

En el Umbral de la Modernidad: El Maquiavelo de Leo Strauss

Antonio Rivera García

Resumen: *Leo Strauss propone una re-lectura de Maquiavelo sobre la base de una comprensión no historicista y no relativista del secretario florentino. En su obra Meditaciones sobre Maquiavelo, Strauss desarrolla una interpretación de El Príncipe y los Discorsi en forma conjunta, a veces contrastante, a veces complementaria. Recurriendo a una técnica de lectura según la cual el escritor político esconde su mensaje más importante y más destructivo del orden social, por medio de las envolturas que le ofrece la apariencia del discurso profano, Strauss nos plantea la centralidad que tiene la defensa de la ciudad por medio de la defensa de la vida filosófica en el pensamiento de Maquiavelo, de una manera que no es posible distinguir entre el mensaje central del ciudadano florentino del del autor de las Meditaciones.*

Palabras claves: *Modernidad, nueva filosofía política, lectura esotérica, problema teológico-político, crítica de la autoridad*

Abstract: *Leo Strauss espouses a reading of Machiavelli on the basis of a non-historicist and non-relativistic comprehension of the Florentine secretary. In his work Thoughts on Machiavelli, Strauss develops a joint interpretation of The Prince and the Discorsi, which highlights their contrasting character in some cases, and their complementary side on others. Using a reading technique according to which a political writer hides his most important and socially disruptive message in the wrappings of an apparently profane discourse, Strauss emphasizes the centrality of the defense of the city by means of the philosophical life in the thought of Machiavelli, in a way that it is not possible to separate the message of the Florentine citizen from that of the author of the Thoughts on Machiavelli.*

Keywords: *Modernity, new political philosophy, esoteric reading, the theological-political problem, the critique of authority*

En los últimos años Strauss gozó de una cierta fama mediática, pero no tanto por su compleja obra, como resulta evidente para cualquiera que haya leído a este filósofo, cuanto por la presencia en la administración Bush de algunos straussianos, particularmente Paul Wolfowitz, sub-secretario de Estado de defensa, discípulo de Allam Bloom, uno de los alumnos directos de Strauss¹. No es mi propósito intervenir en la discusión sobre si la anterior administración norteamericana se basaba en principios straussianos. Debemos advertir no obstante que los Estados Unidos sí están presentes en el libro *Meditación sobre Maquiavelo*², aunque sólo sean nombrados explícitamente en la introducción. Aquí Strauss llega a escribir que “los Estados Unidos de América son el único país del mundo que fue fundado en explícita oposición a los principios maquiavélicos”. Pues mientras, para Maquiavelo, “las bases de la grandeza se apoyan necesariamente en el crimen”, “los fundamentos de los Estados Unidos se apoyaron en la libertad y en la justicia”. Este es el Maquiavelo de Strauss, el inspirador, con el famoso principio de que “el fin, si es bueno, justifica los medios”, de la tiranía contemporánea. No somos nosotros, es el propio Strauss quien vincula estrechamente el pensamiento del florentino y la fundación estadounidense: “imposible entender el americanismo sin entender el maquiavelismo, que es lo opuesto a él” (pp. 14-5).

Para comenzar podemos decir que el libro de la *Meditación* aparentemente supone una neutral y erudita aproximación al autor de *El Príncipe*, y, por tanto, nos corresponde juzgar hasta qué punto es correcta la interpretación straussiana. Pero conforme avanzamos en su lectura tenemos la impresión de que Maquiavelo se convierte en un medio para conocer la metodología y filosofía de Strauss. Es decir, este último acaba imponiéndose sobre el escritor florentino, ya que la *Meditación* trata un problema tan straussiano como la crítica del tránsito de la filosofía premoderna, de la autoridad de la Biblia y la filosofía clásica, a la filosofía moderna. Maquiavelo se revela como el umbral que nos permite pasar a la nueva época, la modernidad, y reflexionar sobre ella.

Strauss forma parte del grupo de los filósofos enemigos de la modernidad y de sus consecuencias: el historicismo, el relativismo que abandona la idea de verdad, la ideología del progreso de la humanidad, el determinismo histórico, el

1. Sobre este asunto se puede consultar G. Sfez, *Leo Strauss, foi et raison*, Beauchesne, París, 2007, pp. 9 ss.

2. Este libro es el resultado de un conjunto de conferencias pronunciadas en el otoño del 53. Fue editado en The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958. A partir de ahora citaremos entre paréntesis las referencias al libro en su edición española: L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964. Como se trata del libro comentado, todas las citas referidas a *Meditación sobre Maquiavelo* se indicarán en el interior del texto entre paréntesis y la página correspondiente.

dominio tecnológico de la naturaleza, la escritura de la transparencia, etc. Frente a las soluciones modernas, Strauss, defiende, como se sabe, el retorno a la filosofía clásica. Paradójicamente, la lucha contra el historicismo moderno, que debe permitir el acceso a la verdad eterna, sólo puede hacerse a través de la interpretación histórica, esto es, volviendo a estudiar la filosofía del pasado, la clásica, para demostrar su superioridad sobre la moderna³. Por lo tanto, debemos leer la *Meditación* dentro del contexto de la filosofía straussiana, de una filosofía expresada, por lo demás, de una forma indirecta u oblicua, ya que la encontramos entre las páginas dedicadas a la historia de la filosofía y el pensamiento político.

El riguroso método de lectura de Strauss, que podemos aplicar a los libros de Maquiavelo, se basa en tres reglas esenciales: en primer lugar, cada periodo del pasado y cada autor deben ser explicados por sí mismos; en segundo lugar, cuando se interpreta a un autor no se puede utilizar ningún término que no pueda traducirse directamente en su lengua, que no haya sido utilizado por el filósofo estudiado y que no tenga un uso común en su época. La tercera regla, la más importante, consiste en prestar gran atención a lo que sólo es dicho pocas veces o de forma velada, lo cual exige una lectura entre líneas. Esta regla, a diferencia de las dos primeras, ya no puede ser compartida por la historia de las ideas, acusada de historicista según los criterios straussianos, porque sólo tiene en cuenta las declaraciones explícitas y repetidas y reduce la intencionalidad del autor a su discurso manifiesto⁴.

También en una dirección opuesta al historicismo, Strauss, cuando lee a Maquiavelo o a cualquier otro filósofo, se interroga siempre por el valor de su pensamiento *sub specie aeternitatis*, por lo que vale su filosofía con independencia de la época en la cual se formula. Sólo de este modo podemos comprender por qué en las primeras páginas de la *Meditación* se dirige contra la metodología historicista que pretende explicar la doctrina de Maquiavelo únicamente por el contexto histórico. Para Strauss, la sustancia del pensamiento maquiaveliano es universal⁵: no plantea un problema nuevo. Por ello, su estudio crítico tiene como finalidad última “contribuir a la recuperación de los problemas permanentes” (p. 15). Y a la luz de estos problemas, que en el fondo coinciden con los de la teología política, pretende analizar la ruptura que supone el florentino con respecto al

3. G. Sfez, Léo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal, Ellipses, París, 2003, pp. 27-8. El retorno a los clásicos es, como indica este libro (p. 14), una manera de volver la conciencia histórica contra sí misma.

4. *Ibid.*, pp. 12-3.

5. Todo lo cual no obsta para que abunden juicios de valor (p. 10), ya que, lejos del científico neutral, Maquiavelo muestra a menudo su preferencia –aunque luego se contradiga– por determinados regímenes (p. 23).

pensamiento premoderno. Tal ruptura alcanza prácticamente, como avanzábamos, el grado de umbral de la modernidad, adelantando en más de dos siglos a la *Sattelzeit* que Koselleck sitúa en el siglo XVIII. Cruzamos, por tanto, la frontera de la mano de un autor que nos propone una doctrina inmoral e irreligiosa; esto es, a través del máximo representante de la inteligencia del mal, de la inversión del arte esotérico de escribir, que hasta entonces se hallaba al servicio de la virtud y la verdad. El mismo patriotismo de Maquiavelo es en realidad un ejemplo de “egoísmo colectivo”, pues mientras el de la filosofía política clásica supone una modalidad de amor propio compatible con las exigencias morales, el del florentino resulta incompatible con la bondad (p. 12).

Mas para captar lo novedoso de esta obra, Strauss propone una lectura que “requiere mirar de atrás hacia delante, desde un punto de vista pre-moderno, hacia un Maquiavelo completamente inesperado y sorprendente”, “y no mirar hacia atrás desde nuestro tiempo, hacia un Maquiavelo que se ha convertido en algo antiguo y propio” (p. 13). Sigamos, pues, el orden sugerido por Strauss.

Osadía y moderación de Maquiavelo: la inversión del arte de escribir

1.1 La complementariedad de los dos libros maquiavelianos.

La meditación sobre Maquiavelo exige en primer lugar intentar dar una respuesta a la oscura relación entre sus dos grandes libros, *El Príncipe (P)* y *los Discursos sobre la primera década de Tito Livio (D)*. El filósofo del “arte de escribir” sugiere que el *P*, en la medida que presenta sólo una parte de la doctrina de Maquiavelo, está subordinado a los *D* que sí muestran, aun entre líneas, el total de su pensamiento político (p. 19). Como se dice en la epístolas dedicatorias de ambos libros, cada uno de ellos contiene todo lo que el florentino sabe. En la epístola dedicatoria del *P* habla de cosas modernas y antiguas⁶, y en la de los *D* presenta su conocimiento limitado a “las cosas del mundo”⁷ (p. 20), que es “una expresión de más amplio alcance” porque no todas las cosas están afectadas por la diferencia entre antigüedad y modernidad, y, en consecuencia, hay una naturaleza invariable y común a todos los hombres. Con estas indicaciones preliminares, Strauss ya nos

6. “[...] no he encontrado entre mis pertenencias cosa alguna que considere más valiosa o estime tanto como el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, adquirido por mí mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las antiguas.” (P, Alianza, Madrid, 1995, p. 31).

7. “[...] en él he manifestado todo cuanto sé y cuanto me han enseñado una larga práctica y la continua lección de las cosas del mundo.” (D, Alianza, Madrid, 1987, p. 23).

pone sobre la pista de lo que va a ser la médula del pensamiento de Maquiavelo: una revolución antropológica, un cambio radical en la manera de entender la naturaleza humana.

El filósofo de la Universidad de Chicago no niega que el *P* sea un libro revolucionario, pero sí que lo sea más que los *D* (p. 28). Incluso el primero tiene una apariencia externa más tradicional. En consonancia con la filosofía política de los espejos de príncipes, pretende dar reglas, aun sin los ornamentos dignos de los grandes, para el gobierno de los príncipes. El aspecto externo de los *D* no es, en cambio, tan convencional. Su forma es el resultado de una “mezcla de tratado político y de algo parecido a sermones sobre los textos de Livio” (pp. 27-8). En principio se podría decir –y la argumentación de Strauss va a probar lo contrario– que en el *P* su autor se muestra más reservado, pues de los príncipes siempre se habla con mil temores y respeto, aparte de que la reserva se acomoda mejor con la brevedad. A diferencia de los *D*, guarda silencio tanto sobre la superioridad de los pueblos o repúblicas en relación con la conservación del Estado (p. 28), como sobre la distinción, que sí está presente en los *D*, entre reyes y tiranos (p. 30). Ahora bien se trata de una impresión provisional, pues este último libro también está lleno de reservas. Sólo en apariencia se trata de un escrito republicano acerca de la república (p. 31). La oscuridad de su título y plan deben bastar para levantar sospechas. Ciertamente llega a escribir que el único tema que no va a tratar son los nuevos órdenes (*D*, III, 35), esto es, las heterodoxas novedades que antes había abordado en el *P*. Sin embargo debemos desconfiar de estas palabras porque sí reflexiona sobre tales novedades oblicuamente. Por eso opina Strauss que “bajo ningún pretexto estamos autorizados a asumir dogmáticamente, como lo hacen la mayoría de los estudiosos contemporáneos, que el punto de vista de Maquiavelo es idéntico a los *D* como diferenciado” de la perspectiva del *P* (p. 34). O para decirlo más claro, ambos libros son complementarios y exponen, aun de modo diverso, la misma verdad.

