

Tragedia e ironía en la teoría política de Maquiavelo*

Rafael DEL ÁGUILA†

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

En este artículo se analizan ciertos elementos de la teoría maquiaveliana de la acción política y su relación con la tragedia y la capacidad de elegir. Se parte de una descripción de cómo esa acción política nos obliga, en ocasiones, a hacer elecciones trágicas para salvaguardar la justicia o el bien común. Algo que indudablemente afecta al juicio político y a la virtud de la compasión desplegada por los ciudadanos. Pasaré a analizar a continuación, desde una perspectiva maquiaveliana, la relación existente entre tragedia e ironía, así como los peligrosos vínculos que ésta establece con la crueldad. Por último intentaré responder a la siguiente pregunta: ¿Maquiavelo era un pensador trágico?

PALABRAS CLAVE

Maquiavelo; ironía; tragedia, acción política

Creo que la interpretación que hace Isaiah Berlin de Maquiavelo capta, mejor que ninguna otra, lo trágico de la tensión interna que subyace a la teoría de la acción maquiaveliana¹. En su opinión, Croce no tenía razón cuando decía que Maquiavelo había emancipado a la política de la ética. El mérito de Maquiavelo consistiría más bien en su capacidad para describir dos modelos de vida incompatibles entre sí, dos tipos diferentes de moralidad. Uno, el de la moralidad política, es pagano y hace

* El presente artículo es una versión de *Machiavelli's Theory of Political Action: Tragedy, Irony and Choice*, EUI Working Papers SPS, 2001/3. Traducción de Sandra Chaparro.

¹ Cfr. I. BERLIN, "La originalidad de Maquiavelo", en *Contra la corriente: Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, 2000.

hincapié en virtudes como el valor, la fortaleza y el servicio público. Defiende la necesidad de afirmar los propios valores y de reunir el conocimiento y el poder necesarios para implementarlos. El otro es cristiano y se basa en valores como la caridad, la compasión, el sacrificio, la clemencia, la indiferencia ante los bienes de este mundo, la salvación, etcétera. Lo que Maquiavelo reivindica es que quien opta por la segunda opción no puede fundar ni conservar un *vivere civile e libero*, es decir, un orden político legítimo y libre. De modo que el choque entre ambas éticas acaba siendo inevitable y los únicos capaces de soportar la tensión que esto genera son los sujetos políticos *virtuosos*. Maquiavelo entiende que sólo las repúblicas y ciudadanos virtuosos son sujetos aptos para la acción política.

La interpretación de Berlín evoca al hombre político de Max Weber². Es bien conocida la famosa distinción que hiciera Weber entre “una ética de fines últimos” (llena de “puras” intenciones y cuyo fin último es la “salvación del alma”) y una “ética de la responsabilidad” (política en sentido estricto, pensada para sopesar las consecuencias y exigir responsabilidades por esas consecuencias). Afirmaba Weber que existía una tensión constante entre el genio o espíritu de la política y el dios del amor. No es que ambas éticas sean incompatibles; más bien habría que considerarlas complementarias porque sólo aquel que consiga utilizarlas al unísono merece el nombre de “político”. Así pues en Weber nos encontramos, al igual que en Maquiavelo, con que lo que constituye a la política es esa tensión existente entre ambos tipos de ética. De ahí que la elección trágica sea siempre uno de los principales problemas de los que hacen política y que se dé tanta importancia a la *virtù* de los agentes políticos que deben hacer frente a estos dilemas.

Los conceptos clave de este modelo de acción serían: *virtù* (conocimiento y valor) del sujeto, elección trágica entre diversos cursos de acción y la noción de fines vinculados al bien común. Y conviene no olvidar que en los tres modelos de acción política descritos por Maquiavelo, el republicano, el estratégico y el trágico, del “bien” no siempre resulta el “bien”, se pueden alcanzar buenos fines recurriendo a medios no tan buenos, el mundo de la política carece de armonía, y no hay forma de

² Cfr. M. WEBER, “La política como vocación”, en *Ensayos de sociología contemporánea*, Madrid, MR Ediciones, 1972.

escapar a estos dilemas. Lo que hizo Maquiavelo fue desvelar la existencia insalvable de una tensión: la tensión interna entre política y acción.

Lo cierto es que tal parece que todos los pensadores posteriores al Renacimiento han intentado eliminar esta “tensión interna”, evitar la “elección trágica” y reemplazar a las normas institucionalizadas por virtudes cívicas. Para hacerlo se ha recurrido a un concepto de necesidad que pudiera guiar la elección y la acción³. Cuando algo “es necesario”, cuando “no hay más remedio”, deben imponerse las razones políticas para la supervivencia o la conservación y aumento del poder. Hay otros momentos que exigen una conducta moral y justa. Lo que nos lleva a ciertos argumentos esgrimidos por los teóricos de la razón de estado. Fue Guicciardini el que denominara así por primera vez a unos teóricos que, en su mayoría procedían de Italia, España, Alemania y Francia. Lo que proponían era fijar las normas que habían de regir los estados de crisis. Un conjunto de normas que pudieran guiarnos y dotar de certidumbre a nuestras elecciones y actos ayudándonos a superar la tensión y las contradicciones propias de la acción política⁴.

Ni que decir tiene que en esta forma de entender la política se adquiere seguridad a expensas de libertad. De hecho, son las razones de estado las que están detrás de algunos de los más claros ejemplos de crueldad y criminalidad de la historia de Occidente. Y no me refiero exclusivamente a los siglos XVI y XVII. La tradición emancipatoria (jacobinismo, leninismo, etcétera), el nacionalismo radical, los fascismos, etcétera, seguían la senda de la necesidad cuando mostraron al mundo la cara más oscura de la Modernidad.

Apelar a la necesidad no sólo genera crueldad, puede ser un error por otros motivos. Por ejemplo, nunca puede propiciar la reconciliación porque presupone lo que debería demostrar: que existe una necesidad “objetiva” o “natural” y que, como que esa necesidad resulta evidente para la razón (o la ciencia o las vanguardias de los elegidos), hay que sacrificarlo todo y a todos...

³ No es la única forma de hacerlo. La Modernidad intentó diluir estas contradicciones haciendo un uso adecuado de la razón ilustrada. Cfr. R. DEL ÁGUILA, *La senda del mal. Política y razón de estado*, Taurus, Madrid, 2000.

