

En busca del tesoro perdido de las revoluciones: Hannah Arendt tras la huella de Maquiavelo.¹

Carlos Kohn W.

Resumen: Hannah Arendt titula el último capítulo de su libro *Sobre la revolución* (1963) “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”, y mencionó como sus más preclaros representantes a Maquiavelo, Montesquieu, los Federalistas y Tocqueville. ¿Qué tienen en común estos pensadores tan disímiles? El autor de éste artículo los relaciona con lo que Quentin Skinner describía como Republicanismo Cívico. Además, el autor señala que la teoría política de Arendt reconoce en Maquiavelo al “padre espiritual de la Revolución” y que considera la *constitutio libertatis* de una República como un ideal, cuyas leyes e instituciones se construyen a través del diálogo y de la acción entre ciudadanos ‘virtuosos’ dispuestos a conformarse en una comunidad política.

Palabras clave: Republicanismo Cívico, Revolución, Virtud, Maquiavelo, Arendt.

Summary: Hannah Arendt titled the last chapter of his book *On Revolution* (1963) “The revolutionary tradition and its lost treasure” and mentioned as its most illustrious representatives Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville and the Federalists. What have in common as diverse thinkers? The author of this article relates to what Quentin Skinner described as Civic Republicanism. In addition, the author notes that Arendt’s political theory in Machiavelli recognizes the “spiritual father of the Revolution” and considers the *constitutio libertatis* a Republic as an ideal, whose laws and institutions are built through dialogue and action between citizens ‘virtuous’ willing to settle in a political community.

Keywords: Civic republicanism, revolution, virtue, Maquiavelo, Arendt.

1. Ponencia presentada en el Simposio: “Homenaje a Maquiavelo en el aniversario de los 500 años de la publicación de *El Príncipe*, celebrado en el Auditorio de la Asociación de Profesores de la Universidad Central de Venezuela, los días 5, 6 y 7 de noviembre de 2013.

Preámbulo

Ya es de perogrullo la afirmación de que en la historia de las ideas políticas Maquiavelo encarna generalmente la figura de la argucia política puesta al servicio de las técnicas de dominación. Esta clásica trivialización de su pensamiento alude, no obstante, a dos rasgos que configuran su originalidad en el ámbito filosófico, a saber: 1) la descripción de la lógica específica de la política, cuyo núcleo se desplazó del *eidós* ético de los socráticos a un enfoque pragmático; en su caso, al ejercicio eficiente y amoral del *poder*, y 2) haber dotado a la teoría política de un ámbito de reflexión introspectiva (Arendt califica esta aproximación de Maquiavelo a la política como: “esencia subjetivista”,²) es decir, la acepción del concepto de poder asumida por Maquiavelo como: «potencia» de la acción humana sobre la *mundanidad*; *ergo*, la voluntad de «poder hacer», que el pensador renacentista, como veremos más adelante, define como: la *virtù*.

¿Será la virtud “el tesoro perdido de la revolución”? Arendt no lo explicita, pero esta es la hipótesis que intentaremos contrastar de seguidas.

Por otra parte, considero que de ningún modo puede admitirse la reducción de Maquiavelo a la caricatura de un malicioso alentador de las tiranías, como bien lo han objetado algunos de sus más preclaros lectores –Arendt entre ellos–, para quienes el autor de los *Discorsi* fue, por el contrario, un fervoroso defensor de la libertad política, a la que no dudó en identificar con uno de los “*humores*” capitales de los ciudadanos de cualquier república: **el deseo de los que ‘no-tienen’ a «no ser dominados»**; y, si logran mantener ese valor, se caracterizarían por una mayor voluntad de «vivir libres».³

En palabras del autor de *El Príncipe*: “*En cualquiera ciudad hay dos inclinaciones diversas, una de las cuales proviene de que el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes [i.e. los poderosos], y la otra de que [estos últimos] desean dominar y oprimir al pueblo. Del choque de ambas inclinaciones dimana una de estas tres cosas: o el establecimiento del principado, o el de la república, o la licencia y anarquía*”.⁴

En palabras de Arendt: “*Maquiavelo (...) se dio cuenta de cómo el poder es esencialmente político, es decir, de que el obstáculo para el poder del hombre no es la naturaleza, (...) sino la espontaneidad imprevisible de los otros. En este sen-*

2. Arendt, H., *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 21.

3. Véase, Maquiavelli, N., *The Discourses*, [Edit. B. Crick], Great Britain, Pelican Books, 1976, I. 5., p. 116.

4. Maquiavelo, N., *El príncipe*, Madrid, Espasa Calpe, 1970, Cap. IX, p. 51; véase, también, Maquiavelli, N., *The Discourses ... op. cit.*, I. 4., p. 113.

tido (...) dicho autor fue el [primero] que [re]conoció la pluralidad como problema central”.⁵

La virtud: ¿«El tesoro perdido»?

