos profesionales del país y los paramilitares, y la denominada farcpolítica. En el año 2010 se lanzó como candidato a la presidencia de la República por el movimiento político *Polo Democrático Alternativo (PDA)*, elecciones en las que fue derrotado por Juan Manuel Santos. En este mismo año Petro renuncia al PDA, denuncia el «cartel de la contratación» en Bogotá, que le cuesta la salida de la alcaldía a Samuel Moreno (miembro del PDA) y crea el Movimiento Progresistas. Con este último movimiento Petro se lanza como candidato a la Alcaldía de Bogotá, y resulta elegido el 30 de octubre de 2011, para el periodo 1 de enero de 2012 al 31 de diciembre de 2015, con el 32.22% de los votos.

Cabe destacar que durante su trayectoria como político profesional, en la legalidad, Gustavo Petro ha sido objeto de múltiples amenazas contra su vida por parte de grupos de ultraderecha y de la persecución de organismos de inteligencia y seguridad del Estado como el *Departamento Administrativo de Seguridad (DAS)* a quienes Petro denunció por seguir, acosar y expiar a miembros de la oposición al gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Actualmente, mientras ejerce como Alcalde de Bogotá es objeto de una iniciativa de revocatoria de su mandato como Alcalde, instaurada por el representante a la Cámara Miguel Gómez Martínez, por críticas a la gestión en su Administración de parte de sus opositores políticos.

¹⁰ Consultado desde: <http://www.lasillavacia.com/perfilquien/19496/gustavo-petro>

La educación política en Maquiavelo y otros escritos

Tabla 1
Partidos políticos en los que ha militado Gustavo Petro

Partido o Mov. político	Ingreso	Salida
Alianza Democrática M-19	Julio 20 de 1991	Julio 19 de 2004
Movimiento Vía Alternativa	Julio 20 de 1998	Julio 19 de 2006
Polo Democrático Alternativo	Julio 20 de 2006	Julio 20 de 2010
Movimiento Progresistas	Enero 01 de 2012	

Fuente: elaboración propia.

Tabla 2
Cargos públicos ocupados por Gustavo Petro en su trayectoria política en la legalidad

Cargo público	Partido o Mov. político	Ingreso	Salida
Asesor de la Gobernación de Cundinamarca	Alianza Democrática M-19	1990	1991
Representante a la Cámara	Alianza Democrática M-19	Diciembre 12 de 1991	Julio 19 de 1994
Representante a la Cámara	Movimiento Vía Alternativa	Julio 20 de 1998	Julio 20 de 2002
Representante a la Cámara	Movimiento Vía Alternativa	Julio 20 de 2002	Julio 20 de 2006
Senador de la República	Polo Democrático Alternativo	Julio 20 de 2006	Julio 19 de 2010
Alcalde Mayor de Bogotá	Movimiento Progresistas	Enero 01 de 2012	

Fuente: elaboración propia.

Ideales, valores y actitudes en términos de la consolidación de la democracia

En las fuentes consultadas para este trabajo sobre las percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas de Gustavo Petro, en la lógica de la consolidación y la valoración de la calidad de la democracia, encontramos los siguientes datos:

Primero

En términos de la manera de concebir la democracia Petro, como buen hijo de la Asamblea Nacional Constituyente, la define desde el espíritu de la Constitución política de 1991 y resalta los principios de «separación de poderes, libertad de expresión y absoluto respeto al libre emprendimiento, al trabajo en Colombia» (*El Espectador*, febrero 14, 2010). Desde esta óptica Petro define lo que él llama la democracia del siglo XXI, una manera de distanciarse del proyecto político que, en su momento, lideraba Hugo Chaves en Venezuela y del de la guerrilla de las FARC en Colombia. De igual forma, para distinguir su idea de la democracia de la de proyectos radicales de la extrema derecha o de la extrema izquierda, Petro defiende la idea de que para llegar al poder hay que valerse de los medios legales que brinda la Constitución política de 1991, según él:

No todas las formas de lucha son válidas, porque el fin ya no justifica los medios. Todos los medios y formas de lucha que sean coherentes con el fin establecido son más coherentes si queremos una democracia pacífica y moderna en Colombia. Mis medios deben ser democráticos, pacíficos y modernos (*El Espectador*, febrero 14, 2010).

El mensaje que el otrora guerrillero del M-19 envía a sus seguidores y copartidarios políticos es que se deben defender y respetar los principios del Estado Social de Derecho establecidos por la Constitución de 1991. Y, sobre todo, el uso de medios legales para alcanzar el poder. Ya paso el tiempo de la toma del poder por medio de las armas. Ahora en la legalidad Petro defiende los medios legales, pacíficos y «modernos».

Segundo

Ideológicamente Petro se define como un demócrata. Es decir, no como un comunista sino, más bien, en la forma como se ha de definir un demócrata quien defiende la Constitución de 1991. Tomando como contradictor a la guerrilla de las FARC, Petro afirma:

Las FARC son comunistas, yo soy un demócrata. Las FARC decidieron en 1989 continuar en armas, yo las dejé; las FARC luchan contra la Constitución del 1991, yo soy el principal defensor de la Constitución de 1991; las FARC se han degradado como criminales de guerra, yo creo que ni siquiera el uso de las armas puede permitir la degradación del ser humano hasta ese nivel de barbarie (El Espectador, febrero 14, 2010).

Su deslinde de un grupo como las FARC es un modo de legitimar su actividad política en la legalidad y, en el fondo, una manera de ayudar a legitimar el entramado institucional que le dio la entrada a la actividad política y que le garantiza esa su actividad. Pero Petro también tiene que autodefinirse ideológicamente en algunos momentos de su trayectoria política, esto a razón de las intensas luchas por el poder entre los partidos y en el interior del partido político del que él, en algún momento, hizo parte, el Polo Democrático Alternativo. En estas circunstancias y por la naturaleza y el origen ideológico del Polo Democrático Alternativo, partido compuesto por distintos sectores y tipos de la izquierda en Colombia –unos más radicales que otros–, Petro se autodefine como de centro-izquierda. Él dice:

Soy una especie de centro en el Polo. Pero ahora todo cambia, porque los puntos de referencia se desplazan. A mí me ponían antes en el radicalismo y ahora me ponen en la derecha. Incluso ciertos amigos del Polo han llegado a escribir que soy el uribista del partido. Ese es un juego muy complejo y el Polo apenas se está configurando (El Espectador, 6A, 3-9 febrero, 2008).

Es interesante ver cómo esta manera de autodefinirse coincide con su relato de que una de las razones que lo llevaron a formar parte del M-19 consistió en que esta guerrilla no profesaba un discurso de izquierda radical. Según él, el «espíritu dogmático, sectario y antidemocrático» de la izquierda tradicional le causa repulsión (El Espectador, junio 15 de 2008). Ahora bien, al definirse en el espectro político como de centro-izquierda, Petro se autodefine como un político ideológicamente pluralista e incluyente. Para él «la izquierda debe trabajar por reconstruir el diálogo político, como ya lo hizo con la Constitución

del 1991» (Revista Cambio, junio 04, 2009). Aún más, piensa que «la izquierda se vuelve más fuerte si es capaz, mediante reglas de juego objetivas, de construir acuerdos con otros sectores democráticos que incluyan su programa, que no es otro que acabar con la violencia, disminuir la desigualdad y salir de la pobreza» (Revista Cambio, junio 04, 2009).

Tercero

En relación con el respeto y la confianza en las leyes e instituciones, un tema de importancia para la consolidación de la democracia, Petro dice ser, todo el tiempo un defensor de la Constitución política de 1991. Y en sus entrevistas en los medios y alocuciones su mensaje a sus copartidarios, y a la ciudadanía en general, es el respeto y la confianza por la carta constitucional de los colombianos. En su propia lógica, «el Polo (su partido político) se creó para ser el partido de la defensa de la Constitución del 91. Pero se lo tomaron las mafias y no quisieron quitárselas de encima» (El Espectador, mayo 11 de 2008. Sección Bogotá). Incluso, haciendo a un lado su difícil relación con las Fuerzas militares colombianas, por su pasado guerrillero, Petro alienta a la ciudadanía a tener confianza y respeto por las fuerzas militares. Para él, «quienes eran dignos rivales se pueden estrechar la mano y construir una cooperación común. No hay nadie que pueda entender mejor las fuerzas militares que Petro» (El Espectador, febrero 14, 2010). Eso sí, también exige una «fuerza pública sin mafias internas, depurada de corruptos, respetuosa al máximo del derecho de gentes» (El Espectador, abril 12, 2009).