1.2. Maquiavelo y el arte de escribir.

¿Cómo debemos leer estos dos libros donde aparece todo el saber de Maquiavelo? La lectura atenta de Strauss pone de relieve que nos encontramos ante una magistral combinación de osadía y moderación. Conocido por la osadía con la cual atacó las opiniones comunes, no se ha hecho, según su lector *americano*, justicia a la gran moderación –en la línea de la tradición de la filosofía clásica– que demuestra cuando reconoce la necesidad de usar medios sutiles e indirectos para enseñar la verdad. Maquiavelo hace de esta manera uso del clásico y esotérico

arte de escribir, aunque invierta los fines de esta escritura. De ahí que, antes de proseguir con la lectura straussiana, sea conveniente detenerse brevemente en la teoría del “arte de escribir” entre líneas.

Según Strauss, en un tiempo de persecución en el que se limita la libertad y cualquier asomo de heterodoxia, “un hombre de pensamiento independiente puede pronunciar en público sus puntos de vista y permanecer indemne, en el supuesto de que se dirija con circunspección. Puede incluso imprimirlos sin incurrir en peligro alguno, en el supuesto de que sea capaz de escribir entre líneas”⁸. Tenemos así que la persecución puede suscitar una peculiar técnica de escritura, consistente en que “la verdad sobre los asuntos cruciales se presenta exclusivamente entre líneas”⁹. Es decir, se pueda localizar entre líneas un enunciado formulado en contradicción con las doctrinas defendidas explícitamente por el texto y en desacuerdo con la ortodoxia de su tiempo. Esta hipótesis sobre la literatura exotérica en épocas de persecución implica que el autor –que si desvelara claramente su pensamiento sería perseguido– se dirija a un público inteligente y, a la vez, virtuoso o digno de confianza, pues, aun leyéndola entre líneas, no denuncia la heterodoxia del autor¹⁰. Además, se parte del supuesto de que el escritor cuidadoso es más inteligente que el más inteligente de los censores. De lo contrario no se podría escribir entre líneas.

Analicemos detenidamente estas tesis. El criterio extratextual, negativo o indirecto, para poder realizar la lectura entre líneas, la persecución, se da siempre que se limita la libertad de expresión y se obliga de una u otra forma a que el discurso exotérico coincida con las opiniones dictadas por la ortodoxia. Esta situación es propia de los regímenes tiránicos, y ya no digamos de los absolutistas, autoritarios, totalitarios, etc.; pero cabe preguntarse si se puede hablar de persecución dentro de las denominadas democracias liberales¹¹. Si partimos de la afirmación straussiana y clásica –contraria a nuestras convicciones democráticas– de que nunca se podrá suprimir el abismo entre los sabios y el resto del pueblo, de que la filosofía y la ciencia nunca podrán llegar a la mayoría, de que toda verdad permanece excéntrica a la opinión consensuada, se puede pensar que el peligro será permanente, y que por ello resulta sensato armarse con un arte de escribir

8. L. Strauss, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p. 76.

9. Añade Strauss que, “si es cierto que hay una correlación necesaria entre persecución y escritura entre líneas, hay entonces un necesario criterio negativo: que el libro en cuestión se haya compuesto en una era de persecución, es decir, en un tiempo en que la política u otra ortodoxia estaban reforzadas por la ley o la costumbre.” (Ibíd., p. 86).

10. G. Sfez, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel*, cit., p. 16.

11. Ibíd., p. 17.

esotérico, con la escritura entre líneas, en la misma sociedad democrático-liberal. El arte de escribir protege, ciertamente, a los filósofos de la opinión vulgar, de la tiranía del pueblo, pero también protege a la ciudad de las verdades cuya divulgación podrían hacerle daño. Según Gérald Sfez, da la impresión de que Strauss sugiere que la persecución es una condición inherente al sabio, quien debiera responder al imperativo: “escribe (y lee) como si fueras perseguido”. Frente al arte de escribir filosófico, que tiene que ver con la verdad descubierta y transmitida bajo la condición de persecución, se alza el *credo* o el conjunto de creencias que, como sucede con la filosofía moderna, puede expresarse abiertamente e incluso presentarse como un dogma puramente teórico, aunque en realidad se trate de convicciones débilmente argumentadas y contrarias a la verdadera fe¹².

La meditación sobre Maquiavelo nos lleva a preguntarnos, no obstante, si es verdad que el arte de escribir se dirige –como decíamos más arriba– a un público inteligente y virtuoso, y, paralelamente, si esta escritura propia de la filosofía clásica puede ser utilizada para defender las opuestas doctrinas modernas. Lo cierto es que el desciframiento de la escritura entre líneas requiere un gran conocimiento de los escritos del autor, así como un intenso y paciente trabajo para diferenciar lo verdadero de lo falso. Para Strauss, este tipo de literatura sería imposible si fuera completamente falso el adagio de Sócrates de que la virtud es conocimiento y los genuinos filósofos son dignos de fe y desprovistos de maldad. El discurso entre líneas se dirige entonces al lector más paciente, virtuoso e inteligente. Ello significa al mismo tiempo que el inquisidor no puede comprender el arte de escribir esotérico: el desciframiento requiere de una ciencia cuya posesión implica ya una cualidad moral incompatible con la posición de perseguidor¹³. Este último sólo podría leer entre líneas, y, por consiguiente, probar que ciertos defectos literarios de la obra son deliberados, si deja de serlo, pues el poder de la ortodoxia se caracterizan por la precipitación y la impaciencia. No pueden existir inquisidores hermeneutas. Ante todo, porque si algo demuestra Strauss es que el florentino utiliza el antiguo arte de escribir para combatir las virtudes clásicas, para defender la moderna tiranía. Con Maquiavelo se produce la corrupción del arte antiguo porque, en lugar de estar al servicio de lo más excelente, de la superioridad de la vida filosófica, se halla al servicio de lo más bajo, de lo rechazado incluso por la ortodoxia. Y quizá de este modo abre la posibilidad de expresar en obras exotéricas, y no en obras esotéricas como las *Consideraciones sobre los golpes de Estados* de Naudé o el *Arcano de Príncipes* de Vicente Montano, los crueles *arcana imperii* de la nueva razón de Estado

12. *Ibíd.*, pp. 20-1.

13. *Ibíd.*, p. 23.

Esta última posibilidad ha sido la que me ha llevado a interrogarme si obras exotéricas, aparentemente llenas de contradicciones, como las *Empresas Políticas* de Saavedra Fajardo merecerían una lectura similar a la que Strauss emprende con Maquiavelo¹⁴. En apariencia, este libro de Saavedra supone un enorme esfuerzo por conciliar la esfera política y la cristiana o católica. Si nos tomamos en serio este intento, quizá tengamos que reconocer el juicio severo de Menéndez Pelayo: se trata de un libro mal compuesto¹⁵. No convence tampoco la tesis de aquéllos que no ven ni contradicción ni maquiavelismo en Saavedra. Éste es el caso de Murillo Ferrol, para quien nuestro autor une con éxito lo honesto y lo útil, lo cristiano y lo político¹⁶. En su opinión, del mismo modo que la Iglesia demanda un patronato político, el gobierno temporal utiliza legítimamente la unidad religiosa en su propio interés¹⁷.

La hipótesis straussiana de lectura podría conducirnos a una conclusión muy distinta: nos encontramos ante un libro muy bien compuesto, el de un político que en la España barroca se ve obligado a ocultar su verdadero pensamiento con la retórica cristiana o católica. El interior heterodoxo —en la medida que aceptemos que propone un análisis autónomo de la política— es protegido por un exterior tradicional, por el género secular de los espejos de príncipes. El método de lectura del filósofo Leo Strauss podría ser una vía para salir de la aporía a la que llegan a menudo los estudios saavedrianos, que acaban reduciendo a nuestro autor y a las *Empresas* a un barroco amontonamiento de pensamientos contradictorios. De acuerdo con el método de lectura entre líneas, Saavedra puede aparecer como un buen ejemplo de *político*, de autor que piensa en el Estado como una esfera autónoma. Esto contrasta con pasajes de las *Empresas Políticas* en los que expresamente se afirma la primacía de lo teológico, pasajes que a su vez contradicen otros que podrían ser tildados de maquiavélicos. Creemos que Saavedra es lo suficientemente inteligente para haberse dado cuenta de tales contradicciones. La lectura entre líneas permite salvar la inteligencia y arte de nuestro autor, pero siempre teniendo en cuenta que está unida a la persecución de un saber heterodoxo que,

14. Acerca de esta lectura he publicado el texto “Saavedra Fajardo y el arte político de lo posible”, en A. Mas (coord.), *Tres políticos en el arte de lo posible*. José Moñino, conde de Floridablanca, Mariano Ruiz Funes, Diego Saavedra Fajardo, Consejería de Educación, Ciencia e Investigación, Murcia, 2009, pp. 65-82.

15. “[...] sus celebradas Empresas, gran repertorio de lugares comunes de política y moral harto difícil de leer íntegros. Cada sentencia de por sí suele ser digna de alabanza, más por la expresión que por lo nueva ni por lo profunda; pero, en realidad, el libro no está compuesto.” (M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, CSIC, Madrid, 1974, pp. 749-50).

16. F. Murillo Ferrol, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, CEC, Madrid, 1989, p. 229.

17. *Ibid.*, p. 201.

en el siglo XVII, coincide con la razón de Estado inmanente o autónoma, y ya no con la filosofía clásica.

1.3. La retórica del “arte esotérico de escribir”

La principal pista para comprender cómo *escribe* Maquiavelo y demostrar su conocimiento del arte de escribir de la filosofía clásica, la encontramos cuando estudiamos cómo el secretario *lee* a Tito Livio, la gran autoridad que Maquiavelo –y aquí se encuentra uno de los presupuestos fundamentales y más arriesgados de la interpretación straussiana– convierte prácticamente en su Biblia (p. 34). Desde este enfoque, si el romano revela verdades importantes mediante el silencio, también lo hace así el florentino. Y es que el silencio de un hombre relevante siempre resulta significativo y no puede explicarse por el olvido. En concreto suele ser el medio más efectivo para mostrar desaprobación. De ahí la importancia de los silencios de Maquiavelo, de los que Strauss hace recuento: en el *P* no menciona la conciencia, el bien común, la distinción entre príncipes y tiranos, el cielo; y en los dos libros, *P* y *D*, omite la distinción entre este mundo y el otro, así como la mención al demonio, el infierno o el alma. Silencios con los que manifiesta su desaprobación con respecto a la opinión común que considera importantes a estas cosas (pp. 35-6).

El prudente arte de escribir de Maquiavelo se puede observar también cuando, en lugar de atacar directamente a César o a la religión cristiana, alaba a sus enemigos, a Bruto o a la religión pagana (p. 38); o cuando hace portavoz de la verdad de Roma a uno de sus enemigos y descubre el secreto del cristianismo a través de un pagano (p. 49). Maquiavelo, al expresar sus pensamientos por este camino oblicuo, entronca con la sabiduría antigua que sólo estimaba sensato comunicar la verdad entre los sabios (p. 39). Si se trata de opiniones que no tienen apoyos suficientes, se debe ser muy precavido y expresar las cosas indirectamente o con insinuaciones (p. 40).

Quizá la interpretación más arriesgada consista en decir que las autocontradicciones de Maquiavelo cumplen la función consciente de ocultar la verdad contraria a la tradición. Strauss basa en gran medida esta atrevida tesis en un fragmento que podemos extraer de la carta dirigida por Maquiavelo, en mayo de 1521, a Guicciardini: “durante algún tiempo yo nunca digo lo que creo y nunca creo lo que digo; si alguna vez se me ocurre decir la verdad, la oculto entre tantas mentiras que es muy difícil de encontrar” (pp. 41-2).

