Moro, Maquiavelo, La Boétie

Una lectura comparada

POR

ANTONIO CAMPILLO MESEGUER

En la primera mitad del siglo XVI se inicia en Europa una profunda reforma inoral, protagonizada sobre todo —pero no exclusivamente— por los humanistas, y prolongada en las décadas siguientes por los protestantes y los jesuitas. Los movimientos de renovación habían sido frecuentes en la Baja Edad Media, pero siempre habían tenido un carácter geográfica y temporalmente limitado. O eran aniquilados al poco tiempo de nacer, o perduraban en círculos restringidos, más o menos tolerados, y de escasa repercusión social. Es en el siglo XVI cuando el movimiento de reforma alcanza dimensiones europeas y repercusiones sociales auténticainente perdurables. Y esto no sólo ni principalmente por la personalidad de sus protagonistas, o por el contenido de sus doctrinas, o por la ayuda propagandística que les pudo proporcionar la imprenta, sino sobre todo porque esa reforma moral coincidía con unas transformaciones económicas y políticas que estaban teniendo también un alcance europeo (e incluso ultramarino) y unas repercusiones igualmente perdurables (1).

Me he propuesto explorar esa gran reforma moral a partir de tres núcleos temáticos : el núcleo religioso, en el que se produce una crítica de la religiosidad exterior y un reforzamiento de la interioridad, de la subjetividad y, en último término, de la conciencia; el núcleo político, en el que se produce la

(1) Sigo aquí la tesis expuesta por el historiador TREVOR ROPER en su "Erasme", recogido en De *la Réforme aux Lumières*. Gallimard, París, 1972, pp. 17-43.

secularización de los fundamentos teóricos y de los mecanismos prácticos del ejercicio del poder; y el núcleo económico, en el que se produce la santificación del trabajo y el repudio del ocio improductivo (tanto de los nobles y de los clérigos como de los pobres y de los vagabundos). Y es que, en realidad, los tres ámbitos comienzan a adquirir una mutua autonomía: por un lado, se desarrolla el ámbito de lo privado, en el que se recluye cada vez más la experiencia religiosa; por otro lado, se desarrolla el ámbito de lo público, en el que la lógica de lo político, también llamada "razón de Estado", adquiere una fuerza cada vez más irresistible; eiitre uno y otro ámbito, en fin, surge el campo de las relaciones intersubjetivas, el campo del libre intercambio económico, el campo del mercado, en el que todo se compra y se vende, comenzando por la misma fuerza de trabajo. Las páginas que siguen a continuación se ocupan del aspecto político de la reforma; forman parte, pues, de una exploración más amplia cuyos resultados espero poder ofrecer en posteriores publicaciones.

I

Moro y Maquiavelo son contemporáneos: viven durante el último tercio del siglo XV y el primer tercio del siglo XVI. La Boétie es un poco posterior: su vida transcurre durante las décadas centrales del quinientos. Uno es inglés, otro italiano y otro francés. Pero los tres tienen algunos rasgos en común: en primer lugar, su actividad política. Moro fue magistrado de la ciudad de Londres, miembro del Parlamento inglés, embajador en Flandes y en Calais, consejero real, portavoz de la Cámara de los Comunes y Canciller del Reino. Maquiavelo trabajó para la República florentina como secretario de la Segunda Cancillería, del Consejo de los Diez (encargado de la diplomacia y de la guerra), y de los Nueve de la milicia (encargados de reclutar y organizar la milicia ciudadana), y más tarde como cronista. De La Boétie sabemos muy poco, pero nos consta que fue miembro del Parlamento de Burdeos, ciudad de la que fue alcalde su amigo y albacea Miguel de Montaigne. Los tres fueron, por tanto, testigos y protagonistas de una época decisiva en la historia de Europa, ya que es entonces cuando se inicia la constitución del Estado moderno, cuando las grandes monarquías nacionales (especialmente la española, la francesa y la inglesa) tratan de consolidarse tanto en el iiiterior como en el exterior, taiito frente a sus súbditos como frente a las monarquías, señoríos y repúblicas rivales (2).

(2) Sobre el nacimiento del Estado moderno, véase J. A. MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social*, 2 vols., Rev. de Occidente, Madrid, 1972; J. SHENNAN, *The Origins of the Modern European State: 1470-1725*, Londres, 1974 (hay trad. italiana en Il Mulino, Bo-

Y los tres, curiosamente, padecieron las consecuencias de este proceso, ya que se vieron afectadas más o menos drásticamente sus respectivas actividades políticas. Moro dimite como Canciller en 1532, tras oponerse al *Acta de Supremacía* por la que Enrique VIII se convertía en el jefe espiritual de la Iglesia de Inglaterra; tampoco quiso reconocer como válido el matrimonio del monarca con Ana Bolena; por todo ello, fue acusado de traidor, encarcelado en la Torre de Londres, condenado a muerte el 1 de julio de 1535 y ejecutado el 6 del mismo mes. El destino de Maquiavelo estuvo ligado a la rivalidad entre Francia y España: en 1474, con la entrada de Carlos VIII en Italia, los Médici dejan el gobierno de Florencia, y cuatro años después Maquiavelo comienza a trabajar como secretario de la República; en 1512, la intervención de la monarquía española permite el retorno de los Médici, y Maquiavelo pierde su trabajo, hasta que en 1520 consigue el empleo de cronista; en 1527, son de nuevo expulsados los Médici, y Maquiavelo vuelve a caer en desgracia; muere el 22 de junio de ese mismo año. En cuanto a La Boétie, sabemos que la sublevación campesina de 1548 provocó una violenta represión que asoló Burdros y la Guyana durante el año siguiente: el ejército de Enrique II saqueó los campos y realizó ejecuciones masivas, el Parlamento fue disuelto y los magistrados forzados a someterse al poder absoluto del monarca. Es en esta época, en la que La Boétie apenas contaba dieciocho años, cuando al parecer escribió su reflexión sobre lo político, impresionado quizá por la terrible fuerza que acababa de exhibir la monarquía francesa.

Otro rasgo emparienta a nuestros tres personajes: su común formación humanística. El conocimiento del presente renacentista se ve enriquecido por su conocimiento del pasado grecorromano; a su experiencia política unen su erudición histórica. Los tres gustan de escribir versos y de leer a los clásicos. Moro, además, junto con Erasmo, traduce a Luciano; Maquiavelo comenta a Tito Livio; La Boétie traduce a Jenofonte y a Plutarco. Y esta común filiación humanística explica, en fin, un último parentesco: tanto el pasado como el presente suscitan en estos tres personajes una reflexión sobre el poder que cristaliza en tres singulares obras de filosofía política.

En 1515, mientras realizaba una misión diplomática en Flandes, Moro escribe el libro II de su *Utopía.* En 1516, de nuevo en su país, escribe el libro I; y ese mismo año aparece en Lovaina la primera edición de la obra. A esta edición seguirán enseguida la de París (1517) y las dos de Basilea (marzo y noviembre de 1518), en parte por el interés que la obra despierta, y en parte

---

lonia, 1976); *Croissance (La) de l'Etat moderne (XVe-XVIIe siècles),* Colloque du Centre d'Etudes supérieures de la Renaissance, Tours, 1975, en *Rev. d'Histoire diplomatique, LXXXIX* (1975), faic. 2/3.

también porque Moro y su amigo Erasmo (que le ayudó bastante en este asunto) deseaban corregir los errores de las dos primeras ediciones (3). En 1512, con el retorno de los Médici al gobierno de Florencia, Maquiavelo es apartado de la vida política, y este retiro forzoso le permite escribir sus principales obras. Comienza primero los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* pero en 1513 los interrumpe para redactar *El Príncipe*; estas dos obras sólo verán la luz después de su muerte, la primera en 1532 y la segunda en 1531 (4).

Como ya he dicho antes, La Boétie escribe su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* hacia 1548, cuando apenas contaba dieciocho años de edad. El manuscrito circuló ampliamente, pero fue impreso varios años después de la muerte de su autor. La Boétie había confiado los manuscritos de sus obras a Montaigne, y éste los editó todos en París, en 1571; todos menos el *Discurso.* porque pensaba incluirlo en el libro I de los *Ensayos* que estaba escribiendo. Pero los calvinistas se le adelantaron y realizaron en 1574 una edición pirata parcial, sin nombre de autor, con el título *Le Réueille matin des François.* En 1576 realizan una segunda edición, esta vez completa y con el nombre del autor, bajo el título *Contra Uno;* el texto aparecía junto a otros, en una antología de libelos y panfletos compilados por un hugonote ginebrino y dados a la imprenta con el rótulo de *Mesmoires des Estats de France sous Charles le Neuvièsme.* Montaigne renuncia a su proyecto, y en su primera edición de los *Ensayos* (París, 1580) sustituye el *Discurso* por los *Veintinueve sonetos del difunto Etienne de la Boétie* (5).

---

(3) Actualmente hay dos ediciones criticas de la *Utopia* de Moro. La primera, que se basa en la edición de Basilea de marzo de **1518,** ha sido publicada en **1965** por Edward Sutz, S. J., y J. H. Hexter, como vol. IV de *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More,* a cargo de Louis L. Martz y Richard S. Sylvester, **16** vols., New Haven-Londres, 1963ss. La segunda, que se basa en la edición de Basilea de noviembre de **1518,** ha sido realizada por André Prevosr, quien la ha publicado acompañada de traducción francesa, introducción y notas, con el título *L'Utopie* de *Thomas More,* Nouvelles Editions Mame, París, **1978.** En esta última se ha basado Pedro Rodríguez Santidrián para realizar su traducción castellana (TOMAS MORO, *Utopia,* Alianza, Madrid, 1984), a la que en adelante nos remitiremos.

(4) NICCOLO MACHIAVELLI, Opere, ed. S. Bertelli y F. Gaeta, **8** vols., Feltrinelli, Milán, **1960-65,** es la más reciente y completa edición de las obras de Maquiavelo. *El Príncipe* se encuentra en el vol. I. En esta edición se ha basado M. A. Granada para su traducción castellana (NICOLAS MAQUIAVELO, *El Príncipe,* Alianza, Madrid, 1981), y de esta traducción nos serviremos en adelante.

(5) Montaigne, además. para rechazar el uso sectario que los hugonotes hicieron del *Discurso,* lo define como un ejercicio retórico de juventud. y describe a su autor como un ciudadano pacifico y respetuoso con las leyes de su país. Véase M. DE MONTAIGNE, *Ensayos,* vol. I, caps. XXVII y XXVIII (Iberia, Barcelona, 1968). En cuanto al texto del *Discurro,* no se conserva el manuscrito original que La Boétie confió a Montaigne; en el s. XIX se descubrieron, en cambio, dos copias de ese manuscrito, prácticamente iguales entre sí: la Dupuy y la De Mesmes; Z. Payer editó esta última en **1853;** y basándose en ella, Charles Teste realizó en **1856** una transcripción al francés moderno, acompañándola de notas críticas.