Cuarto

De distintas maneras Petro hace saber su falta de confianza en los partidos políticos en Colombia, a raíz de la crisis por la que estos atraviesan. Fundamentalmente en lo que corresponde con su propio partido, al cual renunciara después de los bochornosos escándalos de corrupción, de los que se inculpó, entre otros, a Samuel Moreno Rojas alcalde de Bogotá por el Polo Democrático Alternativo para el periodo 2008-2011. Hechos de corrupción que el propio Petro ayu-

dó a denunciar en su momento. La actitud de Petro en este sentido es de constantemente crítica respecto de los partidos tradicionales y de los de izquierda. En la información recabada se encuentra un rechazo por el bipartidismo colombiano y un deseo de superar ese viejo esquema. Y la salida de Petro a esta tradición bipartidista es la construcción de un sistema pluripartidista:

Pienso que hoy existen cuatro grandes fuerzas que podrían -por ahora- integrar esa convergencia: el Polo Democrático, el Partido Liberal, las fuerzas independientes (Sergio Fajardo, Antanas Mockus y otros por el estilo) y las fuerzas sociales compuestas por las centrales obreras, los movimientos de indígenas y demás. Aquí podrían haber incluso hasta los sectores que pertenecieron al uribismo y se han desilusionado y también pueden aportar a la iniciativa. Esto pensando en un futuro previsible (El Espectador, enero 06, 2009).

En este sentido la actitud de Petro es la de un ciudadano crítico de los partidos. Pues, al parecer, para él los partidos deben estar supeditados a la Constitución y al orden jurídico, y no por encima de la ley de leyes. Así lo hace saber en sus críticas a su propio partido en el año 2010: «el Polo se creó para ser el partido de la defensa de la Constitución de 1991. Pero se lo tomaron las mafias y no quisieron quitárselas de encima» (El Espectador, febrero 14 de 2010). Y, obviamente, tiene muy poca confianza en la honestidad y democratización de los partidos en Colombia, empezando por su propia organización política a la que, además de denunciar las relaciones entre el clientelismo y la izquierda, la falta de coherencia ideológica, el sectarismo, la inequidad, le criticó públicamente por haber caído en prácticas de corrupción: «para mí, el brazo político del cartel de la contratación en Bogotá fue el Partido de la U en el Concejo. El Polo tiene una responsabilidad política porque hoy dos de sus militantes están inmersos en el tema del cartel y no son cualquiera: el alcalde y su hermano» (El Espectador, mayo 8, 2011). Y, aún más, sostiene que él:

Del Polo esperaba otra cosa. Pensé que iban a sacar la corrupción de sus filas. Pero hasta hoy no han sido capaces de expulsar a los Moreno y Rojas. Y no lo han hecho por dos razones: por el clientelismo, que viene de los sectores afines al samperismo; y

por el sectarismo de la izquierda tradicional, que trastocó un proyecto democrático y pluralista (Revista Semana, julio 25, 2011).

Quinto

Para Petro la crisis de los partidos políticos es un problema grave del país y de la política colombiana. Pero, obviamente, no es el único. Uno de los más graves es la relación entre «política-narcotráfico-paramilitarismo». Ese es uno de los ejes del mal para Petro en Colombia.

Lo cierto es que el problema más grave que tiene la política colombiana es su articulación con el narcotráfico y por eso hice énfasis en mis últimos años de vida parlamentaria en este tema, el principal, el más peligroso de todos y el que debe ser superado de inmediato (El Espectador, febrero 14, 2010).

Este eje del mal, este vínculo «política-narcotráfico-paramilitarismo», ha llevado a la cooptación del poder político y del Estado en manos de estos sectores de la ilegalidad:

Lo que muestran los últimos datos, y por eso se exilió la fiscal antimafia, es que los jefes del narcoparamilitarismo no están por fuera del Estado, sino adentro. Como se dijo en Ralito: refundaron la patria y hoy son congresistas y miembros de la fuerza pública. Por eso la pregunta es: ¿cuál va a ser la política contra el neo-paramilitarismo? (El Espectador, marzo 13, 2008).

Petro piensa que este es uno de los grandes males que hay que erradicar. Y cree que: «si soy algún día presidente, ese será el día de la hecatombe de las mafias y de la resurrección de la democracia» (El Espectador, noviembre 04, 2008). Aunado a esto, considera que otros de los grandes problemas de la democracia colombiana son la guerrilla, el conflicto armado, la corrupción y la pobreza. Sobre este último problema social dijo en octubre de 2010:

Estamos hablando de millones de personas víctimas, empobrecidas a la fuerza e incluso en estado de indigencia, o como dice la Corte, en un estado inconstitucional de cosas, que de superar esa situación implicaría un salto de superación de pobreza e inequidad muchísimo más grande que cualquiera de los que se han dado en décadas (El Espectador, octubre 10 2010).

La dimensión de lo actitudinal en Antanas Mockus Šivickas

Aurelijus Rutenis Antanas Mockus Šivickas nació el 25 de marzo de 1952 en Bogotá, Colombia. Es hijo de Alfonsas Mockus y la escultora y ceramista Nijole Šivickas de Mockus, inmigrantes lituanos. Se dice que su padre Alfonsas, quien le enseñó matemáticas, se hizo ingeniero por correspondencia de dos universidades norteamericanas.¹¹ Sus padres padecieron los efectos de la segunda Guerra Mundial. En una entrevista a *El Espectador* Antanas relató: «mis padres sufrieron la guerra por ambos lados, tanto la invasión alemana como la rusa, la profesora más cercana a nosotros fue fusilada, mi abuelo fue desterrado a un gulag en Siberia».¹² Su padre murió en un accidente aéreo viajando de Cartagena a Bogotá, hecho trágico que dejó a Antanas con una crisis emocional. Estudió en el Liceo Francés de Bogotá, donde se graduó en 1969. Estudió Matemáticas y Filosofía en la Universidad de Dijon, Francia, en 1972. En esta misma universidad y año inicia sus estudios de Maestría en Matemáticas. Más tarde, en 1988, realiza una Maestría en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia. Además del castellano, habla lituano, inglés, francés y polaco. Ha navegado por las obras de Kant, Heidegger, Foucault, Lyotard y Deleuze. Fue profesor de la Universidad Nacional de Colombia a partir de 1975.

11 Consultado desde: <http://www.lasillavacia.com/perfilquien/19416/antanas-mockus>

12 Consultado desde: <http://www.elespectador.com/impreso/antanas-mockus/articuloimpreso201018-antanas-mockus-lituano>

En la década del 1980 fue miembro y director del Grupo de Investigación Federici, experiencia que va a ser decisiva en sus propuestas y planteamientos como político profesional, pues este grupo liderado por el profesor Carlo Federici se enfocó a la investigación de la enseñanza de las ciencias, la educación y a defender y desarrollar la tesis de que «el desarrollo de una actitud científica en los niños puede contribuir al desarrollo de competencias ciudadanas que permitan la construcción colectiva de una sociedad democrática y la formación personal y, por otro lado, que la formación ciudadana puede proveer herramientas para la formación de una actitud científica».¹³

En 1990 es nombrado Rector de la Universidad Nacional de Colombia y es a partir de aquí que se hace una figura pública en Colombia por su notoriedad, popularidad y carisma (Blondel y Thiébaud, 2010: 15-20). Pero más que por su cargo de rector, por sus excentricidades. Una de ellas, la que prácticamente lo catapultó a la fama en el concierto nacional, fue cuando siendo Rector, en el Auditorio León de Greiff ante un número de 1.000 estudiantes, se bajó los pantalones y les mostró el trasero en protesta porque no lo dejaban hablar. Su trasero lo hizo uno de los hombres más famosos de Colombia pero fue, a la vez, el que lo dejó sin el cargo de Rector.

