

El Príncipe no es un individuo particular, ordinario. Recordamos la pequeña frase de Maquiavelo sobre la «aventura» particular por la que tiene que pasar el Príncipe. Este devenir Príncipe exige una práctica larga, pero en su esencia, incluso recién convertido en Príncipe, el Príncipe no es ya un hombre particular: es un individuo político, absolutamente definido por su función política, por la existencia necesaria del Estado bajo los rasgos de un individuo, es la existencia individual del Estado.

El individuo particular persigue la satisfacción de sus necesidades o de sus pasiones, está sometido a las categorías de la religión y de la moral, es juzgado según la alternativa de la pareja moral vicios/virtudes. En su perfección, es la virtud moral quien le define.

El Príncipe pertenece a otro orden de existencia. No es la satisfacción de sus necesidades lo que le mueve, ni el saciar sus pasiones lo que le debe guiar. Él escapa a las categorías morales de vicio y virtud, ya que persigue otro fin bien distinto: un fin histórico, el de fundar, consolidar, ampliar un Estado que dure. Su perfección no está en la *virtud moral*, sino en la *virtù política*, es decir, en la excelencia de todas las virtudes políticas, de carácter, de inteligencia, etc., inherentes a él que le permitan cumplir su tarea.

En este ámbito de existencia el Príncipe sólo puede ser juzgado a partir de un criterio: *el éxito*. Literalmente, se le puede aplicar en todo su rigor el adagio: *sólo cuenta el resultado*. A condición, sin embargo, de comprender bien que este resultado está él mismo definido por la tarea histórica del Príncipe, que es únicamente *este* resultado lo que ahí cuenta, y ningún otro. Sólo cuenta el resultado conforme a esta tarea, todos los otros son condenados: estamos en las antípodas del vulgar pragmatismo. Sólo el resultado cuenta; pero sólo el *fin* es juez del resultado que cuenta.

¹ La palabra «ideológico» es un añadido manuscrito presente en la versión más antigua de este texto.

En esta perspectiva se puede pensar, pues, la relación de la *virtù* política con la virtud moral y con los vicios morales. La *virtù* no es lo contrario de la virtud moral: es de un orden diferente. No excluye la virtud moral, ocupa, en relación a ésta, una posición que puede incluirla, pero excediéndola. De este modo, la *virtù* puede tomar la forma de la virtud moral: pero entonces hay que decir que *el Príncipe es moralmente virtuoso por mor de la virtù política*, y Maquiavelo desea que lo fuera lo máximo posible.

Pero la *virtù* ocupa con relación a la virtud una posición tal que vuelve al Príncipe «capaz de no ser bueno», como dice Maquiavelo¹⁶, capaz incluso de cometer un crimen, un parricidio (*sic*) (Rómulo), un asesinato, de faltar a la fe jurada (Borgia), etc. Aquí también sólo cuenta el resultado, es decir, la tarea histórica que nosotros conocemos. Pero «no puede decirse que sea *virtù* el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener palabra, ni piedad ni religión», escribe Maquiavelo a propósito de «la feroz e inhumana crueldad, así como de las innumerables maldades» de Agatocles¹⁷. Maquiavelo retoma este tema a propósito de la crueldad. Cuando se la emplea constantemente, no cesa de crecer, se convierte en un engranaje, y es mala; por el contrario, cuando en los albores de la constitución del Estado resulta indispensable asestar un gran golpe, la crueldad puede ser necesaria y buena: «Buena puede llamarse esta crueldad (si puede decirse que el mal alberga el bien) que se propina por la necesidad de afianzarse en el poder, y sobre las que luego no se insiste, sino que por el contrario se convierte, en lo posible, en una gran utilidad para los súbditos»¹⁸. Fundar el Estado, buscar y alcanzar el bien de los súbditos, éste es el resultado que cuenta, y que juzga la *virtù* como virtudes y vicios morales que el Príncipe ha aceptado y practicado por *virtù*. Moral siempre que sea posible, inmoral cuando el resultado político lo exija, pero siempre por *virtù*, moral por *virtù*, inmoral por *virtù*: así es el Príncipe, ese individuo singular que no es un individuo particular. Ésta es la razón por la que la *virtù* del individuo Príncipe nada tiene que ver ni con el individualismo de la conciencia moral ni con el individualismo de la potencia ni con el esteticismo del brío: aun siendo el atributo de un individuo, la *virtù* no es la *esencia interior* de la individualidad; ella no es más que el reflejo, tan consciente y responsable como sea posible, de las condiciones objetivas de la realización de la tarea histórica de la actualidad en un individuo Príncipe.