Veamos: En sus ensayos “¿Qué es la Autoridad?” (de 1956) y “¿Qué es la Libertad?” (de 1960) reeditados por Hannah Arendt en su libro: *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, ella recurre a Maquiavelo porque, en su opinión, este autor resemantiza, de cara al surgimiento de la idea moderna de revolución, uno de los conceptos clave de toda acción política: «la virtud», de un modo totalmente deslastrado de connotaciones éticas o religiosas. La concibe como la fuerza propia o voluntad, de una o más personas, para enfrentar la realidad de una manera totalmente autónoma. Obsérvese, por ejemplo, como lo expresa, enfáticamente, la filósofa judeo-alemana en el siguiente pasaje: “La libertad como elemento inherente a la acción quizá esté mejor ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo, en el que se denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la *fortuna*”.⁶ Y si la libertad es el *telos* de la revolución, entonces, para que se convierta en acción ha de revestirse de coraje como virtud cardinal. Para Arendt, así como para la mayoría de los intérpretes republicanistas de Maquiavelo, la manifestación virtuosa del honor y del valor, en el ejercicio de la acción en el mundo, son, por lo tanto, los más elevados atributos aupados por el pensador florentino.⁷

A juicio de Arendt, Maquiavelo le confirió un sentido específicamente político a la virtud como agente de la libertad porque “es la respuesta que logra dar el hombre al mundo, o, mejor, a la constelación de *fortuna* en que el mundo se abre, presenta y ofrece al hombre, a su *virtù*. No hay *virtù* sin *fortuna*, ni *fortuna* sin *virtù*”.⁸ La virtud es asumida, por lo tanto, por Maquiavelo, también, la capacidad de prever los vericuetos de la fortuna y prepararse para sobrellevarlos, es decir, la sabiduría de obrar con «prudencia».⁹ Empero, agrega Arendt, esta virtud

5. Arendt, H., *Diario filosófico 1950* ..., op. cit., p. 81.

6. Arendt, H., “¿Qué es la Libertad?”, en ID., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 165.

7. “El criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria” (Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 82. En el mismo sentido, Véase, Skinner, Q., *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 43.

8. Arendt, H., “¿Qué es la Autoridad? ...”, en *Entre el pasado ...* op. cit., p. 149.

9. “la variación de su felicidad [depende de si] (...) se conduce con moderación y paciencia (...); pero si varían los tiempos y cosas, obra su ruina [si] no muda de modo de proceder” (Maquiavelo,

no es meramente reflexiva, ni se resigna sólo a auscultar los avatares de la fortuna: requiere de la **valentía** para actuar», de ejercer la acción para la consecución de la libertad política, que no es otra cosa que el «bien común» al que aspira toda revolución.¹⁰

En una vena muy similar a la de Hannah Arendt, John G. A. Pocock asevera que para Maquiavelo, “(...) *la república de la política fue una estructura de la virtud: una estructura en la que la habilidad de cada ciudadano debe ubicar el bien común antes que el suyo propio, de modo que la virtud de cada hombre salva a todos los demás de esa parte de la corrupción para quienes la dimensión temporal fue la fortuna*”.¹¹ Por su parte, Arendt califica a Maquiavelo de “*padre espiritual de la revolución*”, porque “*fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero, perdurable*”; es decir, no sujeto a las veleidades de «la fortuna».¹²

De modo que, la *areté* que atraviesa los escritos del pensador renacentista, y cuyos recovecos llegan hasta Tocqueville, ya no es la de los filósofos griegos, sino que responde a una cualidad personal; es una suerte de arte para controlar el destino (i.e., «la fortuna»); un rasgo de carácter –que contiene audacia y sutileza, arrojo y contención– que tiene como fin: la libertad. En esa dualidad, la virtud maquiaveliana supone un avance sobre la iracundia clásica que mira sin contemplación a los *otros* y, por ello, la que propugna el autor renacentista encierra un ‘peculiar pragmatismo’ (la «co-responsabilidad») que, a mi modo de ver, es el elemento esencial de la tradición ‘revolucionaria’ cívico-republicana.