Entonces, se puede decir –parafraseando a Machiavelli–¹⁴ que ese acto audaz e irrespetuoso de Mockus fue el que le atrajo los favores de la fortuna. Pues, a partir de ese momento deja a un lado la vida académica y se convierte en político profesional. Cuando en 1993 tuvo que renunciar a la rectoría de la Universidad Nacional, Gustavo Petro «le aconsejó a Mockus lanzarse como candidato a la Alcaldía, una idea que a nadie más y mucho menos a Mockus se le había ocurrido».¹⁵ Ahora la fortuna los unía, años después los convertiría en aguerridos rivales políticos, sin dejar de ser amigos. Sin maquinaria política ni recursos económicos suficientes, y apoyado

13 Consultado desde: <http://www.grupofederici.unal.edu.co/proyectos/index.html>

14 Machiavelli, 1971.

15 Consultado desde: <http://www.lasillavacia.com/historia/mockus-y-petro-tan-lejos-tan-cerca-27132>

sólo en las tesis de Federici y de su grupo de investigación sobre la *cultura ciudadana*, el 1 de enero de 1995 Mockus se posesiona como alcalde de Bogotá. Su gobierno y administración basada en la *cultura ciudadana*—construcción y fortalecimiento de vínculos sociales, desarrollo de virtudes cívicas como el respeto por las leyes, la institucionalidad y el bien público, a través de campañas pedagógicas— resultó siendo muy exitosa y a la vez *sui generis*. Mockus saneó las finanzas de la ciudad, redujo la violencia, prohibió el uso indiscriminado de pólvora en las fiestas de fin de año para evitar la historia de miles de niños quemados. Implementó la *hora zanáhoría*, una estrategia de cultura ciudadana para evitar las muertes en accidentes de tránsito por la ingesta de altas cantidades de alcohol en los bares de la ciudad. También implementó un «plan desarme» y una campaña de «ahorro voluntario de agua». Además de todo lo anterior, se casó en un circo, a lomo de elefante y en una jaula de tigres, con Adriana Córdoba, una trabajadora social veinte años menor que él.

En 1997 renuncia a la alcaldía de Bogotá para participar en las elecciones presidenciales de 1998. Tras su renuncia tuvo que trabajar dando conferencias y haciendo reportajes para noticieros de televisión con tal de poder subsistir. En esa campaña torno a sus excentricidades. En un acto público televisado, arrojó un vaso de agua sobre la cara del candidato presidencial por el Liberalismo Horacio Serpa con el fin de ilustrar uno de sus métodos de cultura ciudadana. Su idea era que Serpa tolerara la broma, pero esta vez el método no funcionó. En el año 2001 vuelve a ser Alcalde de Bogotá, una segunda administración que vuelve a ser exitosa y le da el capital político suficiente para aspirar a la presidencia de la República. Con estas intenciones crea el Movimiento Visionarios para las elecciones al Congreso del año 2006, con muy malos resultados. Pese a la derrota sigue en campaña presidencial en ese mismo año y queda cuarto en una contienda donde Álvaro Uribe Vélez es reelegido como presidente. En el año 2009 empieza a militar en el Partido Verde al lado de Luis Eduardo Garzón y Enrique Peñalosa—ambos ex-alcaldes de Bogotá—. En consulta popular del Partido Verde, en el 2010, Mockus resulta elegido como candidato único del partido a la presidencia de la República. En esa contienda, en la pri-

mera vuelta, Mockus obtuvo la segunda votación más alta (21.49%), siendo el candidato más votado Juan Manuel Santos quien, en segunda vuelta, derrotó a Mockus el 20 de junio de 2010. Pero Mockus obtuvo 3.588.819 votos el 27.5% de los sufragios.¹⁶

Si bien en el año 1995, para seguir usando la terminología de Maquiavelo, la fortuna le era favorable y le daba con gracia sus favores, en el mes de abril del año 2010 la fortuna, esa diosa que los antiguos romanos representaban como una mujer con los ojos vendados y una ruleta en una de sus manos, le voltea caprichosamente la espalda. En la etapa más álgida y favorable de la campaña para Mockus, el filósofo y matemático y, ahora, exitoso candidato presidencial es diagnosticado con la enfermedad de párkinson. Los medios de comunicación del país comentaron así, el 10 de abril de 2010, la mala fortuna de Mockus:

La noticia de que Antanas Mockus sufre del mal de Parkinson provocó un enorme impacto en la opinión pública y se convirtió en el tema del día en todos los medios. El propio Mockus fue el que dio la noticia. En la misma entrevista, en La W, en la que le daban la chiva de que estaba a escasos 5 puntos del puntero Juan Manuel Santos, el ex alcalde, con la franqueza que lo caracteriza, ante una pregunta sobre los rumores que circulaban sobre sus problemas de salud admitió que sufre esa enfermedad.¹⁷

En ese momento, Mockus además de reconocer que ya padecía la enfermedad intentó calmar a su electorado diciendo que sus médicos le habían dicho que esta no «afecta las actividades mentales. El pensamiento, la creatividad, el conocimiento funcionan perfectamente bien. Hay algo de temblor en las manos que alguna gente notó. El pronóstico son 12 años o más de vida normal gracias a la medicación».¹⁸ Haciendo un llamado a sus seguidores y copartidarios

16 Consultado desde: <http://www.lasillavacia.com/perfilquien/19416/antanas-mockus>

17 Consultado desde: <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-problema-del-parkinson/115355-3>

18 Consultado desde: <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-problema-del-parkinson/115355-3>

La educación política en Maquiavelo y otros escritos

dijo: «entiendo la preocupación ciudadana, pero espero que no me crucifiquen por una enfermedad que me afecta en lo físico y no en lo mental». ¹⁹ Sin embargo, estas palabras no eran más que el presentimiento de que, en esta ocasión, la buena fortuna lo había abandonado.

Tabla 3

Partidos políticos en los que ha militado Antanas Mockus

Partido o Mov. político	Ingreso	Salida
Visionarios por Colombia	2006	
Alianza Social Indígena	2006	
Partido Verde	2010	2011
Alianza Social Independiente	2011	

Fuente: elaboración propia.

Tabla 4

Cargos públicos ocupados por Antanas Mockus en su trayectoria política

Cargo público	Partido o Mov. político	Ingreso	Salida
Alcalde Mayor de Bogotá	Independiente	1995	1997
Alcalde Mayor de Bogotá	Independiente	2001	2003

Fuente: elaboración propia.

Ideales, valores y actitudes en términos de la consolidación de la democracia

En las fuentes consultadas para este trabajo sobre las percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas de Antanas Mockus, en la lógica de la consolidación y la valoración de la calidad de la democracia, encontramos los siguientes datos:

¹⁹ Consultado desde: <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-problema-del-parkinson/115355-3>

Primero

Consecuentemente con su bandera sobre la cultura ciudadana para Mockus la democracia significa, ante todo, participación y contradicción política entre partidos. En esto su idea de la democracia está muy cercana a los ideales del liberalismo republicano. Y Mockus advierte que ese tipo de democracia está instaurada en la Constitución política de 1991, aunque con algunos riesgos.

Lo bonito de la Constitución del 1991 fue la posibilidad de que individuos como yo incursionáramos en la política con la facilidad. Sin embargo, esa puerta tan abierta traía ciertos riesgos. Ahora se está cerrando y cada vez es más difícil que un independiente participe en las elecciones. De algún modo, llegamos a la idea de que la democracia requiere competencia entre más partidos más que competencia entre individuos (El Espectador, septiembre 06, 2009).