⁴ La primera definición canónica de razón de estado es: “*Stato è un dominio fermo sopra popoli e ragione di Stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio casi fatto.*” (G. BOTERO, *Della ragione di stato. Delle cause della grandezza della città*, Arnaldo Forni, Bolonia, 1990, 1).

Aquí merece la pena citar extensamente a Michael Walzer⁵. Comentando la decisión de los atenienses de destruir la ciudad de Melos, tal y como lo narra Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, afirma:

“Es de esperar que, en cuanto empiece el debate se aduzcan razones morales y estratégicas de todo tipo. Y los participantes en el debate no van a decidir teniendo en cuenta las “necesidades de la naturaleza” sino las opiniones que adquieran o lleguen a adquirir tras escuchar los argumentos. Tomarán una decisión libre, tanto a nivel individual como colectivo. Más tarde los generales dirán que era inevitable tomar ésta o aquella decisión; y al parecer es lo que Tucídides quiere que creamos. Pero esta afirmación solo puede hacerse *a posteriori* porque, en este caso, la inevitabilidad se ve mediada por un proceso político deliberativo y Tucídides no podía saber lo que era o no inevitable hasta el fin de ese proceso. **Este tipo de juicios sobre la necesidad siempre son retrospectivos, la labor de historiadores, no de los sujetos históricos.**” (La negrita es mía).

En otras palabras, sólo podemos juzgar la necesidad cuando ha cesado la deliberación en torno a ella y los implicados constatan que parece necesario emprender determinado curso de acción. Si aceptamos que el razonamiento de Walzer se puede aplicar a la lectura de Maquiavelo, habremos de llegar a la conclusión de que lo inevitable en política es elegir. Y como es un tipo de elección que no puede basarse en una “indudable necesidad”, ni nos brinda la certeza de hacer acertado ni nos da tranquilidad de ánimo⁶. Se trata de una elección trágica. Y, lo que es aun más importante, la deliberación, la elección y la acción tienen consecuencias de largo alcance en lo que a la formación de nuestras identidades individuales y colectivas respecta porque suponen elegir entre cursos de acción alternativos.

Así pues, tomarse en serio el problema de la elección entendida en términos maquiavelianos supone dar gran importancia a la formación de los ciudadanos en la

⁵ M. WALZER., *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books, 1992, 8. [*Guerras justas e injustas*, Paidós, 2005].

⁶ Evidentemente la necesidad desempeña un papel importante en las teorías de Maquiavelo, pero no tiene sólo connotaciones técnicas. *Vid.*, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* I.32, I.38, III.11, Einaudi, Turín, 1983 [*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, 2008]. Y también *Il Principe* 18 y 25, en *Tutte le opere*, M. Martelli (ed), Milán Feltrinelli, 1971. [*El príncipe*, Tecnos, 2007] Cfr. DEL ÁGUILA, *La senda del mal*, 97 y ss.

virtù. Para superar la tensión que implica tener que adoptar decisiones dilemáticas, los ciudadanos deben formar y desarrollar su carácter y refinar su capacidad de juicio. Pero no se deben propiciar exclusivamente habilidades comunicativas y diálogicas; o al menos, no en el sentido que dan a estos conceptos Jürgen Habermas y los teóricos del concepto deliberativo de democracia. Los ciudadanos maquiavelianos también afinan sus capacidades experimentando el conflicto trágico. Podemos definir a este tipo de conflicto en palabras de Martha Nussbaum⁷ que afirmaba que “en los casos de conflicto trágico vemos cómo se cometen actos equivocados sin que exista ningún tipo de coacción física directa y siendo así que los actores son plenamente conscientes de su naturaleza. Los comete una persona [o una comunidad] cuyas convicciones éticas la hubiera llevado, en otras circunstancias, a rechazar ese tipo de actos. Lo que coarta son ciertas circunstancias que impiden atender a dos exigencias igualmente válidas”.

Además, como ya he señalado anteriormente, decidir en un conflicto trágico no implica elegir entre valores o entre conjuntos de valores que están ahí, ante nosotros, a nuestra disposición. Elegimos entre cursos de acción alternativos, no entre identidades estáticas (he aquí a un político irresponsable y he ahí a un político responsable que, en ocasiones, es injusto), sino entre cursos de acción que nos harán cambiar según lo queelijamos, según cómo deliberemos y decidamos, según sea la acción resultante y la forma en que experimentemos y recordemos todo el proceso.

Por lo tanto, es la acción política misma la que adquiere un tono trágico. De hecho, Aristóteles había definido a la tragedia precisamente en estos términos: “la tragedia es una imitación, no de seres humanos, sino de la acción y la vida, pensada para suscitar miedo y compasión en el espectador⁸”. Este pensador concede mucha importancia a la relación existente entre tragedia y acción, hasta el punto de que llega a afirmar que la tragedia debería ser parte de la educación cívica de la población que va a participar en política. Hannah Arendt escribe sobre el carácter trágico de la acción teniendo en cuenta el valor y la determinación necesarias para aparecer, hablar y actuar en la esfera pública. Analiza la incertidumbre que generan

⁷ M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 25. [*La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, A. Machado Libros, 1995]

⁸ ARISTÓTELES, *Poética* 1450a9 y 1452^a, Taurus, Madrid, 1987. La negrita es mía.

estas apariciones respecto de las consecuencias últimas de la acción. Habla del impacto que tiene la contingencia sobre la acción y del impacto que tiene la acción sobre la formación de las identidades del individuo y de la comunidad. Si se forma a los ciudadanos es para que sean capaces de una acción virtuosa que, guiada por el saber y el coraje, esté por encima de cualquier riesgo y no dependa de la Fortuna (como diría Maquiavelo).

La Modernidad intentó evitar estos riesgos de dos formas. En primer lugar abogaba a favor de un “control racional” de los asuntos humanos. Buenos ejemplos de ello son la aplicación de la estrategia al ámbito de lo político, el concepto de necesidad y la disciplina de la razón de estado. Pero también intentó dotar a la acción de una justificación que, *a posteriori*, pudiera consolar al agente y reconciliarla con la imagen que tiene de sí misma. En este caso se intenta soslayar el carácter trágico de la acción por medio del poder de la Razón, la Ciencia, el Progreso o la Historia con mayúsculas. Se podría debatir sobre si Maquiavelo suscribiría o no la primera de estas alternativas, pero lo que está claro es que nunca optaría por esa segunda posibilidad “armonizadora”.