Más aún, para la Arendt reivindicadora de Maquiavelo, la valentía cívica es una motivación vital para generar la «voluntad libre»¹³ de los individuos a la hora de participar –activa y solidariamente– en la búsqueda del bienestar compartido con el cual se han identificado. Una “*Agenda Superior*” (el término es de Michael Walzer) que amerita la «igualdad política» entre los hombres, así como los contextos discursivos que posibilitan la cooperación. “*La virtud* [–sostiene Arendt–] *surge del amor por la igualdad, y el honor del amor por la distinción,*

N., El príncipe, ... op. cit., Cap. XXV, p. 123).

10. Véase, Arendt, H., “¿Qué es la Libertad?, en Entre el pasado ... op. cit., p. 169. También, García, D. E., Del poder político al amor mundo, México, Porrúa, 2005, esp. pp. 170-171.

11. Pocock, J., (extractos de su libro), The Macquiavelian Moment ..., (publicados en la Revista Metapolítica, Vol. 6, No. 23, 2002, p. 48.

12. Véase, Arendt, H., Sobre la revolución, Madrid, Revista de Occidente, 1967 p. 44.

13. Arendt se pregunta: “¿Qué facultad o capacidad corresponde a la libertad? [y responde:] la voluntad (...) que posibilita la acción con los otros (...) La voluntad es el conjunto de todos los impulsos que la mueven y que son el fundamento de todo hacer y omitir” (Arendt, H., Diario filosófico 1950..., op. cit., pp. 787-788).

es decir, del «amor» por una u otra de las dos características fundamentales y mutuamente conectadas de la condición humana de la pluralidad. (...) La experiencia fundamental de la igualdad encuentra una expresión política adecuada en las leyes republicanas, mientras que el amor hacia ella, llamada virtud, inspira las acciones dentro de las repúblicas”.¹⁴

Esta «agenda superior» constituye el rasgo fundamental de la civilidad, del *vivere libero* o *vivere civile*, tan aupado por Maquiavelo, que caracteriza a toda república. Una auténtica emancipación política se da cuando los ciudadanos se sienten dispuestos –racional y afectivamente– a priorizar los intereses de la *polis* sobre los intereses particulares y a dedicar sus mejores esfuerzos a los asuntos públicos. Igualmente, los principios generales: «amor», «honor», «valentía» y «excelencia», que inspiran las acciones de los hombres: ¡las guían, no las prescriben!, no emanan de ninguna autoridad particular o razón universal.¹⁵ El «libre albedrío» aparece cuando dichos principios se manifiestan como generadores de una acción, cuando la necesidad obliga a los hombres a hacerse responsables por «el mundo».

Así, en una nota al pie de su libro *Sobre la revolución*, la autora recoge un pasaje de la *Historia de Florencia* donde Maquiavelo “elogia a los patriotas florentinos que se atrevieron a desafiar al Papa, mostrando con ello que «su ciudad estaba muy por encima de sus almas»” (...) [De dicha frase, Arendt infiere que] “El problema, según lo vio Maquiavelo, no consistía en averiguar si se amaba a Dios más que al mundo, sino más bien, si se era capaz de amar al mundo más que a uno mismo. Se trata de una decisión siempre crucial para quienes dedicaron sus vidas a la política”.¹⁶

En efecto, a juicio de Arendt, la virtud ha de desarrollar un sentido colectivo. Es el móvil de acción que anima a una sociedad y se identifica con el patriotismo. Las repúblicas renacentistas –como bien explicaba Maquiavelo– estaban gobernadas por un patriciado urbano que rotaba en sus cargos, dividía los poderes, permitía la participación ciudadana en los órganos de gobierno y poseía un arraigado sentimiento de independencia; todo ello en un entorno hostil dominado por las monarquías europeas proclives a la centralización y al absolutismo.