No es mi propósito analizar cada una de estas obras de forma exhaustiva, ni pretendo relacionar cada una de ellas con el resto de la producción literaria de sus autores, y con su propia actividad política *(6)*. Ello nos llevaría a hablar de la llamada "paradoja moreana", es decir, de la aparente contradicción entre la vida de los utopianos y la vida del propio Moro,, entre la tolerancia religiosa de aquéllos y la beligerancia antiprotestante de éste, entre el igualitarismo de los unos y la poco común riqueza del otro, entre la democracia postulada por los primeros y el cargo de Canciller del Reino desempeñado por el segundo. Tendríamos que hablar también de la vinculación que tuvo El *príncipe* con otras obras de Maquiavelo, como los ***Discursos,*** la ***Historia de Florencia*** y el ***Arte de la guerra, y*** con las propias posiciones políticas del autor ante los diversos gobiernos de la República florentina, ante el Papado, ante las otras repúblicas italianas y ante las grandes monarquías europeas. Tendríamos que hablar, en fin, del sentido que tuvo para La Boétie el ***Discurso*** escrito en su juventud, de la posición que el autor adoptó ante la guerra civil y religiosa de su país, del uso que los calvinistas hicieron de su obra, y de las precisiones que Montaigne se vio forzado a realizar en la primera edición de sus *Ensayos* (y a las que nos hemos referido en la nota 5).

Pretendo ensayar, más bien, una lectura inmanente y una mutua confrontación de las tres obras mencionadas: la *Utopía, El Príncipe* y el ***Discurso de la servidumbre voluntaria.*** Porque me parece que entre las tres inauguran y delimitan, desde diferentes ángulos, el horizonte del pensamiento político moderno. Tomadas así, en su mutua relación, quizá sea más fácil entender el vínculo que las liga a la historia efectiva del siglo XVI; quizá podamos utilizarlas como un espejo, o mejor, como unas lentes a través de las cuales adquiere todo su relieve uno de los acontecimientos más importantes de ese siglo: el nacimiento del Estado moderno.

De esta transcripción existe una reciente edición, realizada por Pierre Clastres y Claude Lefort, en Payot, París, 1976, colec. Critique de la politique, dirigida por Miguel Abensour. Y en esta edición se ha basado, en fin, la traducción castellana de Toni Vicens, aparecida en Tusquets, Barcelona, 1980, y a la que en adelante nos remitiremos. Esta traducción va acompañada de varios trabajos importantes: una larga introducción de Miguel Abensour y Marcel Gauchet, el prefacio de Charles Teste a su transcripción de 1856, y tres ensayos interpretativos a cargo de Pierre Leroux, Pierre Clastres y Claude Lefort.

(6) Sobre Maquiavelo, su vida, su obra y su época, se recoge una buena selección bibliográfica en la edición castellana de M. A. Granada (ver nota 4). La edición de la *Utopía* citada en la nota 3 proporciona bibliografía sobre Moro, pero no sobre el pensamiento utópico renacentista, por lo que me voy a permitir citar unas cuantas obras de interés: R. MUCHIELLI, *Le mythe* de *la cité idéale*, París, 1958; *Les utopies* a *la Renaissance,* Colloque internat. de l'Univ. Libre de Bruxelles. Bruxelles-Paris, 1963; *Utopia e civiltà: 1500-1780,* Loescher, Turín, 1981; F. E. MANUEL y F. P. MANUEL, El ***pensamiento utópico en el mundo occidental,*** 3 vols., Taurus, Madrid, 1984 (especialmente el vol. I). Sobre La Boétie, son muy recomendables los artículos de Clastres y Lefort citados en la nota 5; en el segundo de ellos se establece una cierta relación entre La Boétie y Maquiavelo.

I I

Las tres obras se plantean el problema del poder, de su funcionamiento y de su legitimidad. Y las tres coinciden en pensar lo político de forma inmanente, es decir, remitiéndose exclusivamente a la condición social del hombre y al horizonte moral en el que se desenvuelven sus acciones. Sin embargo, en cada una de estas obras la relación entre lo político y lo moral va a ser concebida de forma diferente.

Comencemos por la *Utopía* de Moro. La obra, como es sabido, está dividida en dos libros: en el primero, escrito a modo de diálogo, se lleva a cabo una crítica de la situación social de Europa, y especialmente de Inglaterra, a comienzos del siglo XVI; en el segundo, escrito a modo de discurso o relato, el viajero Rafael Hitlodeo describe la isla de Utopía, cuyos habitantes gozan de un perfecto sistema de organización política. Esta misma distribución de la obra manifiesta cuál es el sentido exacto de la reflexión de Moro. que él mismo resume en una sola frase: "Un príncipe es como un manantial perenne del que brotan los bienes y los males del pueblo" (7). Dicho de otro modo: el poder es la causa y el remedio de todos los problemas sociales, el origen simultáneo del mal y del bien. En el libro I se nos muestra cómo el poder es la causa de todos los males que padece la sociedad inglesa, y en el libro II se nos muestra cómo el poder puede ser también el remedio de todos esos males.

El bien y el mal, cuyo origen había sido pensado hasta entonces en términos más o menos míticos, remitido a instancias extrahumanas, van a ser pensados ahora en términos estrictamente históricos, remitido su origen a instancias exclusivamente humanas: la conciencia individual y la organización social, el sujeto y el Estado. Estos son ahora el origen de todo mal y de todo bien. El destino del hombre no depende ya del mundo físico, de las influencias astrales, de los ciclos cósmicos; ni tampoco de la voluntad divina, ya que el Dios de los modernos no interviene apenas en el mundo, y sus designios son en cualquier caso inescrutables. El destino del hombre no se juega en el escenario espacial o cosmológico sino en el escenario temporal o histórico. La moralidad, en efecto, se desplaza de lo cosmológico a lo histórico. Esto permite pensar que el mal puede ser combatido y el bien alcanzado. Permite pensar la "utopía", el "no-lugar", no simplemente como una quimera, como una fantasía, como un pasatiempo intrascendente, sino como un proyecto para la acción, como un programa realizable en el futuro, como un horizonte

(7) MORO, *Utopía,* Alianza, p. 75.

históricamente accesible, como una meta a la que los hombres pueden acercarse lenta y laboriosamente, guiados exclusivamente por su razón y su esfuerzo. De este modo, pensar la inmanencia de lo político implica pensar la historicidad de lo humano; y si se hace desde la perspectiva de Moro, implica también pensar la posibilidad del progreso histórico.

Al cambiar el origen de la moralidad, cambia también su naturaleza. El mal que preocupa no son ya las catástrofes naturales, las sequías y epidemias, las hambrunas y las pestes que asolaron Europa en los últimos siglos medievales. El mal es ahora la pobreza generalizada, la muchedumbre de miserables que recorren los caminos e infestan las ciudades, auténtico semillero de enfermos, delincuentes, impíos y alborotadores políticos. Y frente a ella, la riqueza ociosa y despilfarradora, el lujo obsceno de nobles, clárigos y demás holgazanes. Sí, el mal es, para Moro, la desigualdad económica, la dominación política, la división social entre ricos y pobres, y los innumerables desórdenes que de tal división se derivan. El otro gran mal de la época es, para Moro, la guerra. Es decir, la ambición de los gobernantes, su obsesión belicista, las constantes rivalidades que enfrentan a unos Estados con otros, los sangrientos e inútiles resultados de tales rivalidades, el enorme agotamiento económico que ello supone, el desorden social que implica la existencia de un ejército permanente (especialmente cuando no tiene contra quién guerrear).

En efecto, la *Utopía* de Moro, heredera de la idea platónica del rey filósofo, y representativa del ~ensamientœrasmista (es decir, del humanismo cristiano que pretende una renovación desde dentro de las estructuras políticas y eclesiásticas), comienza criticando el antagonismo existente entre política y moral en la Europa del siglo XVI. A ello se dedica, como ya he dicho, todo el libro I; aunque en él se intercalan, a modo de contraste, y como precedente del libro II. tres miniutopías: las de los polileritas, los acorianos y los macarianos (8). Este antagonismo entre lo real y lo utópico, entre la política y la moral, se manifiesta en esos dos males que ya he mencionado: la obsesión belicista de los gobernantes y el poco interés que tienen en procurar y preservar la paz entre las naciones y el trabajo honrado entre sus propios súbditos. Tanto la guerra como la división entre ricos y pobres son contrarios no sólo a la doctrina cristiana sino también a la propia condición humana.

Por eso, el Estado perfecto ha de fundarse sobre la paz exterior y sobre la igualdad interior. La política ha de ser entendida como el instrumento de realización de la moral. Y ésta tiene sus dos pilares fundamentales en la paz

(8) MORO, o. c., pp. 86-89, 95-96 y 99-100.

y en la justicia. Hay en Moro un claro optimismo antropológico, una confianza en la bondad natural del hombre: es la historia la que se ha desviado de la naturaleza, son los gobernantes los que han traicionado su verdadero cometido. Es contra los gobernantes contra los que Moro dirige sus críticas. Y es a ellos a los que corresponde asegurar el buen orden del Estado. La misma isla de Utopía debe su nombre a Utopo, que la conquistó y le dio el ordenamiento jurídico y político (e incluso geoestratégico, ya que mandó cortar el istmo que la unía al continente) que hizo de ella un Estado autárquico y ejemplar; y los únicos que en ella son eximidos del deber generalizado del trabajo son los que se dedican al estudio, de entre los cuales son elegidos todos los cargos públicos, incluido el cargo vitalicio de Jefe del Estado (9). En Moro, como en Platón, los más sabios son los que han de gobernar; el poder ha de estar en manos no de los más fuertes sino de los más justos. Pero en *Utopía*, a diferencia de lo que ocurre en *La República*, se suprime la doble división entre ociosos y laboriosos y entre civiles y guerreros: el trabajo es un imperativo general, y el oficio de la guerra ha de ser abolido (10).

En este punto se encuentra una de las novedades esenciales de la *Utopía* de Moro. Frente a la división estamental de la Atigüedad y de la Edad Media, Moro postula el imperativo moral del trabajo como la única vía para la igualación social. Que la propiedad sea común, dice Moro, pero que sea también común el trabajo. Es obvio que esta ética del trabajo propuesta por Moro es rigurosamente moderna, pero no podemos analizarla más en detalle porque ello nos alejaría del hilo principal de este trabajo.

Hemos dicho que el bien y el mal dejan de tener un carácter natural y un origen extrahumano, que comienzan a adquirir un carácter social y que, por tanto, se les empieza a atribuir un origen humano, una causa moral, una raíz política. El sujeto y el Estado pasan a ser la fuente de todos los bienes y de todos los males humanos. La moralidad no se inscribe ya en el universo de la religión sino en el horizonte de la política; la lucha entre el bien y el mal no la protagonizan ya las fuerzas cosmológicas sino los agentes históricos. Es muy significativo, a este respecto, que la religión no sea mencionada en *Utopía* más que al final, en los últimos párrafos del libro II.