Por supuesto, en estas coordenadas de un liberalismo republicano no puede hacer falta el llamado a la veeduría popular sobre el gobierno y los gobernantes. Y ese componente está presente en los valores democráticos de Mockus, pues según él: «los ciudadanos tienen que ejercer presión sobre los líderes. Tienen que expresar las emociones de rechazo y volverlas efectivas. Tienen que asumir la defensa del derecho a la vida, que está en la Constitución» (El Espectador, mayo 11, 2008). De paso, este es un llamado a la ciudadanía a vigilar el bien público y, sobre todo, a defender sus derechos y libertades constitucionales. Lo que muestra que en el discurso sobre la democracia de Mockus, desde la óptica de la cultura ciudadana, sin un desarrollo de las virtudes cívicas en los ciudadanos no es posible la preservación y el respeto por el orden constitucional, ni la garantía de las libertades de participación política.

Segundo

En el tema del respeto y la confianza en las leyes e instituciones, da la impresión de que Mockus siguiera de cerca, o se inspirara, en la idea de capital social usada por Putnam para su investigación en Bowling

Alone: The Collapse and Revival of American Community (2000). Pues lo que él propone no es otra cosa que «una política basada en la confianza basada entre las personas y las instituciones» como un modo de transformar la manera de hacer política en Colombia (*El Espectador*, marzo 09 de 2010. Sección Voto 2010, p.4). Para Mockus es como si el respecto a las leyes e instituciones sólo fuera posible desde el fortalecimiento de los vínculos sociales, es decir, desde la consolidación de una moralidad pública lo suficientemente fuerte como para que se produzca la auto-regulación social. A este respecto, en una entrevista en mayo de 2012, afirmó lo siguiente: «en Colombia la gente entiende la lealtad como algo muy personal. Sociedades más fuertes ponen la lealtad al lado de la institucionalidad. Cuando hay una comunidad moral lo que empieza a haber es reproches» (*Revista Semana*, Sección Entrevista, mayo 21 de 2012, p.14). Desde este punto de vista, Mockus lo que hace es plantear una fuerte crítica a la naturaleza y el estado de la ética pública en la sociedad colombiana. En especial a la clase política por su falta de virtud y compromiso cívico, al punto que en alguna ocasión la asimila a la guerrilla de las FARC.

La clase política es igual de desalmada, de cruel y de obstruccionista que las FARC, guerrilla que pertenece por eso mismo a la Colombia vieja. La clase política sabe que el país la desprecia y que en ciertos momentos la condena pero nada de eso le importa porque tiene el poder real en sus manos (*Revista Semana*, agosto 20, 2012).

Pero, también, es optimista con lo alcanzado en parte en sus dos administraciones como Alcalde de Bogotá:

Bogotá aumentó la confianza en los alcaldes, es cierto. Pero también aumentó la confianza en las instituciones, en los servicios que presta el Distrito e incluso en la imagen del funcionario mismo. Ese es un buen ejemplo. Por el contrario, los costos de la desconfianza son enormes (*El Espectador*, noviembre 17, 2008).

Aún así, no cesa en su trayectoria política de llamar a la ciudadanía a ser leales y respetuosos con la institucionalidad democrática,

con las instituciones y los funcionarios públicos. En la elecciones presidenciales de 2010 sostiene que él va «consolidar gerencial y pedagógicamente la seguridad democrática. Y abrirle espacio a la legalidad democrática». Porque, para él, «el Estado de Derecho se plasma en el respeto a la policía y las fuerzas armadas, pero también se plasma en el respeto al fiscal y al juez» (El Espectador, marzo 09, 2010).

Tercero

Tal como era de esperarse, en un discurso fundado en la idea de la cultura ciudadana y de las virtudes cívicas, uno de los problemas más graves de la democracia colombiana para Mockus es el de las malas costumbres, los malos hábitos y perniciosas prácticas de los ciudadanos. En estos términos el gran lunar de la democracia colombiana está en la corrupción. Son muchas las entrevistas, declaraciones y documentos de la trayectoria política de Mockus en las que este es el tema recurrente. En algún momento de su trayectoria política, Mockus declaró que:

Entre todos y todas podemos corregir costumbres equivocadas. El 'atajismo', la cultura del vivo, el confundir derechos con favores, la corrupción y la violencia sobreviven porque existen ámbitos sociales o culturales donde esos fenómenos se arraigan y se vuelven regla puesto que encuentran respaldo en conglomerados compartidos de creencias, justificaciones y hábitos (Revista Semana, sin año).

Refiriéndose a los logros de sus dos administraciones como alcalde de Bogotá, expresó en el año 2011 lo siguiente:

Nosotros cerramos las puertas del clientelismo y algunos de los políticos locales la abrieron otra vez y por allí se metió la corrupción con toda su fuerza. Fueron elecciones en las cuales el acceso al gobierno nació contaminado de corrupción no solo por el apoyo a las campañas por parte de contratistas, sino porque eso se volvió una asociación para delinquir (El Espectador, septiembre 25, 2011).

En las elecciones para presidente de la República de 2010, poniendo sus esperanzas en las virtudes de la ciudadanía, afirmó que:

El clientelismo no tendrá espacio en mi gobierno, ni usaremos el soborno, ni aceptaremos el chantaje legislativo. En caso de que un proyecto sea objeto de obstrucción esperaremos que la opinión pública se pronuncie y ejerza formas democráticas de presión social (El Espectador, marzo 09, 2010).

No se puede desconocer que si bien, para Mockus, el gran problema de la democracia colombiana es el de la cultura ciudadana o, mejor, el del debilitamiento o ausencia de las buenas costumbres cívicas, para él también existen otros problemas estructurales a los que se les deben hacer frente como, por ejemplo, la guerrilla, el conflicto armado, el narcotráfico, el consumo de drogas, la inequidad de género y la pobreza, para la cual propuso en el 2010 «redistribuir los ingresos y la riqueza: para ello hay que aumentar el ingreso por habitante y adoptar una política fiscal progresiva» (El Espectador, marzo 09, 2010). Pero, en términos generales, Mockus muestra una gran confianza en el respeto por la legalidad y en el poder de la educación como instrumentos para la construcción de una sociedad mejor y para la consolidación de la democracia en Colombia.

Conclusiones

Una vez develado la dimensión de lo actitudinal en Mockus y Petro, el cual era el objetivo general de este trabajo, ahora en las conclusiones me ocupo de los objetivos específicos. Por eso, en primer lugar, con base en los datos recopilados, planteo las semejanzas y diferencias en la dimensión de lo actitudinal entre Mockus y Petro; y, en segundo lugar, argumento cuáles son los aportes de ambos políticos a la consolidación de la democracia en Colombia desde sus percepciones, ideales, creencias, valores, actitudes y orientaciones políticas.

Semejanzas y diferencias en la dimensión de lo actitudinal en Mockus y Petro

A Petro y a Mockus los unen y separan varias cosas. Ambos fueron por muchos años *outsiders* de la política profesional. Petro se hace político profesional a la edad de 31 años y Mockus a los 41. Su llegada a la política profesional no estuvo respaldada por herencias familiares, poder económico, influencias de apellidos, partidos o maquinarias políticas. Su éxito se debe a su propio tesón, su trabajo académico y universitario, y a su especial sintonía con sus copartidarios y la ciudadanía en general. Sin embargo, su entrada a la política profesional también se debe a las nuevas circunstancias político-institucionales de Colombia en los inicios de la década de 1990, en particular a la Constitución política de 1991. Este hecho Petro y Mockus siempre lo han reconocido, por eso ellos nunca han dejado de plantearse como defensores de la Constitución política de 1991. Se consideran prácticamente hijos de esa Constitución y de sus valores y principios democráticos. En este sentido, ellos se consideran pertenecientes a la «nueva Colombia» y no a la «vieja». Pues la vieja representa un pasado trágico e injusto, lo tradicional, el bipartidismo, la Violencia, el Estado confesional, el clientelismo, la corrupción, la mafia, la desigualdad social, el autoritarismo, la exclusión social, racial y de género.