De modo que, siguiendo este filón abierto por el republicanismo maquiaveliano, la filósofa judeo-alemana asume que, siendo la acción inmanente al conflicto, el interés ‘emancipatorio’ de la acción se convierte así en un factor constitu-

14. Arendt, H., *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 102. Véase al respecto también, Béjar, H., *El corazón de la república, avatares de la virtud pública*, Barcelona, Paidós, 2000, esp. pp. 25-37.

15. Véase, Arendt, H., *Diario filosófico 1950...*, op. cit., p. 144.

16. Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., p. 297, n. 19.

tivo de la voluntad humana, a tal punto que: si la libertad política fuera suprimida, advierte Arendt, “*el mundo, que sólo puede formarse en los espacios intermedios entre los hombres, en todas sus variedades, se desvanecería totalmente*”.¹⁷

En este sentido, la conceptualización arendtiana de la libertad evoca, como hemos visto, la noción de *virtù* de Maquiavelo, en cuanto a que ésta es asumida por el florentino como el valor, la “*excelente sabiduría*”, con las que el hombre habilidoso ha sido bendecido por la fortuna “*y de ello provinieron la ilustración y la prosperidad de los Estados*”.¹⁸ En el virtuosismo del actuar aparece el verdadero drama de los asuntos humanos; la trama de la política es la experiencia de la libertad en la que se concibe y se expresa la condición revolucionaria de la acción.

Además, a semejanza de Maquiavelo –y, a diferencia, por ejemplo, de Rousseau¹⁹– Arendt consideraba que un consenso universal y perenne entre habitantes provenientes de diferentes culturas y estratos económicos era imposible y que el conflicto entre ellos es siempre inevitable, empero, «los acuerdos y las promesas mutuas» que se puedan obtener mediante el ‘*vivere civile*’, por más efímeros que ellos llegasen a ser, permitirían generar acciones que redunden en el afianzamiento de la «comunidad política plural». Ella siempre insistió en que los seres humanos sólo son libres cuando se animan a llevar a cabo acciones conjuntas. “*La libertad [–afirma–] es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La raison d’être de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción*”.²⁰ Para Arendt, la comunidad política no es otra cosa que el marco para una deliberación internamente liberadora y para una acción socialmente creativa porque aleja a los hombres de la interiorización privatizada, que es el estigma que aleja el fragor de la virtud.

Hannah Arendt plantea así una «visión radical» de la democracia republicana deslastrada de formalismos, propulsora de la deliberación y de la acción política de los ciudadanos, para lo cual se inspira en los conceptos de «identidad plural» y «espacio público», por medio de cuya articulación teórica sería posible rescatar el

17. Arendt, H., *Men in Dark Times*, Great Britain, Penguin Books, 1973, p. 38. Sobre este punto en particular, discurre Fina Birulés, en su ensayo: “Revolución y violencia en Hannah Arendt” en García, D. E., (comp.) *El sentido de la política: Hannah Arendt*, México, Porrúa, 2007, pp. 77-93.

18. Maquiavelo, N., *El príncipe ...*, op. cit., Cap. VI, p. 32. (Véase, también, a propósito de esta cita, la posición de Arendt, en el citado ensayo, “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado ...* op. cit., p. 165).

19. A juicio de Arendt, Rousseau tergiversa la democracia al fundamentarla sobre la ficción de una voluntad general que no sólo es resultado de un consenso único, universal y atemporal (en la que la pluralidad se desvanece), sino que implica la encarnación de una colectividad que se moraliza con la uniformidad.

20. Arendt, H., “¿Qué es la libertad?” en op. cit., p. 158.

valor político del diálogo, pero también la irreductibilidad del conflicto, como instancias de participación en la *bildung* de la «felicidad pública».

Esto es, justamente, lo que Maquiavelo –arguye Arendt– había estipulado, a saber, que dentro de los confines republicanos, los ciudadanos disfrutaban de un espacio para la libertad, poseían honor y buscaban la gloria para defenderla, en conjunción con otras responsabilidades compartidas sobre las cuestiones de la *res publica*. Por ello, la importancia de la *virtù*, en ese espíritu público de compromiso con la empresa común, se vuelve tan relevante en la república y, como afirmábamos *supra*, es uno de sus componentes fundamentales, a la hora de comprender **la libertad política como forma de no-dominación**.²¹ Para Maquiavelo, el amor de los ciudadanos a la *res publica*, por encima de las ganancias personales y de las lealtades privadas, es decir, más allá de su *amor proprio*, constituía esa gran virtud.²² Tal acepción de la virtud se explica en el sentido de que, para los republicanos clásicos la libertad política no era una cualidad conferida por la naturaleza o por la historia, sino que su consecución requería de una gran valentía y una fuerte voluntad para ejecutar la acción demandada. De allí que Arendt adujera que, la igualdad y la libertad solo podían ser “*productos del esfuerzo humano y cualidades de un mundo hecho por el hombre*”.²³

