

MAQUIAVELISMO

Dos hechos antagónicos.

La conciencia moral del hombre frente al maquiavelismo adopta una actitud de franco repudio. Se limita a aceptar un conjunto de procedimientos éticamente injustificables, cuando no dudosos, puestos al servicio del Estado y encaminados a procurar, no ya el bien privado de la persona, sino el bien común temporal de la ciudad. Nunca como en estas circunstancias, ajenas al egoísmo privado, se juzga con mayor nitidez la perversidad de esa máxima, implícitamente maquiavélica, que proclama la justificación de los medios por el fin.

He aquí un hecho constante, sobre todo en los siglos cristianos, y que responde sin duda a una valoración ética certera de la conciencia moral. Mas, por otra parte, la historia nos documenta otro hecho, también permanentemente reiterado, que se contrapone al primero. Comprobamos, en efecto, que la política, en tanto es arte de gobierno, jamás prescinde de recursos específicamente maquiavélicos, y que la apelación a esos recursos se da también en aquellos siglos más imbuidos por una concepción cristiana de la vida.

La permanencia de este segundo hecho tendería a probar que la política es inseparable de ciertas prácticas maquiavélicas indispensables para su ejercicio. La sospecha adquiere categoría de certeza no bien examinamos más detenidamente los acontecimientos y comprobamos, por legítima inducción, que una política totalmente exenta de maquiavelismo (entiéndase que hablamos de una política eficaz) es una política irrealizable.

Si, pues, la política es necesaria para promover el bien común, y ella exige el empleo de procedimientos maquiavélicos, ¿cómo se explica que la conciencia rechace como ilícitas las pragmáticas que son literalmente indispensables para la perfección de la comunidad? Por otra parte, no puede admitirse que la valoración ética sea fallida, y que, en política al menos, el fin justifique cualesquiera medios.

Presentado así, el problema parece, a primera vista, insoluble. Pero como se trata de dos hechos irrefragables, su misma necesidad esencial nos impele a creer en una correcta conciliación. Barruntamos que debe haber en el maquiavelismo dos aspectos diferentes, desde el punto de vista ético, de tal modo que la conciencia acierte cuando repudia el malo, y la política, a su vez, atine al congraciarse con el legítimo. Se equivocarán lamentablemente la conciencia y la política si no advierten la discriminación mencionada. Exagerará la primera si repele todo maquiavelismo; será inmoral la segunda si lo acepta íntegramente sin las debidas cautelas.

La esencia de la moral y sus manifestaciones en el individuo y en el Estado.

Filosóficamente hablando, la moral es una disciplina normativa que, después de inquirir la naturaleza del hombre, determina cuál sea la conducta que debe seguir aquél para estar de acuerdo con las exigencias específicas de su ser. Decimos que la moral inquiriere la naturaleza del hombre porque, estando ordenada a la conducta, debe atender primeramente a la esencia del ser humano como sujeto operante; y esto es lo que designa precisamente la palabra naturaleza, a saber, la esencia en tanto principio de actividad. Determinada la naturaleza humana (un animal racional, y, por consiguiente, libre, destinado a vivir en comunidad), indaga la moral qué género de actividades corresponden a su naturaleza específica, es decir, acomodadas a su racionalidad diferencial y constitutiva. No considera, pues, actividad propia, específica o exclusiva del hombre aquella suerte de operaciones orgánicas que efectúa el hombre en su aspecto genérico de animal. La actividad específica del hombre es un obrar conforme a razón. Y como toda actividad exige un fin que la determine (1) (fin que es el bien a que tiende el agente), el fin específico del hombre es

(1) "Todo agente actúa por un fin; de lo contrario, a raíz de la acción del agente, no se seguiría esto más que esto otro, salvo que intervenga el azar ("nisi a casu")." S. Thom.: *Sum. Theol.*, I, Q. 44, a. 4.

una "fruitio veritatis", una fruición contemplativa de la verdad, lograda por la dirección de todo su ser hacia el bien propio de su naturaleza racional. Esta exigencia de su naturaleza prohíbe toda obra que se ponga al servicio de sus apetencias inferiores (genéricas) y prescribe aquello que satisfaga las superiores (específicas). Como la racionalidad es la raíz de la libertad, y ésta implica la posibilidad de desvíos en la conducta, la moral es una disciplina normativa respecto a la conducta libre para que ella se ejercite de acuerdo con el bien o fin específico del ser humano. En este sentido preciso el fin prescribe los medios o les opone su veto.