Por lo tanto, dejando al margen las narrativas modernas sobre reconciliación, si asumimos el impacto que la elección trágica tiene sobre nuestras identidades, puede que aprendamos algo sobre lo que ocurre cuando trasladamos el conflicto al contexto de la participación democrática.

Podemos extraer algunos ejemplos cruciales de la tragedia griega. El Coro no reprocha a Agamenón que eligiera sacrificar a Ifigenia para aplacar a los dioses que amenazaban a la expedición troyana. Lo que el Coro reprocha a Agamenón es la forma que tiene de vivir y experimentar el conflicto trágico: sin una muestra de pesar, sin que ningún recuerdo doloroso enturbie su decisión¹⁰. Dando por sentado que su decisión estaba plenamente justificada y que no se podía haber hecho otra cosa, Agamenón olvida todas aquellas razones y justificaciones que le hubieran hecho inclinarse por no cometer el asesinato ritual. Al olvidar no aprende y, por lo

⁹ Una de las coincidencias más curiosas entre T. Hobbes e I. Kant es la idea de que lo hace a la ciencia o la razón preferibles a la prudencia es que las primeras despejan riesgos e incertidumbres y nos dan más seguridad a través de la verdad. Cfr. T. HOBBS, *Leviatán* cap. 46, Madrid, Alianza, 2008 e I. Kant, *Political Writings*, H. Reiss (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 80.

¹⁰ *Vid.* NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 36 y ss.

tanto, fracasa como ser humano y racional al enfrentarse al conflicto; el olvido silencia argumentos que tuvieron una importancia crucial a la hora de juzgar y decidir.

Se dice que Hannah Arendt estaba escribiendo la tercera parte de su trilogía (*Thinking, Willing, Judging*) justo antes de morir. En su máquina de escribir se encontraron unas notas mecanografiadas. Destacaba una cita de Catón: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* (Complace a los dioses la causa de los vencedores y a Catón la de los vencidos). El conflicto trágico ha de servir para mantener viva la causa de los vencidos en la memoria y en el juicio político, para recordar los costes que tuvo aquella decisión, para discernir qué se quedó por el camino y ya nunca podrá recuperarse sin que pierda, por ello, la importancia que tiene para nosotros. Es algo por lo que tienen que pasar los ciudadanos que se quieran formar para participar en política. Para poder emitir un juicio político en estas situaciones no se requiere sólo estrategia o habilidad sino también ese correcto equilibrio que permite hacer elecciones trágicas. Un equilibrio que nos debe hacer conscientes de las inevitables tensiones que existen en el mundo de la política. O, dicho de otra forma, algo que nos haga recordar los argumentos derrotados por el juicio político y preocuparnos por las víctimas de nuestras acciones es políticamente muy importante por dos razones. En primer lugar nos hace ser conscientes de lo que hacemos y, en segundo lugar, puede que nos permita considerar las cosas de manera diferente en un futuro. Recordar nos da conocimientos y experiencia. Pero no sólo debemos recordar, debemos recordar bien, es decir, tenemos que equilibrar los imperativos de la solidaridad y la compasión con lo necesario para crear o transformar un orden político libre¹¹.

¹¹ Puede que debiera mencionar de pasada un ejemplo de este tipo de equilibrio. El arte del silencio en las transiciones a la democracia. Creo que es un buen ejemplo de elección trágica en condiciones de incertidumbre; algo bastante frecuente en el mundo real. En este caso habría que elegir entre 1) hacer justicia y poner por encima de todo a las víctimas persiguiendo y castigando a los tiranos o 2) ser prudente (por razones de estabilidad política) y callarse estas consideraciones morales (respetándolas pero postergándolas), dejando de lado la justicia para crear un orden en el que impere el bien común (una democracia). Da igual lo que escribiera Maquiavelo sobre *esecuzione memorabile* (*Discursos* III.1). De sus enseñanzas se desprende que lo fundamental es el *vivere civile* y su conservación ha de inclinarnos a salvaguardar el bien común (por ejemplo la democracia) aunque para ello tengamos que postergar a la justicia. *Vid.* sobre estos temas M. VIROLI, *Republicanism*, Laterza Bari, 1999, 90-91.

¿Podemos deducir de lo anterior que Maquiavelo era un pensador trágico? ¿Tenía en cuenta a los vencidos en el juicio político? ¿Valoraba el equilibrio entre la compasión y el distanciamiento a la hora de juzgar la acción política? ¿Llegó a experimentar alguna vez una genuina elección trágica? Si hemos de creer a Berlin, no. A pesar de que:

1)desvelara el hecho de que los valores últimos no siempre son compatibles entre sí.

2)para él el mal siempre será el mal, el bien siempre será el bien y la crueldad siempre será la crueldad.

3)nunca cayó en la tentación de “transvalorar” como sí hicieran, por ejemplo, Nietzsche, Hegel, Mussolini o Lenin.

4)nunca invocó sanción teológica alguna (Dios, la Historia) que oscureciera la realidad.

5)nunca negó que elegir una ética suponía desechar otra.

6)de modo que entendía que toda elección implica una pérdida.

7)fue Maquiavelo el que describió los elementos de los que consta la elección trágica y dio cuenta de los distintos enfoques posibles. Desde entonces nada ha vuelto a ser igual en la teoría política europea.

Según Berlin no cabe considerar a Maquiavelo un pensador trágico porque nunca enfrenta las situaciones descritas en los puntos 1 a 7 con ansiedad. De hecho en sus escritos no hay ni rastro de agonía, para él nada parecía plantear un conflicto profundo: elegía de qué lado ponerse y le interesaban poco los valores de la gente¹².

Sin embargo, Benedetto Croce considera que Maquiavelo denota una gran amargura cuando habla de la crueldad de la política y desearía encontrar hombres puros y buenos. Él sí cree que el florentino es un pensador trágico en el que percibe los signos de una conciencia moral austera y dolorosa¹³. Maurizio Viroli ha reivindicado recientemente una interpretación en esta línea de la sonrisa de Maquiavelo. Considera que es una sonrisa que esconde el llanto y oculta el dolor, un

¹² BERLIN, “The Originality of Machiavelli”, 70.

¹³ B. CROCE, *Ética e política*, Laterza, Bari, 1981, 205-206.

arma para defenderse de la maldad del mundo. No es sólo una forma de enfrentarse a la vida, sino una forma de vivirla¹⁴.