Una vez definida la forma de existencia del individuo Príncipe y comprendido que no es un individuo particular; una vez entendida su *posición* de excepción que hace que en él la *virtù* gobierne sobre el uso del vicio y de la virtud en la realización de su tarea histórica, es necesario examinar la estructura o la «composición orgánica» de este personaje público. Es preciso saber cómo actúa, cuáles son los principios de su práctica política.

El mecanismo del Príncipe es expuesto en el capítulo XVIII de *El Príncipe* a propósito de la cuestión: «De cómo los Príncipes han de mantener la palabra dada». No es una

¹⁶ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, cit., p. 348 [cfr. además en *Le Prince*, XV, p. 335 (N. del E. francés)] [p. 119; p. 130].

¹⁷ *Ibid.*, VIII, p. 314 [p. 96; p. 103].

¹⁸ *Ibid.*, VIII, p. 316 [p. 98; p. 105].

casualidad, dice Maquiavelo, si los antiguos dieron a sus grandes hombres el Centauro como maestro político, sugiriendo que los Príncipes habrían de convertirse en semejantes de ese ser extraño: medio hombre, medio bestia. De hecho, el Príncipe debe ser doble. ¿Por qué doble? Porque hay dos modos de combatir: «Uno con las leyes; el otro con la fuerza; el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias, pero, puesto que el primero muchas veces no basta, conviene recurrir al segundo. Por lo tanto es necesario que un Príncipe sepa actuar según convenga, como bestia y como hombre»¹⁹. Vamos por tierras conocidas: la práctica política del Estado debe combinar la fuerza (animal) y el consentimiento (humana). Pero veamos esto más de cerca. ¿Qué quiere decir actuar como hombre? Quiere decir gobernar «con las leyes», es decir, con las leyes morales, respetando las leyes morales como la bondad, la fidelidad, la liberalidad, el mantenimiento de la palabra dada, etc.²⁰. En consecuencia queda claro que para obtener el consentimiento del pueblo es indispensable practicar las virtudes morales, que actúan sobre los espíritus por su prestigio y su reconocimiento, sin ninguna violencia. Pero cuando las leyes son impotentes, es necesario también recurrir a la fuerza, actuar como bestia. Es el reverso del Príncipe. Aquí no se trata de virtud moral, sino de la violencia, de la que nosotros sabemos que sólo cuenta el resultado, ya que «no es la violencia que destruye, sino la que repara, la que es buena». La práctica de la fuerza es extraña a la moral, es lo opuesto a la práctica de las leyes. Parece entonces que hayamos agotado la cuestión. Existen dos prácticas, y ambas son necesarias *al mismo tiempo*, «puesto que es necesario que un Príncipe sepa ser medio bestia y medio hombre, pues sin ambas naturalezas no podrá mantener su poder»²¹.

No obstante, nos espera una sorpresa, que es considerable, ya que la bestia, destinada a representar la *fuerza* como el hombre estaba destinado a representar las leyes, se desdobra. El Príncipe que debe practicar la bestia ha de elegir no una, sino *dos* bestias como modelos: el león y el zorro. «Es, pues, necesario ser zorro para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos»²². En las páginas 348-349 (139-140) queda precisado el sentido de este desdoblamiento. El león es la fuerza «feroz»; el zorro, por el contrario, es la «artimaña» y la astucia. El contexto no deja ninguna duda: ser zorro es ser el *maestro de la artimaña*, para saber distinguir las trampas que a uno le tienden y las que uno debe ser capaz de tender para apresar a otros, ser el maestro de la artimaña y de las trampas, no solamente en los actos de guerra, emboscadas, fingimientos, etc., sino en general en el gobierno de los hombres. Ahora bien, lo que resulta pasmoso en esta división, en este desdoblamiento de la bestia, es justamente que la *bestia*, que es la fuerza, se desdoble en fuerza (león) y artimaña (zorro), cuando aparentemente la artimaña, el arte de engañar, no tiene nada que ver con la fuerza, no es una división de la fuerza, sino algo totalmente diferente. ¿Qué? Hemos de ofrecer algunas precisiones para responder a esta cuestión.