De existir el hombre como un individuo aislado, solitario, sin otras luces que las que provienen de la razón abandonada a sus propias fuerzas (y en la hipótesis de que, en tales condiciones, su inteligencia pudiera desarrollarse), la ética humana se agotaría en lo dicho. Pero el hombre no es un animal eremita, sino un animal social, según declaraba el filósofo en una de esas frases genialmente sintéticas que, a fuerza de ser tales, no dicen nada a quien no posea el "habitus philosophandi". Y esta naturaleza social del hombre implica una doble relación de fines que conviene analizar. Resulta, por un lado, que la vida en comunidad redundaría en la perfección del individuo que en ella participa; diríamos que el bien específico del hombre, en tanto individuo, no puede lograrse sin el concurso de la comunidad (2). Mas, por otro lado, la comunidad no es un mero conjunto o suma de individuos, es decir, una simple multitud. La comunidad social tiene su ser propio (3), su naturaleza, su actividad y su fin. Por ello no está ordenada totalmente al bien del individuo como tal, según postulan todas las doctrinas individualistas, cualesquiera sean sus formas diferenciales; posee su fin propio, consistente en el bien común temporal, diverso (aunque no independiente) del bien privado, de la suma de los bienes privados y de todo bien trascen-

(2) Cf. *De regimine principum*, l. I, c. I.

(3) Dice Deplouge que "la sociedad no es un ser, sino un modo de ser" (*Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2.ª edic., pág. 173); pero de ahí no se sigue, aun concediendo la exactitud de la fórmula, que ese "modo de ser" esté ordenado exclusivamente al bien de los individuos que integran la sociedad y no tenga su fin propio.

dente al tiempo (4). La realización del bien común de la ciudad reviste, así, el carácter de un perfeccionamiento entitativo de esta última.

Entre el individuo, pues, y la comunidad se establece una doble relación de fines, aparte del fin propio que a cada uno corresponde. Según estas relaciones, la ciudad se ordena a la perfección del individuo, y éste a la perfección de la ciudad; en otros términos, individuo y comunidad social buscan su fin propio, pero ni el uno ni la otra pueden alcanzarlos sin concurso recíproco. Mediante su actividad pública, el individuo debe propender al bien común; que es el fin de la colectividad: "Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum" (5). Por su parte, la ciudad, bajo la égida de sus autoridades, no puede considerar la perfección moral (y religiosa) del ciudadano como un asunto que atañe a éste sólo privadamente: "Quia igitur vitae, qua in presenti bene vivimus, finis est beatitudo coelestis, ad regis officium pertinent ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad coelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat, quae ad coelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicit" (6).

Es claro que esta reciprocidad de relaciones supone los términos de la relación. Y como ambos términos tienen una diversa naturaleza poseen, consiguientemente (y con antelación), un fin propio diverso que cada uno debe conseguir, aunque para ello requiera el concurso del otro mediante la relación que luego se establece.

Ahora bien; la moral es una disciplina normativa respecto a la actividad que cada ser libre debe desempeñar de acuerdo a su

(4) El bien trascendente al tiempo puede ser, a su vez, individual y común. La teología, "sub lumine fidei", nos enseña que el hombre, en tanto individuo —bien individual—, y en tanto miembro del Cuerpo místico de Cristo —bien, en cierto sentido, común—, tiene un destino sobrenatural consistente, en el primer caso, en la bienaventuranza personal, y en el segundo caso, en la que el Apóstol llama la plenitud de Cristo en su Iglesia.

(5) S. Thom.: *Sum. Theol.*, II, IIae, Q. 64, a. 2.

(6) S. Thom.: *De reg. principum*, L. I, c. XV.