En este libro II, en el que Moro pasa de la crítica social a la descripción del Estado ideal, de lo político como origen del mal a lo político como origen del bien, el viajero Rafael Hitlodeo comienza describiendo la morfología geoestratégica y urbana de la isla utopiana, pasando inmediatamente a la descripción de la organización política, económica y social de sus habitantes. No

(9) MORO, o. c., pp. 111ss.
(10) Sobre el trabajo, ver MORO, o. c., pp. 121ss.; sobre la guerra, pp. 171ss.

es ya la religión, sino la política, la que funda lo social. Por eso, para los utopianos no es un problema la pluralidad religiosa; más exactamente, es la primacía de lo político la que permite e incluso obliga a ser tolerantes en materia de religión, hasta el punto de que la intolerancia religiosa es perseguida como un delito civil, como una alteración del orden público. Hitlodeo cuenta que un converso al cristianismo fue detenido en su presencia, por ponerse a predicar públicamente de modo exaltado, no contentándose con anteponer su religión a las demás sino llegando a condenarlas todas sin distinción:

> "Después de haber sermoneado durante largo tiempo fue prendido, acusado y sentenciado como reo no de desprecio de la religión, sino de promover tumulto en el pueblo. Una vez condenado fue castigado con el exilio. En efecto, las instituciones utopianas más antiguas contemplan que ninguna persona *se* vea perjudicada por su religión" (11).

La creencia religiosa pasa a ser una cuestión privada cuando lo público aparece como esfera autónoma, cuando lo político pasa a fundar por sí mismo lo social. La pluralidad religiosa sólo es posible sobre la base de la unidad política. Esta separación entre lo religioso y lo político, que tan claramente aparece en Moro, pasará a ser uno de los rasgos característicos del pensamiento político moderno.

Pero la misma tolerancia, la misma pluralidad religiosa hace que cada religión particular difumine sus aristas y pierda sus rasgos diferenciales. Lo que importa no es ya lo particular sino lo general, lo común a toda religión. Aparece la idea de una religión universal, natural, racional, que de uno u otro modo estaría presente en todos los hombres: "Me parece -dice Hitlodeo— que los utopianos están en camino de ir dejando todas esas supersticiones para centrarse en un credo único que les parece el más racional y que supera los diferentes credos" (12). Por eso, en *Utopía* es compatible la pluralidad religiosa con la existencia de sacerdotes, templos y ritos oficiales, que atienden a lo que de común hay en todas las religiones que profesan los utopianos. Esta idea de una religión universal, natural y racional, que Moro comparte con algunos de los más importantes filósofos del siglo XV (desde Nicolás de Cusa hasta Pico della Mirandola, de quien el autor inglés había publicado una biografía en 1504), pasará a ser otro de los rasgos característicos del pensamiento de los filósofos ilustrados. *Se* trata de despojar a la religión de todos sus elementos mágicos y de todos sus aspectos dogmáticos, para hacerla así com-

(11) MORO, o. c., p. 185.
(12) MORO, o. c, p. 183.

patible con la nueva concepción de la política (y también, por supuesto, con la nueva concepción de la ciencia).

Además de esta idea universalista de la religión, aparece otra que evidencia también la nueva primacía adquirida por lo político. Hemos dicho que la religión comienza a privatizarse; pero es igualmente cierto que, tanto en el Estado ideal de los utopianos como en los Estados reales de los europeos, la religión comienza a ser pensada como un instrumento político de cohesión social, como una eficaz arma de control moral. Por eso, aunque en *Utopía* se admite la pluralidad religiosa, se prohibe en cambio defender públicamente el ateísmo:

> "Se opuso [Utopo] con el mayor rigor a que nadie abdicase de su dignidad humana hasta el punto de creer que el alma desaparece con el cuerpo y que el mundo va a la deriva sin la providencia de Dios, Creen, en consecuencia, los utopianos que están marcados unos premios para los buenos y fijados unos suplicios para los malos. A quienes tengan en esto ideas contrarias ni siquiera los consideran hombres. Piensan que han traspasado el límite de su humanidad llegando a ser como unos pobres animalillos. No los cuentan tampoco como ciudadanos. Piensan que si no fuera por el miedo destruirían todas sus instituciones, No se puede dudar de que un hombre así no respetaría las leyes del Estado o trataría de eludirlas por la violencia con tal de satisfacer sus intereses. No tiene ningún resorte más allá de la lev ni nada tiene que esperar más allá de la muerte. A quienes tienen esas ideas no les conceden ningún cargo, ni les tributan honor alguno ni les ponen al frente de cargos públicos. Se les mira, más bien, como gente inepta y de baja condición" (13).

Uno no puede dejar de recordar las célebres páginas de los ***Discursos sobre la primera década de Tito Livio***, en las que Maquiavelo señala "cuán útil es la religión a la política" (14). En ambos autores, la religión no es tanto lo que une a los hombres con Dios cuanto lo que une a los hombres entre sí. Pese a las distancias que separan a Moro de Maquiavelo, me propongo mostrar cómo uno y otro reflexionan sobre lo político en un mismo horizonte de pensamiento.

---

(13) MORO, *o. c.*, p. 186. Sobre la creencia en el más allá (y especialmente en el infierno) como instrumento de control moral, véase, Ch. HILL, *De la Reforma a la Revolución industrial (1530-1780)*, Ariel, Barcelona, 1980, pp. 232ss. Sobre el ateísmo en el Renacimiento, L. FEBVRE, Le *problème de l'incroyance en XVIe siècle: la religion de Rabelais*, París, 1947.

(14) MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio, I*, caps. 9 a 15, en MAQUIAVELO, *Obras: El Príncipe, Discursos, La Mandrágora, Clizia*, versión, prólogo y notas de J. A. *G*. Larraya, Barcelona, 1961.

III

Hemos dicho que la *Utopía* de Moro está escrita para los gobernantes. Otro tanto ocurre con El *Príncipe.* También Maquiavelo formula una crítica de la política de su tiempo, y en concreto de la política llevada a cabo por los Estados italianos (a los que considera responsables de su propia ruina, de su propia impotencia frente al dominio que les ha sido impuesto por las monarquías francesa y española); también él propone una nueva dirección en el arte de gobernar; también él sueña con un nuevo Estado (Italia unida e independiente); también él confía a los gobernantes (al "príncipe nuevo") la realización de ese sueño, de esa utopía; también él, en fin, considera necesario que los gobernantes sean sabios. Pero la crítica del presente y la propuesta para el futuro parecen invertir el discurso de Moro. Aparentemente, en efecto, lo que se denuncia no es el antagonismo entre moral y política, sino la subordinación de ésta a aquélla, y lo que se propone es precisamente su desvinculación, más aún, la subordinación de la primera a la segunda.

Maquiavelo no parte de la bondad natural del hombre sino de su maldad natural. Y si el gobierno de un Estado ha de basarse en la condición moral de sus súbditos, el buen príncipe no es el príncipe bueno sino el que sabe ser bueno y malo según las exigencias del momento. Maquiavelo parece estar respondiendo por anticipado a la *Utopía* de Moro, antes de que éste la escribiera:

> "Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad" (15)

Para Maquiavelo, la ruina de los Estados no depende de su falta sino de su exceso de moral, mientras que la preservación del Estado (tarea política por excelencia, según él) ha de estar por encima de cualquier principio moral.

Por eso, frente a la idea platónica del rey filósofo, que es revitalizada por el humanismo utópico de Moro, Maquiavelo cree que el príncipe no ha de basar su gobierno en principios morales tales como la justicia y la paz, sino que ha de basarlo a la ve2 en las leyes y en la fuerza, en lo que es propio del hombre

(15) MAQUIAVELO, *El Príncipe,* Alianza, p. 83.

y en lo que es propio de la bestia. El príncipe, dice Maquiavelo, ha de tener la prudencia de la zorra y la fuerza del león. Ser siempre bueno es, por tanto, perjudicial; pero aparentarlo puede ser útil. O bien: parecer bueno y serlo, pero teniendo al mismo tiempo la predisposición para no serlo y para adoptar la actitud contraria cuando sea necesario:

> "Y se ha de tener en cuenta que un príncipe —y— especialmente un príncipe nuevo— no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado" (16).

No se trata simplemente de prescindir de la religión y de la moral, sino de utilizarlas en provecho de la política: el príncipe

> "ha de parecer, al que lo mira y escucha, todo clemencia, todo fe, todo integridad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria de aparentar que se tiene que esta últiina cualidad, pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres (...) Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo" (17).

He aquí un tema típicamente maquiaveliano: el fin justifica los medios, y lo que importa no es la condición de los medios a emplear sino el resultado al que se debe llegar con ellos; ese resultado no es otro que la propia preservación del Estado; la lógica de lo político —lo que se conocerá como "razón de Estado"— está, pues, por encima de cualquier consideración moral.

En Moro, la política es un instrumento al servicio de la moral; en Maquiavelo, la moral es un instrumento al servicio de la política. En ambos, hay una determinada articulación entre política y moral. En ambos, además, lo político es pensado desde el gobernante, desde la perspectiva de quien ejerce el poder: es el gobernante el que oprime o redime a sus súbditos, el que les engaña o les es fiel, el que debilita o fortalece un Estado, el que lo co-

(16) MAQUIAVELO, o. c., p. 92.
(17) MAQUIAVELO, o. c., p. 92.

rrompe o lo perfecciona. En último término, el gobernante es el que funda el Estado, el que impone a los súbditos su autoridad, el que les dicta unas determinadas leyes. Según sea el gobernante, así será el Estado. Por eso, a él van dirigidas las críticas y los consejos.

Tanto Moro como Maquiavelo tratan de precisar cuál es la mejor forma de gobierno. Esto no quiere decir que se dediquen a comparar los distintos tipos de Estado, tal y como había sido tradicional en el pensamiento político desde Platón y Aristóteles. Ni uno ni otro se ocupan en discutir qué tipo de Estado es mejor dentro de la tipología clásica (monarquía, aristocracia y democracia). Lo que les preocupa es la lógica misma de lo político, y en especial la articulación que ha de haber entre lo político y lo moral. Es esta preocupación la que a Moro le lleva a preferir un sistema democrático (aunque con un Jefe de Estado vitalicio y con un estamento de sabios entre cuyos miembros son elegidos los cargos públicos), ya que de él cabe esperar una más clara subordinación de lo político a lo moral; mientras que a Maquiavelo le lleva a preferir el "principado nuevo y civil" (no heredado ni de carácter absolutista), basado en una "constitución mixta" (en la que tengan su parte el príncipe, los grandes y el pueblo), ya que en un régimen así es más fácil supeditar lo moral a lo político y asegurar la estabilidad del Estado. La relación entre moral y política es, pues, el problema central, ya que de ella depende el buen funcionamiento del Estado, y la reflexión sobre la mejor forma de gobierno es una reflexión derivada, ya que está en función de la perspectiva que se adopte ante dicho problema.