Mediante la contradicción se trata de cambiar, de una forma que no sea fácilmente advertida, una declaración anterior¹⁸. Por supuesto, detrás de esta lectura se halla la renuncia a pensar que tales errores son debidos a “la humana debilidad” del escritor, y la creencia de que este último “ha dedicado cuidadosa atención a cada palabra” (p. 54). La más llamativa contradicción la encontramos en las páginas de los *D*: alaba primero lo antiguo, los orígenes, pero poco a poco va introduciendo una política enteramente nueva. Estos deliberados o intencionados errores tienen una única causa para Strauss: quien “desea introducir nuevos modos y órdenes está obligado a conservar, al menos, una sombra de los antiguos modos y órdenes si no quiere, o no puede, usar la fuerza y nada más que la fuerza” (p. 43).

Veamos más ejemplos de la escritura moderada y esotérica de Maquiavelo, la cual sólo en apariencia coincide con la de los antiguos filósofos. Los encabezamientos de *P* y *D* apenas revelan la osadía del pensamiento maquiaveliano; son, desde luego, menos escandalosos que el cuerpo del capítulo (p. 107). Para ocultar sus auténticas intenciones suele emplear la ironía y el espíritu de la ligereza –propio de la comedia– que consiste en hablar de modo diferente a gentes diferentes, y que desemboca a menudo en contradicciones. Junto a las ironías y contradicciones, las digresiones y los términos ambiguos como *virtud*, *príncipe*, *pueblo*, *ser humano*, *cielo*, *nosotros*, constituyen otra manera oblicua utilizada por Maquiavelo para decir la verdad (pp. 55-6).

En realidad estos procedimientos se hallan muy relacionados con el peculiar arte de revelar el pensamiento por escalones (p. 50). Si en el primer escalón, en las primeras exposiciones, el italiano suele seguir opiniones respetables o públicamente defendibles, en los siguientes va introduciendo las exposiciones novedosas y por ello peligrosas. Strauss nos suministra como ejemplo de este proceder el tema esencial de la fundación (*D*, I, 9-27). En el primer escalón, de acuerdo con la opinión tradicional, el fundador se diferencia claramente del tirano que no se preocupa por el bien común. En capítulos posteriores se va enturbiando, sin embargo, esta clara diferencia entre gobernante legítimo y tirano. Hasta que llega el punto en que introduce el novedoso concepto de *fundación continua*, en virtud del cual son también fundadores los gobernantes o clases directoras de cualquier pe-

18. Un ejemplo de este proceder lo encontramos en los *D*: aquí podemos leer que Pistoia se colocó voluntariamente bajo el imperio de Florencia porque ésta había tratado siempre a los pistoyanos como hermanos (II, 21). Sin embargo, en un fragmento posterior (II, 25), se sostiene que la primera ciudad quedó bajo el imperio florentino mediante el “artificio pacífico” (o maquiavélico) de la división interna, tema que reencontramos en toda la tradición de la razón de Estado y, por supuesto, en Saavedra Fajardo. Pues bien, la primera exposición concuerda con la opinión común, mientras que la segunda se aparta de ella.

riodo: “no sólo al principio, sino cada día, necesita un estado de nuevos órdenes” (p. 52). Todo lo cual significa que el gobernante ordinario debe seguir realizando las acciones excepcionales y crueles, tales como destruir las costumbres seculares y el ser de los pueblos, que la tradición atribuye a los tiranos.

Maquiavelo también concede gran importancia al artificio de los números¹⁹. Es otra manera de captar la atención del lector sobre los asuntos más delicados o heterodoxos. Ante todo puede sorprender que el número de capítulos de los *D*, 142, coincida con el número de libros de la *Historia de Roma* de Livio²⁰. Esta coincidencia le lleva a Strauss a preguntarse si el número de capítulos del *P* será intencionado. El decisivo capítulo 26 de los *D* está dedicado al nuevo príncipe y, precisamente, el *P* tiene 26 capítulos, aparte de que Maquiavelo habla de los 26 emperadores, de César a Maximino (p. 61). En el mismo capítulo 26 –y aquí estriba el tema heterodoxo al que nos lleva este número capital– se atribuye al rey David medidas tiránicas, esto es, crueles y hostiles, y le adjudica “una expresión que el Nuevo Testamento (o María) aplica a Dios”²¹, y que, por otra parte, es la única cita del texto sagrado que repite en sus dos grandes libros. Strauss considera que una enorme blasfemia, “Dios es un tirano”, se esconde detrás de estos fragmentos (p. 57), cuyo objetivo final consiste en revelar que la religión bíblica es una ficción inventada por los hombres e inservible para construir la buena institución política²². Blasfemia que, por esconderse –pone a David en lugar de Dios–,

19. Sobre los números es interesante observar que Saavedra, en la empresa 18, rebate precisamente el capítulo 18 de El Príncipe.

20. Recordemos que la *Historia de Roma* desde su fundación de Tito Livio, a la que su autor llamó *Ab urbe condita libri*, comprendía 142 libros, “en los que se narraba la historia de los 744 años transcurridos desde la legendaria fecha atribuida a la fundación” hasta el fallecimiento de Druso, el hijo adoptivo de Augusto que parecía llamado a sustituir a este último. Sólo se conservan 35 libros completos, 85 fragmentos de los que se han perdido, y resúmenes de todos los libros, salvo de dos, que componen la obra. Cf. *Historia*, Libros I-III, Gredos, Madrid, 2000, p. X.

21. “[...] siendo él un príncipe nuevo, lo organice todo de nuevo en aquel estado, por ejemplo, instituyendo en la ciudad nuevas formas de gobierno con nuevos nombres y autoridades con nuevos hombres, haciendo a los ricos pobres y a los pobres ricos, como hizo David cuando llegó a ser rey qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes [“A los hambrientos llenó de bienes, y a los ricos despidió vacíos”]” (*D*, 26, p. 98). Esta cita final, que es entonada por María en el *Magnificat*, se refiere a Dios y no a David. Se comprende así la interpretación de Strauss: si el tirano, el príncipe nuevo que utiliza “procedimientos muy crueles” (p. 99), es comparado con David (en realidad, Dios), entonces Dios es un tirano.

22. Strauss, que intenta comprender qué quería decir el secretario italiano “al indicar que el Dios bíblico es un tirano”, realiza el enorme esfuerzo de reconstruir la argumentación (pp. 226-7): la aceptación del mandamiento bíblico revelado se basa en la autoridad, y no en la razón; la autoridad sólo puede ser aceptada a la larga si se puede usar la coacción para mantener firme a la gente y hacer creer a los incrédulos, ya que la religión no sólo exige acciones sino también creencias; exigir

resulta mucho peor que si fuera franca, ya que con este proceder imita el arte de escribir esotérico, cuya interpretación requiere del lector un ejercicio virtuoso de paciencia e inteligencia. Más adelante veremos las implicaciones finales que, para el nacimiento de la modernidad, tiene esta crítica escondida de la Biblia. Ahora bastará decir que Maquiavelo escribe estas ocultas verdades para un nuevo lector, para los jóvenes. Por eso Strauss habla de una “duplicidad de *propósito*, que es efectivo en cada uno de los dos libros y corresponde a la diferencia entre los lectores *jóvenes* y los *viejos*” (p. 62). A estos últimos están dedicadas las partes más ortodoxas coincidentes con la opinión dominante; a los jóvenes, en cambio, las partes donde, por lo general, de forma oblicua e indirecta se presentan los nuevos modos y órdenes.

El Príncipe: patriotismo, realismo político y revolución antropológica

La lectura straussiana del *P* parte de la constatación de que su interior revolucionario está protegido por un exterior tradicional (p. 72). Sólo la apariencia externa coincide con los tradicionales espejos de príncipes dirigidos a los gobernantes legítimos. El *P* contiene una enseñanza teórica sobre la naturaleza invariable de los príncipes, y otra práctica referente a las reglas de gobierno. Se divide en cuatro partes: clases de principados (I-IX); el príncipe y sus enemigos (XII-XIV); el gobierno interior (XV-XXIII); y prudencia y suerte (XXIV-XXVI). Observa Strauss que la doctrina general del *P*, y sobre todo la tercera parte, cuyo decisivo capítulo 19 expresa la verdad sobre los fundadores, se enfrenta a la tradicional opinión de que el príncipe debe vivir y gobernar virtuosamente. Se trata, por tanto, del opúsculo de un revolucionario que pretende cambiar completamente la tradición.

la creencia implica controlar los pensamientos pecaminosos e “inducir a los hombres a confesar con sus lenguas lo que no creen en sus corazones”, y esto destruye la generosidad. El mandato bíblico es difícil de cumplir y por ello se necesita obligar con dureza. Si dicho mandato no se puede cumplir voluntariamente, todos los hombres son pecadores; y entonces se abre una desproporción entre el mandato y la natural u original constitución del hombre. De este modo, la criatura es capaz de merecer infinito castigo; o en otras palabras, mientras el castigo es cuestión de derecho, la recompensa es enteramente cuestión de gracia inmerecida. La desobediencia a Dios constituye una desgracia absoluta, y el castigo debe ser adecuado al crimen: se necesita un eterno e infinito castigo, el infierno, que inevitablemente se convierte en el modelo de la justicia punitiva humana. Pues bien, Maquiavelo “rechaza tácitamente la noción misma de castigo divino”. La corrupción natural del hombre sólo puede ser corregida “por virtud de un hombre que esté vivo en ese momento”, por el poder de un rey humano; cualquier otro procedimiento para hacerlo bueno sería cruel o imposible.

La obra, al igual que el *Leviatán* de Hobbes y el *Tratado sobre el gobierno civil* de Locke, contiene –siempre según Strauss– tanto un panfleto de circunstancias como un tratado. Esta dualidad exige del lector el ejercicio de comprobar si lo particular, ligado al panfleto, es compatible con lo general del tratado. En cuanto panfleto, Maquiavelo se presenta como consejero, y hasta como predicador, de Lorenzo de Médicis. La referencia a las circunstancias particulares que vive Italia se puede observar sobre todo en el último y heterogéneo capítulo 26, en el que se apela a la liberación de la patria. Maquiavelo guarda silencio –y ya sabemos la importancia capital que tiene para Strauss– sobre las dificultades de esta empresa (p. 74). En concreto no comenta nada acerca de la imprescindible reforma del sistema militar italiano y de la necesaria unidad de mando político. Pero, de acuerdo con el resto del libro, cabe interpretar que el liberador de Italia ha de adquirir los rasgos de un *príncipe nuevo*. La liberación requerirá entonces nuevas leyes y órdenes, y que el príncipe haga por Italia lo que Moisés, el profeta armado, hizo con el pueblo de Israel.

El objetivo de Maquiavelo consiste así en demostrar que el fin patriótico autoriza el uso de cualquier medio. Esta interpretación exige leer el último capítulo a la luz de los capítulos 3 y 4, los relativos a los principados mixtos donde se abordan las conquistas o la adquisición de nuevos territorios. En tales capítulos se habla de dos principados: la Persia conquistada por Alejandro y la Francia gobernada por un rey y barones. En la primera hay un solo gobierno, es decir, un hombre se convierte en príncipe y todos los demás en siervos; en la segunda, junto al gobierno del príncipe, cabe apreciar toda una serie de poderes con cierta autonomía. Es de vital importancia reconocer que mientras conquistar Persia resulta difícil pero conservarla fácil, en Francia –que se parece en este aspecto a la pluralidad de gobiernos de Italia– sucede lo contrario: será fácil conquistarla porque siempre habrá un poder territorial descontento que acepte la ayuda extranjera contra sus enemigos internos, pero será difícil conservarla porque las viejas lealtades dinásticas se reafirmarán contra el nuevo príncipe. El caso francés demuestra, no obstante, que este país ha alcanzado –como se indica en el capítulo 3– fuerza y unidad tras extirpar tales poderes, las dinastías principescas de Borgoña, Bretaña, Gascuña y Normandía. Lo mismo sería necesario en Italia: aniquilar las familias de los detestables príncipes italianos. No bastaría con eliminar los principados. Sería preciso, en segundo lugar, acabar con las repúblicas italianas en las que subsiste la vieja tradición de libertades. Y en tercer lugar secularizar los Estados papales, ya que el interés genuino de la Iglesia nunca puede coincidir con el del nuevo Estado, y, además, es “responsable de la corrupción moral y religiosa de Italia y de la subsiguiente pérdida de virtud política” (p. 80).