Ellos y la Constitución de 1991 son la «nueva Colombia». Por eso, ambos coinciden en deslegitimar a la vieja clase política del país, sus malas costumbres, sus perniciosas prácticas sociales y, ante todo, sus nuevos y fuertes vínculos con el narcotráfico, el paramilitarismo y el crimen organizado. Y se sienten con la suficiente autoridad moral para descalificar lo que perciben como una clase política anacrónica con la nueva realidad del país porque, pese al pasado guerrillero del uno y a las excentricidades del otro, sus carreras políticas han sido transparentes y sus hojas de vida son impolutas. Por eso, ellos concuerdan en el esfuerzo y el ideal de una nueva forma de hacer política en Colombia, es decir, en un ejercicio de la política desde la legalidad, la honestidad, el respeto, la meritocracia y sin la intermediación de negociaciones y chantajes burocráticos. En fin,

ambos se consideran demócratas, defensores de lo público, pluralistas, inclusivos, respetuosos del Estado de Derecho, amantes de la paz y del uso de medios pacíficos para la solución de los conflictos.

Si los anteriores aspectos me muestran coincidencias entre estos dos políticos, la información recolectada nos da pistas sobre elementos que los separan. Mockus es ante todo un académico, salió de la academia para la política profesional, y en su trayectoria política ese espíritu no lo ha perdido. Petro es un híbrido entre el mundo de la política y el mundo de la academia. Antes de ser político profesional, mientras ejercía de ideólogo del M-19 cursaba estudios universitarios. Pero, al final, lo político se superpuso a lo académico en él. Esto, de algún modo, se filtra en sus creencias y posturas ideológicas. Mockus nunca ha sido de izquierda, seguramente por prevenciones a partir de la experiencia de su familia en Lituania. Sus posturas son, más bien, de derecha, pero no de una derecha radical o extrema sino cercana a lo que aquí hemos llamado un liberalismo republicano. Mientras que Petro se formó en la izquierda, pero en una izquierda moderada, de centro, como él gusta en decir. Estas diferencias ideológicas se evidencian en varios ámbitos de sus propuestas y proyectos políticos. Para Mockus la política es inconcebible sin pedagogía, sin educación. Eso explica que su gran bandera, durante toda su trayectoria política, haya sido la *cultura ciudadana*, es decir, la apuesta por la creación y fortalecimiento de vínculos sociales y el fomento de una ética de lo público que sirva de respaldo y de fundamento de las instituciones democráticas. En relación con las empresas del Estado Mockus está abierto a la idea de que estas puedan estar administradas por manos privadas o, incluso, de que se puedan privatizar.

Del mismo modo, es de la idea de que un mejor nivel de vida para los ciudadanos sólo es posible a través de altos niveles de tributación y de pagos de impuestos por parte de los mismos. Pagar para recibir. Por su parte para Petro, más que la educación o la cultura ciudadana, lo urgente para consolidar la democracia es disminuir la desigualdad social y acabar con la pobreza. En esto su postura es el de una demo-

cracia tirada a la centro-izquierda, que busca la justicia social. Por eso, es posible sostener que él no está de acuerdo con el lema «pagar para recibir» sino, más bien, con el de «recibir del Estado por medio de la redistribución económica o del buen manejo de los recursos económicos». Es decir, Petro defiende la idea de que el Estado es el que debe garantizar los derechos sociales y económicos de los ciudadanos. Una postura a lo Marshall (2007). Esto, de otro lado, indica que para Petro lo público no es privatizable ni puede estar en manos de los particulares, lo cual no lo pone de parte de un modelo de economía estatista.

Aportes de Mockus y Petro a la consolidación de la democracia en Colombia

Ya para finalizar, he de decir que la información recabada para este trabajo me permite enunciar algunos importantes aportes que han hecho Petro y Mockus desde la dimensión de lo actitudinal a la consolidación de la democracia colombiana. Para empezar es necesario afirmar que, tal vez, el aporte más importante de estos dos políticos profesionales ha sido el haber insistido hasta la saciedad, desde el inicio de sus carreras políticas hasta el presente, en la importancia de fortalecer y defender la ética pública. Esto resulta de gran valor en una sociedad infestada por todo tipo de corrupción y, sobre todo, en una sociedad en la cual un discurso de esta naturaleza es impopular y hasta visto con escepticismo por la ciudadanía. También es un aporte fundamental, aun a contracorriente de fuertes sectores políticos tradicionales —amparados en el poder del dinero, de las mafias, de la maquinaria del partido— y de amenazas de muerte en contra de ellos, su defensa irrestricta de la legalidad, del respeto al Estado de Derecho y de la Constitución política.

No puede negarse tampoco que su actitud crítica frente a la clase política tradicional, el narcotráfico, el paramilitarismo y la corrupción, es un gran ejemplo de virtud cívica en una sociedad en donde hacer oposición se paga con la vida. Así mismo, el mismo hecho de que en una trayectoria política de más de veinte años estos dos políticos profesionales se hayan mantenido al margen de prácticas ilegales,

criminales y corruptas para lograr sus fines, aun en contra de su propio éxito político, es una voz de aliento a la ciudadanía pues son el vivo ejemplo de que sí es posible de hacer política de otra manera en el país. Con esto no quiero decir o argumentar que todo en la dimensión de lo actitudinal de Mockus y Petro es positivo, pues hay rasgos de su carácter poco loables que son de conocimiento público —como el autoritarismo deontológico de Mockus y el autoritarismo administrativo de Petro—, y otros que tal vez desconocemos. Pero, independientemente de esto, quizá su más grande aporte a la consolidación de la democracia en Colombia es haber hecho añicos la máxima de Maquiavelo de que *«un hombre que quiera hacer en todas las cosas profesión de bueno, conviene que se arruine entre tantos que no son buenos»* (Machiavelli, 1971: 279).²⁰ Pues, Petro y Mockus han hecho «profesión de buenos» en un mundo en donde un alto porcentaje de políticos profesionales han decidido seguir el camino del mal. Y, pese a eso y a los reveses de la fortuna, no se han arruinado ni han dado el brazo a torcer.

20 En el original Maquiavelo dice así: *«uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni»* (Machiavelli, 1971: 279).

Anexos

Tabla 5
Ejes y variables-indicadores de análisis

Ejes de análisis	Variables-indicadores
Democracia	<ul style="list-style-type: none"> • Definición de democracia • Ventajas y desventajas del sistema democrático colombiano • Grado de satisfacción con el sistema democrático • Confianza en el sistema democrático y electoral
Instituciones políticas y leyes	<ul style="list-style-type: none"> • Definición de instituciones políticas • Grado de confianza en las instituciones políticas • Grado de confianza y respeto por las leyes • Grado de respeto por las instituciones políticas • Ideal de instituciones políticas
Partidos políticos	<ul style="list-style-type: none"> • Identificación partidista • Valoración del bipartidismo • Valoración de los sistemas pluripartidistas • Confianza en los partidos • Grado de satisfacción con la participación política en los partidos • Grado de democracia en los partidos
Identificación ideológica	<ul style="list-style-type: none"> • Autoidentificación ideológica (izquierda / derecha / centro izquierda / centro derecha)
Libertad e igualdad	<ul style="list-style-type: none"> • Definición de igualdad y libertad • Valoración de la igualdad y la libertad • Grado de libertad e igualdad en la democracia colombiana
Poder públicos (ejecutivo / legislativo / judicial)	<ul style="list-style-type: none"> • Grado de importancia en los poderes públicos en la democracia • Grado de confianza en los poderes públicos • Grado de democracia en los poderes públicos • Confianza y respeto en los poderes públicos

La educación política en Maquiavelo y otros escritos

Ejes de análisis	Variables-indicadores
Fuerzas militares	<ul style="list-style-type: none"> • Opinión sobre el control civil de las Fuerzas Militares • Valoración sobre la actuación de la Fuerzas militares
Cuál es el principal problema de la democracia colombiana	<ul style="list-style-type: none"> • Opinión sobre: pobreza, desigualdad social, clientelismo, corrupción, narcotráfico, conflicto armado (guerrilla / paramilitarismo), paz, desplazamiento forzado, centralización política, medio ambiente
Valores y características oциodemográficas	<ul style="list-style-type: none"> • Género, edad, profesión, religión, práctica religiosa, opinión sobre: aborto, divorcio, matrimonio entre parejas del mismo sexo, eutanasia, uso de la dosis mínima

Referencias

- Abramovich, Víctor y Courtis, Christian (2006). *El umbral de la ciudadanía. El significado de los derechos sociales en el Estado social constitucional*. Buenos Aires, Argentina: Editores del Puerto.
- Agamben, Giorgio (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. España: Pre-Textos.
- Alcántara, Manuel (2012). *El oficio de político*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Álvarez, Ángel (2009). "Prolegómenos para una historia de la Gubernamentalidad". En: *Signos filosóficos*, X(19), pp. 207-213.
- Aristóteles (1993). *Política*. Barcelona: Editorial Altaya.
- Austin, John Langshaw (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Baron, Hans (1955). *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press.
- Barthes, Roland (1977). *Image-Music-Text*. Glasgow: Fontana.