IV

Desde diferentes perspectivas, Moro y Maquiavelo se dirigen al gobernante para indicarle cuál es la mejor forma de gobierno. Etienne de la Boétie, en cambio, no *se* va a ocupar del arte de gobernar, sino que se va a plantear el hecho bruto de que haya gobierno, Estado, poder político. Coincide con estos otros autores en su desinterés por "debatir tan trillada cuestión: a saber, si las otras formas de república son mejores que la monarquía" (18). Como en el caso de Moro y de Maquiavelo, no se trata de analizar las diferentes formas de Estado, sino de reflexionar sobre la relación entre lo político y lo moral; pero esta reflexión ya no la va a hacer La Boétie desde la

(18) LA BOETIE, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Tusquets, p. 52.

perspectiva del gobernante. Lo que le preocupa no es averiguar si la política ha de supeditarse a la moral o si la moral ha de supeditarse a la política, y en función de ello cuál ha de ser la mejor forma de gobernar el Estado. Lo que le preocupa no es que unos Estados estén mejor o peor gobernados que otros, sino el hecho mismo de que sean gobernados, el hecho de que unos hombres manden y otros obedezcan, es decir, el hecho bruto del poder.

"De momento -dice La Boétie al comienzo de su Discurso—, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones, soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga" (19). Y cuando La Boétie dice "tirano", se refiere, no lo olvidemos, a cualquier forma de gobierno:

> "Hay tres clases de tiranos: unos poseen el Reino gracias a una elección popular, otros a la fuerza de las armas y los demás al derecho de sucesión (...). Aquel que detenta el poder gracias al voto popular debería ser, a mi entender, más soportable y lo sería, creo, de no ser porque, a partir del momento en que asume el poder, situándose por encima de todos los demás, halagado por lo que se da en llamar grandeza, toma la firme resolución de no abandonarlo jamás. Acostumbra a considerar el poder que le ha sido confiado por el pueblo como un bien que debe transmitir a sus hijos. Ahom bien, a partir del momento en que él y sus hijos conciben esa idea funesta, es extraño comprobar cómo superan en vicios y crueldades a los demás tiranos. No ven mejor manera de consolidar su nueva tiranía sino incrementando la servidumbre y haciendo desaparecer las ideas de libertad con tal violencia que, por más que el recuerdo sea reciente, pronto se desvanece por completo en la memoria. Así, pues, a decir verdad, veo claramente que hay entre ellos (entre los diversos tipos de tirano) alguna diferencia, pero no veo elección posible entre ellos, pues, si bien llegan al trono por caminos distintos, su nianera de reinar es siempre aproximadamente la misma" (20).

Creo que el texto no requiere comentario alguno. Habla por sí mismo, con una claridad y una actualidad sorprendentes.

En cuanto a la pregunta sobre el origen o la causa de la servidumbre, La Boétie va a rechazar las explicaciones habituales según las cuales es el tirano el que impone su tiranía mediante la fuerza o la astucia, mediante las armas o el engaño. Tampoco se impone porque sea el más sabio, el más justo o el más valiente, y porque como tal haya sido elegido por sus conciudadanos, ya que "si se acostumbraran paulatinamente a obedecerle, y a confiar tanto en

(19) LA BOETIE, o. c., p. 52.
(20) LA BOETIE, o. c., pp. 65-66.

él como para concederle cierta supremacía, creo que sería preferible devolverle al lugar donde hacía el bien que colocarlo allí donde es muy probable que haga el mal" (21). El poder pervierte al hombre más justo; del poder no puede esperarse bien alguno; no cabe establecer diferencias entre el buen y el mal gobernante. No es, pues, del lado del gobernante de donde viene a nacer la servidumbre. La Boétie rechaza tanto la concepción maquiaveliana del príncipe como la concepción moreana del jefe sabio. No es en el gobernante, sino en los gobernados, en donde hay que buscar la explicación. La servidumbre no les viene impuesta a los hombres por la supremacía militar, intelectual o moral del tirano, sino que los hombres la eligen de forma voluntaria, la consienten deliberadamente. Ningún tirano, por muy poderoso, astuto o sabio que fuera, podría imponer su voluntad a cientos, a miles, a millones de hombres, si éstos no consintieran en someterse.

> "Son, pues, los propios pueblos los que se dejan, o mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas. Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre, rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o peor aún, lo persigue" (22).

Son los hombres los que desprecian su propia libertad, porque si la desearan la tendrían. Basta querer la libertad, basta dejar de servir, para que el poder del tirano se desmorone por sí solo, sin necesidad de derribarlo.

Es esta servidumbre voluntaria, tan sorprendente y sin embargo tan frecuente, tan enigmática y sin embargo tan cotidiana, la que La Boétie se propone analizar. Su objetivo es descubrir "cómo se arraiga esa pertinaz voluntad de servir que podría dejarnos suponer que, en efecto, el amor a la libertad no es un hecho natural" (23). Este es el problema al que se enfrenta el autor: mostrar que la servidumbre no forma parte de la naturaleza humana, y que la libertad es en cambio un rasgo esencial de dicha naturaleza. Lo más interesante de esto es que La Boétie no deriva la libertad de la identidad sino de la diferencia entre los hombres, no la funda en la igualdad natural sino en la natural desigualdad entre ellos. La desigualdad, nos dice, no conduce a la servidumbree sino a la amistad, al afecto fraternal, al reconocimiento mutuo de los que son y se sienten compañeros. Los hombres, en efec-

(21) LA BOETIE, *o. c.* p. 53.
(22) LA BOETIE, o. c., p. 57.
(23) LA BOETIE, o. c., p. 61.

to, son naturalmente libres no porque sean naturalmente iguales, sino porque son naturalmente compañeros, hermanos, amigos.

> "Pero si hay algo claro y evidente para todos, si algo hay que nadie podrá negar, es que la naturaleza, ministro de Dios, bienhechora de la humanidad, nos ha conformado a todos por igual y nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos como compañeros, o, mejor dicho, como hermanos. Y, si, en el reparto que nos hizo de sus dones, prodigó alguna ventaja corporal o espiritual a unos más que a otros, jamás pudo querer ponernos en este mundo como en un campo acotado y no ha enviado aquí a los más fuertes ni a los más débiles. Debemos creer más bien que al hacer el reparto, a unos más, a otros menos, quería hacer brotar en los hombres el afecto fraternal y ponerlos en situación de practicarlo (...). ¿Cómo podríamos dudar de que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros? Y ¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?" *(24)*.

No hay, pues, fundamento natural para la servidumbre. ¿Qué es, entonces, lo que hace al hombre abandonar voluntariamente su condición natural, renegar conscientemente de su libertad original?

La Boétie explora varias respuestas. La primera de ellas es la educación, la costumbre: los hombres que han nacido bajo el yugo y que han sido educados en la sumisión se acostumbran fácilmente a ella y no añoran una libertad que nunca han conocido. De esta razón se deriva otra: acostumbrados a la servidumbre, los hombres se debilitan y acobardan, y con ello se enfangan más en el sometimiento. Esto, dice La Boétie, es algo que conocen perfectamente los tiranos; por eso compran la libertad del pueblo con juegos, placeres y espectáculos; el pueblo se siente de este modo agradecido y satisfecho, sin comprender que los bienes que se le dan son sólo una pequeña parte de los bienes que previamente se le han quitado. Además de estas dos razones, juega también un papel importante la fascinación que los tiranos suelen ejercer sobre el pueblo, encubriendo su poder en una aureola de buenas intenciones, en un decorado de bellas palabras (como "bien público" y "bienestar de todos"), e incluso en una deslumbrante nube de misterio y divinidad. Muchos tiranos de la Antigüedad "iban con la religión por delante, a modo de escudo, y, de ser posible, se adjudicaban algún rasgo divino para dar mayor autoridad

(24) LA BOETIE, o. c., pp. 62-63.

a sus viles actos" (25). Y lo mismo hacen los tiranos modernos, añade La Boétie.

Pero todas estas razones son, en cualquier caso, insuficientes. Ni la costumbre ni las astucias del tirano (que compra la libertad del pueblo con los bienes que previamente le ha robado, o que le fascina con su apariencia de esplendor, de omnipotencia y de misterio) pueden llegar a explicar el carácter voluntario de la servidumbre. Explican, en todo caso, el sometimiento de los débiles y de los necios. Por eso, La Boétie da un paso más y enuncia al fin el auténtico secreto de la dominación:

> "Llego ahora a un punto que, creo, es el resorte y el secreto de la dominación, el sostén y el fundamento de la tiranía. El que creyera que son las alabardas y la vigilancia armada las que sostienen a los tiranos, se equivocaría bastante (...). Ni la caballería, ni la infantería constituyen la defensa del tirano. Cuesta creerlo, pero es cierto. Son cuatro o cinco los que sostienen al tirano, cuatro o cinco los que imponen por él la servidumbre en toda la nación. Siempre han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad, o son llamados por él, para convertirse en cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, rufianes de sus voluptuosidades, y los que se reparten el botín de sus pillajes (...). Estos seis tienen a seiscientos hombres bajo su poder (...). Estos seiscientos tienen bajo su poder a seis mil, a quienes sitúan en cargos de cierta importancia, a quienes otorgan el gobierno de las provincias, o la administración del tesoro público, con el fin de favorecer su avaricia y su crueldad (...). Extensa es la serie de aquéllos que siguen a éstos. El que quiera entretenerse devanando esta red, verá que no son seis mil sino cien mil, millones los que tienen sujeto al tirano y los que conforman entre ellos una cadena ininterrumpida que se remonta hasta él (...). En suma, se llega así a que, gracias a la concesión de favores, a las ganancias, o ganancias compartidas con los tiranos, al fin hay casi tanta gente para quien la tiranía es provechosa como para quien la libertad sería deseable (...). No es que no padezcan ellos mismos de la opresión del tirano, sino que esos malditos por Dios y por los hombres se limitan a soportar el mal, no para devolverlo a quien se lo causa a ellos, sino para hacerlo a los que padecen como ellos y no pueden hacer nada" (26).

He aquí, pues, el secreto de la tiranía: el tirano se mantiene porque toda una red de pequeños tiranos le apoyan y a la vez se apoyan en él. Con esa red o cadena ininterrumpida de ministros, jueces, recaudadores, gobernado-

(25) LA BOETIE, *o. c.*, pp. *85-86.*
(26) LA BOETIE, *o. c.*, pp. *89-92.*

res, alguaciles, etc., La Boétie no está haciendo sino describir la naciente maquinaria del Estado moderno. Lo que sostiene al monarca absoluto es esa compleja maquinaria de hombres dispuestos a obedecerle y a mandar en su nombre. Por eso, "al fin hay casi tanta gente para quien la tiranía es provechosa como para quien la libertad sería deseable". En efecto, todo el que obedece es porque espera poder obtener algún beneficio de ello, porque espera poder ejercer a cambio un dominio absoluto sobre una determinada parcela de lo social, sobre un determinado grupo de hombres. No hay, pues, un tirano y frente a él la inasa indiferenciada del pueblo, sino que hay una escisión entre el grupo de los dominadores y el grupo de los dominados, entre aquellos que sostienen al tirano activamente, por su propio provecho, y aquellos que lo soportan y lo padecen sin beneficio alguno.