¹⁹ *Ibid.*, XVIII, p. 341 [p. 125; p. 138].

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, XVIII, p. 341 [p. 126; p. 139].

²² *Ibid.*

Podemos, para empezar, decir que no habría dos maneras de gobernar a los hombres, por las leyes y por la fuerza, sino tres, por las leyes, por la fuerza y por la artimaña. Pero, desde que se enuncia esta proposición, se avisa que la artimaña no es un gobierno como los demás, que no se halla en el mismo plano: las leyes *existen*, digamos, como instituciones, reglas reconocidas y opiniones de los hombres; la fuerza existe, digamos, como ejército; pero, por el contrario, la artimaña no tiene ninguna existencia objetiva, no existe. Si la artimaña es una forma de gobernar, al no tener existencia tan sólo puede ejercerse apoyándose bien en leyes, bien en la fuerza. La artimaña no es entonces una tercera forma de gobierno, es un gobierno de segundo grado, una manera de gobernar a las otras dos formas de gobierno: la fuerza y las leyes. Cuando la artimaña utiliza el ejército, es artimaña de guerra; cuando utiliza las leyes, es engaño político. La artimaña abre así, más allá de la fuerza y de las leyes, un espacio de desviación de la existencia de la fuerza y de las leyes en el que la fuerza y las leyes se reemplazan, se fingen, quedan contrahechas y dadas la vuelta. El dominio de la artimaña en el Príncipe es la distancia que le permite, a voluntad, jugar sobre y con la existencia de la fuerza y de las leyes y, en el sentido más fuerte de la palabra, simularlas.

Dejemos de lado el uso astuto de la fuerza, del que Maquiavelo da innombrables ejemplos a propósito de las estratagemas de guerra, y fijémonos en las leyes. Es sobre todo de ellas de lo que se trata. El capítulo en el que Maquiavelo habla del centauro, del Príncipe hombre-bestia, se abre con estas palabras: «Todos sabemos cuán loable es en un Príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad [conforme a leyes] y no con artimañas y engaños». La oposición leyes (morales)/artimaña es aquí flagrante. Maquiavelo añade: «Sin embargo, se ve por experiencia en nuestros días cómo aquellos que han tenido muy poco en cuenta la palabra dada y han sabido burlar mediante artimañas el ingenio de los hombres»²³. La oposición leyes/artimaña nos descubre así dos casos límites: el del Príncipe que gobierna solamente mediante leyes (virtud moral: buena fe, bondad, etc.) y el del Príncipe que gobierna mediante la artimaña, engañando el espíritu de los hombres. El primero es loable, pero ¿y el segundo?

Justamente esta oposición leyes/artimaña contiene la respuesta a la pregunta que nosotros nos hacemos. La artimaña se opone a las leyes como la inmoralidad a la moralidad. Servirse de ardidés con las leyes es, en efecto, «embaucar el espíritu de los hombres», es «engañarles» con mentiras y trampas. Se comprende entonces por qué Maquiavelo coloca la artimaña bajo la categoría de la bestia, y no del hombre. Actuar como hombre es practicar las virtudes morales; actuar como el zorro es practicar una violencia no violenta, el vicio de todos los vicios, la falta de fe, la picardía. Comprendemos entonces por qué la artimaña, que es facultad animal, y que por su inmoralidad está próxima a la fuerza, [es] emparejada con las leyes como su contrario, y [es] un gobierno de segundo grado. En efecto, la artimaña es la capacidad de gobernar immoralmente mediante leyes; es el arte de fingir que se observan las leyes violándolas totalmente o torciéndolas. Es la necesidad y la inteligencia del no ser bajo las apariencias del ser, y viceversa^m.

²³ *Ibid.*, XVIII, p. 341 [p. 125; p. 138].

^m Esta frase es una corrección manuscrita posterior efectuada con toda probabilidad en 1986.