Lo cierto es que Berlin considera que Maquiavelo no es un pensador trágico porque no descubre ni un ápice de compasión o moral en sus obras. Puesto que, para Berlin, la compasión y la duda parecen ser elementos inamovibles de una experiencia trágica auténtica, y como considera que Maquiavelo es demasiado irónico para ser compasivo, concluye que el Secretario florentino no era un pensador trágico. Por su parte, Viroli y Croce entienden que es un pensador trágico precisamente porque expresa su repugnancia moral ante la crueldad del mundo en clave irónica. Como diría un abogado: la ausencia de pruebas (compasión) no prueba la inexistencia de la compasión. En todo caso, los debates sobre motivos e intenciones suelen arrojar malos resultados en teoría política. Lo que necesitamos es un enfoque diferente que nos permita analizar la relación que existe entre ironía, compasión y acción política.

Es cierto que difícilmente se puede decir que Maquiavelo sea un pensador compasivo. Pero es que no hay muchos de los que podamos decir que lo sean. En palabras de Aurelio Arteta, “en Occidente, la compasión es una virtud que resulta sospechosa¹⁵”.

Según Kant, el respeto mutuo requiere de cierta distancia y, a menudo, la compasión sólo sirve para enmascarar la injusticia y la falta de respeto hacia una persona que sufre. La compasión genera inactividad y un cierto letargo político y moral. Es lo que le llevaba a decir que, de reinar la justicia en el mundo (la meta a la que Kant cree que debemos aspirar) la compasión sería innecesaria.

Nietzsche, por su parte, considera que el sufrimiento degrada a la víctima y la compasión nos otorga cierta superioridad sobre ella. Cuando vemos sufrir a alguien aprovechamos gozosos la oportunidad de controlarlo/la. El objeto de nuestra compasión puede sentirse humillado y rechazado cuando la piedad de los demás le hace ver su propia postración. Es decir, los compasivos nos degradan.

¹⁴ M. VIROLI, *Il sorriso di Niccolò*, Laterza, Bari, 2000, 143, 159,169,254. [*La sonrisa de Maquiavelo*, Tusquets, 2000].

¹⁵ A. ARTETA, *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, 1996. Las opiniones de Kant y Nietzsche sobre la compasión en las páginas 65 y ss., 87 y ss., 216 y ss.

Si lo que dicen estos autores tiene algún sentido, para reivindicar que la compasión es un elemento esencial de la acción política y lo trágico habremos de introducir ciertos cambios en nuestro concepto de compasión. Tenemos que convertir la indignación, el sentimentalismo y la caridad en compromiso, empatía y solidaridad.

Aristóteles afirma en su *Poética* (1452b) que la compasión que suscita en nosotros la tragedia se debe a la percepción de que el sufrimiento es injusto. Desde este punto de vista, la compasión es un puente hacia los demás, un modo de entenderles en tanto que seres humanos. Jean Jacques Rousseau decía en su *Emilio* que cuando reflexionamos sobre las desgracias de los demás percibimos nuestra propia vulnerabilidad. Por lo tanto podríamos definir a la compasión como una mezcla de miedo y piedad derivado de la reflexión sobre las similitudes que existen entre nosotros y los que sufren.

Pero similitud no es igualdad. La empatía derivada de la compasión siempre tiene un fuerte componente de separación y diferencia. Reflexionamos sobre las causas del sufrimiento relacionándolas con lo que entendemos. Como afirma Arteta, “la piedad se convierte en virtud cuando resulta de un conocimiento y una práctica reflexivas”. Pero esta práctica reflexiva convierte a la compasión en una virtud trágica en dos sentidos. En primer lugar surge del conocimiento de la tragedia humana. En segundo lugar, “debe renunciar al formalismo y la neutralidad y ser siempre consciente de la posibilidad de error¹⁶”.

Tal parece que para superar las críticas de Kant y Nietzsche, no podemos prescindir en la experiencia directa de la razón y la reflexión. Lo que podría suponer que debemos considerar que el compromiso, la empatía y la solidaridad son elementos importantes de la educación cívica. Nos pueden ayudar a elegir entre diferentes cursos de acción política evitando que tengamos que depender exclusivamente de nuestras emociones y sentimientos o elaborar una regla “objetiva” que nos dispense de elegir.

Sea cual fuere la lectura que hagamos de la compasión no la encontraremos en Maquiavelo. Lo cierto es que parte de sus teorías nos invitan a reprimir los sentimientos espontáneos en la acción política. Y esto no le inclina al compromiso,

¹⁶ ARTETA, *La compasión*, 138-139.

la empatía o la solidaridad con las víctimas más que de forma indirecta (por ejemplo: para crear un orden político justo que rebaje los niveles de crueldad prevalecientes, hay que actuar con crueldad). Indudablemente, Berlin tiene razón en este punto. Pero lo que no es cierto es que Maquiavelo no muestre compasión alguna hacia las posibles víctimas de la elección de una moralidad política en vez de cristiana. Según Berlin, Maquiavelo se olvida completamente de los vencidos en la argumentación política (es decir, pasa por alto las razones que alegraríamos nosotros para elegir un curso de acción alternativo). Pero no entra en las posibles razones que pudiera haber tenido Maquiavelo para dejar de lado a la compasión y a los vencidos. Puede que tenga que ver con la necesidad de acción. Tal vez debamos posponer las consideraciones sobre la compasión para poder adoptar una postura que nos permita identificar los problemas políticos que están en juego. Tenemos que tener en cuenta diversos cursos de acción posibles definidos por la crueldad, la inseguridad y la injusticia y puede que la compasión ejerza sobre nosotros un efecto paralizante porque nos lleve a identificarnos con todo el mundo (al menos según la lectura cristiana que Maquiavelo quiere evitar). Resumiendo: si la compasión tiene que ver con la “vulnerabilidad humana”, ha de dirigirse, por igual, a los que crean las condiciones de crueldad y a los que las padecen. Si queremos que nuestras acciones tengan consecuencias beneficiosas debemos obviar un tipo de identificación universal con los males del mundo. No tenemos más remedio que distanciarnos del dolor concreto que crearemos si queremos intervenir en el mundo para cambiarlo. Así, Maquiavelo llama la atención sobre ciertos aspectos importantes: actuar implica tomar partido, tomar partido es ser parcial y exige que dejemos de lado (parcial- y temporalmente) la compasión y las consideraciones de corte universalista si queremos rebajar el nivel de crueldad existente por medio de la acción política¹⁷. Maquiavelo, consciente de la existencia de “hechos trágicos”, elige la ironía en vez de la compasión como concepto clave de la acción política.