Los dominados son el límite de la cadena, el punto extremo sobre el que ejerce su poder la red de los dominadores, el conjunto de todos aquellos hombres que no tienen a su cargo nadie a quien tiranizar, y que tampoco aspiran a ello. Son, por tanto, los únicos que no mantienen activamente la tiranía. Son, por ello mismo, los más libres y los más dichosos, aunque esto pueda parecer paradójico:

> "Las gentes del campo, a quienes pisotean y tratan peor que a presidiarios o esclavos, son, no obstante, más felices y más libres que ellos. El labrador y el artesano, por muy sometidos que estén, quedan en paces al hacer lo que se les manda, mientras que el tirano ve a los que le rodean acechar y mendigar sus favores" *(27)*.

Los dominadores no se limitan a obedecer al tirano sino que deben anticiparse a todos sus deseos,

> "sacrificar sus gustos al suyo, anular su personalidad. despojarse de su propia naturaleza, estar atentos a sus palabras, a su voz, a sus señales y a sus guiños, no tener ojos, pies ni manos como no sea para adivinar sus más recónditos deseos, o sus más secretos pensamientos. ¿Es esto vivir feliz?" (28).

Y todo para obtener bienes, favores, privilegios, "sin recordar que ellos mismos son los que brindan al tirano el poder de quitarlo todo a todos y de negar a todos la posibilidad de tener algo que sea suyo" *(29)*. En efecto, releyendo las historias de la Antigüedad se puede comprobar

(27) LA BOETIE, *o. c.*, p. 92.
(28) LA BOETIE, *o. c.*, p. 92.
(29) LA BOETIE, *o. c.*, p. 93.

> "cuán numerosos son los que, tras haberse ganado con malas artes la confianza del príncipe, ya sea fomentando su maldad, ya sea abusando de su simpleza, acabaron aplastados por ese mismo príncipe. Cuanto más fácil fue su ascensión en los favores del tirano, menos sabiduría tuvieron en conservarlos. De la cantidad de gente que siempre ha frecuentado la corte de los malos reyes, pocos, o ninguno, han podido eludir al fin la crueldad del tirano al que antes habían azuzado contra los demás. En la mayoría de los casos, tras haberse enriquecido a la sombra de sus favores y a costa de otros, terminan ellos mismos por enriquecer a otros" (30).

Pero esto mismo hace que el propio tirano esté a merced de sus allegados: "He aquí por qué la mayoría de los tiranos de la Antigüedad solían morir por manos de sus propios favoritos, quienes, tras cnocer la naturaleza de la tiranía, no se sentían seguros de los caprichos del tirano y temían su poder" (31).

Llegamos así al punto en el que lo político y lo moral muestran su irreductibilidad. La lógica del poder es contraria a la lógica de la libertad, la complicidad de los dominadores es contraria al compañerismo de los que se sienten iguales, hermanos, amigos. Y no cabe mediación alguna entre ambos tipos de relación social.

> "Esta es la razón por la que un tirano jamás es amado, ni ama él mismo jamás. La amistad es algo sagrado, no se da sino entre gentes de bien que se estiman mutuamente, no se mantiene tan sólo mediante favores, sino también mediante la lealtad y una vida virtuosa. Lo que hace que un amigo esté seguro del otro es el conocimiento de su integridad. Tiene como garantía de ello la naturaleza de su carácter amable, su confianza y su constancia. No puede haber amistad donde hay crueldad, deslealtad, injusticia. Cuando se juntan los malos, siempre hay conspiraciones, jamás una asociación amistosa. No se aman, se temen; no son amigos, sino cómplices (...). Sería difícil encontrar en la vida de un tirano una sólida amistad, ya que, al estar por encima de todos y no tener iguales, se sitúa más allá de los límites de la amistad, que sólo se da en la más perfecta equidad, cuya evolución es siempre igual y en la que nada se enturbia" (32).

---

(30) LA BOETIE, o. c., pp. 93-94.
(31) LA BOETIE, o. c., p. 97.
(32) LA BOETIE, o. c., p. 98.

Contrastando con la dulzura de la amistad y el gozo de la libertad, el texto de La Boétie termina describiendo la ingrata vida de quienes renuncian a ser libres y a tener amigos por obtener los vanos y efímeros goces de la tiranía.

V

En las páginas anteriores hemos recorrido, uno por uno, los tres principales discursos que sobre lo político se formulan en la primera mitad del siglo **XVI.** En los tres, el poder es pensado no en relación con la religión sino en relación con la moral; no es fundado en una instancia trascendente al hombre sino en su propia condición social; no depende de la relación religiosa con Dios sino de la relación moral que los hombres mantienen entre sí. Pero la relación entre lo político y lo moral recibe un tratamiento diferente en cada uno de estos tres discursos. Moro denuncia, en el libro I de su obra, el antagonismo entre política y moral, pero al mismo tiempo cree posible la reconciliación entre ambas, la supeditación de la primera a la segunda (y en eso consiste el pensamiento utópico, en eso consiste la descripción del Estado ideal que se lleva a cabo en el libro II). Maquiavelo, por el contrario, denuncia como un error la supeditación de la política a la moral, y propone la solución inversa. La Boétie, por último, cree que existe un antagonismo entre política y moral, pero al mismo tiempo cree que ese antagonismo es insoluble, y en consecuencia adopta la perspectiva moral como una perspectiva radicalmente antipolítica.

Por un lado, La Boétie parece estar más cerca de Moro que de Maquiavelo, ya que coincide con el autor de *Utopía* en dar primacía a lo moral sobre lo político, postulando como punto de partida la libertad y la igualdad de los seres humanos, y adoptando por tanto un claro optimismo antropológico. Por otro lado, parece aproximarse más a Maquiavelo que a Moro, ya que coincide con el autor de El *Príncipe* en el análisis "realista" de lo político, considerando la lógica del poder como algo que está por definición al margen de la moral, y aceptando además que esa lógica forma parte de lo humano, es decir, que no le viene simplemente impuesta desde fuera a los hombres, sino que éstos, pese a ser naturalmente libres e iguales, se someten voluntariamente a ella. La perspectiva de La Boétie no sería, pues, ni optimista ni pesimista, sino más bien trágica. Su lúcido humanismo parece distanciarse tanto del idealismo utópico de Moro como del realismo pragmático de Maquiavelo. Sin embargo, su palabra será la menos oída, precisamente porque con ella no hay posibilidad alguna de fundamentar o legitimar la dominación.

Fundamentación y legitimación a la que tienden, desde diferentes ángulos, el discurso de Moro y el de Maquiavelo, el idealismo del uno y el realismo del otro. Pero los ángulos no son, en realidad, tan diferentes como hasta ahora los hemos presentado. El utopismo de Moro no prescinde de un cierto pragmatis-ino jurídico-político, y el realismo de Maquiavelo no elude un cierto propósito utópico. Comencemos por Moro. En primer lugar, en el libro I de su obra, y al final del libro II, el autor analiza con bastante lucidez la situación social de su época, y especialmente la de su país. Y la crítica no se lleva a cabo exclusivamente desde principios morales sino también desde la lógica misma de lo político, desde la perspectiva de la preservación del Estado. Así ocurre, por ejemplo, cuando Moro denuncia los efectos negativos de la guerra, y sobre todo del mantenimiento de gentes ociosas cuyo único oficio es guerrear. Esa gente ociosa, cuando no está ocupada en una contienda o cuando deja de recibir su soldada, se entrega al robo, al saqueo y a todo tipo de desórdenes sociales, ya que no está acostumbrada a ganarse la vida con un trabajo honesto. Proteger a esa gente, con el pretexto de una guerra futura o incluso con la convicción de que el oficio de las armas es más noble que el de la agricultura o de la artesanía, sería tanto como proteger a los ladrones a causa de la guerra, ya que mientras haya guerreros de oficio habrá ladrones.

> "Por lo demás, esta plaga del robo no es exclusiva nuestra: es común a casi todas las naciones. Ahí tenemos a Francia sometida a una peste todavía más peligrosa. Todo el país se encuentra, aun en tiempo de paz —si es que a ésto se puede llamar paz— lleno de mercenarios, mantenidos por la misma falsa razón que os induce a vosotros los ingleses a mantener esa turba de vagos. Piensan estos morosofos, medio sabios, medio aventureros, que la salvación del Estado estriba en mantener siempre en pie de guerra un ejército fuerte y poderoso compuesto de veteranos. Los bisoños no les interesan (...) Lo peligroso de esta teoría está en alimentar bestias tales, y Francia lo está aprendiendo a costa suya. Un ejemplo de ello lo tenemos también entre los romanos, cartagineses y sirios y otros muchos pueblos. Estos ejércitos permanentes arruinaron su poder junto con sus campos y ciudades" (33).

La inutilidad de un ejército semejante, dice Moro, se ha puesto de manifiesto en las varias derrotas sufridas por los experimentados soldados franceses frente a los inexpertos ingleses.

> "Por otra parte, difícilmente puedo creer que los artesanos o los rudos y sufridos campesinos tengan que temer gran cosa de los ociosos

(33) MORO, o. c., pp. 79-80.

en fin, puede verse *La Europa del Renacimiento (1480-1520)*, S. XXI, Madrid, 1980, 3.ª ed., pp 97-113.

(37) MORO, o. c., p. 98.

> criados de los nobles (...) Todo considerado, no veo manera de justificar esa inmensa turba de perezosos por la simple posibilidad de que puede estallar una guerra. Guerra que se podría siempre evitar, si es que de verdad se quiere la paz, tesoro más preciado que la guerra" (34).

Por un lado, vemos cómo la crítica de Moro va dirigida contra la organización feudal de la sociedad, que se traduce en el mantenimiento de una clase ociosa de guerreros, y a cambio propone que la defensa del Estado, en caso de que sea necesaria, se base en la clase trabajadora de los campos y de las ciudades. Por otro lado, denuncia las aparentes ventajas y muestra los reales inconvenientes que trae consigo el mantenimiento de un ejército permanente (independientemente de los hombres que lo compongan, sean súbditos o mercenarios, nobles o plebeyos). No hay aquí ningún "idealismo", sino una evaluación realista de las ventajas e inconvenientes de la militarización del Estado. Moro, por boca de Rafael Hitlodeo, llega a la conclusión de que "todos los preparativos de guerra en que tantas naciones se empeñan, no hacen sino esquilmar a los pueblos, y agotar sus recursos para después de algún efímero triunfo terminar en total fracaso" (35).