El nexo entre esta acepción de la libertad y la *virtù* (“*el tesoro perdido de la tradición revolucionaria*”) es patente: Es propio de las personas virtuosas no depender de otros, estar libres de interferencias propias o externas. Para mantener su poder, un príncipe o una república debe, en la medida de lo posible, usar sólo «*armas propias*» y fortalecer su posición de forma autónoma. Una república es un régimen virtuoso en la medida que defiende y promueve la vida libre y compartida de sus ciudadanos. Política y moral se identifican porque la integridad y la supervivencia de la república descansan en la virtud de los hombres que la componen. O lo que es lo mismo, la *politeia* sólo se mantiene a través de la implicación permanente

21. Extraigo, como muy apropiada para el ‘espíritu revolucionario’ de Maquiavelo, esta definición de Philip Pettit que cito a continuación: “la tradición republicana está ligada precisamente a esta concepción de libertad como ausencia de servidumbre. O como yo prefiero decir, como no-dominación” (Pettit, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 41). El propio Pettit cita a Maquiavelo como ejemplo de este “tercer” concepto de libertad: “(...) dice Maquiavelo que la avidez de libertad del pueblo no viene del deseo de dominar, sino del deseo de no ser dominado” (ibid. p. 47.) y más adelante explica Pettit, parafraseando al florentino: ¿qué significa para Maquiavelo no ser dominado?: “el poder de disfrutar libremente de sus posesiones sin pasar ansiedad, el de no sentir miedo alguno respecto del honor de sus mujeres y de sus hijos, y el no temer por uno mismo” (Ibid., p. 48.)

22. Véase, Maquiavelo, N., *El príncipe*, ... op. cit., Caps. XV, pp. 76-78 y XVIII, pp. 85-89; y *The Discourses* ... op. cit., I. 10., pp. 134-138.

23. Arendt, H., *Sobre la revolución* ..., op. cit., p. 37.

de los ciudadanos con la *res publica*. Si abandonan ese compromiso para recluirse en sus asuntos privados, perecerá. La comunidad política es, pues, el resultado de un acuerdo frágil, tanto porque es un momento más en la rueda de la fortuna —y por ello es presa de la corrupción como destino cósmico—, como, también, porque depende de las «promesas mutuas» de sus protagonistas, en la construcción y mantenimiento de la libertad, que siempre serán efímeras.

La pensadora de Hannover sostiene que, la *virtù* de Maquiavelo tiene su sentido más pleno (a diferencia de la *areté* griega y de la bondad cristiana) en cuanto se aplica a acciones que se dirigen a fines públicos excelsos. El honor y la gloria eran admirados y apreciados, en los tiempos de la República romana, en tanto nada debían al orden moral o a las jerarquías por nacimiento, y que sólo podrían ser construidos en el espacio político. Esta cosmovisión, que en tiempos de Maquiavelo se reveló como un repudio al sometimiento a la Autoridad aupado por la Iglesia, significó, a juicio de Arendt, un viraje en cuanto a la definición clásica de Revolución, en vía hacia su significación moderna. En palabras de la filósofa judeo-alemana: *“Para nosotros es más importante que Maquiavelo fuese el primero en percibir el nacimiento de una esfera puramente secular cuyas leyes y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general. A ello se debe que insistiese tanto en la necesidad en que se halla quien quiere intervenir en la política de aprender «cómo no ser bueno», es decir, a no actuar de acuerdo con los preceptos cristianos”*.²⁴ Empero, nuestra autora explica que, *“cuando él [Maquiavelo] insiste en que, en el campo público de la política, los hombres [los príncipes] tendrían que aprender la manera de no ser buenos, está claro que nunca quiso decir que debían aprender a ser malos”*.²⁵ Probablemente Arendt se refería al siguiente pasaje de *El Príncipe*: *“(…) Es, pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse aprenda a poder no ser bueno, y a servirse de esta facultad [el ‘mal menor’] según que las circunstancias lo exijan”*.²⁶