índole. Si el sujeto a quien van dirigidas dichas normas es de naturaleza diversa, también deben variar las exigencias que postulan las normas. Hay, pues, normas distintas para el sujeto-individuo y para el sujeto-comunidad. No son dos morales, sino dos manifestaciones diversas de un mismo principio ético, según el cual la norma responde a la naturaleza del ser.

Estamos convencidos que, por una deficiencia de perspectiva, según la cual nos inclinamos espontáneamente a ver las cosas desde el punto de vista individualista, la especulación ética se ha dirigido con demasiada exclusividad a establecer las normas de lo que podríamos denominar moral personal. A lo sumo se ha intentado trascender el individualismo subrepticio de esa posición desarrollando un capítulo de "moral cívica" destinado a formular los deberes del individuo frente a la comunidad (7); pero respecto a los deberes de la comunidad nada se ha dicho fuera de ese orden relativo que muestra las obligaciones que incumben a los gobernantes de procurar y no estorbar el bien propio de la persona. La búsqueda del bien común se le encomienda a la política, sin advertir que el ejercicio de esta última radica en esa persona moral que llamamos Estado, y que, al operar en nombre de la comunidad, debe realizar las obligaciones que la comunidad tiene para consigo misma. He aquí un capítulo inédito en los dominios de la ética, cuyo desconocimiento trae aparejados graves malentendidos.

Diremos, en conclusión, que de acuerdo con las consideraciones precedentes, la Política es algo más que la ciencia y el arte de gobernar. Es una ciencia y un arte que no sólo depende intrínsecamente de la moral-individual, sino que es ella misma una moral: la moral que incumbe al sujeto-comunidad representado por el Estado. Parecerá, sin duda, paradójico que este aspecto informulado de la filosofía moral venga precisamente a justificar lo que hemos llamado maquiavelismo legítimo. ¿Qué será, pues, el maquiavelismo ilegítimo? La respuesta transparecerá después de algunas reflexiones.

(7) Decimos deberes del individuo frente a la comunidad, como tal, para diferenciar estos deberes de los que tiene el individuo respecto al prójimo, aunque consideremos a éste "sub specie multitudinis" (v. gr., como asociación existente dentro de la verdadera sociedad civil).

Admitimos que el modo moral que corresponde al sujeto-individuo era distinto del que corresponde al sujeto-comunidad. Denominemos al primero, modo de moral individual, y al segundo modo de moral de Estado: dos modos distintos de una misma moral principal. Esa diversidad no implica de suyo oposición (8); pero no hay duda que el conflicto puede sobrevenir "per accidens", accidentalmente. Y si sobreviene algún conflicto real, ¿qué modalidad ética debe prevalecer? Advuértase que hablamos de conflicto verdadero, real, no de una apariencia de conflicto surgido de preocupaciones inconsistentes o escrupulosas. Pues bien, la solución de este problema depende de una valoración correcta de los fines respectivos del individuo y de la sociedad. La filosofía moral, librada a sus propias luces, asignaría seguramente mayor importancia a la sociedad que al individuo, ya que éste sólo sería la parte de un todo más perfecto. Pero el cristianismo interviene aquí con la Revelación del destino sobrenatural de la persona humana, destino incomparablemente superior a todo esplendor circunscripto a la caducidad del tiempo. Por eso decía Santo Tomás que el "hombre no se ordena a la comunidad política, según todo su ser y según todo lo que le pertenece" (9); reserva para sí su destinación eterna, infinitamente superior a la que compete al Estado. Y sólo por la superexcelencia de ese destino la persona puede exigir cierta autonomía frente a la sociedad temporal, autonomía que no impide su subordinación al Estado "bajo el aspecto de la temporalidad pública de sus actos" (10). Así, pues, en caso de conflicto entre dos exigencias o derechos —los del Estado y los de la persona— debe

(8) Tampoco implica una independencia absoluta que excluya las relaciones recíprocas, según hemos declarado. Hasta ahora, la filosofía tradicional sólo se ha detenido en la consideración, teológicamente simple, de un fin en sí del individuo y de una finalidad relativa de la comunidad respecto al bien de la persona. No ha ahondado en la discriminación de un fin en sí correspondiente a la sociedad, fin de importancia secundaria si lo comparamos con el destino sobrenatural de la persona, pero no por eso menos real y verdadero.