Moro no hace sino situarse en el centro de un debate que tuvo gran importancia durante todo el siglo XVI: la relación entre el Estado y la guerra, la conveniencia o inconveniencia del ejército permanente, la base social que había de constituir el núcleo de ese ejército, etc. Me he detenido a exponer la posición de Moro sobre estos temas porque, curiosamente, coincide bastante con la posición de Maquiavelo. También Maquiavelo concede al tema de la guerra una gran importancia en su reflexión sobre el Estado, también él considera que la defensa de este último, en caso de que sea necesaria, ha de apoyarse en las clases trabajadoras y no en las nobiliarias, en los súbditos propios y no en los merceenarios. Rechaza también la idea de un ejército permanente, y por los mismos motivos que lo hace Moro. Pero se separa de él al considerar que la guerra no sólo es necesaria sino que constituye uno de los pilares fundamentales del Estado (36). La divergencia en este último punto es, sin em-

---

(34) MORO, o *c.*, p. *80.*

(35) *MORO, o. c.*, p. 96. ¿No fue justamente ese el destino del Imperio español de los Austrias? Véase, a este respecto, I. A. A. THOMPSON, *Guerra y decadencia. Gobierno y administración en la España de los Austrias (1560-1620)*, Grijalbo, Barcelona, 1981.

(36) Véase, de Maquiavelo, su *Arte della guerra* (en *Opere*, vol. II. ed. S. Bertelli, Feltrinelli, Milán, 1961), y *El Príncipe*, caps. XII-XIV. Sobre las ideas militares de Maquiavelo en el contexto italiano, véase, M. HOBOBHM, *Machiavellis Renaissance der Kriegskunrt*, 2 vols., Berlín, 1913; F. L. TAYLOR, *The Art of War in Ltaly, 1494-1529*, Cambridge, 1921; P. PIERI, *Il Rinascimento e la crisi militare italiana*, Milán, 1952; J. R. HALE, *Machiavelli and Renaissance Italy*, Londres, 1961. Sobre el problema de la guerra en el contexto inglés, véase, del mismo HALE, *The Art of War and Renaissance England*, Washington, 1961. El mismo autor ofrece un panorama general de la situación europea en *Diplomacy*

bargo, más aparente que real: pronto veremos cómo el Estado de Utopía mantiene una organización militar mucho más perfecta de lo que Maquiavelo habría podido imaginar.

Pero sigamos hablando del libro I de Moro. Dejemos la guerra por ahora y pasemos al conflicto entre agricultura y ganadería, entre pequeños propietarios de tierras y grandes propietarios de ganado lanar, que en la Inglaterra de 1500 condujo al empobrecimiento de los primeros y al enriquecimiento de los segundos. También en este punto se manifiesta el realismo de Moro, y la coherencia con la que postula la propiedad común como solución definitiva al problema. Otro tanto ocurre cuando describe las deliberaciones del Consejo real francés sobre política de alianzas o sobre política fiscal. O cuando aborda el problema de la justicia penal, y propone sustituir la pena de muerte para los ladrones por la pena de encierro y trabajos forzados. Por último, su tesis de que el propósito principal y la solidez auténtica de un Estado consiste en el enriquecimiento pacífico y colectivo de sus súbditos —tesis en la que a un tiempo se combate el belicismo y la propiedad privada—, pretende responder también a un análisis objetivo de la realidad:

> "La experiencia ha demostrado claramente lo equivocado de quienes piensan que la pobreza del pueblo es la salvaguardia de la paz. ;Dónde encontrar más riñas que en la casa de los mendigos? ¿Quién desea más vivamente la revolución? ¿No es acaso aquel que vive en situación miserable? ¿Quién más audaz a echar por tierra el actual estado de cosas que aquel que tiene la esperanza de ganar algo, porque ya no tiene nada que perder?" (37).

Es por la propia estabilidad del Estado, e incluso por la propia seguridad personal del rey, por lo que conviene que los gobernantes no se enriquezcan a costa de los gobernados, sino que se preocupen por el bien común, es decir, por la paz y la justicia.

Pero el realismo político de Moro no se manifiesta sólo en la crítica de la situación social de su tiempo sino también en la propia descripción del Estado ideal, en la narración de la imaginaria república de Utopía. Esta narración se nos ofrecee como un programa realizable, como un plan que los hombres pueden y deben poner en práctica. El plan es difícil: tendrán que pasar muchos años, dice Hitlodeo al final del libro I, antes de que nosotros nos decidamos a

---

and war in western World, en G. R. Potter (ed.), *The new Cambridge Modern History*, Cambridge, 1957, vol. I (ver también los trabajos de Hale para los vols. II y III). De Hale, en fin, puede verse La *Europa del Renacimiento (1480-1520)*, S. XXI, Madrid, 1980, 5.ª ed., pp. 97-113.

(37) MORO, *o. c.*, p. 98.

> criados de los nobles (...) Todo considerado, no veo manera de justificar esa inmensa turba de perezosos por la simple posibilidad de que puede estallar una guerra. Guerra que se podría siempre evitar, si es que de verdad se quiere la paz, tesoro más preciado que la guerra" *(34)*.

Por un lado, vemos cómo la crítica de Moro va dirigida contra la organización feudal de la sociedad, que se traduce en el mantenimiento de una clase

realizar lo que los utopianos ya han conseguido; pero no se trata de algo imposible o inalcanzable. Es, efectivamente, un proyecto realizable, sencillamente porque responde a los más arraigados principios de la naturaleza humana. Pero no se confía sólo en la buena voluntad de todos, sino que de antemano se cuenta con resistencias y desviaciones. Por eso, en la organización de la república de Utopía hay una combinación de tolerancia e implacabilidad, dulzura y violencia, comprensión y dureza. No sólo se ejerce la fuerza contra quienes infringen las leyes, sino que a los que las cumplen se les somete a un constante régimen de vigilancia y control que les dificulta o les disuade de cometer delito alguno.

Veamos, por ejemplo, cómo son concebidas en Utopía la práctica judicial y la práctica militar, dos de los pilares fundamentales del Estado moderno.

> "Los maridos castigan a las inujeres; los padres a los hijos, a menos que la gravedad del delito exija un escarnio público. Pero casi todos los delitos son castigados con la esclavitud. Están convencidos de que ésta no es menos terrible que la pena capital. Y es más ventajosa al Estado que hacer desaparecer inmediatamente a los malhechores. Porque un hombre que trabaja, es más útil que un cadáver. Por otra parte, el ejemplo de su castigo inspira durante mucho tiempo en los demás un temor saludable. Sólo cuando tales esclavos se rebelan y son recalcitrantes, se les mata como a las bestias salvajes e indómitas que ni la prisión ni las cadenas pueden ya sujetar. A los que aguantan, sin embargo, no se les hace perder la esperanza. Si tras haber sido doblegado por larga condena, dan pruebas de arrepentimiento, que demuestre que detestan más el pecado que la pena, se les suaviza la esclavitud o se les libera, unas veces por gracia del príncipe y otras por sufragio del pueblo" *(38)*.

En cuanto a la guerra, los utopianos aboininan de ella, pero "ello no impide que, en días señalados, tanto hombres como mujeres, se ejerciten en el adiestramiento para la guerra, con el fin de estar preparados para la lucha, si fuere necesario" (39). Ahora bien: ¿cuándo es considerada necesaria una guerra? Nos encontramos aquí con el viejo tema de la guerra justa. Los utopianos

> "no van a la guerra sin graves motivos, tales como: defender sus fronteras, expulsar de los territorios amigos a los invasores, liberar del yugo y esclavitud de un dictador a algún pueblo oprimido por la tiranía. En este último caso siempre lo hacen por razones humanitarias.

(38) MORO, o. c., pp. 165-166. Ver también pp. 86-89, en donde Moro describe el sistema penal de los polileritas. ¿No se está aquí defendiendo el moderno sistema carcelario, tal y como fue adoptado por los Estados europeos a comienzos del siglo XIX?

(39) MORO, o. c., p. 172. Curiosamente, es esta milicia ciudadana regularmente adiestrada lo que el propio Maquiavelo trató de organizar en la República de Florencia.

> Si prestan ayuda a los pueblos amigos, no siempre lo hacen para que puedan repeler una agresión, sino también para vengar y reparar una injuria" (40).

Como se ve, los utopianos tienen muchos motivos, todos ciertamente muy dignos, para emprender una guerra. Y una vez emprendida, se comportan como lo haría cualquier Estado europeo de la época: por un lado, prefieren ganar con astucias y engaños, y no con la fuerza bruta y el excesivo derramamiento de sangre (por ejemplo, incitando a la traición a los súbditos del Estado enemigo, ofreciéndoles riquezas y favores a cambio de la cabeza de su príncipe; o sembrando entre ellos discordias y luchas intestinas; o provocando conflictos entre el enemigo y los países que le son vecinos o que tienen algún litigio pendiente con él); por otro lado, prefieren gastar dinero en contratar mercenarios en lugar de arriesgar la vida de los propios súbditos (aunque usan también de ejércitos aliados y del propio ejército cuando ello es necesario).

¿Hay mayor "realismo" que el que manifiestan los utopianos en su práctica judicial y en su práctica militar? No se tiene suficientemente en cuenta que el discurso utópico. tal y como aparece en la obra de Moro, no sólo no se contrapone a las prácticas jurídico-políticas de los Estados europeos del siglo XVI (y a las teorizaciones que racionalizan o legitiman dichas prácticas), sino que emerge con ellas, y con ellas forma un único entramado teórico-práctico. Una buena prueba de ello es la incidencia que tuvo el pensamiento utópico de Moro y, en general, de los erasrnistas, en dos importantes fenómenos de la época: los hospitales para pobres y las reservas para indios. Los pobres y los indios, por su condición marginal y por su debilidad política, podían ser sometidos de una forma más inmediata y más completa al plan utópico. En ellos, la articulación entre utopía y Estado moderno se produce de un modo más visible y directo.

Curiosamente, la isla de Utopía es localizada por Moro en las aguas del recién descubierto Nuevo Mundo (en donde los primeros colonizadores —comenzando por Américo Vespucci. con quien Rafael Hitlodeo dice haber navegad— encontraron algunos pueblos cuyas costumbres "podrían servir de ejemplo adecuado --según se dice en las primeras páginas de *Utopía*— para corregir y regenerar nuestras ciudades, pueblos y naciones" (41)). Al mismo tiem-

---

(40) MORO, *o.* c., **p. 172. Ver también pp. 128-129, en donde se defiende el derecho a fundar colonias —muy importante para los países europeos que estaban iniciando su política de expansión ultramarina— como causa justa para emprender una guerra.**

(41) MORO, *o.* c., **p. 73. Es sabido que el contacto con los indios americanos contribuyó a elaborar —o a reforzar— la idea del "buen salvaje", que tanta fortuna tendría desde Las Casas a Rousseau. Véase, sobre esto, J. A. MARAVALL, "Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas", en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, S. XXI,**

po, la isla de los utopianos tiene todo el aspecto de un gran hospital (comenzando por su mismo aislamiento físico, y considerando también la comida en común, la homogeneidad en el vestir, el trabajo generalizado, la vigilancia contínua, etc.). Más aún: tras describir el sistema penal de los polileritas, que consiste en un estricto régimen de trabajos forzados y de vigilancia contínua, Rafael Hitlodeo y su anfitrión el cardenal Morton sugieren la posibilidad de aplicar dicho sistema en Inglaterra, no sólo para castigar a los delincuentes sino también para asistir y corregir a los vagabundos (42). Y esta última será precisamente la finalidad de los hospitales para pobres.