La liberación de Italia implica, por tanto, una completa revolución en las ideas sobre el derecho y la justicia. Ahora bien, los nuevos modos y órdenes, unidos a la “repulsiva” doctrina del “fin justifica los medios”, no se pronuncian en el último capítulo porque Maquiavelo deseaba “evitar que el noble y brillante final quedase empañado por los bajos y oscuros medios que son indispensables” (p. 79).

Si analizamos el libro como un tratado, su tema es el nuevo príncipe. Discutir sobre ello no significa otra cosa que reflexionar sobre “los orígenes o fundamentos de todos los Estados y de todos los órdenes sociales” (p. 82). Lo más importante para Strauss es que esta discusión se halla vinculada a una nueva antropología, a un cambio sustancial en la valoración de la naturaleza del hombre que nos sitúa en el umbral de la modernidad. El tratado, como resulta obvio decir, aparece indisolublemente unido el panfleto, y, por este motivo la nueva y universal antropología que podemos extraer del *P* se halla conectada con el particular argumento italiano. Strauss nos explica que, allí donde el secretario medita sobre quién debe liberar Italia, se proporciona al mismo tiempo una nueva visión de la naturaleza humana que, como decíamos, se convierte en la médula del pensamiento maquiaveliano. Sigamos esta argumentación brevemente.

Maquiavelo pretende enseñar que, en contra de las apariencias, Lorenzo no puede ser el libertador de Italia porque éste debe ser un creador, un “inventor de nuevos modos y órdenes” (p. 85). El auténtico innovador es el maestro de príncipes, Maquiavelo y no Lorenzo. El otro maestro, el mítico centauro Quirón, constituye en realidad una invención de los verdaderos maestros, los escritores. Precisamente, el centauro resulta esencial para reconocer la revolución antropológica que supone la nueva doctrina. Para el maestro florentino, la realista, y muy moderna²³, imitación de la bestia-hombre Quirón sustituye a la idealista imitación del dios-hombre Cristo propia de los espejos de príncipes. Strauss interpreta que, “dado que el hombre es ese ser que tiene que tratar de trascender la humanidad, tiene que trascender la humanidad en la dirección de lo subhumano si no lo trasciende en la dirección de lo sobrehumano. *Tertium* —es decir, el humanismo— *non datur*” (p. 92). De esta manera, con la trascendencia hacia abajo, se abre la vía moderna en la que el hombre es sobre todo animal. El principal objetivo del individuo ya no va a consistir, como sucede en la cultura clásica con los mejores, en el perfeccionamiento y desarrollo de las virtudes, sino en el deseo de conservar

23. Strauss añade en el siguiente fragmento que la tendencia hacia lo subhumano une a Maquiavelo con otros relevantes pensadores modernos: “Podemos volver la mirada de Maquiavelo a Swift, cuya más grande obra culmina en la recomendación de que los hombres deben imitar a los caballos; a Rousseau, que propugna la vuelta al estado de naturaleza, un estado subhumano, y a Nietzsche, que sugiere que la verdad no es Dios, sino una mujer.” (p. 92).

su propio cuerpo necesariamente amenazado por la muerte. De aquí se deriva el realismo y el hedonismo modernos: el hecho realista de que se parta de la penosa condición natural del hombre y de la necesidad de superarla, y de que se asuma como meta final la vida feliz del individuo.

Strauss, por lo demás, ha concedido en muchos de sus libros una gran importancia al epicureísmo o hedonismo presente en la filosofía moderna desde sus inicios, esto es, desde Maquiavelo, Hobbes y Spinoza. La motivación epicúrea es una de las razones más evidentes de que la filosofía moderna se encuentra subordinada a fines ajenos a la búsqueda de la verdad. Pero, a diferencia del antiguo, se trata de un epicureísmo político. En relación con nuestro tema —el de Hobbes y Spinoza está relacionado con la inseguridad de las guerras civiles de religión—, cabe señalar que mientras el hedonismo clásico desprecia el honor y la gloria, Maquiavelo —en este caso de acuerdo con la filosofía clásica— admite “la alta dignidad de la vida política” (p. 355).

La conclusión que podemos extraer de la recomendación de seguir la vía subhumana es que, en contraste con el idealismo virtuoso de los antiguos, el *P* expone una doctrina escandalosa, “una doctrina enteramente nueva referente a príncipes enteramente nuevos” que lleva a afirmar que es válido “cualquier medio que sirva al fin político”. Esto también significa que la liberación de Italia no pasa tanto por la expulsión de los extranjeros cuanto por liberarse de la confianza excesiva en la bondad natural humana (p. 95)²⁴, o lo que es lo mismo, por expulsar la creencia del cristianismo y la filosofía clásica en la perfección de la naturaleza. A partir de ahora, en lugar de ser imitada, la naturaleza imperfecta debe ser violentada y vencida. Mas ello no se puede lograr si antes no se derriba la autoridad de la Biblia y de la filosofía clásica. No es otro, para Strauss, el objetivo de los *Discorsi*.

24. Seguramente el fragmento donde Maquiavelo se expresa con mayor claridad sobre la imperfecta naturaleza del ser humano sea éste: “[...] Porque los hombres cuando no combaten por necesidad, lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones 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 conseguir, resulta el descontento de lo que posee y la insatisfacción. De aquí se originan los cambios de la fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra, que causará la ruina de una provincia y la exaltación de otra.” (D, I, 37, p. 120). Sobre la antropología de Maquiavelo, nos parece especialmente relevante el capítulo de C. Lazzeri, “Les racines de la volonté de puissance: le passage de Machiavel à Hobbes”, en AA. VV, Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique, Presses Universitaires de France, París, 1990.

Los Discursos y la crítica de la autoridad: la lucha contra el “reino de las tinieblas”

La lectura straussiana descubre que el principal tema del otro gran libro de Maquiavelo, los *D*, es la crítica de la autoridad. Por supuesto, esta crítica se realiza a través de la forma indirecta y oblicua a la que antes hacíamos referencia. Strauss comienza el capítulo dedicado a la intención de Maquiavelo en los *D* insistiendo en la contradicción entre la escritura moderada del florentino, con la que demuestra conocer el supremo arte de los filósofos clásicos, y las novedades defendidas que suponen una completa ruptura con la tradición (p. 143). Esta obra alcanza tal maestría en la escritura entre líneas que dirige nuestra atención hacia expresiones o personajes de Livio que Maquiavelo ni cita ni son referidos en sentido estricto (p. 144). En cierto modo, el orden lívico enmascara el plan de los *D* y por ello este libro exige un gran esfuerzo del intérprete.

Para iniciar la correcta lectura resulta decisivo el fragmento perteneciente al comienzo del capítulo 35 del tercer libro: “Lo peligroso que resulta ponerse a la cabeza de una innovación que afecta a muchos, lo difícil que resulta introducirla y llevarla a buen término y, una vez hecho esto, mantenerla, es algo demasiado largo y complejo para discutirlo aquí; por eso, reservando esta materia para un lugar más adecuado [...]” (*D*, p. 396). Estas palabras no deben confundirnos. Strauss señala que, entre la discusión y el silencio, hay un camino intermedio, el de la insinuación, y éste es el camino seguido en los *D*²⁵. El lugar más conveniente es, por tanto, el más escondido.

Maquiavelo hace uso en este libro del mencionado método de los escalones. Primero nos proporciona un análisis que en líneas generales coincide con la opinión común o tradicional, y poco a poco va criticando esta opinión con el objeto de introducir una doctrina enteramente nueva. Comienza con una defensa de la tradición y autoridad de los antiguos y acaba negando la superioridad de los antiguos sobre los modernos. Se debe proceder así porque sus lectores no son tan innovadores como el florentino, porque la mayoría letrada sigue admirando la Antigüedad clásica. La estrategia va a consistir en captar la atención del lector a través del más competente de los antiguos, Tito Livio (p. 109)²⁶. El problema es

25. “La última sección de los *D* trata oblicuamente de la empresa de Maquiavelo: selecciona en Livio VII-X aquellas historias que, bien entendidas, arrojan luz sobre su estrategia y su táctica. Enmascara el tema más elevado esparciendo sus partes [...], no según su orden intrínseco, sino según el orden puramente accidental de sus equivalentes lívicos.” (p. 125).

26. Cabe preguntarse si los jesuitas no adoptarían una estrategia semejante, la adaptarse a los mismos sujetos que pretende conquistar o convencer; y, por tanto, si no estaríamos ante la estrategia de todos los profetas desarmados. A ello apuntaba en el libro *La política del cielo*. Clericalismo

que Maquiavelo no puede identificarse plenamente con Livio porque su propósito principal no es el de sentar la grandeza de la antigua Roma (p. 115).

En principio, el autor de los *D* se propone demostrar que el hombre moderno puede imitar los viejos modos y órdenes (p. 102). Si se considera imposible la imitación se debe a un erróneo reproche moral, a una crítica inspirada, paradójicamente, por el cristianismo, por el enemigo que representa a la tradición. Tal crítica ve vicios en las virtudes de los antiguos y censura, en nombre de la humildad y la caridad, el interés de los romanos por la gloria mundana. En cambio, Maquiavelo pretende probar que los viejos modos y órdenes deben ser imitados porque son los mejores. Tenemos así la primera impresión de que el florentino, como los filósofos clásicos, está interesado por descubrir el régimen óptimo. En esta empresa, si confía en los informes de los antiguos, es porque no le resulta posible “estudiar la anatomía de una excelente república basándose en fenómenos inmediatamente observables, puesto que no existe a su alcance ninguna república excelente” (p. 104). Equipara así –mas no debemos olvidar que nos encontramos en el primer escalón– lo bueno a lo ancestral cuando, por ejemplo, recomienda a los toscanos que imiten a sus antepasados. Como la perfección, el amor o el bien se hallan en el origen, el mal será analizado de acuerdo con el esquema de la caída y la regeneración con el del retorno al comienzo, con la imitación de los antiguos. En el discurso sobre la imitación del pasado se introduce, no obstante, la semilla que lleva a la crítica de la tradición y autoridad. En concreto, este segundo escalón se inicia con la defensa de la política romana contra los filósofos que consideraban más estable y superior a Esparta. Agrega Strauss que el florentino lo hace de modo similar a como los teólogos defienden la Biblia y sus enseñanzas contra los filósofos antiguos (p. 112). Maquiavelo no se detiene aquí, pues no sólo defiende la superioridad de la república romana sobre los inhumanos principados de David y Filipo de Macedonia (p. 136), sino también sobre la anterior etapa monárquica. La historia de Roma demuestra que cuanto más nos acercamos al principio mayor resulta la imperfección. La ciudad fundada por Rómulo era una urbe corrompida en la que el terror dominaba sobre el bien y el amor.