(9) *Sum. Theol.*, I-II, 21, 4, ad. 3: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua".

(10) J. Mainvielle: *Concepción católica de la Política*, Buenos Aires, 1932.

prevalecer el derecho del Estado cuando está en juego el bien temporal; pero, si interviene el bien eterno, la persona puede reclamar un derecho superior. Hay que "dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (11). Los derechos divinos de la persona ejercen, así, una regulación negativa respecto a las exigencias políticas, de una manera análoga a la regulación negativa que la Teología ejerce sobre la Filosofía. Por el hecho de haberse vinculado la moral a un fin trascendente, revelado por la Fe, la moral cristiana difiere de la Ética Nicomaquea (12). Fuera de esa perspectiva, la filosofía moral, abandonada a sus propias luces, afirmaría la autonomía absoluta del Estado frente a los individuos, como sostiene el falso maquiavelismo.

El maquiavelismo legítimo, sin embargo, afirma un modo de moral de Estado distinta, pero no opuesta, al modo individual. Acepta el veto de la teología y se inhibe de menoscabar los derechos eternos de la persona. Más aún: propende a su consecución procurando positiva y prudentemente las condiciones político-sociales que los favorezcan. Pero sabe utilizar procedimientos desconcertantes para una valoración ética que sólo atienda a las normas vigentes en la moral individual. No se trata de procedimientos absolutamente ilícitos, porque ello no sería justificable en ningún sentido, sino de proceder aparentemente ilegítimos, a fuer de diversos, a los requeridos por la moral individual. Repetimos que diversidad no implica de suyo conflicto o contradicción; pero esa diversidad puede parecer insólita frente a una valoración ética exclusivamente individualista. De ahí la necesidad de apelar a los principios supremos de la moralidad para justificar esas diferencias desconcertantes. Pues bien, si acudimos a esos principios no nos sorprenderá que una diversidad de actividades y de fines importe una diversidad de conductas. Hacer el bien y evitar el mal es una fórmula estrictamente análoga, porque el concepto de bien no es unívoco, sino análogo. Se dirá que el bien humano es único, ante cuya consideración

(11) Math., 22, 21; Marc., 12, 17; Luc., 20, 25.

(12) Porque ignoraba la Revelación tendía la ciudad antigua a absorber en su totalidad al individuo. Sócrates fué una víctima de esa tendencia que tiene su expresión más significativa en la máxima: "Salus populi suprema lex esto."

nada vale, para la ética, referirse a la analogía del bien en general. Pero esta instancia no puede mantenerse ante la doble finalidad que discernimos en lo humano; a saber, la finalidad temporal y la finalidad eterna. Ni obstaculiza tampoco la congruencia de ambas finalidades, ni la dependencia de la primera a la segunda. La finalidad temporal, en efecto, aunque congruente y dependiente de la eterna en el sentido que hemos explicado, es también una finalidad en sí. Por consiguiente, requiere medios de realización diversos a los exigidos por el fin eterno. Y hasta diríamos que cumpliendo todas las exigencias anejas a nuestra condición terrestre —exigencias que responden a la naturaleza humana en su doble aspecto de ser-persona y ser-comunidad— ponemos de nuestra parte (movidos y sobreelevados por la gracia) los requisitos éticos que merecen la eterna beatitud. Y si es verdad que la sociedad civil carece de un destino eterno, no es menos cierto que este destino no se limita a la persona en tanto ser autónomo, sino que alcanza al Hombre en un misterioso estado de integración: el Cuerpo de Cristo, del que somos miembros integrantes. Así, ese individualismo subrepticio que hemos denunciado en lo político, tiene su contrapartida en un individualismo religioso que mira la salvación eterna sólo como un destino de los individuos. Para ese individualismo, v. gr., el dogma de la “communio sanctorum”, el misterio del Hijo del Hombre y el Juicio Universal, apenas si son fórmulas inertes aceptadas por la Fe, pero no vividas en su transluminosa plenitud.

Exégesis de la máxima: el fin justifica los medios.