- Barthes, Roland (1979). "From Work to Text". In: Harari, Josué (comp.), *Textual Strategies*, pp. 73-78. Ithaca.
- Beardsley, Monroe C. (1992). "The Authority of the Text". In: Iseminger, Gary (comp.), *Intention and Interpretation*, pp. 24-40. Philadelphia: Temple University Press.
- Bellah, Robert Neely (2008). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. California: University of California Press.
- Berlin, Isaiah (2000). "The Originality of Machiavelli". In: Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Princeton: Princeton University Press.
- Bidet, Jacques (2007). "Foucault and Liberalism: Rationality, Revolution, Resistance". In: *Critical Horizons*, August, 78-95.
- Bloch, Marc (1982). *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blondel, Jean (2010). "A Plea for a Genuine 'Micro-political' Analysis in Political Science". *Government and Opposition*, 45(4), pp. 553-593.
- Blondel, Jean y Thiébaud, Jean-Louis (2010). *Political Leadership, Parties and Citizens. The personalization of leadership*. Londres: Routledge.
- Bloom, Allan (1980). "The Study of Texts". In: *Political Theory and Political Education*, pp. 113-138. Princeton: Princeton University Press.
- Bobbio, Norberto (1997). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto (1985). *Estado, gobierno y sociedad*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto (2006). *Liberalismo y democracia*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Bodin, Jean (1973). *Los seis libros de la república*. España: Editorial Aguilar.

Referencias

- Bottomore, Tom (2007). *Ciudadanía y Clases sociales, Cuarenta años después*. En: Marshall, T. H. y Bottomore, T. *Ciudadanía y clases sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Boucher, David (1984). "The Denial of Perennial Problems: The Negative Side of Quentin Skinner's Theory". In: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 12(2 and 3), May and September.
- Bourdieu, Pierre (2001). *El campo político*. Bolivia: Plural Editores.
- Bovero, Michelangelo (2002). *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*. Madrid: Editorial Trotta.
- Brucker, Gene A. (1962). *Florentine Politics and Society 1343-1378*. Princeton: Princeton University Press.
- Butterfield, Herbert (1957). *George III and the Historians*. London: Collins.
- Cabrini, Anna Maria (2010). "Machiavelli's Florentine Histories". In: Najemy, John, *The Cambridge Companion to Machiavelli*, pp. 128-143. New York: Cambridge University Press.
- Capella, J. R. (1993). *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Cicerón (1998). *Sobre la república*. Barcelona: Editorial Planeta DeAgostini.
- Constant, B. (1988). "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos". En: *Del espíritu de conquista*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Chabod, Federico (1994). *Escritos sobre Maquiavelo*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst (1961). *The Myth of the State*. Yale: Yale University Press.
- Castro, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica, Argentina*: UNIPE. Editorial Universitaria.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

- Chernick, Marc W. (1989). "Reforma política, apertura democrática y el desmonte del Frente nacional". En: Vásquez de Urrutia, Patricia (Compiladora), *La democracia en blanco y negro: Colombia en los años ochenta*. Colombia: Fondo Editorial CEREC.
- Craven, Matt (2012). "On Foucault and Wolff or from Law to Political Economy". In: *Leiden Journal of International Law*, 25, pp. 627-645.
- Daín, A. (2009). Discutiendo, una vez más, la definición de ciudadanía de T. H. Marshall. En: Bonetto, M. S. *En torno a la democracia. Perspectivas situadas Norte-Sur*. Argentina: Editorial Brujas.
- Davidson, Donald (1984). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, J. C. (1985). *Utopía y la sociedad ideal (estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Man, P. (1998). "La epistemología y la metáfora". En: De Man, *La ideología estética*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (2010). *La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial.
- Dewey, John (2014). *Naturaleza humana y conducta*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dugas, John; Sánchez, Rubén y Ungar Elizabeth (1991). "La Asamblea Nacional Constituyente, expresión de una voluntad general". En: Sánchez, Rubén (comp.), *Los nuevos retos electorales. Colombia 1990: antesala del cambio*. Colombia: Fondo Editorial CEREC.
- Durkheim, E. (1970). *Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Echavarren, R. (2011). Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.

Referencias

- El Espectador. Edición Online. Colombia. <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-422140-condenan-30-anos-de-pri-sion-cesar-perez-garcia-masacre-de-segovi>
- El Espectador (2008 al 2012). Colombia.
- Erlimbush, Verena (2013). "The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler and Foucault". In: *Critical Horizons*, 14(1), pp. 44-69.
- Elton, Geoffrey Rudolph (1967). *The Practice of History*. London: Fontana Press.
- Euben, J. Peter (1997). *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Farrés, O. (2010). El trasfondo económico de la ciudadanía. En: Camps, Victoria, *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrajoli, F. (1993). Cittadinanza e diritti fondamentali. In: *Teoria politica*, IX(3). Bari: Laterza.
- Fioravanti, M. (2001). *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fish, Stanley (1980). *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. London: Cambridge University Press.
- Fontana, J. (1982). *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Foucault, Michel (1979). "What is an Author". In: Harari, Josué (comp.), *Textual Strategies*, pp. 141-160. Ithaca.
- Foucault, Michel (1991). *Espacios de poder*. Madrid: La piqueta.
- Foucault, Michel (1992). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

- Foucault, Michel (1996a). *La genealogía del racismo*. Argentina: Editorial Altamira.
- Foucault, Michel (1996b). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel y Morey, Miguel (1997), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, Michel (2002), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo Veintiuno
- Foucault, Michel (2006). “Clase del 1 de febrero de 1978”, en: *Seguridad, territorio y población (Curso en el Collège de France 1977-1978)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006a). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010). *Nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg (1975). *Truth and Method*. New York: Seabury Press.
- García Díez, Fátima y Mateos, Araceli (2006). “El ‘Proyecto Elites Parlamentarias Latinoamericanas’: continuidades y cambios (1994-2005)”. En: Alcántara, Manuel (ed.), *Políticos y política en América Latina*. Madrid: Siglo XXI y Fundación Carolina, pp. 3-27.
- Gargarella, R. (1997). *Crisis de la representación política*. México: Distribuciones Fontamara.
- Geuss, R. (2004). *Historia e ilusión en política. Libertad, violencia, tolerancia, coerción: las contradicciones del Estado democrático*. Barcelona: Tusquets.
- Giddens, A. (1982). *Profiles and Critiques in Social Theory*. London: Macmillan.

Referencias

- Gilbert, Felix (1970). *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*. Turín: Einaudi.
- Gilbert, Felix (1984). *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*. New York: W. W. Norton.
- Goodwin, B. (1997). *El uso de las ideas políticas*. Barcelona: Ediciones Península.
- Graham, Keith (1981). "Illocution and Ideology". In: Mepham, John and Ruben, David Hillel, *Issues in Marxist Philosophy: Social and Political Philosophy*. Sussex: The Harvester Press.
- Graham, Keith (1988). "How Do Illocutionary Descriptions Explain?". In: Tully, James (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. London: Cambridge.
- Grinberg, Silvia Mariela (2007). "Gubernamentalidad: estudios y perspectivas". En: *Revista Argentina de Sociología*, año 5(8), pp. 95-110.
- Hacker, Andrew (1954). "Capital and Carbuncles: the Great Books Reappraised". In: *American Political Science Review*, 48, pp. 775-786.
- Hare, Richard Mervin (1952). *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press.
- Harrington, J. (1996). *La república de Océana*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Heater, D. (2007). *Ciudadanía. Una breve historia*. España: Alianza Editorial.
- Hill, Christopher (1986). *People and Ideas in 17-th Century England*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Honneth, A. (2003). *Redistribution and recognition: A response to Nancy Fraser*. In: Fraser, N. y Honneth, A. *Redistribution or Recognition. A political Pihilosophical Exchange*. London: Verso.