Sin embargo, todo este razonamiento, que es justo, sólo tiene sentido si pone en claro su *presuposición*: a saber, la existencia de las leyes y del gobierno mediante las leyes, en el sentido que tiene esta proposición en el capítulo XVIII de *El Príncipe* de Maquiavelo, en el que las leyes designan las leyes morales, las virtudes morales. Para poder obrar mediante la artimaña con las leyes es necesario, en efecto, que *existan* y sean reconocidas, y que sean tales que no se pueda hacer abstracción de ellas. Es aquí donde encontramos el problema de la representación del Príncipe en la opinión del pueblo.

Cuando hemos dicho que la fundación del Principado Nuevo por el Príncipe Nuevo debe hacer abstracción de toda forma existente, se trataba de toda forma *política* existente. Ahora bien, allí donde se establezca, el Príncipe Nuevo encontrará hombres, los cuales tendrán costumbres y obedecerán a leyes religiosas y morales; en una palabra, hombres sometidos a representaciones, opiniones, lo que nosotros podemos, anacrónicamente, llamar ideologías. No se trata de la opinión de tal o cual individuo, sino de la opinión de la masa, que Maquiavelo llama *il volgo*: «En este mundo sólo existe el vulgo y los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse». Lo que los individuos pueden hacer en particular, por ejemplo, mofarse de la ley religiosa o moral, eludir sus prohibiciones para satisfacer sus pasiones o su ambición, importa poco; incluso cuando violan la ley, la proclaman y la reconocen, es la ley reconocida lo que gobierna sobre su propia transgresión. Por otra parte, Maquiavelo considera en el fondo que la mayoría del pueblo, de *il volgo*, está conforme con la ley: los humildes, que son mayoría, no desean más que la seguridad de sus bienes y de sus personas, en particular de sus mujeres. Es el pequeño número quien se mueve impulsado por la pasión y la ambición de poder y quien está dispuesto a cualquier cosa para servirlos.

Tal es, entonces, en este dominio, la realidad que todo lo gobierna: la existencia de una ideología religiosa y moral de masas. La consecuencia de esto es simple: si el Príncipe quiere alcanzar sus fines nacionales y populares, debe comenzar por respetar la ideología del pueblo, incluso y sobre todo, si quiere transformarla. Debe procurar que toda acción política, toda forma de práctica política, intervenga y se mantenga realmente en el elemento de esta ideología; debe, así, hacerse cargo, asumir, adelantarse, inscribir en su propia práctica política los efectos ideológicos de su propia práctica política. Y como el Príncipe es, en sentido propio, la figura del Estado, debe, por consiguiente, tratar de que la representación que el pueblo se haga de la figura del Príncipe se inscriba en la ideología popular para producir en ella efectos que favorezcan su política, puesto que esta representación juega un papel capital en la constitución del Estado, en la unión de los súbditos, en su educación.

Aquí es donde interviene la artimaña, y lo hace, ante todo, porque *puede* intervenir. Y puede hacerlo porque el pueblo está hecho de tal modo que se fía más de la apariencia que de la realidad. «Los hombres, en general, juzgan más por las apariencias que por la realidad; que a todos es dado ver, pero a pocos tocar. Todos ven lo que parece pero pocos sienten lo que eres y esos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría.»²⁴ Que los hombres crean en las apariencias estaba ya presupuesto en su adhesión a las evidencias de

²⁴ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, cit., XVIII, p. 343 [p. 127; pp. 140-141].

la religión, de las ceremonias de culto, de los milagros, verdaderos o falsos, así como a las evidencias de las costumbres y de la moral. Se sigue de ello que nada es más fácil que engañarlos: «Los hombres son tan crédulos, y tan sumisos a las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre a quien se deje engañar»²⁵. Entre todos los engaños posibles, hay uno que le interesa al Príncipe: el engaño por excelencia, aquel que presenta a los hombres la apariencia misma en la que ellos creen, que reconocen, en la que se reconocen, digamos, en la que su ideología se reconoce en ellos, la de las leyes morales y religiosas.