¹⁷ Maquiavelo nunca habla de la necesidad de infligir una crueldad gratuita o innecesaria. En este aspecto parece que el principio rector habría de ser la economía de la violencia. *Vid.* al respecto S. WOLIN, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown and Co., 1960 y también N, MAQUIAVELO, *Istorie fiorentine*, II, 36-37 [*Historia de Florencia*, Alfaguara, Madrid, 1978].

Considero, por tanto, que no tiene sentido alguno intentar convertir a Maquiavelo en un pensador compasivo. Conviene tener en cuenta las muchas razones que tenemos para considerarle el fundador de una forma especial de pensamiento trágico muy vinculada a la ironía y el distanciamiento.

Maquiavelo busca un conocimiento político basado en la ruptura con las formas de hacer política tradicionales. Olvidar y ser capaz de distanciarse parecen ser elementos indispensables de esa política. Hay que olvidar las convenciones y los vínculos existentes entre la política y la moralidad; distanciarse del discurso hegemónico sobre la moralidad y la política¹⁸. Adquirir esta distancia irónica supone algo parecido a lo que Sócrates hiciera en Atenas, pero con una intención diferente. En el caso de Maquiavelo no se trata sólo de responder al imperativo filosófico “¡Conócete a ti mismo!”, sino de resolver el problema político de “cómo fundar y mantener un *vivere civile e libero*”. La diferencia salta a la vista. Como señalara Federico Chabod, el demonio que persigue a Maquiavelo es el del *furor político*, ninguna moral trascendente, dios o religión que pueda ayudar al individuo a “hacerse cargo de sí mismo¹⁹”. Para Maquiavelo lo primero es la política.

Pero en su opinión, para ocuparnos de la política debemos adquirir cierta distancia respecto de lo habitual (lo que se entiende que es una conducta moralmente correcta, no romper las reglas, aplicar los principios) y aprender a pensar de una forma nueva. Es decir, debemos pensar “lo prohibido”; a veces hay que ser inmoral, romper las reglas y olvidarse de los principios si lo que se quiere es ser libre (y para Maquiavelo la libertad política es la base sobre la que monta la libertad personal). También hay que aprender a olvidar. Y lo más curioso es que aplicar ese “conocimiento prohibido” resulta muy imprudente (no es algo de lo que podamos ir hablando por ahí, como diría Leo Strauss) y, al mismo tiempo, requiere de mucha prudencia (para crear un orden político). La prudencia es esencial para saber qué debemos olvidar.

El virtuoso de la acción política debe saber qué olvidar (o sea, qué silenciar) y qué recordar (en qué basar la acción política). Tiene que ser capaz de asumir los

¹⁸ *Vid.* por ejemplo el primer libro de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y el capítulo 15 de *El príncipe*.

¹⁹ F. CHABOD, *Scritti sul Machiavelli*, Einaudi, Turín, 1964, 383.

riesgos y las consecuencias, de no engañarse recurriendo a extraños mecanismos de reconciliación (no soy yo el que elige, sino dios o la razón o la ciencia, o la necesidad o la autenticidad étnica, etcétera). Sólo la combinación adecuada de silencio y acción puede ayudarnos a crear libertad política. Es el tipo de *virtù* que precisa la comunidad para deliberar colectivamente de forma adecuada sobre los cursos de acción alternativos, el bien común, la justicia y las elecciones trágicas. Así que parece que el buen juicio político es una combinación entre distanciamiento y experiencia, recuerdo y olvido, crítica y silencio, distancia y cercanía políticas, desapego y empatía. Y parece que todo esto sólo se puede adquirir experimentando el conflicto trágico de una manera adecuada. No podemos prescindir de la compasión y la solidaridad, pero tampoco debemos dejar de recurrir a la ironía, la crítica y el desapego.

Necesitamos ironía para cambiar el mundo. Sin embargo, el principal atractivo de la ironía es su mayor defecto: su carácter abrasivo, su “gusto por la destrucción”, esa “divina locura” que no deja piedra sobre piedra. Lo cierto es que la ironía conlleva un distanciamiento de la realidad y de la comunidad de origen. Como carece de fundamentos tiene una gran capacidad destructiva pero, precisamente por eso, la ironía tiende a: 1) suspender los fundamentos de la realidad, lo que la ordena y mantiene (la ética y la moralidad) y 2) a generar cierto distanciamiento respecto de la comunidad concreta a la que se pertenece.

La ironía es, por tanto, un arma de dos filos. Por un lado nos dota de esa distancia crítica que necesitamos para no dejarnos llevar por la corriente. Gracias a ella podemos transformarnos a nosotros mismo y transformar políticamente aquellos aspectos de la realidad que consideramos intolerables, aunque según los valores y discursos hegemónicos no lo sean. No deja de ser irónico que nos permita recapitular los costes de las elecciones trágicas a las que nos enfrentamos para, de este modo, hacernos experimentar los límites y carencias de nuestro modo de vida. Pero, al hacerlo, la ironía desencadena un proceso muy destructivo para los códigos morales prevalecientes y adormece la compasión que pudiéramos sentir hacia las personas concretas que sufren. Es como si la ironía siempre hubiera de permanecer encapsulada, aislada “fuera” del contexto de lo compartido. Por eso decimos que la

ironía es lo contrario del sentido común²⁰. El mayor riesgo político que corremos al aplicar la ironía en el caso de la elección trágica es el de perdernos en la distancia que implica el juicio irónico. Es un riesgo que se manifiesta en algunas de las soluciones que ofrece Maquiavelo para resolver la tensión existente entre justicia y bien común. Es la distancia irónica respecto del discurso sobre la justicia prevaleciente en su mundo (la moralidad cristiana) la que permite a Maquiavelo recomendar acciones políticas de una crueldad extrema e injustas para las víctimas²¹.

Maquiavelo afirma que la incertidumbre, la inseguridad y las crueles leyes de la Diosa Fortuna, crean un contexto político caracterizado por la ausencia de confianza y el peligro de lo inesperado. En este caso utiliza la ironía como arma contra la dependencia y la servidumbre, la heteronomía y la esclavitud. Al desechar los discursos que intentan justificar estas situaciones, la ironía maquiaveliana debe reconocer que, en ocasiones, la crueldad puede remediar la crueldad y la injusticia prevalecientes con la ayuda del consecuencialismo, es decir, a la necesidad de juzgar nuestras acciones con arreglo a las consecuencias que generan.