- Iser, Wolfgang (1972). "The Reading Process: A Phenomenological Approach". In: *New Literary History*, 3, pp. 279-299.
- Jardin, A. (1989). *Historia del liberalismo político*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Kahn, Victoria (1994). *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press.
- Kant, E. (1992). *Filosofía de la historia*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- King, Ross (2007). *Machiavelli. Philosopher of power*. New York: Harper Collins Publishers.
- Kalmanovitz, Salomón (2010). *Nueva historia económica de Colombia*. Colombia: Universidad Jorge Tadeo Lozano y Editorial Taurus.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kristeller, Paul Oscar (1984). *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford: Stanford University Press.
- Kulkarni, Mangesh (2012). "Text and Context: Methodological Debates in the Study of Political Thought". In: *CAS Occasional Paper Series*, 5. Pune: Centre for Advanced Studies University of Pune.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En: *Ágora*, 7, pp. 43-71.
- Larivaille, P. (1990). *La vida cotidiana en la Italia de Maquiavelo*. España: Editorial Temas de Hoy.

- Livio, T. (1996). *Historias de Roma desde su fundación*, Tomos I y II. Madrid: Planeta DeAgostini.
- Lovejoy, Arthur (1960). *The Great Chain of Being*. New York: Torchbook.
- Lukes, Steven (1973). "On the Social Determination of Truth". In: Horton Robin and Finnegan, Ruth (eds.), *Modes of Thought: essays on thinking in Western and non-Western societies*. London: Faber and Faber.
- MacDonald, Graham and Pettit Philip (1980). *Semantics and Social Science*. London: Routledge.
- Machiavelli, N. (1983). *Il Principe*. En: Machiavelli, N., *Opere di Niccolò Machiavelli*, A cura di Ezio Raimondi, pp. 57-122. Milano: Ugo Mursia Editore.
- Machiavelli, Niccolò (1971). *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore.
- Macpherson, Crawford Brough (2010). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Madison, J. (2001), *El federalista*. Colombia: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Manin, B. (2006). *Los principios del gobierno representativo*. España: Alianza editorial.
- Mejía Quintana, O. (2010). "Del liberalismo al republicanismo razonable". En: *Precedente. Anuario Jurídico*. Cali: Universidad Icesi.
- Marshall, T. H. (2007). "Ciudadanía y clase social". En: Marshall, T. H. y Bottomore, Tom, *Ciudadanía y Clases Sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, Karl (1970). *Tesis sobre Feuerbach: y otros escritos filosóficos*. México: Ediciones Grijalbo.

- Meinecke, Friedrich. (1959). *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Melo, Jorge Orlando (1989). "La Constitución de 1886". En: *Nueva historia de Colombia*. Vol. III. Bogotá: Editorial Planeta.
- Najemy, John (2006). *A History of Florence 1200-1575*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Najemy, John (2010). "Society, class, and state in Machiavelli's Discourses on Livy". In: Najemy, John, *The Cambridge Companion to Machiavelli*, pp. 96-111. New York: Cambridge University Press.
- Namier, Lewis Bernstein (1961). *England in the Age of the American Revolution*. London: Palgrave Macmillan.
- Oakeshott, Michael (1998). *La política de la fe y la política del escepticismo*, México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Oakeshott, Michael (2000). *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Oslchki, L. (1945), *Machiavelli the scientist*. Berkeley: Berkeley University Press.
- Palacios, Marco (2001). *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*. Colombia: Editorial Norma.
- Patton, Paul (2013). "Foucault's Critique of Neoliberalism: Rawls and the Genealogy of Public Reason". In: *New Formations*, 80.
- Pizarro Leongómez, Eduardo (2004). *Una democracia asediada. Balance y perspectivas del conflicto armado en Colombia*. Colombia: Editorial Norma.
- Pocock, John Greville Agard (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. New Jersey: Princeton University Press.

Referencias

- Pocock, John Greville Agard (1985). "Virtues, rights and Manners: A Model for Historian of Political Thought". In: Pocock, John Greville Agard, *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, John Greville Agard (2009). *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polibio (1999). *Historias*. Madrid: Planeta DeAgostini.
- Pompei, Marcelo (2003). "La ascética del príncipe". En: Abraham, Tomás, *El último Foucault*, pp. 199-238. Argentina: Editorial Suramericana.
- Popper, Karl Raimund (1962). *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Price, Russell (1973). "The Senses of Virtù in Machiavelli". In: *European History Quarterly*, 3, pp. 315-345.
- Procacci, G. (1999). Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados de bienestar. En: García, S. y Lukes, S. *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Putnam, Robert (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Rabasa, Emilio (2011). "La escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. Una búsqueda metodológica. En: *En-claves del pensamiento*, año V, Núm. 9, enero - junio.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Revista *Semana* (2008 al 2012). Colombia.
- Revista *Cambio* (2008 al 2009). Colombia.

- Ricoeur, Paul (1981). "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text". In: *New Literary*, 5, pp. 91-117.
- Ricoeur, Paul (1981a). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ridolfi, Roberto (1963). *The Life of Niccolò Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rohrschneider, Robert (1994). "Report from the laboratory: the influence of institutions on political elites' democratic values in Germany". In: *American Political Science Review*. December. Vol. 88, No 4.
- Roiz, Javier (2012). "Maestros y gobernantes en la vida democrática". En: *Foro Interno*, (12), pp.: 9-27 Madrid: Universidad Complutense.
- Ryan, Alan (2014). *On Machiavelli. The Search for Glory*. New York: W.W. Northon & Company.
- Sabine, George (1949). *A History of Political Theory*. London: George G. Harrop & Co.
- Sasso, Genaro (1980). *Niccolò Machiavelli, storia del suo pensiero politico*. Bologna: Il Mulino.
- Sasso, Genaro (2015). *Su Machiavelli. Ultimi scritti*. Roma: Carocci editore.
- Shumer, S. M. (1979). "Machiavelli: Republican Politics and Its Corruption". Source: *Political Theory*, 7(1), Feb., pp. 5-34.
- Siedentop, Larry (1979). "Two Liberal Traditions". In: Ryan, Alan, *The Idea of Freedom. Essays in Honor of Isaiah Berlin*, pp. 153-174. Oxford: Oxford University Press.
- Silva, Vega, Rafael (2016). "Entre el contextualismo de Skinner y los "perennial problems": una propuesta para interpretar a los clásicos". En: *Revista Praxis Filosófica*, Nueva serie, 43, 155-183.

Referencias

- Skinner, Quentin (1978). *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2000). *Machiavelli a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin (2002a). *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002b). *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2004). "The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives". In: Skinner, Quentin, *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues*, pp. 160-212. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Somers, M. R. (1999). La ciudadanía y el lugar de la esfera pública: un enfoque histórico. En: García, S. y Lukes, S. *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Strauss, Leo (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, III: The Free Press.
- Strauss, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo and Cropsey, Joseph (1963). *The History of Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo (1971). "Philosophy as rigorous science and political philosophy". In: *Interpretation. A journal of political philosophy*. 2(I), pp. 1-9.
- Strauss, Leo (1988). *What is Political Philosophy? And other Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1989). *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.