Pero lo más significativo es que Moro publicó su obra antes de que se generalizasen los hospitales para pobres y antes de que se fundasen las reservas para indios. El proyecto utópico no es posterior sino previo a esas realizaciones prácticas, no deriva de ellas sino que las funda. En el caso de las reservas indias de Nueva España, está suficientemente probado que su fundador, Vasco de Quiroga, conoció muy bien la *Utopía* de Moro, y que deliberadamente trató de ponerla en práctica con los indios, dada la bondad natural y la docilidad que había encontrado en ellos. En cuanto a los hospitales para podres, baste indicar que una de las primeras obras en donde se recomienda y se describe la institución de tales hospitales es el ***De subventione pauperum***, obra escrita en el Corpus Christi College de Oxford por el humanista Juan Luis Vives, cuya relación personal e intelectual con Moro es de sobra conocida, y algunas de cuyas obras pueden ser consideradas como otras tantas propuestas utópicas (me refiero, sobre todo, a ***De concordia et discordia in humano genere*** y a ***De pacificatione***; incluso el ***De disciplinis*** puede ser considerado como una utopía pedagógica) (43).

Pero la relación entre el proyecto utópico de Moro (y de Vives) y las rea-

---

Madrid, **1982,** pp. **111-206.** Más aún: el encuentro con los pueblos americanos contribuyó a elaborar, en el seno del pensamiento europeo, una nueya historia y una nueva filosofía del hombre. Sobre esta cuestión, es interesante el libro de GIULIANO GLIOZI, *Adamo e il nuovo mundo. La nascita dell'antropologia come ideolgie coloniale: dalle geneakogie bibliche alle teorie razziali (15001700),* La Nuova Italia, Florencia, **1977.**

(42) MORO, *o. c.,* p. **89.**

(43) Sobre las reservas indias creadas por Vasco de Quiroga, véase SILVIO ZAVALA, *La "Utopía"* de *Tomás Moro en Nueva España,* México, **1937;** J. A. MARAVALL, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España", en la revista ***Estudios Americanos,*** Sevilla, t. I, **1948-49,** pp. **199-227** (recogido después en ***Utopía*** y ***reformismo...*, *o. c.,*** en la nora **41).** La obra de Juan Luis Vives sobre los pobres fue traducida del latín al castellano por Juan de Gonzalo Nieto e Ivarra, v edirada en Valencia en **1781,** con el título de ***Tratado del socorro de los pobres;*** posteriormenre ha sido reeditada en Prometeo, Valencia, s. f. Sobre la pobreza en el Renacimiento, ver M. MOLLAT (ed.), ***Etudes sur l'histoire de la pauvreté. Moyen Age - XVIe siècle,*** 2 vols., París, **1974.** En su ***Utopía y reformismo...***, Maravall dedica un estudio a la polémica que se produjo en España, a mediados del siglo XVI, y a propósito de los pobres, entre fray Juan de Robles y fray Domingo de Soto, quienes escribieron sendas obras sobre el tema. En una próxima publicación espero poder ofrecer una nueva lectura de estas obras, y del ya citado tratado de Vives.

lizaciones prácticas llevadas a cabo con los pobres y los indios, no puede ser reducida a una cuestión de influencias o vinculaciones subjetivas. La relación es de otro orden: tanto las utopías literarias como los hospitales para pobres que comienzan a ser creados por toda Europa, y las repúblicas indianas fundadas primero por los franciscanos en Nueva España y después por los jesuítas en el Paraguay, tratan de hacer frente al problema de la pobreza y de todo lo que tal pobreza implica (desigualdad económica, dominación política, desorden social e incluso guerra), y al mismo tiempo tratan de instaurar una nueva moralidad que erradique el ocio e implante el trabajo, que destierre el vicio y fomente la virtud. Las soluciones son, en efecto, convergentes: subjetivización de la religión, santificación del trabajo, politización de la virtud. En todos los casos, el proyecto utópico persigue un doble objetivo: libertad y control social, justicia y corrección moral, igualdad y vigilancia continua. En último término, se trata de articular lo moral y lo político, lo privado y lo público, la virtud de los individuos y la buena marcha del Estado.

En la periferia y en el corazón del Occidente cristiano, con los indios y con los pobres, entre los límites de una reserva o entre los muros de un hospital, lo que se intenta es la síntesis de orden moral y orden civil, virtud y derecho, religión y política. Se está fraguando una nueva forma de practicar la caridad y una nueva forma de ejercer el poder. Los hospitales para pobres y las repúblicas indianas prueban que al amparo de las monarquías absolutas se está poniendo en práctica, por vez primera, la idea central de las futuras revoluciones burguesas, la idea de que la virtud es una cuestión de Estado, la idea de que los valores y problemas morales son a un tiempo valores y problemas políticos. Por primera vez se intenta edificar en la tierra la ciudad perfecta, la ciudad de Dios, pero se intenta edificarla en el reverso y en el subsuelo del Occidente cristiano: sus habitantes son los salvajes de ultramar y los miserables que pueblan los grandes centros urbanos.

VI

El pensamiento utópico no sólo incide en la política llevada a cabo con los pobres y con los indios, sino que de modo más general se constituye en un elemento básico del Estado moderno, de las prácticas que lo refuerzan, de los discursos que lo legitiman. El pensamiento utópico de Moro se propone denunciar el desorden social y fundar un orden social nuevo, pero ese doble propósito es también el que da origen al Estado moderno, el que legitima las actuaciones de los monarcas absolutos. La utopía se propone fundamentar el

Estado, pero el Estado a su vez se presenta como un proyecto utópico. Veamos ahora esta segunda cara de la moneda.

En el apartado anterior he tratado de mostrar cómo tras el idealismo moral de Moro se oculta un determinado realismo político; ahora se trata de mostrar que tras el realismo político de Maquiavelo hay, a su vez, oculto, un cierto idealismo moral. Basta leer atentamente *El Príncipe* para darse cuenta de que en él no hay una mera descripción de los mecanismos del poder, una descripción puramente "científica", neutral o amoral; tampoco esos mecanismos son descritos como algo automático, como un proceso de carácter natural, como una dinámica cuyas leyes funcionan al margen de la voluntad humana. Esto sería, en realidad, más propio de Hobbes que de Maquiavelo. El propósito de este último no es exactamente el de fundamentar una ciencia natural de lo político. Su propósito es más bien otro *(44)*.

En primer lugar, el hilo conductor de *El Príncipe* es la preocupación por la ruina de los Estados italianos. Maquiavelo analiza las causas de esa ruina y, en función del análisis, propone la vía que considera más eficaz para la regeneración de Italia. En segundo lugar, la ruina no puede ser atribuida a un castigo del cielo o al influjo de las conjunciones astrales, no se debe a Dios ni a la Fortuna. no depende ni de una intervención extraordinaria de la Providencia ni de la marcha ordinaria de la naturaleza. sino que depende exclusivamente de la condición moral de los hombres: "Por tanto, estos príncipes nuestros que durante muchos años habían conservado sus principados, pero que han terminado por perderlos, no deben echar la culpa de ello a la fortuna, sino a su propia indolencia" *(45)*. La fortuna no es más que el reverso de las limitaciones humanas: actúa allí donde los hombres no poseen la fuerza y la prudencia suficientes, allí donde la virtud está ausente. Por eso, Maquiavelo la compara a un río enfurecido

> "Ella muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla. Y si ahora dirigís vuestra atención hacia Italia, (...) veréis que es un campo sin diques y sin defensa alguna: pues si hubiera estado resguardada por la necesaria virtud —al igual que Alemania, España o Francia— o esta inundación no hubiera originado los grandes cambios que ha ocasionado o ni siquiera hubiera tenido lugar" *(46)*.

(44) **Para una interpretación de la obra de Maquiavelo en clave utópica me remito a los ya clásico strabajos de F.** CHABOD, *Scritti sul Machiavelli,* **Turín, 1964 (hay traducción castellana en el F.C.E.), y al reciente libro de M. A.** GRANADA, *Maquiavelo,* **Barcanova, Barcelona, 1981.**

(45) MAQUIAVELO, *o. c.*, p. 116

(46) MAQUIAVELO, *o. c.*, p. 117

La regeneración, como la ruina, depende de los hombres, de su voluntad e inteligencia, de su virtud. Por eso, Maquiavelo termina su obra con una exhortación a la virtud de los italianos, ya que considera que ésta es la única arma que les puede permitir recuperar la unidad y la libertad de su país.

La reflexión sobre las diferentes formas de gobierno, con la que comienza *El* Príncipe, deja paso enseguida a un análisis del "principado nuevo y tivil", sencillamente porque Maquiavelo cree que con esta forma de gobierno puede Italia ejercitar su virtud y recuperar su independencia política. Ahora bien, jen qué consiste la virtud del principado nuevo y civil? Por un lado, en combinar fuerza y prudencia, armas y leyes, ejército propio y orden social. Por otro lado, ese ejército propio y ese orden social sólo son posibles si se combinan los distintos "humores" que forman el Estado: los grandes y el pueblo, los que quieren mandar y los que se resisten a obedecer, los que ambicionan la autoridad y los que ambicionan la libertad. Todas las otras constituciones o formas de Estado, como las que imperan por entonces en Italia, se basan en el gobierno de una facción o parte (sea el pueblo o la nobleza), y son por tanto tiránicas e inestables; en ellas es imposible que se combinen la fuerza y la prudencia. Sólo la "constituicón mixta", al asegurar a cada facción su lugar en el conjunto, al supeditar los intereses particulares al interés común del Estado, garantiza a un tiempo la estabilidad y la libertad, la autonomía frente al exterior y la paz en el interior. La república es la forma de Estado en la que esta constitución mixta puede verse más plenameente realizada; pero cuando la virtud de los ciudadanos se encuentra corrompida, cuando los distintos "humores" sociales se encuentran enfrentados, la república no puede constituirse ni conservarse; sólo el principado nuevo (tanto por lo que se refiere a la persona del príncipe como por lo que se refiere a la ordenación del Estado) puede lograr una efectiva regeneración de la virtud de los ciudadanos.