Nuestra autora insiste en que Maquiavelo fue el primero en descubrir esta “profunda” verdad: la respuesta al mal político no es el cultivo de la bondad personal. Esta última es esencialmente no terrenal, mientras que los problemas específicos que se originan en la política no pueden ser resueltos por la bondad en sí. Es así como surge la confrontación entre la bondad personal y la responsabilidad política.²⁷

24. *Ibid.*, p. 46.

25. Arendt, H., “¿Qué es la Autoridad? ...”, en *op. cit.*, p. 148.

26. Maquiavelo, N., *El príncipe*, ... *op. cit.*, Cap. XV, p. 77.

27. Véase, Arendt, H., “Una bitácora para leer a Maquiavelo”, en *Metapolítica ... op. cit.*, pp. 40-41.

Para Hannah Arendt, el filósofo italiano desdeña la bondad en su sentido normativo cristiano, por cuanto es impuesta desde fuera del mundo, o, a lo sumo, deviene en un precepto que operaría sólo en el ámbito privado de la vida humana; de modo que la virtud, en su concepción, no significa esta clase de bondad sino la que redundaría en una mayor libertad para la República. Ella argumenta que “*sus propias experiencias en las luchas de su tiempo enseñaron a Maquiavelo un hondo desprecio por todas las tradiciones, cristiana y griega, tal como las presentaba, nutría y reinterpretaba la Iglesia. Aquel desdén se dirigía contra una Iglesia que había corrompido la vida política italiana, aunque esa corrupción era inevitable por el carácter cristiano de la Iglesia (...) [Él] creía* —concluye Arendt— *que todo contacto entre religión y política tiene que corromper a ambas y que una Iglesia no corrupta, aunque mucho más respetable, sería aún más destructiva para el campo de lo político que la corrupción que por entonces había en ella*”.²⁸

Fue esta misma preocupación la que llevó a Hannah Arendt a desconfiar de la religión cristiana y, en general, de toda metafísica, como proveedora de sentido a la política. Para la pensadora de Hannover, la creencia cristiana de la igualdad frente a Dios no puede ser el motivo o fundamento de la igualdad civil y de los derechos políticos, éstos deben ser conquistados por los hombres en su lucha por la libertad. La religión civil rememora la gloria de la *polis* y sus ancestros y así une a los ciudadanos. La patria activa las energías de estos últimos y promueve un heroísmo colectivo vital para el sentimiento de pertenencia a la comunidad política.

¿Qué es lo que Arendt está presuponiendo con esta aseveración? Desde mi punto de vista, ella le confiere a Maquiavelo la primacía de haber sabido apartarse de la idea religiosa de la salvación para sustituirla por la preocupación y el cuidado por el mundo que tenemos en común.²⁹ Se trata, aduce la filósofa judeo-alemana, de aquella libertad política capaz de propiciar la acción por el amor a la república, no a Dios o a una ideología: el *Amor mundi* —reitera— “*(...) es probablemente el motivo que tienen los hombres para reagruparse dentro de los cuerpos políticos*”.³⁰ Y esto es precisamente lo que significa la “prioridad de lo político”: el menester compartido de construir y cuidar el mundo donde se experimente «la libertad como no dominación», este ideario es, para Arendt, el legado de Maquiavelo.

De modo que, en vez de pensar que los mores y los hábitos eran el sedimento del cuerpo político, como creía Tocqueville, Arendt prefería las estructuras

28. Arendt, H., “¿Qué es la Autoridad? ...”, en op. cit., pp. 149-150.

29. La mayor parte de los argumentos de Maquiavelo contra la religión están dirigidos contra quienes aman más a sí mismos, es decir, a su propia salvación, que al mundo”. (Arendt, H., Sobre la revolución ... op. cit., p. 297, n.19).