Se tiende a pensar que el lema del maquiavelismo y el pensamiento estratégico es “el fin justifica los medios²²”. Sin embargo el florentino no habla de “justificar”. Utiliza un término mucho más vinculado a la moral como es “excusar”: *accussandolo il fatto, lo effeto lo escusi, e quando sia buono (...) sempre lo scuserà*²³.

La solución maquiaveliana puede tener ecos trágicos pero no deja de tener su precio: el silencio de las víctimas que deben ser sacrificadas en aras del fin político que se persigue. De hecho, un juicio consecuencialista (emitido por un sujeto irónico) implicaría olvidarse de las víctimas y de su sufrimiento. Es como si la ironía se volviera contra sí misma para permitirnos decir que quien haga uso de ella debe hacer oídos sordos y olvidar a las víctimas que no son más que el “coste” o el argumento derrotado por el juicio irónico.

²⁰ R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, 74. [*Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 2001].

²¹ *Vid.*, por ejemplo, *El príncipe*, caps. 7, 15 y 18, *Discursos* I, 35, III, 3, III, 17, III, 21. Sobre las apariencias y el engaño, es decir, lo que se ha denominado “ilusionismo político” de Maquiavelo, *vid.* L. VISSING, *Machiavel et la politique de l'apparence*, PUF, París, 1986.

²² *Discursos* I, 9.

²³ Un comentario similar en Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 184.

Creo que esta idea del precio, o del riesgo de tener que pagarlo, describe mejor a Maquiavelo que el famoso modelo straussiano del “maestro del mal”. Como hemos podido comprobar, lo trágico de las enseñanzas de Maquiavelo no es que considere que hay que convertir al mal en bien. Intenta hacernos conscientes de los límites políticos de la bondad, de lo profunda que es la relación que existe entre el bien y el mal y de los buenos resultados (políticos) que se pueden alcanzar con el mal.

El Maquiavelo trágico, el Maquiavelo de sus mejores momentos es muy consciente de la necesidad de acción y de la tensión existente entre el bien común y la justicia. No busca una superación fácil basándose en una justificación “teológica” que nos consuele. Para él, el problema no estriba en superar la tensión, sino en el tipo de sujeto capaz de soportarla y sobrevivir. Es decir, lo que le preocupa es qué estilo de *virtù* debe imponerse en una comunidad republicana donde se pueda ser irónico sin debilitar los lazos políticos.

Sin duda, nada de esto altera el hecho de que los términos en los que Maquiavelo plantea el problema vinculan la crueldad y la injusticia que infligimos a otros a, nada más y nada menos, que la necesidad de obtener autonomía y libertad políticas. Aun peor; cierta tradición revolucionaria tardía ha encontrado suelo abonado en estas teorías para vincular el ejercicio de una ironía cruel a la transformación de las condiciones políticas en un sentido supuestamente emancipatorio. Para ciertos discursos de la Modernidad, lo importante era ejercer la crueldad y la injusticia sobre una comunidad concreta y justificar las acciones por medio de los conceptos de necesidad o del irresistible progreso de los pueblos, o de la búsqueda de la autenticidad étnica, o de la marcha infalible de la historia, burlándose de los conflictos trágicos. Desgraciadamente las consecuencias de esta forma de entender el problema son bien conocidas y no hay que volver sobre ellas.

Pero, aun obviando esta tradición, no podemos dejar de tener mucho cuidado con las enseñanzas de Maquiavelo porque lo cierto es que, de creerle, para fundar o conservar un orden político libre no tenemos más remedio que pagar un precio moral: hacer el mal en ciertas circunstancias. Además, aparte del nexo existente entre bien y mal, autonomía y crueldad, existe un vínculo entre libertad, disciplina y poder.

En palabras de Genaro Sasso: “*Dove infatti c’è libertà...ivi conviene che sia anche potenza...*[y, por otro lado,] *la condizione della potenza è... la libertà*²⁴”. Todo parece estar internamente conectado y, de ser así, no habría postura política inocente. No se puede escapar de las profundas relaciones que, a menudo, suelen existir entre bien y mal, autonomía y crueldad, libertad y disciplina, poder y justicia.

Puede que estas peligrosas conexiones sean la causa de que el liberalismo pragmático de Richard Rorty opte por una solución que consiste literalmente en domesticar la ironía. El ironista rortiano sabe que poner en duda permanentemente el discurso heredado lo lleva a redescibirse a sí mismo y a todo lo que le rodea. También sabe que la redescipción a menudo “humilla”, lo que resulta incompatible con un *ethos* democrático que se basa en la idea de que “lo peor que podemos hacer es ser crueles con los demás²⁵”. Lo que Rorty nos sugiere es que usemos la ironía de forma limitada y en un ámbito muy específico, el de la esfera privada. En su opinión, la ironía privada es lo único que deja espacio a la esperanza liberal.

El ironista consecuente sabe que la puesta en cuestión del discurso liberal prevaleciente, sus convicciones sobre la contingencia de la comunidad política liberal y su habilidad para redescibir no deben contaminar los principios de solidaridad que permiten el funcionamiento de la esfera pública²⁶. El fin para el que ésta fuera creada no es otro que potenciar la solidaridad, incrementar nuestra sensibilidad ante la humillación, ayudarnos a ser capaces de identificarnos con lo extraño y ajeno y aumentar nuestra simpatía hacia las víctimas; en otras palabras: la salvaguarda de nuestros valores y de nuestra cultura liberal-democrática. Por su parte, la esfera privada es la esfera de la re-creación irónica, de la búsqueda de lo sublime, de la transformación del Yo y de la reformulación continua de las identidades

²⁴ G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bolonia, 1980, 553-555 y *Discursos* II, 2.

²⁵ RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, 90, xv y 146. La definición del liberal como alguien que considera que ser crueles es lo peor que podemos ser en, J. SHKLAR, *Ordinary Vices*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 44. *Vid* también, ARTEETA, *La compasión*, y, por supuesto, la fuente de la que beben todos, M. DE LA MONTAIGNE, *Ensayos*, Cátedra, 2003.