Estas observaciones históricas sobre la imperfección original de los reinos se corresponden en el fondo con la revolución antropológica analizada más arriba, con el desplazamiento de la primacía del amor por la del terror, y con la afirmación de que el hombre es imperfecto por naturaleza y se halla desamparado en su origen. Por ello “la perfección contemplada tanto por la Biblia como por la filosofía clásica, es imposible” (p. 200). De aquí Strauss puede derivar dos consecuencias de gran importancia para comprender el umbral atravesado por

jesuita y Estado moderno, Olms, Hildesheim, 1999.

Maquiavelo: en primer lugar, la naturaleza humana está corrompida y, por tanto, el trabajo del filósofo consistirá en vencerla; y, en segundo lugar, como la perfección resulta imposible, tampoco puede haber infierno, tema íntimamente unido al motivo epicúreo. En realidad, “el hombre no puede elevarse por encima de la humanidad terrena y térrea, y por consiguiente no debe siquiera aspirar más allá de lo humano. Tal aspiración conduce meramente a una terrible y completamente innecesaria inhumanidad del hombre para el hombre” (p. 200).

Livio sirve precisamente para sustentar la tesis de que lo más antiguo no es lo mejor. Es más, las referencias explícitas al historiador aparecen cuando se establece un claro contraste entre los antiguos y los modernos. Tales análisis históricos nos obligan a reconocer que lo más antiguo ya no puede ser lo mejor, y que, en contra de lo explicado por la Biblia y la filosofía clásica, es falso que en el comienzo los hombres sean buenos. Luego el prejuicio inicial favorable a la Antigüedad va revelando poco a poco su carácter irracional. La argumentación escalonada conduce a demostrar que hay tanta virtud en el presente como en el pasado. Por lo demás, los relatos de la Antigüedad son en su mayor parte tergiversaciones, mientras que sí es posible, en contra de lo afirmado con anterioridad, un conocimiento perfecto de las acciones contemporáneas (p. 162).

Maquiavelo sostiene, por tanto, que la verdad sobre el hombre puede ser mejor conocida por los modernos que por los antiguos, ya que puede ser discernida con mayor facilidad considerando conjuntamente cosas presentes y antiguas (p. 147). En esta línea, en el capítulo 39 podemos hallar la definitiva crítica maquiaveliana de los romanos: el examen de las cosas pasadas nos capacita para “descubrir los remedios apropiados allí donde los antiguos no los usaron o no los conocieron”²⁷. De ahí que sea “necesario progresar desde los antiguos modos y órdenes, y que haya que buscar modos y órdenes que sean nuevos, no relativamente, sino absolutamente” (p. 138). Maquiavelo, un gran admirador de la antigua Roma, no creía, sin embargo, que ésta fuera la cumbre de toda realización. El propósito del florentino era enseñar a sus lectores cómo crear una constitución que fuera aún mejor que la romana, pues lo que en la Antigüedad fue fruto de un accidente afortunado²⁸, ahora debía ser —y aquí demuestra, al entender de Strauss, su

27. El siguiente fragmento, que podría ser interpretado como una defensa maquiaveliana de la historia *magistra vitae*, le sirve, no obstante, a Strauss para defender las novedades políticas: “Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que, a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias.” (D, I, 39, p. 127).

28. Ya Cicerón indicaba que “nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de

estrecha vinculación con la inmoderada filosofía moderna— el resultado de deseos y acciones racionales. Por esta causa, hasta los modos y órdenes que ya encontró hechos en Roma, son ahora —que se pretenden alcanzar de forma consciente y racional— descritos como nuevos. Strauss concluye así que los *D* “presentan una enseñanza enteramente nueva, escudada tras un exterior convencional o tradicional” (p. 138).

La crítica de la Biblia y de la filosofía clásica, o cómo acabar con la autoridad suprema.

La nueva filosofía política, que en el fondo equivale a politización de la filosofía, sólo podrá triunfar si se derriba la poderosa autoridad de los antiguos, esto es, la autoridad de la Biblia y de la filosofía clásica. En la consecución de este objetivo, como ya sabemos, Tito Livio desempeña un papel fundamental. Además de lo que hemos comentado en el apartado anterior, el historiador es también para Maquiavelo la primera autoridad en teología o el equivalente a ella, la fortuna (p. 145)²⁹. Y, “en la medida en que Livio critica a la teología romana, Maquiavelo puede usarle como modelo para su propia crítica de la teología bíblica”, realizada, eso sí, con ambigüedad, circunspección y moderación (p. 169).

Una de las tesis más atrevidas de Strauss consiste en decir que Maquiavelo establece silenciosamente, a través del arte esotérico de escribir, una analogía entre la obra de Tito Livio y la Biblia. Es más, tras una enorme labor interpretativa

muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad.” (M.T. Cicerón, Sobre la república, II, 2). En la modernidad, Burke también criticará el mito de la fundación y afirmará que la constitución británica es el fruto de muchas generaciones. Para ambos autores, Cicerón y Burke, la constitución no es fruto, como piensa la modernidad, de una intervención consciente, violenta, sobre la realidad, sobre la naturaleza.

29. No podemos desarrollar aquí la meditación de Strauss sobre la fortuna maquiaveliana. Nos conformaremos con apuntar que esta cuestión se inserta dentro de uno de los escalones intermedios de la argumentación dirigida contra la religión cristiana. La lectura straussiana sigue así la oblicua reflexión del florentino que, partiendo de la providencia divina, acaba afirmando la existencia de un universo abierto al dominio del hombre. El siguiente fragmento constituye un buen resumen: “Es razonable asumir que Maquiavelo era partidario de una cosmología que está en concordancia con su análisis de la moralidad. Su análisis de la moralidad resultará ser incompatible con una cosmología teleológica. Concluimos que la línea de pensamiento fundamental que encuentra expresión en ambos libros consiste en un movimiento desde Dios hacia Fortuna, y a continuación, desde Fortuna, a través de los accidentes, y de los accidentes sucedidos a cuerpos o accidentes de cuerpos, a la suerte entendida como una necesidad no teleológica, la cual deja espacio para la elección y la prudencia, y, por tanto, para la suerte entendida como causa de los accidentes simplemente imprevisibles.” (p. 269).

llega a la conclusión de que la *Historia* de Tito Livio es la *Biblia* de Maquiavelo. Pero, a diferencia del libro sagrado, la obra de Livio es autosuficiente porque contiene al mismo tiempo la versión oficial romana y la de sus enemigos (p. 172). El historiador utiliza así con frecuencia el procedimiento –que también encontramos en la literatura de la razón de Estado³⁰– de revelar una dura verdad sobre los romanos a través de sus enemigos.

El filósofo de Chicago añade que Maquiavelo, tras asumir la doctrina del historiador en lugar de la Biblia, “muy lentamente, con mucha circunspección”, empieza a atacar explícitamente a Livio³¹. El encubierto criticismo de Maquiavelo contra el romano sirve para atraer primero nuestra atención sobre lo defectuoso de los relatos bíblicos (p. 168), y después para preparar la crítica de toda autoridad (p. 149). Pues, como el florentino ha reemplazado la doctrina bíblica por la doctrina de los romanos transmitida por Livio, en la medida que critica al historiador critica al mismo tiempo la tradición judeo-cristiana y, por extensión, a toda autoridad y tradición. Como ya sabemos, rechazar la autoridad significa rechazar la ecuación que liga lo bueno a lo viejo, y lo mejor a lo más antiguo. Asimismo “desacreditar la reverencia hacia los viejos” (pp. 150-1) supone en el fondo desacreditar la Biblia. Todo ello con el objetivo final de desplazar la autoridad por una razón que dicte los nuevos modos y órdenes.

Desde la perspectiva maquiaveliana, el cristianismo es una religión débil en contraste con la fuerza del Islam. La religión de Cristo “falló en su intento de desarraigar todo vestigio de paganismo, porque se vio obligada a mantener la lengua latina y la griega” para vencer a los bárbaros que habían conquistado el imperio romano, y a preservar de este modo una parte de la literatura pagana como los libros de Livio. Strauss piensa que, al permitirse el estudio de la literatura pagana, fue inevitable que algunas mentes sintieran admiración por el modo de vida de los antiguos romanos. Esta fue en realidad la causa que hizo posible la escritura entre líneas de los *D*, “la brecha por la que penetró la crítica de Maquiavelo a la religión

30. Sirva de ejemplo la Carta de un holandés (1642) de Saavedra Fajardo, editada en <http://saavedrafajardo.um.es>. La carta desvela los defectos de la monarquía hispánica a través de uno de sus principales enemigos.

31. El primer ataque explícito a Livio se produce en el capítulo 58 (p. 149), y en relación con un tema tan importante –como veremos más abajo– como la multitud: “Tanto nuestro Tito Livio como todos los demás historiadores afirman que nada es más vano e inconstante que la multitud [...] Yo no sé si me estoy metiendo en un campo duro y tan lleno de dificultades que me obligará a abandonarlo con vergüenza o defenderlo con dificultad, al ponerme de parte de aquella a la que todos los escritores acusan [...]. Por tanto, afirmo que ese defecto que los escritores le echan en cara a la multitud es algo de lo que se puede acusar a todos los hombres en particular, y sobre todo a los príncipes, pues todos, de no estar controlados por las leyes, cometerían los mismo errores que la multitud desenfrenada.” (*D*, I, 58, pp. 166-7).

bíblica”. Y es que “su alabanza de la antigua Roma es un elemento esencial de su doctrina enteramente nueva, pero es también, y hasta principalmente, un mero instrumento de subversión, de lo que podríamos llamar su crítica inmanente de la tradición bíblica” (p. 171).

Strauss insiste en que no sólo se trata de acabar con la autoridad bíblica sino también con la filosofía clásica, y aquí de nuevo el historiador de la Roma antigua juega un papel esencial. Maquiavelo no sólo lee a Livio como historiador que explica los hechos ocurridos, sino también como filósofo que enseña a los hombres lo que *deben ser* mediante el uso de la *ficción*, es decir, haciendo decir y hacer a sus personajes lo que deben decir y hacer los hombres excelentes³². Aquí la filosofía clásica tampoco se aparta de la tradición bíblica, pues aunque los escritores bíblicos se presentan como historiadores de lo que Dios dijo e hizo, en realidad “hacen a Dios decir y hacer lo que en su opinión diría y haría el ser más perfecto” (p. 177), con lo cual Maquiavelo insinúa al mismo tiempo que la divinidad bíblica es una invención de los escritores. La crítica dirigida ahora contra el Livio filósofo, el escritor que pretende ser más que un historiador, cumple la función de emborronar “la frontera entre la historia y la filosofía política”, entre el “ser” y el “deber ser” (p. 179), entre la contingente historia de los hechos políticos y la necesidad de la teoría, abriendo la vía de la politización de la filosofía que va a ser uno de los rasgos fundamentales de la modernidad.

Strauss intenta probar de este modo que la moderna e immoderada actitud de Maquiavelo consiste en censurar, por irracional, la “inclinación natural en todos los hombres a alabar a los viejos tiempos” (p. 151), y, por lo tanto, consiste en oponer la razón a la autoridad bíblica o filosófica³³.

El cristianismo: del rechazo a la instrumentación de la religión.

Strauss opina que Maquiavelo no es un pagano porque “el paganismo es una clase de piedad, y no encontramos trazas de piedad pagana en la obra de Maquiavelo”. Le parece poco sensato pensar que retrocede “de la

32. A este respecto es fundamental el ejemplo que proporciona Maquiavelo en el siguiente fragmento: “Entre las otras cosas magníficas que nuestro historiador hace hacer y decir a Camilo, con objeto de mostrar lo que debe ser la formación de un hombre excelente, pone en su boca estas palabras [...]” (D, III, 31, cit. en p. 176). Con lo cual Livio no se limita a describir la vida de los príncipes sino también –como hacen los filósofos– a razonar y dar reglas sobre la vida política.