Volvemos así a la relación entre la artimaña y las leyes y, además, a la relación entre las virtudes morales y la *virtù*. El precepto de Maquiavelo de que «se necesita saber o bien colorear esta naturaleza o bien fingirla o bien disfrazarla» se encuentra en un precepto más general: el Príncipe debe saber no ser bueno. Para comprender la necesidad de la artimaña, es necesario volver a la tarea histórica del Príncipe, a la situación excepcional que se le impone, a los medios que está obligado a emplear, y a su *virtù*. Si consideramos los extremos de su práctica, encontramos, por una parte, que debe ser bueno y virtuoso en la medida de lo posible y, por otra, que debe aprender a no ser bueno, esto es, a practicar el mal. Pero incluso cuando el Príncipe es reducido a esta extremidad, debe, si puede (y no siempre es posible), «adornar» su conducta inmoral como conducta moral y fingir la virtud. «Un Príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene. Es más, me atrevería a decir esto: que son perjudiciales si las posees y practicas siempre, y son útiles si tan sólo haces ver que las posees: como parecer compasivo, fiel, humano, íntegro, religioso y serio; pero estar solo con el ánimo dispuesto de tal manera que si es necesario no serlo puedas y sepas cambiar a todo lo contrario.»²⁶

Vemos, pues, cómo a través de la representación ideológica de su figura debe determinarse la política ideológica del Príncipe. Podemos caracterizarla diciendo que la política ideológica debe ser sometida al primado de la política a secas. El Príncipe debe tener en cuenta la realidad de la ideología del pueblo e inscribir en ella su propia representación, que es la figura del Estado. Pero su política ideológica debe ser una política y no una demagogia ideológica. No es cuestión de que el Príncipe conforme totalmente su conducta y sus prácticas a la ideología espontánea del pueblo. Debe componer y controlar políticamente su conducta y su representación. Debe saber, en un extremo, que «hay vicios que hacen reinar», como ser cruel al comienzo de la constitución de los Estados («de entre todos los Príncipes es el nuevo al que le es imposible rehuir la fama [= el renombre] de cruel»)²⁷, la de ser mezquino en toda ocasión²⁸, y no se trata de hacer pasar estos vicios por virtudes, ya que el uso del disimulo sería entonces falta política, pues en ese caso es la reputación de crueldad y de mezquindad lo que actúa políticamente. En el otro extremo, el Príncipe debe saber que *existen virtudes que hacen reinar*: piedad, fide-

²⁵ *Ibid.*, XVIII, p. 342 [p. 126; p. 139].

²⁶ *Ibid.*, XVIII, p. 343 [pp. 126-127; p. 140].

²⁷ *Ibid.*, XVII, p. 338 [p. 123; p. 135].

²⁸ *Ibid.*, XVI, p. 337 [p. 121; p. 132].

dad, humanidad, integridad, piedad religiosa, y que es necesario poseerlas o simularlas, pues su reputación actúa políticamente. Pero no hace falta comprometerse con ellas, pues la necesidad puede forzar a su renuncia. En todo caso, es la política la que ordena, en función de su fin, la elección tanto de los vicios políticos como de las virtudes políticas, y quien impone su disimulo cuando las circunstancias lo requieren.

El objetivo es fijar, mediante la representación de la figura del Príncipe, una *relación* ideológica justa entre el Príncipe y el pueblo. Como siempre, Maquiavelo procede mediante el examen de los extremos: de un lado, el odio y el desprecio; del otro, el amor. Excluye radicalmente el primer extremo: el Príncipe debe evitar, a cualquier precio, ser odiado y despreciado, ya que, si odiado, se encontraría en la situación de un tirano, a merced de la revuelta del pueblo, y, si despreciado, no sería Príncipe, pues estaría a merced de la insurrección de los grandes. Traducimos: *el Príncipe debe evitar a toda costa tener el pueblo en contra suyo*. Pero ¿el amor? ¿No es el voto supremo de un Príncipe popular? Maquiavelo lo rechaza también, en términos más moderados, como incapaz de asegurar por sí solo relaciones estables entre el Príncipe y el pueblo, ya que el amor es inconstante: «Los hombres aman según su fantasía»²⁹, «mientras les favoreces son todo tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos —como ya dije antes— mientras no los necesitas; pero, cuando llega el momento, te dan la espalda»³⁰. Es necesario encontrar un vínculo más seguro: el *temor*. En el capítulo XVII de *El Príncipe*, Maquiavelo escribe: «Surge de esto una duda: si es mejor ser amado que temido o viceversa. La respuesta es que convendría ser lo uno y lo otro; pero como es difícil combinar ambas cosas, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos». La ventaja del temor es que es duradero («el temor se mantiene por un miedo al castigo que jamás te abandona»). Pero el temor dura porque es obra del Príncipe, quien detenta su causa, lo que no es el caso del amor: «Los hombres aman según su fantasía y temen de acuerdo con la discrecionalidad del Príncipe. Un Príncipe sabio debe apoyarse, en consecuencia, en lo que es suyo y no en lo que es de otros». Si se comparan los resultados de este análisis, se ve cómo la relación entre el Príncipe y el pueblo queda establecida en la siguiente definición³¹: «Debe, no obstante, el Príncipe hacerse temer de manera que si no se gana el amor, evite el odio; porque puede muy bien ser temido y a la vez no ser odiado»ⁿ.