30. Arendt, H., “Una bitácora para ...”, en Metapolítica ... op. cit., p. 40.

legales y a las instituciones democráticas *virtuosas*. Si bien es cierto que ella era totalmente consciente de que tales construcciones no bastaban para garantizar la libertad humana, buscó, siguiendo a Maquiavelo, la fuerza de su motivación en la forma en la que el ejercicio político de construcción de empresas colectivas permitiera la activación de la acción política por excelencia –la participación– unida a un nuevo concepto de poder que se halla en la expresión colectiva de esa capacidad de acción concertada. Como advierte Dana Villa, un connotado estudioso del pensamiento arendtiano, ella quería “*dar lectura al sentido de la revolución americana a través de un doble lente de republicanismo cívico y de filosofía existencial*”.³¹

De la obra de Maquiavelo, la autora de *Sobre la revolución* infiere que los principios de la acción, tales como la valentía, la solidaridad y el respeto a la dignidad del otro, promueven la fundación de un *orden secular* republicano que se basa en acuerdos, que reconocen que los ciudadanos tenemos un mundo en común del cual somos responsables. Al igual que el florentino, los *founding Fathers* no creían en la bondad del corazón humano, ellos entendían que la promesa verdadera de la política radica en «la virtud» de los ciudadanos –en igualdad y distinción– dirigida a construir un mundo *inter-homine-ese*. Y, al mismo tiempo, advierten que sólo la pluralidad hace posible que la acción política sea viable.

En efecto, el diplomático toscano no se preocupa por las consideraciones morales de la acción, sino por el «uso ocasionalmente necesario y virtuoso de la violencia», que aparecerá con tanta virulencia en las revoluciones modernas. Así lo expresa ella en *Sobre la revolución*: “*No solo podemos encontrar en Maquiavelo ese esfuerzo constante y apasionado para revivir el espíritu y las instituciones de la antigüedad romana (...) resulta más importante para nosotros su famosa insistencia sobre el papel que la violencia desempeña en la esfera de la política y que (...) también encontramos en las palabras y en las hazañas de los hombres de la Revolución francesa*”.³²

Cabe precisar, sin embargo, que Maquiavelo, al igual que tampoco Arendt, nunca le confirió a la violencia un carácter creador, su ejercicio es a veces inexorable como consecuencia impredecible de «la fortuna», más que como producto del uso ponderado de «la virtud». Lo que lleva a Hannah Arendt al ámbito maquiaveliano es, entonces, la tesis de la imposibilidad de erradicar a cabalidad los conflictos surgidos de la naturaleza de la política. Sin embargo, para ambos, Maquiavelo y Arendt, siempre hay un comienzo: la *virtù*, que no es otra cosa que la voluntad para actuar en común en la proeza de instituir la libertad. De allí, mi

31. Villa, D., *Public Freedom*, New Jersey, Princeton University Press, 2008, p. 97

32. Arendt, H., *Sobre la revolución*, ... op- cit., p. 44

conclusión de que «El tesoro perdido de las revoluciones» no es otro que el «amor a la república», tal como lo predicaba Maquiavelo. Arendt reconoce, así, en el autor de *El príncipe*, pero –sobre todo– como autor de los *Discorsi*, al pensador que, al decidir encarar, por primera vez, una reflexión sobre la política en su especificidad, lo hizo con el propósito de pensar las condiciones de un gobierno libre, en su compleja y dramática posibilidad.

Para nuestra autora, la tradición ‘revolucionaria’ republicana posee objetivos propios que no detentan carácter utilitario y tampoco requieren de dogmas o doctrinas trascendentes, pues es «el acontecimiento» la única experiencia en que la revolución puede ser considerada como una esfera autónoma de acción, como una «virtud» en pro de la libertad. Por ello, el espacio público ocupa el lugar privilegiado en esta visión política: es el escenario del diálogo, de la persuasión de la mejor argumentación pública, de «los acuerdos y las promesas mutuas» y, en general, del intercambio de distintas opiniones propias del mundo plural.

En suma, en confrontación con la tesis –todavía imperante en nuestros días– que sostiene que una de las contribuciones decisivas de Maquiavelo al pensamiento político moderno fue el haber propuesto la interpretación de la política en términos de **relación de dominación**, yo me inclino a favor de la aproximación de Hannah Arendt (¿tal vez fue la primera?), quien, con Claude Lefort, Philip Pettit y otros autores de los últimos 50 años, mantuvo que el *telos* de toda la obra del florentino consistió en fundamentar las formas y relaciones de la libertad política en términos de **relaciones de no-dominación**.