En realidad, lo que las aprehensiones corrientes objetan en el maquiavelismo es su propensión a justificar los medios por el fin. Esta máxima, cuya radical inmoralidad es evidente, puede, no obstante, prestarse a confusiones. Un fin bueno cualquiera no puede justificar medios intrínsecamente ilícitos. Pero, ¿qué pretendemos decir cuando hablamos de actos intrínsecamente ilícitos? Pretendemos decir que dichos actos no se compaginan con el fin correspondiente a nuestra naturaleza sobreelevada al esta-

do de gracia (13). La ley natural que responde a las exigencias de la naturaleza (mas los preceptos divinos positivos que responden a las exigencias del estado de gracia) debe cumplirse para lograr el fin sobrenatural gratuitamente concedido por el Autor de la naturaleza. En virtud de esta ordenación, el fin último que, en lo concreto, queda indeterminado por la moral natural, coincide concretamente con el que determina la ciencia teológica "sub lumine fidei". La determinación concreta del fin último implica un enriquecimiento extraordinario de la moral, pero ello no obsta para que, aun en el plano de la pura naturaleza, un fin último venga a dar razón de las normas de licitud y de ilicitud respecto a nuestros actos libres. Estos serán lícitos o ilícitos según contribuyan o impidan la consecución del último fin. Sin esta referencia, las normas éticas serían ininteligibles. Parecería, pues, que por lo menos el último fin justifica los medios que tiendan a su realización. Entendida así, la máxima de la justificación de los medios por el fin último, podría aceptarse con la salvedad de que esa justificación de los medios no se considera como extrínseca a los mismos, dado que la referencia de los medios hacia el fin último procede de la naturaleza del acto intrínsecamente ordenado a su término final. Mas esta interpretación de la frase comporta, según es obvio, una redundancia: el fin último (que da razón de la licitud de los actos que intrínsecamente se le ordenan) justificaría los medios ya justificados por esa misma ordenación. La frase, pues, no pretende significar semejante redundancia; debe, en consecuencia, interpretarse en el sentido de un fin o bien, distinto del fin último, que pretende justificar los medios que a él conducen, aunque sean ilícitos por oponerse al logro del último fin. Queda, así, patentizada la absoluta inmoralidad del intento, ya que éste importa adjudicar primacía a un fin secundario respecto al bien esencial. A mayor abundamiento, diremos que no puede recurrirse a procederes

(13) El fin último concreto que la Fe asigna al hombre, y que exige un estado supranatural (estado de gracia), obliga a considerar la filosofía moral como subalternada a la teología, según los luminosos estudios de Maritain. (Cf. *Science et Sagesse*, París, 1935, edic. Labergerie, págs. 228 y sigs.) Desde nuestro punto de vista, esta subalternación corresponde a aquel modo ético que hemos denominado modo individual.

ilícitos para alcanzar otro bien que no sea el último, porque a este otro bien no estamos obligados: sólo el fin último se nos impone como un deber, como una aspiración radical de nuestra naturaleza.

Mas habíamos quedado en que lo humano tiene una doble manera de ser: se es humano individualmente (como ser individual, como persona singular), y se es humano socialmente (como ser comunidad o sociedad civil). Esta doble manera de ser postula fines respectivos igualmente dobles. Cabe, entonces, preguntar si se dan, en ambos modos, fines últimos correspondientes a cada uno y que especifiquen normas de conducta relativamente independientes (14). El hecho de que luego se compruebe (mediante el examen de sus relaciones recíprocas) una dependencia del fin común respecto del fin individual, no impediría admitir diversidad de normas mientras no se demuestre que dicha dependencia es necesariamente total y no parcial; en otros términos: mientras no se demuestre que la sociedad carece de un fin propio (parcialmente propio), aparte del que le incumbe por su ordenación a la persona singular. Pero, antes de responder a estas cuestiones, conviene declarar el sentido que ahora damos al concepto de fin último en cada uno de ambos órdenes, a saber, el común y el individual.