33. El segundo libro de los D se abre con la censura de la veneración por la Antigüedad, y “en II, 18 expresa con la máxima claridad” preferir las razones manifiestas a la autoridad (p. 189).

adoración de Cristo a la adoración de Apolo” (p. 210). Más bien pertenece a los “sabios del mundo” (D, III, 30), a la estirpe de aquellos que “no quieren creer nada excepto lo que el discurso racional demuestra”. Defienden –como dice uno de sus enemigos, Savonarola– que “el mundo es eterno, Dios la causa final y no eficiente de este mundo, y no hay más que una sola alma en todos los hombres; dicen que la fe no es nada más que una opinión” (p. 211). En el fondo, tales sabios, que no sólo rechazan los mitos de los paganos “sino sobre todo la revelación”, coincide con los *falasifa* o averroístas.

El Maquiavelo straussiano espera que los lectores aleccionados por él lean la Biblia “inteligentemente”³⁴ y descubran que la fe cristiana –como escribe Bacon en su *Ensayo* 13– entrega a los hombres buenos como víctimas de los que son tiránicos e injustos (p. 212). El cristianismo no puede ser la religión verdadera porque vuelve débiles a los ciudadanos, lo cual manifiesta, por lo demás, que para Maquiavelo existe una correspondencia entre fortaleza y verdad (p. 215). Y es que, en contraste con el credo pagano, esta religión “ha rebajado la estima hacia el *honor del mundo*” (p. 214), y ha exaltado la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas. El dualismo entre patria celestial y terrenal convierte al verdadero cristiano en “un exiliado en la tierra” (p. 220). Exilio que legitima el nefasto y antinatural consejo de no resistir al mal (p. 217). En suma, mientras la religión pagana conduce al triunfo del mundo, “el Cristianismo ha hecho al mundo débil” (p. 248).

Cualquier sociedad política, sea pagana o cristiana, depende de su clase gobernante, esto es, de que dominen los grandes o el pueblo. De acuerdo con este criterio, la diferencia entre paganismo y cristianismo se corresponde con la diferencia entre los dos humores políticos. En Roma predominaba una nobleza guerrera, y por ello los grandes y exaltados dominaban a los débiles y humildes. En cambio, el cristianismo fue originariamente un movimiento popular, y no guerrero, que fracasó. Su carácter puramente religioso fue consecuencia del intento de interpretar este fracaso como una victoria (p. 249).

Ante la objeción de que también las naciones cristianas han producido buenos soldados, Maquiavelo desconfía de quienes luchan por la gloria de Dios. Para el florentino, la raíz de la fuerza y grandeza humanas se halla en la búsqueda del propio honor y gloria (p. 228). La religión –interpreta más adelante Strauss– no es “el mejor medio para hacer a los soldados tenaces”, aparte de que “el temor

34. La lectura inteligente nos lleva a aceptar la conveniencia de las “artes del tirano”: “Y quien lea inteligentemente la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos sólo por la envidia.” (D, III, 30, p. 383).

a los seres humanos puede tener el mismo efecto que el temor a los dioses” (p. 276)³⁵. El mejor medio “es hacer recaer sobre ellos una necesidad manifiesta de luchas y conquistas, o sea, hacer que tengan plena conciencia del hecho de que sólo su virtud, y no ningún dios, puede salvarles” (p. 277).

Teniendo en cuenta que el cristianismo es la religión de los débiles, su victoria no puede ser más que el resultado de una conjunción de circunstancias favorables. En realidad, el cristianismo venció a una Roma que, fascinada por cultos extranjeros, ya estaba corrompida y había perdido su antigua virtud política. En este contexto, “la severa moralidad predicada y practicada por los primeros cristianos producía respeto y temor”, y pudo atraerse en primer lugar a quienes carecían de poder político. Por otra parte, heredó del imperio romano, ya corrompido, cuanto quedaba de las artes y ciencias clásicas, y con ellas la nueva religión se enfrentó e intimidó a las jóvenes y vigorosas naciones que conquistaron el imperio romano (p. 223).

El motivo por el que Strauss ha dedicado tanto espacio a la religión en su libro se debe a que el florentino, así como una larga serie de pensadores políticos que le sucedieron, luchaban “contra uno y el mismo poder —el reino de las tinieblas, como Hobbes le llamaba”. Y “esta lucha era más importante para ellos que cualquier cuestión política” (p. 279). Ahora bien, el discurso de Maquiavelo es lo suficientemente complejo para que no desprecie las creencias religiosas si se hallan al servicio de los intereses de la ciudad, esto es, si se convierten en un *instrumentum regni*. Como suele ser habitual, utiliza la autoridad de Tito Livio —las enseñanzas de la antigua Roma— para defender una doctrina opuesta a la de la Biblia: el uso del Cristianismo como una religión civil (p. 130)³⁶.

35. Es verdad, no obstante, que la religión puede ser usada para fines bélicos, como se indica en este fragmento: “Veremos ahora, en el asedio de la ciudad de Veyas, cómo los capitanes de los ejércitos se servían de la religión para tenerlos dispuestos para sus empresas [...] la religión bien empleada sirvió para la conquista de la ciudad [...]” (D, I, 13, p. 71).

36. Maquiavelo, de acuerdo con la interpretación de Strauss, pensaba que se debe “usar la religión cristiana en la forma en que, según él, usaron la suya los antiguos romanos”. Y esta enseñanza la transmite “por el procedimiento de contar ciertas historias romanas” extraídas de Livio, pero haciendo “pequeños cambios en ellas”. Strauss alude al ejemplo que encontramos en D, I, 13 (“Como los romanos se sirvieron de la religión para reorganizar la ciudad, llevar a buen término sus empresas y atajar los tumultos”), que se corresponde con el libro III, 17, 1-8 de la Historia de Livio, y opina que “los cambios de Maquiavelo en las historias lívicas tienen por objeto facilitar la imitación de los antiguos romanos por los hombres modernos, imitación que puede compaginarse con el mantenimiento formal de la religión cristiana” (p. 131). En correspondencia con la historia de Livio donde un cónsul apacigua a la plebe, en el capítulo de los D ejerce esta función un ciudadano sin mando político-militar. De esta manera, Maquiavelo pretende expresar que en la antigua Roma los ciudadanos, y no necesariamente los sacerdotes, apaciguaban a la plebe por medio de la religión porque se trataba de una “religión civil”. Luego la imitación de Roma consistirá en “usar el

Maquiavelo se refiere a la religión en un doble sentido, como sociedad y virtud. Es rechazable cuando equivale a una secta o “asociación cuya finalidad no se identifica con el bien común de un determinado estado” (p. 271), pero saludable cuando se identifica con una de las virtudes. El autor de los *D* tiene claro que la religión, cuyo fundamento es la creencia en “el poder y en la inteligencia de los dioses” (p. 272), tiene un origen humano. Pero este autoengaño –la creencia no se basa en una experiencia firme y digna de confianza– puede ser usado intencionadamente para hacer más obedientes a los súbditos. De ahí que la religión sea saludable cuando se emplea como una de las artes de la paz³⁷.

Tras reconocer que la adoración de los dioses es causa de la grandeza de las repúblicas, Maquiavelo sostiene “que un reino en el cual falte el temor de Dios, o bien se arruinará, o bien tendrá que ser mantenido por el temor a un príncipe que supla la falta de religión” (p. 274). Es decir, las creencias religiosas no son indispensables para un reino gobernado por un príncipe respetado y temido por su pueblo, pero sí lo son para el bienestar de una república, en donde deben cumplir la función de “hacer a los ciudadanos obedientes a sus gobernantes” (p. 275). La religión fue así muy eficaz para detener la agitación provocada por Terentio, el tribuno de la plebe.

El hecho, como señalábamos antes, de que la religión no sea el mejor medio para hacer más tenaces a los soldados, podría levantar la sospecha de que la creencia en los dioses no desempeña realmente una función importante en la obra de Maquiavelo (p. 277). Esta duda se deshace cuando somos conscientes, y así lo demuestra el ejemplo citado en *D*, I, 13, de que el terreno de la religión es la multitud. En efecto, para el antiguo secretario de la república de Florencia, el pueblo se conforma con su modesta condición cuando está apaciguado “por las esperanzas religiosas y atemorizado por las amenazas religiosas”. Es decir, “la religión, como reverencia a los dioses, alimenta el respeto hacia las clases gobernantes consideradas como un grupo de hombres favorecidos por los dioses”, “y viceversa, el descreimiento ilimitado dispondrá al pueblo a no creer en lo que le dicen los hombres venerables” (p. 278). Ahora bien, debemos tener siempre en cuenta que no es “la religión como tal, sino el *buen uso* de la misma por los romanos –aquel prudente uso de la religión por parte de la nobleza romana que incluía el prudente desdén hacia la religión–, lo que explica el bienestar de la República

Cristianismo como una religión civil” (p. 130).

37. Maquiavelo escribe que Numa Pompilio, el sucesor de Rómulo, queriendo reducir al pueblo romano “a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil, y la constituyó de modo que, por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de Dios como en aquella república, lo que facilitó cualquier empresa que el senado o los grandes hombres de Roma planearon llevar a cabo.” (*D*, I, 11, p. 63).

romana” (p. 276). O en otras palabras, la clave consiste en utilizar las creencias como *instrumentum regni*.

Tiranía e inclinación de Maquiavelo hacia la multitud

La religión nos ha llevado a la multitud, unas de las cuestiones centrales del pensamiento de Maquiavelo. A propósito de un pasaje de las *Historias Florentinas*, Strauss comenta que, para el secretario, “por naturaleza todos los hombres son iguales, y sólo la pobreza y la riqueza los hacen desiguales” (p. 152). La modernidad de Maquiavelo se puede apreciar en esta inclinación hacia la igualdad; una inclinación que resulta absolutamente incompatible con el saber antiguo que establece una radical diferencia entre los filósofos o sabios y el resto de los hombres. Igualdad, que, por lo demás, Strauss sitúa en la base del liberalismo, y que, en su opinión, conducirá con el tiempo a la baja cultura de masas.

El florentino se opone, por tanto, a la tradición y a la opinión común de su época cuando mantiene en el capítulo 58 de los *D* que “la multitud es más sabia y más constante que un príncipe”³⁸. Se comprende así que no comparta las tesis del republicanismo aristocrático u oligárquico de la tradición clásica. Sin embargo, esto no le lleva a favorecer el gobierno de la multitud o la democracia que, como todos los regímenes simples, es malo. Las demandas del vulgo pueden ser satisfechas por un príncipe y hasta por un tirano. Por este motivo, Strauss, tras indicar que el argumento de los *D* consiste “en un movimiento desde las repúblicas hacia los principados e incluso hacia las tiranías”, subraya los discursos en los que, o bien Maquiavelo oscurece la distinción entre principados y repúblicas, o bien adopta una posición “completamente neutral en el conflicto entre estados libres y tiranías” (p. 152). En este aspecto, son abismales las diferencias con la filosofía política clásica: “Aristóteles trata a la tiranía como a una monstruosidad, mientras que Maquiavelo considera a la tiranía como esencial al fundamento de la sociedad misma”, y “argumenta en pro de un tirano que prepara una república en la cual es indispensable la virtud republicana” (p. 357).

38. También en el tercer libro de los *D*, Maquiavelo comienza corrigiendo a Tito Livio por su opinión contraria a la multitud, ahora en el contexto del análisis del ejército: “Y Tito Livio dice a este respecto que allí se vio claro que la república prosperó más gracias a la virtud de los capitanes que a la de los soldados [...]. Y aunque Livio sostenga tal opinión, en muchos lugares de su historia se pueden ver proezas maravillosas realizadas por soldados sin capitán, y vemos que a menudo se comportaban de forma más valerosa” (III, 13, p. 343). Lo que no quiere decir que el buen ejército no necesite de un buen capitán para que el primero no se vuelva insolente y peligroso (p. 344).