Esta reflexión sobre la "constitución mixta", aunque no es explícitamente desarrollada en El Príncipe, sino en las otras dos grandes obras maquiavelianas —los Discursos y la Historia de Florencia—, constituye sin embargo su horizonte teórico. De hecho, Maquiavelo interrumpió su redacción de los *Discursos* para escribir de un tirón lo que pretendía ser una obra de combate, una propuesta para la acción, una exhortación a los príncipes italianos, y en especial a los Médici, príncipes de Florencia. La república de la Roma antigua (de la que se ocupan los *Discursos*) es el Estado ideal a partir del cual Maquiavelo diagnostica las causas de la degeneración (en la Historia de Florencia) y propone el camino para su regeneración (en *El Príncipe*). Si estas tres obras pueden ser leídas como tres momentos de una misma reflexión, si hay entre ellas una con-

vergencia fundamental, ello se debe a que lo real y lo ideal, lo que es y lo que debe ser, el discurso jurídico-político y el discurso utópico, el análisis de los mecanismos del poder y la propuesta de un Estado nuevo, se articulan en un mismo horizonte de pensamiento, el horizonte en el cual el desorden y el orden, el mal y el bien, la degeneración y la regeneración, tienen una misma fuente, una única causa, una sola razón: la condición moral del hombre. En el pensamiento político moderno, tal y como emerge en Moro y Maquiavelo, hay una dialéctica indisociable entre lo real y lo ideal, lo que es y lo que debe ser, lo pragmático y lo utópico, lo político y lo moral.

Vistas así las cosas, el príncipe maquiaveliano parece guardar un cierto parentesco con el jefe de los utopianos. No son, al menos, tan diferentes como al principio habíamos supuesto. La misión de ambos es la de realizar un cierto proyecto utópico, es decir, la de construir de nueva planta un cierto tipo de Estado. Y aunque ese nuevo Estado, y los procedimientos para construirlo, posean perfiles diferentes en uno y otro caso, la tendencia dominante de la teoría y de la práctica políticas consistirá cada vez más en artícularlos entre sí. En efecto, pese a la abundante literatura antimaquiavélica que, desde mediados del siglo XVI, comienza a aparecer, no sólo en los países católicos sino también en los protestantes, y en la que se tiende a subrayar la contradicción entre la teoría política "maquiavélica" y los principios morales que han de guiar la conducta de un príncipe cristiano, lo cierto es que los más destacados tratadistas políticos se esfuerzan en articular el realismo político y el idealismo moral, los principios que han de regir la vida pública (lo que se conocerá como "razón de Estado") y los principios que han de regir la vida privada del príncipe y de los ciudadanos (47). El más importante tratadista político de la segunda mitad del siglo XVI, el francés Jean Bodin, quien en 1579 publica Los seis libros de la *República,* critíca a Maquiavelo por hacer de la política no una rigurosa ciencia sino un caprichoso arte; opone su Estado de derecho, con sólida base jurídica, al principado nuevo y civil que propone el secretario florentino; pero la monarquía absoluta que defiende el magistrado francés pretende, al igual que el principado maquiaveliano, combinar el análisis realista y el proyecto ideal, el es y el debe ser, el discurso jurídico-político y el discurso utópico (48).

(47) Sobre las reacciones que provocó la obra de Maquiavelo durante el siglo XVI, véase *Machiavellismo* y *eantimachiavellismo nel Cinquecento. Atti del Convegno di Perugia 1969,* Florencia, 1970. Sobre la compatibilidad entre la moral privada del monarca y la lógica política del Estado, véase J. H. SHENNAN, *The Origins of the Modern European State: 1450-1725, o. c.,* ed. italiana, pp. 50ss.

(48) La única versión castellana completa del *De República libri sex* es la de Gaspar de Añastro Isunza, publicada en Turín, en 1590. Actualmente existe una buena selección (con introducción y notas) de Pedro Mayo, en Aguilar, Madrid, 1976. Mayo ofrece, además, en su introducción a *Los seis libros de la República,* una exhaustiva nota bibliográfica sobre las

Han sido Moro y Maquiavelo quienes han mostrado las dos caras de la moneda; cada uno de ellos ha insistido, quizá, en una más que en otra, pero la dialécrica entre ambas está presente en los dos autores. En definitiva, el pensamienro político moderno va a crecer en el espacio abierto por el canciller inglés y el secretario florentino.

VII

Moro, Maquiavelo y La Boétie llevan a cabo un desplazamiento de lo religioso a lo político, de lo cosmológico a lo histórico. El camino que conduce a la perfección moral, en caso de ser transitable, es un camino no individual sino trazado con el esfuerzo humano, no remitido al final de los tiempos sino anclado en la historia diaria de los hombres, no definido por un esrado especial de unión con Dios sino por un esrado de unión o convivencia pacífica entre los hombres y los pueblos. Lo que separa a La Boétie de Moro y Maquiavelo es que estos últimos confían en el Estado como único instrumento posible para lograr esa convivencia pacífica, mientras que para La Boétie es precisamente el Estado el principal obstáculo a salvar. En cualquier caso, el discurso político de estos tres autores se traduce en un discurso de carácter histórico. El destino de los hombres no se juega en el espacio de la naturaleza, donde rigen leyes preestablecidas por Dios, sino en el tiempo de la historia, donde se enfrentan y se combinan el azar de las circunstancias y la libertad de la acción humana.

No me es posible desarrollar aquí la relación entre política e historia en el pensainiento del siglo XVI, pero no quisiera terminar este trabajo sin esbozar una breve consideración al respecto. A pesar del parentesco que hemos tratado de establecer entre Moro, Maquiavelo y La Boétie, podría pensarse que estos dos últimos autores son, en realidad, más modernos que el primero, sobre todo porque el pensamiento del canciller inglés se encuentra todavía muy marcado por la perspectiva cristiana (aunque se trate de un cristianismo humanista, crítico y tolerante, como el que se trasluce en la obra de *Utopía*). El pensamiento de Maquiavelo y La Boétie sigue pareciendo más racionalista, más laico, por no decir más pagano. Y es cierto. Pero ello, en lugar de hacerlo más moderno, lo hace a nuestro entender más antiguo. Mientras que su cristianismo le hace ser a Moro más moderno. ¿En qué me baso para hacer estas afirmaciones? En la diferente concepción que estos autores tienen de la historia.

En efecto, La Boétie y Maquiavelo vuelven sus ojos hacia la Antigüedad

---

obras de Bodin, sobre las diversas ediciones de su gran tratado político, y sobre los principales estudios bodinianos de los últimos años.

grecorromana, no esperan que se produzcan novedades radicales en el futuro, conciben la historia en términos de repetición, como un movimiento cíclico u ondulatorio. Precisamente por eso, el pasado adquiere para ellos un valor ejemplar y paradigmático con respecto al presente, porque consideran que la naturaleza humana es en último término invariable. Esto es especialmente claro en el caso de Maquiavelo, ya que se ha pronunciado explícitamente sobre estos temas en varios pasajes de sus obras (sobre todo en los *Discursos* y en la Historia *de Florencia*). Su Estado ideal es la antigua república romana, es decir, algo que ya ha sucedido y que precisamente por ello puede volver a suceder. Desde esta perspectiva, que muy bien podemos calificar de pagana, el alcance de cualquier proyecto humano, de cualquier utopía ,es bastante limitado: en primer lugar, sólo cabe proponer como deber ser aquello que de algún modo ya ha sido; en segundo lugar, todas las creaciones históricas del hombre están condenadas a la ruina en un plazo de tiempo más o menos breve (49).

El proyecto utópico de Moro, en cambio, no tiene precedentes en el pasado, no es equiparable con La *República* platónica ni con *La Ciudad de Dios* agustiniana. No se presenta como un retorno al mundo antiguo ni como un anticipo de la futura Jerusalén celestial, sino que es localizado en el recién descubierto Nuevo Mundo, en un continente que es a un tiempo nuevo y accesible. En efecto, la *Utopía* de Moro se presenta como una meta históricamente accesible, a la que los hombres pueden llegar con su propio esfuerzo, a pesar de que nunca haya sido realizada en el pasado. Esto supone afirmar, aunque sólo sea implícitamente, el carácter lineal y ascendente de la historia humana, o al menos la no necesidad de su eterna recurrencia. Esta nueva concepción del tiempo es, indudablemente, de origen cristiano. Y es, a la vez, una concepción inequívocamente moderna. Más aún: yo diría que es la idea más propiamente moderna. No es casual que Jean Bodin, heredero tanto del realismo político de Maquiavelo como del idealismo moral de Moro (y, en general, de los erasmistas), sea simultáneamente uno de los grandes teóricos del Estado moderno y uno de los primeros en afirmar la superioridad de los modernos sobre los antiguos, es decir, uno de los primeros en afirmar el carácter progresivo de la historia (50).

---

(49) Sobre la concepción de la historia en Maquiavelo, ver M. A. GRANADA ,*oc.* c., pp. 111ss.

(50) Jean Bodin explicita su concepción de la historia en su ***Methodus ad facilem historiarum congnitionem,*** recogido en *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin,* ed. *P.* Mesnard, París, 1951. Sobre la concepción de la historia y sobre el nacimiento de la idea de progreso en el siglo XVI, véase E. GARIN, "Edades oscuras y Renacimiento: un problema de límites", en ***La revolución cultural del Renacimiento,*** Grijalbo, Barcelona, 1981, pp. 29-71; G. HUPPERT, ***The Idea of Perfect History. Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France,*** Univ. of Illinois Press, 1970; H. BAKER, ***The race of Time: three lectures on Re-***

Lo que en Moro estaba implícito, en Bodin se hace manifiesto. Me refiero a la convergencia que se produce, en la génesis del pensamiento moderno, entre estos tres tipos diferentes de discurso: un discurso político que trata de analizar de forma inmanente los mecanismos de funcionamiento del Estado; un discurso utópico que trata de fundamentar dicho Estado desde una determinada concepción moral del hombre; y un discurso histórico que trata de otorgar al tiempo de la acción humana un carácter progresivo e irreversible. En el primer tipo de discurso coinciden Moro, Maquiavelo y La Boétie; en el segundo tipo de discurso coinciden sólo Moro y Maquiavelo; en cuanto al tercer tipo de discurso, está mucho más próximo de Moro que de Maquiavelo, aunque será Bodin uno de los primeros en formularlo.

Ahora que es tan frecuente hablar de la crisis de lo moderno, de su declive definitivo y de su muerte irreparable, no está de más volver los ojos a la época de su primer alumbramiento. No movidos por una curiosidad erudita ni por un sentimiento nostálgico, sino sólo por el deseo de conocer el auténtico rostro de ese cadáver a cuyo entierro hemos sido invitados. No vaya a ser que estemos enterrando a un hombre vivo, o que estemos dando sepultura a un difunto distinto del que figura en las innumerables y variopintas esquelas que a cada momento salen a la luz. Espero haber proporcionado algunos instrumentos al discreto y juicioso lector, para que averigüe por sí mismo qué ideas han muerto y qué ideas viven todavía, qué es lo que debe ser definitivamente sepultado y qué es lo que debe ser de nuevo proclamado.

---

naissance Historiography, Univ. of Toronto Press, 1967; P. BURKE, *The Renaissance renre of the past*, Londres, 1969; P. ROSSI *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, Labor, Barcelona, 1970, cap. 2, pp. 67-97; J. A. MARAVALL, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966. Sobre la relación entre utopía, progreso y Estado, el propio Maravall ha escrito páginas luminosas en la introducción y en el primer ensayo de *Utopía y reformismo*. Ver también, del mismo autor, *Estado moderno y mentalidad social*, *o. c.*, vol. I, parte 1.ª.