²⁶ RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, 73-74: “Llamo “ironista” a este tipo de persona porque es consciente de que todo puede reescribirse para que parezca bueno o malo y porque renuncia a pronunciarse sobre qué vocabulario deberíamos utilizar. Esto la coloca en una posición que Sartre denominara “meta-estable”. Nunca son capaces de tomarse en serio a sí mismos porque son conscientes en todo momento de que los términos en que se describen están abiertos al cambio; siempre son conscientes de la fragilidad de sus vocabularios finales y, por lo tanto, de sí mismos.”

individuales. Resumiendo: el ironista cree en el sentido común liberal en el ámbito de lo público y en la ironía y la recreación en el ámbito de lo privado.

Se ha señalado que esta distinción no deja de estar exenta de problemas, entre otras razones por lo difícil que resulta distinguir claramente entre lo público y lo privado²⁷. Si bien parece cierto, en mi opinión no es el mayor problema que plantea la estrategia rortiana. El problema no es si la distinción es posible, el problema es que puede que ni siquiera sea deseable.

En primer lugar, parece que el riesgo hoy no es la ironía. Lo malo no es que corramos el peligro de convertirnos todos en maquiavélicos, crueles e irónicos al estilo del O'Brian del *1984* de Orwell. No cabe duda de que muchas alternativas políticas actuales como el nacionalismo radical, los fundamentalismos, los neofascismos o los racismos tiendan a tolerar niveles bastante altos de crueldad²⁸. Por lo tanto Rorty parece estar bastante justificado al temer que lleguemos a una situación tipo *1984* si abusamos de la ironía y el desapego en la esfera pública. Sin embargo, considero que todas estas alternativas ya han perdido la batalla normativa ante los valores y creencias de la liberal-democracia. Normativamente, cuando estos grupos quieren justificarse, usan (y abusan de) ciertos valores clave que no dejan de ser democráticos. Para justificar la exclusión, el racismo la xenofobia o lo que quiera que sea, hablan de valores como la “autodeterminación” o “el derecho a ser diferente”, etcétera. Por esa razón creo que el peligro que pueda suponer la ironía en nuestras prácticas sociedades democráticas es otro.

Cuando se desactiva el juicio político trágico, cuando se lo supera u oculta a la población, cuando el discurso prevaleciente se blindo contra la ironía y las tensiones y límites de nuestras identidades colectivas desaparecen con un gesto; cuando la ironía desaparece de lo público y sólo nos queda el sentido común, corremos el riesgo de que los ciudadanos de nuestras democracias liberales se conviertan en personajes de otra utopía negativa, no menos famosa que la anterior. Corren el

²⁷ R. DEL ÁGUILA, “Emancipation, Resistance and Cosmopolitanism”, *New School of Social Research, Graduate Faculty Journal*, 18/1 (1995).

²⁸ No cabe duda de que también hay buenas dosis de crueldad en las democracias liberales (desigualdad, pobreza, dominio, etcétera). Ésa es la razón por la que, como veremos en seguida, no podemos eliminar a la ironía y la crítica de la esfera de lo público. Pero lo cierto es que los ideales normativos de las democracias liberales exigen precisamente la eliminación de la crueldad, mientras que cualquiera de las otras alternativas que he mencionado anteponen otros valores (autenticidad, salvación del alma, etcétera).

riesgo de convertirse en los habitantes de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, blindados contra la tensión trágica y sus consecuencias políticas gracias a generosas dosis de *soma*.

Por lo tanto, exigir que la esfera pública esté libre de ironía, convertir en rutina los discursos en términos de los códigos liberales prevalecientes, también comporta sus riesgos. Porque no hay orden político ni discurso, por muy abierto y flexible que sea (ni siquiera nuestro discurso liberal-democrático) que nos permita describir adecuadamente cualquier posible rasgo de crueldad, injusticia y humillación consecuencia de nuestras prácticas comunitarias. En otras palabras: “no hay orden que permita plantar de todo en el mismo jardín: es lo que Nietzsche denomina una “injusticia necesaria” en el ejercicio de la justicia²⁹”.

Es decir, toda identidad colectiva (incluida nuestra identidad liberal-democrática) genera diferencias, tensiones, divisiones y límites por el mero hecho de existir. Tal vez la ironía nos ayude a ser conscientes de la contingencia de nuestra comunidad. Puede que nos permita politizar las diferencias y las tensiones abriendo un espacio en el que podamos expresarlas públicamente. Puede que lo que necesitamos sea una combinación óptima de experiencia trágica y elección. Y, en ese caso, la ironía pública y la conciencia de la contingencia de nuestras comunidades democráticas y sus vocabularios puede ser un buen lugar para empezar.

En otras palabras. Estamos ante un problema que tiene dos aspectos diferentes: 1) la autonomía y la libertad entrañan riesgos; asumir ciegamente que hay que conseguirlas a cualquier precio podría conducirnos a alguna forma de tiranía³⁰. Pero, 2) renunciar a ellas nos dejaría a merced de la esclavitud y la dependencia. Parafraseando a Michel Foucault, podríamos decir que cualquier curso de acción es peligroso pero que eso no nos exime de la necesidad de decidir y de actuar³¹. Lo que

²⁹ W. E. CONNOLLY, *Identity/Difference, Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1991, 159-160.

³⁰ “En las *Bacantes* de Eurípides (...) encontramos algunas de nuestras más nobles aspiraciones, como la libertad y la objetividad, sólo para constatar que son, a la vez, atractivas y poderosas, pero también necesarias, parciales y fugaces. Lo que implica, con y en contra de Foucault, que sólo se puede renunciar a la liberación, al igual que a la falsa conciencia, a expensas de convertirse en un esclavo y sólo se las puede suscribir a riesgo de convertirse en un tirano”. P. E. EUBEN, *The Tragedy of Political Theory: The Road not Taken*, Princeton, Princeton University Press, 1990, 48.

³¹ Lo que Foucault dice es: “no digo que todo sea malo sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso siempre tenemos algo que hacer. Así que mi postura difícilmente puede conducir a la apatía; llevará más bien a un hiperactivismo pesimista”.

dijera Maquiavelo al respecto es bien conocido: “He creído, creo y siempre creeré que es verdad lo que dice Boccaccio. Que es mejor actuar y arrepentirse que no actuar y arrepentirse igualmente” (*è meglio fare et pentirsi, che non fare et pentirse*”, *Cartas*, Francesco Vettori, 25/2/1514).