- Strauss, Leo (2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Tamboukou, Maria (1999). "Writing Genealogies: an Exploration of Foucault's Strategies for Doing Research". In: *Discourse: studies in the Cultural Politics of Education*, 20(2).
- Tully, Charles (1988). "The Hermeneutics of Conflict". In: Tully, James (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, C. (2001). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tully, James (comp.) (1988a). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Tully, James (1988b). "The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics". In: Tully, James (comp.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Villari, Pasquale (1984). *Maquiavelo. Su vida y su tiempo*. Barcelona: Editorial Grijalbo.
- Vincieri, Paolo (1984). *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*. Ravenna: Longo Editore.
- Viroli, Maurizio (2013). *La redenzione dell'Italia. Saggio sul Principe de Machiavelli*. Bari: Editori Laterza.
- Weber, Max (1995). *El científico y el político*. Barcelona: Editorial Altaya.
- Weber, Max (1997). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Referencias

- Weldon, Thomas Dewar (1960). *The Vocabulary of Politics*. Great Britain: Penguin Books.
- Wickham, Gary (2006). "Foucault, Law and Power: A Reassessment". In: *Journal of Law and Society*. 33(4), December.
- Williams, Raymond (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- Willig, Carla; Potter, Jonathan; Wickham, Gary; Kendall, Gavin and Hook Derek (2005). "Commentaries on Hook, Genealogy, Discourse, Effective History: Foucault and the Work of Critique". In: *Qualitative Research in Psychology*, 2, 32-46.
- Wimsatt, William K. Jr. and Beardsley, Monroe C. (1946). "The Intentional Fallacy". In: *The Sewanee Review*, 54(3), Jul.-Sep., 468-488. The Johns Hopkins University Press.
- Whitfield, John Humphreys (1965). *Machiavelli*. New York: Russell and Russell.
- Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wolin, Sheldon (1960). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown.
- Wood, Neal (1967). "Machiavelli's Concept of Virtù Reconsidered". *Political Studies* 15, 159-172.
- Zolo, D. (1994). La strategia della cittadinanza. In: *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*. Roma-Bari: Laterza.
- Zuckert, Michael P. (1985). "Appropriation and Understanding in the History of Political Philosophy: On Quentin Skinner's Method". In: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*. September, 13(3)

Sobre el autor

Rafael Silva Vega, Ph.D. en Ciencias Sociales, con especialización en Estudios Políticos, FLACSO. Magister en Filosofía y Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle. Fue Director de la Maestría en Investigación en Estudios Sociales y Políticos, de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi, de Cali. Director del Centro de Ética y Democracia de la Universidad Icesi de Cali. Especialista en el pensamiento político del Renacimiento italiano, historia de las ideas políticas, métodos hermenéuticos y su aplicación a la comprensión de los problemas de la democracia, la ciudadanía y la educación política. Entre sus últimas publicaciones se encuentra: “Comte: el científico y el reformador social”, en la *Revista Análisis*, 49(91), 2017. Ha sido traductor del italiano al español del trabajo de Lorenza Sebesta titulado “El espacio negado. La militarización del espacio como clave de lectura de los cambios que están teniendo lugar en el frente de la seguridad”, en la *Revista CS*, (6), 2010. Y, del inglés al español del clásico artículo de Gerald C. MacCallum titulado “Libertad positiva y negativa”, en la *Revista CS*, (12), 2013. Correo electrónico: rsilva@icesi.edu.co

Índice temático

A

Autoridad 36-37, 45, 49, 93, 115, 141, 178, 182, 205

B

Bienestar 115, 125, 133, 221

C

Ciudadanía 13-14, 17, 25, 31, 33, 36, 61, 88, 96, 113-118, 120-139, 144-149, 166-169, 172, 176, 181-183, 193, 201-202, 204-205, 207-208, 211, 214-215, 218, 221, 223, 227

Conflicto 18, 34, 37, 39, 51, 57, 60-62, 82, 84-85, 89-90, 117, 123, 131, 137-139, 142, 146-149, 154-158, 160-167, 169-170, 172, 179, 183, 186, 195, 204, 210, 220

Conservación del poder 27, 52-53

D

Democracia 15-16, 37, 68, 97, 129, 137-147, 149, 167-169, 172, 174-175, 177-185, 190-191, 193, 195, 200-201, 203-204, 206-210, 212-214, 220, 227

Democracia liberal 137-140, 142-145, 167-169, 172

Derechos 16, 58, 113, 115-127, 130-136, 143-144, 154-155, 157, 169, 171, 177, 183, 185-186, 201, 203, 207, 211

E

Edad Media 41, 43, 52, 56, 65, 100

Educación 13-16, 22-25, 28-37, 39-40, 99, 117-120, 127, 132, 134, 152, 177, 197, 204, 206, 227

Educación política 13-16, 22-24, 29-30, 32-35, 39-40, 99, 227

Estado 20, 35, 41-42, 48-55, 57, 59-60, 90, 97, 103, 105, 115, 119, 120, 122-125, 134-135, 140, 142-146, 156, 161-163, 165-166, 168-172, 183, 185-189, 191, 195, 203, 205-207, 211-213, 216, 220

Ética 22-23, 31, 104, 202, 206-207, 224

F

Foucault, Michel 41-59, 64, 96, 196

H

Hábito 13-14, 23-26, 28, 30-34, 36, 39, 166

I

Igualdad 16-17, 37, 67, 115, 117-118, 121, 124, 126-130, 132, 140, 143-144, 154, 157, 162, 209

L

Liberalismo 16, 39, 59, 129, 140-144, 147, 201, 206, 213, 218-219

Libertad 13-14, 16, 18, 23, 25, 27-30, 33-39, 61, 79, 82, 85, 89-90, 97, 100, 115-117, 128, 131-132, 134, 141, 143-144, 149, 151, 153-154, 156-157, 160, 162, 164-166, 168-172, 183, 186, 191, 209, 213

Libre consentimiento 141, 143

M

Machiavelli, Niccolò 15, 52-53, 55, 63, 91-109, 157-159, 161-164, 177, 197, 208, 212-213, 217-225

Maquiavelo, Nicolás 13-28, 30-33, 35-46, 48, 51-56, 59-61, 68, 85, 86, 88-91, 93, 95-96, 98-100, 102, 104-106, 110, 148-149, 156-161, 164-165, 199, 208, 213, 218, 224

Marshall, T. H. 113-136, 207, 213-214, 219

Modernidad 41-42, 52

P

Poder político 27, 38, 58, 94,
115, 118, 140, 141, 143, 146,
157, 161, 171, 195

R

Republicanism 90, 137, 138,
146, 147, 148, 155, 156, 157,
166, 167, 169, 170, 172, 219

Roma antigua 147-148, 156, 161

S

Skinner, Quentin 15, 23, 43,
52, 59, 61-63, 65-90, 97-99,
102, 107, 148, 217, 222-224

Strauss, Leo 13, 40, 62, 65,
101, 102, 223, 224

V

Vida política 14-15, 18-19,
22-25, 27-28, 36, 52, 70, 83,
86, 90, 152-153, 157, 173,
175, 177, 181

Virtud 13, 25, 30-32, 98, 100,
128, 147, 155, 166-167, 170-
172, 176-177, 181, 202, 207



Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en mayo de 2018 en los talleres de Carvajal Soluciones de Comunicación (cotizaciones@carvajal.com), en la ciudad de Bogotá D.C., Colombia. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Joanna MT Std en 11/14 y 12/14. La edición consta de 200 ejemplares y estuvo al cuidado de Adolfo A. Abadía.

Colección Varii Cives

Por largo tiempo Nicolás Maquiavelo ha sido visto como un consejero de tiranos y de políticos inescrupulosos, habidos de poder y deseosos de realizar con éxito sus fines nefandos. Dispuestos a inmolar la libertad de los ciudadanos en el altar de sus proyectos autoritarios. Llevándole la contraria a esta popular leyenda, en la primera parte de este libro, el autor recompone la imagen de Maquiavelo como un teórico de la educación política para la ciudadanía y como un teórico y defensor de las libertades de los ciudadanos. En la segunda parte, sin perder de vista las lecciones del escritor florentino, el autor se adentra en un análisis de la ciudadanía social y política, como en el rol que han jugado políticos profesionales como Gustavo Petro y Antanas Mockus en la democracia colombiana.