Esta fórmula del temor sin odio puede parecer dura para el pueblo de un Príncipe popular, pero para darle su exacto sentido es necesario desarrollarla. Que el Príncipe deba a toda costa evitar ser odiado por su pueblo significa, claro está, que el Príncipe debe guardarse, como si del más grave peligro se tratara, de alejarse del pueblo. Pero hay más: el odio posee en Maquiavelo una connotación precisa: es ante todo el odio del pueblo por los *Grandes*. Por ejemplo, a propósito del reino de Francia: «Conociendo la ambición de los poderosos y su insolencia [...] y, por otra parte, consciente del odio que el pueblo sen-

²⁹ *Ibid.*, XVII, p. 341 [p. 125; p. 138].

³⁰ *Ibid.*, XVII, p. 339 [p. 123; p. 135].

³¹ *Ibid.*, XVII, p. 339 [p. 124; p. 136].

ⁿ Se encuentra aquí al margen la nota manuscrita siguiente: «¡Qué va, yo no te odio!».

tía hacia los Grandes», el fundador del reino instituyó el Parlamento, el cual «golpeó a los Grandes y favoreció a los humildes»³². El odio tiene así una significación de clase. En «un temor sin odio», la expresión «sin odio» significa que el Príncipe se desmarca de los Grandes y toma partido por el pueblo y contra éstos.

Pero hay más. El temor sin odio clausura un espacio y abre otro espacio definido; es la base política mínima a partir de la cual la amistad del pueblo, expresión que Maquiavelo prefiere a la de amor del pueblo, deviene el objetivo político decisivo. En efecto, lo que se proscribía es el puro amor del pueblo, sin coerción, pues es precario y versátil. Pero lo que se pretende es la amistad del pueblo, «la benevolencia popular»³³ sin olvidar nunca la coerción a disposición del Estado. Maquiavelo vuelve sin cesar sobre este tema, que expresa abiertamente su posición. Por ejemplo, César Borgia: «El duque había puesto unos cimientos bien fundados a su poder al tener toda la Romagna con el ducado de Urbino y pareciéndole, sobre todo, haberse ganado la adhesión de la Romagna y de todos aquellos pueblos que empezaban ahora a gustar su bienestar»³⁴. Podríamos citar otros muchos ejemplos que no dejan ninguna duda. La teoría del temor sin odio es, pues, la teoría del elemento político primordial que consiste en «la amistad popular hacia el Príncipe». Es también, en los hechos, el reconocimiento de la doble función del Estado popular: la unidad de la coerción y del consentimiento del pueblo, cosa que tanto impresionó a Gramsci de Maquiavelo.

Finalmente, para apreciar cabalmente esta política de «temor sin odio», es necesario llamarla por su nombre: es una política ideológica, es la política en la ideología. También hay que recordar que esta representación de la figura del Príncipe en el pueblo representa, sobre el fondo de la religión, tan sólo una parte de los medios del poder del Estado, estando la otra parte constituida por el ejército. Hay que recordar que, de estos dos medios, el dominante es el ejército, del que hemos visto cuál es el papel que asume en la reunificación, la formación y la constitución del pueblo en pueblo. Finalmente hay que recordar que la ideología del Estado, así como la fuerza de Estado están sometidas, como medios, a un único y mismo fin: la constitución de un Estado nuevo, un Estado popular, que debe afrontar su tarea histórica: unificar Italia.