Parece, por lo tanto, que no podemos interpretar la teoría de la acción política maquiaveliana en términos exclusivamente estratégicos. Porque una interpretación así nos llevaría a considerar que Maquiavelo nos habla de un sujeto que persigue sin freno cualquier tipo de fin sin reparar en costes morales. O de un tirano dispuesto a fundar, conservar e incrementar su poder a como dé lugar. Parece que aconseja a quien sea capaz de acción y reflexión que deje de lado cualquier consideración sobre la moral y se centre en los problemas técnicos que debe resolver para alcanzar las metas que considere adecuadas. En otros lugares he sugerido que es el príncipe nuevo el que encarna este estilo de acción política. Pero no se puede negar que el florentino tiene textos, en los que relacionan al príncipe nuevo con un fin político muy específico: el bien común de los gobernados, que no parecen apoyar esta interpretación. Por lo tanto, si bien es cierto que se puede aprender mucha estrategia de la lectura de Maquiavelo, leerle sólo en clave estratégica resultaría empobrecedor para nuestra comprensión de la obra del florentino.

Ésta y no otra es la razón por la que he analizado la transformación que sufre la acción estratégica cuando se la analiza desde una lectura republicana de Maquiavelo. En este caso, la meta a perseguir es estrictamente política: se trata de la fundación y desarrollo de un orden político libre. Para alcanzar esta meta, los ciudadanos deben actuar conjuntamente y competir en excelencia entre sí. De modo que el sujeto de la acción política no puede ni estar “aislado” ni vivir al margen de los “lazos” existentes entre ciudadanos. Todo lo contrario; debe haber cierta cercanía entre unos ciudadanos empeñados en hacer realidad las tradiciones republicanas. Han de ser virtuosos y aprender, participando en política, cuales son las ventajas y los costes del arte de gestar, conservar y desarrollar la libertad que comparten. Así pues, el *vivere civile e libero* no es el resultado de la aplicación “técnica” de medios a fines. En la lectura republicana los medios determinan los fines, es

(“On Genealogy of Ethics: An Overview of Work in progress”, en *The Foucault Reader*, P. Rabinow (ed.), Nueva York, Panteon Books, 1984, 343.

decir, conducen a un fin del que son partes constituyentes. De manera que no cabe considerar a los medios desde una perspectiva exclusivamente técnica, hay que entenderlos en una clave inmanentista que ya nos da ciertas pistas sobre sus límites. Nunca pueden eliminar las condiciones necesarias para el desarrollo de ciertos valores e instituciones (ciudadanos virtuosos, instituciones libres, buenas leyes...). Siempre que luchemos adecuadamente para alcanzar una meta política recurriendo a los medios adecuados, somos dignos de alabanza, aunque acabemos siendo derrotados. No hay que rendirse nunca, no importa las desgracias que nos sobrevengan ni las consecuencias que la acción política pueda tener para nosotros (para nuestro bienestar, nuestra vida o nuestros intereses inmediatos). Porque, desde esta interpretación de Maquiavelo el virtuosismo en la acción resulta crucial, es lo que he denominado un concepto de *virtù* “quijotesco”.

Sin embargo, actuando así, descubrimos en seguida que, a veces, los ciudadanos republicanos deben actuar en contra de lo que dicta la moralidad al uso para proteger el bien (es decir para poder alcanzar las metas políticas deseadas). Lo que nos obliga a hacer una relectura de la teoría de la acción política del florentino desde un punto de vista trágico: el de la colisión entre justicia y bien común.

La justicia y el bien común parten de puntos de vista éticos diferentes. De manera que no cabe entender el problema en términos de esferas o ámbitos estáticos (claramente diferenciados, autoreferenciales, ordenados, etcétera); hay que elegir entre diversos cursos de acción desde perspectivas diferentes. Un sujeto de la acción virtuoso capaz de identificar correctamente en qué consiste el bien común debe ser consciente de que el hecho de seguir un curso de acción determinado en un momento dado puede obligarle a actuar en contra de los valores morales prevalecientes. Si se rige por el bien común tal vez tenga que “postergar” la justicia y “excusar” ciertas transgresiones morales. No es que esté justificada la utilización de medios moralmente dudosos, se excusa su uso cuando son necesarios para generar ciertas consecuencias (consecuencias como la creación, conservación y evolución de un orden político legítimo que, a su vez, no deja de regirse por principios). Bien y mal, poder y justicia, bien común y moralidad, disciplina y libertades, autonomía y crueldad, etcétera comparten estrechos vínculos que impiden que se les pueda diferenciar con nitidez. Es la tensión interna que late tras la teoría maquiaveliana de

la elección política. Una tensión interna que ha acabado generando una “herida” en el pensamiento político occidental.

Maquiavelo plantea un problema pero no lo soluciona. Por eso podemos considerarle un pensador trágico, porque nos deja la responsabilidad de elegir la cantidad y calidad de las transgresiones, el nivel de equilibrio entre ironía y compasión, etcétera. Así, al igual que Ulises, navegamos entre Escila y Carybdis. Debemos evitar la ironía desatada, el mundo de crueldad descrito por Orwell en su utopía negativa *1984* y ciertas alternativas políticas implacables (desde el comunismo al fascismo o el nacionalismo radical). Pero también deberíamos soslayar el mundo impecable y autocomplaciente de *Un mundo feliz* cuyos ciudadanos dependen de los suministros de *soma* para ser “felices” y esclavos a la vez. La teoría de Maquiavelo contempla el problema desde dentro y nos invita a hacer lo propio. Ya deberíamos estar hartos de cierta forma europea de hacer política que ha convertido a nuestra Europa en “hija del exceso³²”. Tal vez nos convenga buscar un equilibrio nuevo y más adecuado combinando ironía y compasión a la hora de emitir juicios políticos. Porque para enfrentarnos a las elecciones trágicas que debemos hacer en este mundo no tenemos más remedio que apelar al juicio político, la prudencia y el conocimiento práctico.

³² En palabras de Albert Camus: “Los griegos nunca dejaron de darle vueltas a la idea de los límites (...) En cambio nuestra Europa es la hija del exceso (...) [Pero] Némesis, la diosa de la moderación, no de la venganza, cuida de nosotros castigando sin piedad a todos aquellos que traspasan los límites. En *Selected Essays and Notebooks*, P. Thody, (ed. y trad.), Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 136. [A. CAMUS, *Obras completas*, Alianza, 1996].