Strauss insiste, sin embargo, en que el mayor ataque contra el pensamiento clásico no se dirige tanto contra la condenación de la tiranía cuanto contra el tradicional desprecio de la multitud. Esto –añade el autor de la *Meditación*– puede “inclinarnos a creer que él fue el filósofo que originó la tradición democrática”, pero en realidad es el resultado de su argumentación contra la virtud moral de los clásicos: “el desenmascarar a la pretendida aristocracia de los clásicos, presentándola como oligarquía, conduce necesariamente a un juicio algo más favorable acerca del vulgo, y el desenmascarar al gobierno de los hombres moralmente dignos es una parte del análisis destructivo de la virtud moral” (p. 358). Con esta destrucción de la antigua jerarquía de modos de vida y bienes se abre la puerta de la modernidad. Desde entonces el gobierno ya no tiene como objetivo el perfeccionamiento del ser humano, el bien y la nobleza, sino esforzarse por que los súbditos tengan una vida placentera.

También Hobbes –el otro gran filósofo situado en el umbral que separa la filosofía clásica del moderno liberalismo– camina hacia una simplificación parecida, hacia la indiferencia entre gobierno legítimo y tiranía, y hacia una revolución antropológica que, para Strauss, se inicia ya con el florentino. Asimismo este último, con su argumentación en torno a la necesidad que tiene la multitud de guía, abre, adelantándose al autor del *Leviatán*³⁹, la senda hacia la representación moderna que, en nombre de la multitud representada, elimina la presencia política del pueblo. Para la filosofía moderna, sólo a través de la representación se puede hacer presente al pueblo como sujeto colectivo. Con su peculiar método de argumentar por escalones, Maquiavelo señala primero que “la opinión del pueblo será probablemente acertada respecto a las cosas particulares, mientras que será probablemente errónea respecto a las generalidades”. Ahora bien, resulta imposible un juicio bien fundado sobre lo particular “si no está protegido por una opinión sobre las generalidades” (p. 153). Luego debemos reconocer que “la multitud se mueve con más frecuencia por cosas que parecen ser que por cosas que son” (p. 154). Además, como el pueblo no puede encontrar la verdad por sí solo, necesita “ser empujado o persuadido por prudentes ciudadanos a actuar sensatamente”. Es decir, necesita ser guiado –representado– por modos y órdenes que tienen su origen “en mentes superiores, en las mentes de los fundadores o príncipes” (p. 154). Todo ello explica la conclusión del famoso capítulo 58: los príncipes son superiores a la multitud en relación con el establecimiento de nuevas leyes y órdenes, mientras que los pueblos son superiores a los gobernantes con respecto a la con-

39. En contra de lo que señala Reinhart Koselleck, que sitúa la *Sattelzeit*, el cambio conceptual de la modernidad, en el siglo XVIII, Giuseppe Duso la hace coincidir con la revolución conceptual de Hobbes. Nosotros –si nos fiamos de la interpretación de Strauss– podríamos incluso adelantarla hasta Maquiavelo.

servación de lo establecido. O en otros términos, los príncipes son los fundadores e innovadores que introducen el elemento racional en la sociedad; y el pueblo el elemento conservador (p. 155), “el depósito de lo establecido, de los viejos modos y órdenes, de la autoridad” moral y religiosa. Si esto es así es porque al pueblo le conviene la obediencia de las leyes, mientras que a las nuevas elites la creación soberana o *ex nihilo*.

Maquiavelo, con su nueva antropología contraria a la perfección original y que lleva a desbancar a la naturaleza como modelo, quiere expresar que “la fundación no es un acto singular, casi sobrehumano, de los comienzos, sino una actividad continua de sucesivos gobernantes que son, indudablemente, humanos” (p. 198). Los cuerpos compuestos, así como la misma sociedad política, son necesariamente imperfectos y necesitan renovarse de tiempo en tiempo. Ello implica un retorno al temor que acompaña a la fundación: “la renovación de cuerpos compuestos consiste en la renovación del miedo en la mente de sus miembros, en inspirar a los hombres aquel terror y miedo que los originales fundadores habían inspirado a sus partidarios. Esto, y no el retorno a los viejos modos y órdenes, es la esencia del retorno al principio” (p. 199). Lo cual significa que ya no cabe la distinción entre fundadores y gobernantes, y que los métodos excepcionales del fundador, el uso de medios contrarios a la costumbre y a la ley considerados como crueles y tiránicos, también caracterizan al gobernante moderno. De este modo, Maquiavelo, que en la práctica acaba legitimando la clase de gobierno conocida tradicionalmente como tiranía (p. 158)⁴⁰, nos proporciona la primera gran formulación de la soberanía moderna, de un poder cuyo principal atributo consiste en la innovación, en la facultad de dar nuevas leyes o en la creación –no en la defensa (*defensor pacis*)– de la paz.

En este contexto nos parece que debe insertarse el rescate por Maquiavelo de Tácito, el historiador de los tiranos que dará nombre a una importante corriente del pensamiento de la razón de Estado. Strauss, que concede una gran importancia a los capítulos 19 a 23 del tercer libro, a los cuales denomina “subsección Tácito”, parece decir que el florentino siente un mayor aprecio por Tácito que por ningún otro historiador. A diferencia de lo que sucede con Livio, el cual es objeto primero de alabanza y luego de crítica, llega incluso a rescatar una opinión de Tácito, en principio criticada, que resulta decisiva para comprender la legitimación final de la tiranía. De la inicial creencia en la piedad y el amor, que va acompañada de una crítica a Tácito por la *supuesta* severidad recomendada, pasa a rescatar comple-

40. En una nota, Strauss invita a comparar la relación entre el análisis de la religión en D, I, 11-15 y la condenación de la tiranía en I, 9-10, y la relación entre la crítica de la Cristiandad en II, 2 y la alabanza de las repúblicas democráticas que rodea a esta crítica (pp. 395-6).

tamente la “opinión de Tácito” acerca de la necesidad de la dureza y el terror (p. 195)⁴¹. Strauss sostiene que es una cuestión irresoluble si concede este *honor* a Tácito por considerarle “el más grande narrador de hechos y discursos de odiosos tiranos”, o por considerarle “el más grande historiador que habló sobre los orígenes del judaísmo y el cristianismo”, o por ambas cosas (p. 191). De todas formas, con su habitual ambigüedad, Strauss sugiere que, para el italiano, el decidido Tácito representa la verdad contraria a la autoridad tradicional: “notamos que, según Maquiavelo, aquellos que escriben sobre cómo debe obrar un jefe están a favor de la suavidad, mientras los historiadores, como Livio, están indecisos; los historiadores se acercan más a la verdad que los maestros del *debe ser*” (p. 196). Indudablemente, tales maestros son los enemigos de la modernidad, los que basan su autoridad en la filosofía clásica y la Biblia.

La filosofía de Maquiavelo como el umbral de la modernidad

1. El profeta desarmado: propaganda y apelación a la juventud.

Maquiavelo –nos comenta Strauss–, mediante la extraña sugerencia de que solamente él posee adecuado conocimiento de los principados, insinúa que él mismo es un príncipe, o que el verdadero gobernante –y esto puede recordar incluso a Jenofonte o Platón– se identifica con el maestro en el arte de gobernar. El secretario de la cancillería de Florencia se presenta así como un nuevo príncipe, como el verdadero fundador o creador de nuevos órdenes y métodos, y como un profeta que porta el código que “está en concordancia con la naturaleza de las cosas” (p. 98). Ahora bien, al contrario que Moisés, adquiere los rasgos de un profeta desarmado. Cabe preguntarse entonces cómo puede lograr la victoria si todos los profetas desarmados han fracasado.

En principio se puede pensar que las nuevas doctrinas de Maquiavelo sobre cosas generales, tales como la naturaleza humana, la fundación, la tiranía, etc., no pueden llegar a ser –Strauss escribe “nunca”, pero en realidad quiere decir

41. Basándose en la diferencia entre el benigno y humano Quincio y el cruel Apio, Maquiavelo comienza diciendo que “parece que, para gobernar una multitud, es mejor ser humano que soberbio, mejor ser piadoso que cruel. Sin embargo, Cornelio Tácito, al que muchos otros escritores dan la razón, afirma lo contrario en una sentencia que dice así: *In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet* [“Para gobernar a una multitud, vale más el castigo que el regalo”].” (D, III, 19, p. 357). En realidad, Maquiavelo hace decir a Tácito algo que éste nunca había dicho. El contenido de la cita del historiador romano es así una invención del florentino, y, por tanto, Tácito no es más que “el nombre honorable de su propio credo” (G. Sfez, Leo Strauss, lecteur de Machiavel, cit., p. 100).

“por el momento”— opinión popular. Con el objeto de entrenar a sus lectores para que descubran “por sí mismos esos humildes pero verdaderos principios que él solo puede insinuar”, Maquiavelo mitiga la dureza de la verdad con otros principios tradicionales respetables o defendibles” (p. 158)⁴², y de este modo acaba escribiendo dos complejos libros que a veces parecen contener proposiciones contradictorias.

Strauss considera fundamental reconocer que Maquiavelo, el inventor de nuevos modos y órdenes, se convierte en un capitán sin ejército. El único medio de que dispone para reclutarlo es su escritura, sus libros (p. 183), y, al parecer, la última sección de los *D* da indicaciones respecto a esta campaña. La esperanza futura de éxito se basa, en primer lugar, en que los nuevos órdenes y modos se sustentan sobre evidentes razones, sobre el uso de las facultades naturales (p. 205). Según su intérprete, Maquiavelo espera que otros, aunque sean pocos, puedan alcanzar la verdad que depende exclusivamente del hombre, y no de la inspiración divina, la fortuna o de otras causas externas. En segundo lugar, la corrupción del orden establecido proporciona la seguridad de que las novedades que quiere introducir recibirán “una grata acogida por parte de un amplio público” (p. 205). En tercer lugar, confía en la estrategia de dividir al enemigo atrayéndose a la facción cristiana más tibia, la gibelina, que no duda en atacar a la autoridad eclesiástica, si bien queda aterrorizada cuando comprende las últimas consecuencias de la acción maquiaveliana (p. 206). En cuarto lugar, Strauss sostiene que, para Maquiavelo, el cristianismo suministra el mejor modelo para su propia derrota. Es decir, contra la religión de Cristo no se debe usar la fuerza sino el método, la propaganda, con el que el cristianismo venció al paganismo. Se debe atraer así a la juventud —los únicos lectores que pueden entender los nuevos modos y órdenes— mediante la propaganda, mediante la persuasión literaria. Y es que el propósito final de los *D* consiste en preparar el renacer de Italia despertando a la juventud letrada italiana (p. 205).

Con esta referencia al capitán o profeta desarmado, Strauss apunta que con Maquiavelo comienza la politización de la filosofía, o —para decirlo en la terminología de Koselleck— la utilización de los conceptos filosóficos como factores de cambio social, cuyo punto culminante se alcanza con la Ilustración. La filosofía política clásica consideraba que la coincidencia de filosofía y poder político no era algo que pudiera realizarse a voluntad. Podía desearse o esperarse, pero nada más. En cambio, la modernidad es la época en la que se persigue la inmoderada

42. Por ejemplo, mitiga su ataque a la Iglesia Romana apelando a la Cristiandad original; mitiga su ataque a la religión bíblica alabando la religión en general; mitiga su ataque a la religión alabando a la humanidad y la bondad; mitiga su análisis de las perversas e inhumanas condiciones previas a la bondad, maldiciendo a la tiranía, etc. (p. 158).

pretensión de hacer coincidir la filosofía con el poder político. La propaganda y la educación universal permiten convencer a la multitud sobre la conveniencia de nuevos órdenes y modos, y de esta manera transformar la opinión de pocos en una opinión pública que, a su vez, se convierte en poder político. De la filosofía al poder, no es otro el itinerario de la politización de la filosofía que va a caracterizar a la modernidad⁴³, y que será el argumento del último apartado de nuestro escrito.