Dicen los teólogos que Dios creó al mundo para su gloria. El fin de cada criatura redunda en la gloria de Dios, sin que sea menester que todas ellas, incluso los seres inanimados, tengan una destinación eterna. Por consiguiente, cuando hablamos de fin último de la criatura-sociedad y de la criatura-persona, no nos referimos al fin último de la creación, sino al que les corresponde en la esfera de la plena realización de sus naturalezas. Al lograr ese fin, llenan, de pasada, el fin de la creación, que es la gloria de Dios; y aun sin lograrlo, a causa de una prevaricación

(14) Decimos "relativamente" independientes para acentuar un tipo de independencia o autonomía dentro de su orden respectivo. Ello no obsta para que, establecida luego la relación entre ambos, se patentice una cierta dependencia del fin de la comunidad hacia el fin de la persona. No hay aquí contradicción, porque no se afirma la independencia y la dependencia en idéntico sentido.

voluntaria, el castigo resultante también daría gloria a Dios en su Justicia.

Determinado, así, el significado del término fin último, diremos que, tanto la comunidad como el individuo, lo poseen según la aspiración de sus naturalezas. Diremos, también, que el fin de la sociedad no está totalmente dirigido al bien de las personas que la integran. La sociedad reserva para sí un fin (parcial) que radica en el pleno desarrollo de su ser histórico, en el acrecentamiento de sus entes de cultura, en su esplendor, en suma; del mismo modo con que un árbol efectúa su fin con sólo existir a título de decoro del universo (15). Si además, y principalmente, la sociedad existe para el hombre singular y para favorecer la realización de su destino eterno, ello no empuja para que, respecto a su fin exclusivo, pueda requerir normas prácticas de realización diversas de las que obligan al individuo, siempre que no contradigan el bien eterno de las personas, ya que la supremacía de lo eterno sobre lo temporal no puede siquiera discutirse.

Y como dichas normas prácticas deben ser cumplidas, en nombre de la comunidad, por las personas encargadas del gobierno, son algo más que una técnica o un arte: son, también, una suerte de moral porque, enderezadas a un bien humano (último en su orden), conducen a la perfección de la comunidad (que es un aspecto de lo humano) y aparejan el ejercicio de actos humanos en la persona de los gobernantes. Así, el fin último temporal de la comunidad, determina la licitud de los actos que de suyo tienden a realizarlo, del mismo modo con que el fin último eterno del individuo explica la licitud de los actos que intrínsecamente se le refieren. La única salvedad que cabe formular es la ya mencionada, a saber: la superioridad del fin eterno sobre el temporal permite a aquél ejercer un veto sobre el modo político de la moral cuando se produzca, "per accidens", la oposición entre la formalidad política y la individual de un mismo acto orientado hacia ambos fines últimos.

(15) La propensión a no ver fines en sí, sino fines relativos, resulta, a nuestro juicio, del utilitarismo que tiñe la mentalidad moderna. Es ésta una mentalidad antilitúrgica, como diría Guardini, incapaz de estimar el valor ornamental de las cosas, "ludens coram Deo", al modo de la misma Sabiduría divina, cuya imitación se realiza en lo creado.

La diferencia que existe entre lo que hemos denominado maquiavelismo legítimo y maquiavelismo ilegítimo radica, pues, en que el primero salvaguarda los derechos eternos de la persona, y el segundo los supedita al bien común de la ciudad. Coinciden ambos en reconocer una cierta autonomía de la política respecto a lo que hemos llamado moral de la persona singular. Por otra parte, la autonomía de la política no implica la existencia de dos morales, sino, como hemos dicho, de dos modos diversos de una misma moral principal. Según esta manera de enfocar el problema, no se contradice la doctrina declarada, entre otros documentos del Magisterio, en la encíclica *Immortale Dei*: "Non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet ut Ecclesiae Autoritas in vita privata observetur, in publica respuatur. Hoc enim esse honesta et turpia conjugere, hominemque secum facere digladiantem." El maquiavelismo legítimo no pretende jamás establecer esa disyunción en el centro mismo del corazón humano. Así, la desconfianza hacia el maquiavelismo y su consiguiente repudio, debe limitarse tan sólo a lo que hemos apellidado maquiavelismo ilegítimo.

CÉSAR E. PICO.



MUNDO HISPÁNICO