Tomemos aún un poco más de perspectiva. Si nos representamos la situación de extrema miseria y ruina de Italia, constatamos: 1) que Italia es una «materia» que espera únicamente una forma propicia que logre unificarla, 2) pero que, por el contrario, nada se puede esperar de formas políticas que la desfiguran y la afligen, porque éstas son todas antiguas, feudales. Por esta razón el Príncipe debe ser totalmente nuevo, y hacerse cargo de su tarea histórica a partir de un Principado enteramente nuevo. Se trata de crear una base política. Esta base política (base que debe ser una base política popular, en el sentido que hemos ya aprendido a hablar de base popular), aunque debe ser enteramente nueva y borrar las antiguas formas políticas, esta base no va a constituirse en el vacío: el Príncipe

³² Nicolas Machiavel, *Le Prince*, XIX, p. 346 [pp. 130-131; p. 145].

³³ *Ibid.*, p. 345 [p. 133; p. 144].

³⁴ *Ibid.*, VII, p. 309 [p. 93; p. 97].

dará «forma» a los hombres que existan, que llevan los estigmas de las formas feudales de dominación política, en sus costumbres y en sus leyes religiosas y morales. Una vez más, el objetivo político de Maquiavelo no es el de reformar la constitución de un Estado, ni siquiera tomar el poder en las formas de un Estado existente; el objetivo es el de constituir una base política radicalmente nueva. Esta base, para poder existir, deberá ser impuesta por la fuerza; deberá extenderse por la fuerza para poder durar y deberá derribar uno tras otro todos los miserables Estados italianos y defenderse por la fuerza contra los Estados extranjeros. En estas condiciones, se comprende que el ejército sea el instrumento por excelencia del poder del Estado, no solamente del ejercicio del poder del Estado, sino de la existencia misma del Estado, y que el ejército tenga un papel preponderante no solamente militar, sino también político e ideológico, pues el ejército es el crisol de la unión política e ideológica del pueblo, la escuela de formación del pueblo, el devenir pueblo del pueblo.

Se comprende entonces la naturaleza política de esta extraña relación del pueblo con el Príncipe: el temor sin odio. Esta relación es indispensable para la constitución del Principado Nuevo, que sólo puede ser popular, para resistir a las invasiones externas y conquistar los antiguos Estados con el objeto de edificar el Estado nacional; es indispensable para [la educación de los] pueblos de los principados y repúblicas conquistados. Si el Príncipe sabe producir en sus súbditos el temor sin odio, se garantiza la duración necesaria para su gran diseño y podrá ganarse a los pueblos conquistados por la guerra o mediante la artimaña. Pero incluso entonces tan sólo se trata del comienzo, ya que el temor sin odio no es más que un medio de un fin que le supera: la base ideológica a partir de la cual podrá ganarse, poco a poco, «la amistad del pueblo».

Una última palabra. Si el temor sin odio está bien como tal, se ve que es la solución obligada de un problema político que vincula la constitución del Estado nacional a una doble exigencia: que el poder absoluto del Príncipe sea «popular» (no que el pueblo esté en el poder, sino que el pueblo, en un principio por temor, después por amistad, se reconozca en la política popular del Príncipe y en la figura del Príncipe); y que por su poder el Príncipe popular contenga la lucha de clases entre los grandes y el pueblo, en beneficio del pueblo. ¿Utopía? Basta con conocer a grandes rasgos la historia de la constitución de los Estados nacionales para ver que Maquiavelo no hace otra cosa más que pensar las condiciones de existencia y de clase de esta forma de transición entre la feudalidad y el capitalismo que es la *monarquía absoluta*.

Maquiavelo no es en absoluto un utopista: él no hace sino pensar el caso coyuntural de la cosa, y va *dritto alla verità effettuale della cosa*. Él la afirma en conceptos que son filosóficos, y que hacen sin duda de él, en su inconsciencia, su soledad y su desprecio hacia los filósofos de la tradición, el mayor filósofo materialista de la historia, al [igual] que Spinoza, quien le declaraba *acutissimus*, muy agudo. Spinoza lo consideraba *acutissimus* en política. Parece que no sospechó que era también el más agudo en filosofía materialista. Intentaré demostrar esto en una próxima obra^o.

^o Este último párrafo es un añadido manuscrito posterior redactado con toda probabilidad en 1986.