2. La moderna politización de la filosofía

Strauss anota que, al estudiar los *D*, “nos convertimos en testigos del nacimiento del más grande de todos los movimientos juveniles: la filosofía moderna”. En este libro “razón, juventud y modernidad se levantan contra autoridad, vejez y antigüedad” (p. 151). El análisis de estas oposiciones constituye en cierto modo el argumento de las últimas páginas de la *Meditación*, páginas en las que Maquiavelo se presenta como el auténtico umbral de la modernidad, y en las cuales se compara la filosofía clásica con la nueva filosofía que empieza a emerger en la obra del florentino.

“Los clásicos –nos recuerda el profesor de Chicago– entendían los fenómenos moral-políticos a la luz de la más alta virtud o de la perfección del hombre, a la luz de la vida del filósofo o de la vida contemplativa” (p. 360). De ello se deriva la superioridad de la filosofía sobre la política, “del pensar sobre el actuar o el hacer”, de la paz sobre la guerra y del ocio sobre el negocio. El problema teológico-político, el mayor de los problemas filosóficos para Strauss, consiste precisamente en responder a la alternativa fundamental sobre la mejor forma de vida: o bien la vida entregada a la fe religiosa o a la ciudad, o bien la dedicada a la filosofía; o bien la existencia basada en la pasiva obediencia a los preceptos externos, sean revelados o de la ciudad, o bien la vida del filósofo sustentada en la autónoma búsqueda de la verdad.

La filosofía clásica trasciende a una ciudad que necesariamente se identifica con la caverna. Ahora bien, al mismo tiempo que está cerrada a la filosofía, no puede cumplir su función si no se “mantiene abierta y respetuosa hacia la filosofía”. Es cierto que la mayoría de la ciudad, el *demos*, será forzosamente ajena a la búsqueda de la verdad, bien porque no pueda, bien porque no quiera rendir tributo

43. Hemos parafraseado el final del tercer capítulo: “Maquiavelo es el primer filósofo que cree que la coincidencia de la filosofía y el poder político puede realizarse mediante la propaganda, que gana multitudes cada vez mayores a los nuevos modos y órdenes, y de este modo transforma el pensamiento de uno o de pocos en opinión del público, y con ello en poder público. Maquiavelo rompe con la Gran Tradición e inicia la Ilustración. Tendremos que considerar si esta Ilustración merece este nombre, o si su verdadero nombre es Ofuscación.” (pp. 207-8).

al más alto conocimiento, pero la virtud de gobernantes y ciudadanos seguirá siendo un reflejo de la virtud y gobierno del filósofo. En realidad, el abismo que separa a filósofos y *demos* sólo puede ser salvado por la noble retórica de oradores y poetas, por quienes elaboran bellas ficciones, y no por hombres entregados a la verdad. Por lo demás, el régimen óptimo⁴⁴ sobre el que reflexionan los filósofos es tan elevado que su realización resulta muy improbable y depende en gran medida de la suerte. De ahí se deriva la necesidad de distinguir entre el mejor régimen y los regímenes convenientes según las variables circunstancias.

En cambio, Maquiavelo rompe con el abismo entre filosofía y ciudad. Su pensamiento queda dentro de los límites de esta última. En lugar de aceptar el clásico fin de la teoría, la búsqueda de la verdad, acepta “los fines del *demos* como inapelables” y busca “los medios conducentes a estos fines” (pp. 360-1). Se produce así el giro hacia la politización de la filosofía que caracteriza a la modernidad: el sabio, a partir de ahora, queda subordinado al objetivo político de “aliviar la situación del hombre o aumentar el poder del hombre, o guiar al hombre hacia la sociedad racional cuyo deber y cuyo fin es el egoísmo bien entendido o la cómoda autopreservación de cada uno de sus miembros”. Sólo entonces –nos dice el platónico Strauss con una llamativa expresión– la caverna “se convierte en la *sustancia*”. Para los modernos, la filosofía dejará de ser sospechosa cuando se convierta en benefactora. Desde entonces, la retórica deja de ser empleada para *dulcificar* el abismo entre filosofía y política, y se sustituye por la propaganda, cuyo objetivo radica en vender los bienes prometidos por los modernos, ya que “los hombres no pueden desear aquello que no conocen” (p. 361).

Según el antimoderno Strauss se ha producido aquí un cambio de dimensiones incalculables. Hemos pasado de una filosofía, la clásica, que considera prioritario el *deber ser* y las virtudes a otra que parte de la naturaleza imperfecta y de los derechos humanos: “la nueva filosofía se guía por el modo como viven los hombres y no por el modo como deben vivir; desprecia toda preocupación sobre repúblicas imaginarias e imaginarios principados” (p. 361). Para Maquiavelo, el régimen óptimo concebido por Platón o Aristóteles supone una utopía basada en una premisa falsa: los gobernantes pueden ser virtuosos –en el sentido moral antiguo– porque la mayoría de los hombres son buenos. Es verdad que los clásicos admiten que resulta necesario gobernar a los malos por medio de la fuerza y conocer el camino de la maldad, pero “este conocimiento es perfectamente compatible con la inmunidad a la maldad” (p. 308).

44. Jenofonte es para Maquiavelo el representante por excelencia de la filosofía política clásica, y la Educación de Ciro la representación clásica del príncipe imaginario.

La modernidad iniciada con Maquiavelo da así un paso atrás en relación con los clásicos. Se conforma, añade Strauss, con el nivel más bajo, pero sólido y seguro, de la humanidad, y, en oposición al dios-hombre, convierte a la bestia-hombre en su símbolo. Entiende a la criatura a la luz de lo infrahumano, de las necesidades de sujetos mortales, y no a la luz de lo sobrehumano, de la liberación de las necesidades que abre la vía infinita de la virtud y la perfección. Desde este punto de vista, la sociedad moderna, al ser menos elevada, tiene muchas más probabilidades de ser realizada por el esfuerzo de los hombres y depende menos de la suerte que la clásica utopía del régimen óptimo.

Todo ello está unido al cambio de paradigma que nos lleva de la imitación a la dominación de la naturaleza. El hombre concebido por Maquiavelo “no está por naturaleza ordenado hacia fines fijos”, y por ello, porque es “infinitamente maleable”, los filósofos-gobernantes podrán transformar al pueblo más corrompido. La civilización, “la actividad que hace bueno al hombre”, se identifica desde este momento con “la rebelión contra la naturaleza”, ya que, en contraste con la visión de los antiguos, la naturaleza ya no es el modelo que sirve de inspiración. Lo *humano* del hombre va a residir desde entonces en algo “exterior a la naturaleza” (p. 362).

Después de lo comentado puede parecer una paradoja que Maquiavelo haga uso del tradicional arte esotérico de escribir, pero no lo es porque ya no asume su finalidad última: afirmar la superioridad de la vida filosófica, la entregada a la búsqueda de la verdad y el bien. En Maquiavelo tal arte se convierte en el método más prudente y eficaz para romper con el poder de los viejos modos y órdenes sobre la mente de casi todos los hombres. El florentino sabía que este poder no podía “romperse mediante un asalto frontal”, que no existía todavía un público favorable a las novedades. De ahí la necesidad de una “retórica sutilísima”, el arte de escribir de los filósofos, “para reclutar los altos oficiales o el estado mayor del nuevo ejército” (p. 362).

La modernidad asume la esperanza de que la verdad, si no en todos los hombres, podrá residir en las instituciones que los moldean. Ya no se trata de conseguir algo imposible, modificar la condición humana, sino –y aquí Hobbes despliega toda la doctrina latente en Maquiavelo– de domesticarla levantando unas instituciones, principalmente el Estado, dentro de las cuales nuestra naturaleza no suponga una amenaza mutua. Una vez que la propaganda garantice “la coincidencia de la filosofía con el poder político”, se destruye la distinción clásica entre los sabios y el *demos*, y la filosofía pasa a desempeñar una función similar a la religión, la de proporcionar un nuevo *credo* y una nueva autoridad.

Pero si tan superior era la filosofía clásica, cabe preguntarse entonces qué error cometió para que se iniciara la empresa moderna. Strauss no elude el reto y responde que consistió en aceptar una excepción al principio de la autonomía teórica, cuyo fin, la búsqueda de la verdad, no es político. Los clásicos, añade el autor de la *Meditación*, que hoy serían llamados “conservadores” (p. 363), sabían que la desconfianza hacia los cambios políticos debe ir unida a la desconfianza hacia los cambios tecnológicos. Por ello “reclamaban la estricta supervisión-moral de los inventos” por la ciudad buena y sabia. El problema es que tuvieron que admitir una excepción: se vieron obligados a “fomentar los inventos pertenecientes al arte de la guerra”, y a limitar aquella supervisión moral con el propósito “de adaptarse a la conducta de las ciudades moralmente inferiores que desdeñan tal supervisión porque su objetivo es la adquisición o el bienestar” (p. 364). En este aspecto las ciudades buenas se acomodaron a las malas, y los malos impusieron su ley a los buenos. Podríamos decir que dieron la razón a Maquiavelo cuando afirmaba, primero, “que los buenos no pueden ser buenos por causa de los muchos malos que existen”; y, después, que “las buenas armas son condición necesaria y suficiente de las buenas leyes”. En suma, la subordinación de la ciencia a las necesidades políticas de la guerra hizo imposible la buena ciudad de los clásicos, la basada en la superioridad de la filosofía como esfuerzo teórico, y, por tanto, en una jerarquía incompatible con el nuevo uso político de la filosofía. Jerarquía también incompatible con la radical pretensión de universalizar la educación y poner fin a la separación entre el filósofo y el pueblo.

La lectura de Strauss ha pretendido demostrar que Maquiavelo rompe “con la Gran Tradición e inicia la Ilustración”, el Iluminismo, si bien le parece que quizá mejor que este nombre le conviene el de Ofuscación u Oscurecimiento (pp. 207-8). Se comprende así que termine su libro aconsejando, en contra del relativismo moderno, la vuelta al iusnaturalismo clásico⁴⁵, a la supremacía del bien universal y de la justicia sobre el derecho positivo.

En la base de esta crítica a Maquiavelo y, por extensión, a la modernidad, encontramos la oposición al principio moderno de la igualdad. Podríamos decir para terminar que Strauss parte de uno de los mitos platónicos, el de una divinidad que da a unos el alma de oro de los filósofos y a otros el alma de hierro de los ar-

45. Strauss siempre apelará a un derecho natural que reconozca la existencia de una norma o principio superior al derecho positivo, conforme al cual deberíamos juzgar si este último es justo o injusto. Tal derecho natural es el que pretende rescatar la primacía del bien y la justicia, como apunta en estas palabras finales de la *Meditación*: “Parece que la idea de la bondad de la naturaleza o de la primacía del Bien necesita ser restaurada, y que, para ello, hemos de pensarla de nuevo, mediante el retorno a las experiencias fundamentales de las cuales se deriva. Porque, aunque ‘la filosofía debe evitar el pretender ser edificante’, es, por necesidad, edificante.” (p. 364).

tesanos. La ciudad estará en orden mientras la filosofía esté protegida, mediante el esotérico arte de escribir, de los *bastardos*, de aquellos que pretenden acabar con la diferencia natural y la jerarquía clásica de las formas de vida⁴⁶. La modernidad, en cambio, tiene la desmesurada o inmoderada pretensión de universalizar la educación y suprimir la diferencia abismal entre los filósofos y el *demos*. El profesor de Chicago dictaminó hace años que por esta razón la edad moderna culmina en el siglo veinte en la baja democracia de masas. En una línea opuesta a Strauss nos parece, sin embargo, que nuestro principal reto consiste en pensar una filosofía, seguramente *plebeya*, que sea compatible con la más radical y extensa democracia.

46. Véase a este respecto el primer capítulo del libro de J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Librairie Artème Fayard, Paris, 1983.