

MAQUIAVELO Y LA RACIONALIDAD POLITICA

Juan Claudio Acinas

La obra de Nicolás Maquiavelo probablemente sea una de las que se ha estudiado con mayor profundidad y amplitud. Las referencias bibliográficas se cuentan por miles y ya, en los años sesenta, I. Berlin nos remitía a más de una veintena de interpretaciones notables acerca de *El Príncipe* y los *Discursos*, ninguna de las cuales ha podido aplacar una cierta inquietud que todavía suscita lo que Maquiavelo dijo o mostró. Mi intención, por lo tanto, es bastante modesta. Se trata de una reflexión más que procura, antes que nada, discriminar entre el pensador florentino y una imagen heredada que lamentablemente estas páginas con toda seguridad no lograrán desvanecer. Algunas acotaciones en torno a su realismo político completan este primer acercamiento y sirven de puente para, a propósito de su obra, pasar a discutir algunos problemas en conexión con el universo de la ética y de la política. Temas en donde la referencia a Maquiavelo lejos de ser una simple excusa, aparece como la constatación de un conjunto de sugerencias e intuiciones sumamente válidas para enfrentarnos sin prejuicios a cuestiones como la necesaria mediación entre los fines y los medios, la separación de la ética y la política, o la relación entre los distintos planos de la racionalidad política, así como de su naturaleza particular.

I. El maquiavelismo contra Maquiavelo

Pues bien, no creo que haya que presentar demasiadas pruebas para desvelar el uso común que se suele hacer del término "maquiavélico". "Astucia", "cinismo", "perversidad", "hipocresía" y "amoralidad", serían otros tantos sinónimos que valdrían para designar un comportamiento político analizado por Maquiavelo y, por ello, curiosamente ligado a él. Ni que decir tiene, además, que semejante estigma se debe en exclusiva a la publicación de un pequeño libro que se acabaría llamando *El Príncipe*. Lo que le iba a

granjear el apelativo de *organum Satanae*, junto con las iras de los adversarios más dispares. La iglesia incluye todas sus obras en el *Índice de libros prohibidos* en 1559, los hugonotes ven a su autor como el representante del absolutismo y la intolerancia, Rivadeneira compara su doctrina con el agua "turbia y ponzoñosa", Shakespeare se permitirá hablar del "sanguinario Maquiavelo", Maurice Joly se lo imagina en el Infierno empeñado en persuadir a Montesquieu del despotismo que siempre renacerá a la sombra del Estado de Derecho y, más recientemente, todavía Leo Strauss sigue considerándole como un "maestro del mal".

Pero, a pesar de que el "ismo" a que da nombre de inmediato se asocia a la utilización de cualquier medio -ilegítimo o inmoral- con tal de obtener cualquier fin deseado en el ejercicio del poder, a pesar de que su tan sola invocación aún levanta ampollas e irrita a todo aquel que se ve calificado como tal, ¿qué hay de verdad, por encima de las apariencias, en tal maldita -demoníaca, se podría decir- reputación?

Antes de nada, hay que comenzar por distinguir lo "maquiavélico" -o el "maquiavelismo"- por un lado, y *messer Niccolò*, por otro. A partir de lo cual, no sólo se puede decir con M. Joly que "el maquiavelismo es anterior a Maquiavelo"¹ y, por lo tanto, independiente de él, sino que además habría que recordar la observación de A. Gramsci cuando se preguntaba si Maquiavelo, al conocer "el juego" y mostrarlo a la luz pública, no habría sido en el fondo poco maquiavélico. Lo que también sería advertido por Eugenio D'Ors, quien tras plantearse la posibilidad de que un Maquiavelo maquiavélico hubiera escrito el código del maquiavelismo, respondía negativamente, entre otras razones porque "el verdadero maquiavélico empieza por no escribir"². A todo lo cual, también, hemos de añadir los datos (confinamiento, cárcel, tortura, marginación) de una existencia, la del secretario florentino, no marcada precisamente por el triunfo y la fortuna. Es más, a pesar de las numerosas misiones diplomáticas que tuvo a su cargo, estrictamente hablando, según E. Cassirer, Maquiavelo fue todo menos diplomático, "nunca se encubrió, ni disimuló sus juicios y opiniones, dijo lo que pensaba de una manera firme y brusca. La palabra más osada era siempre para él la mejor"³.

Por otro lado, y unido a todo lo anterior, de ningún modo se puede pasar por alto la consabida duplicidad de un discurso polí-

1 M. Joly, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, Barcelona, Muchnik, 1982 [1864], p. 12.

2 Citado por V. Gonzalo Massot, *Una tesis sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Struhart & Cia., 1986, pp. 14-15.

3 E. Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1968 [1946], p. 144.

tico, en el que declaraciones y hechos rara vez coinciden, y donde la denuncia escandalizada del maquiavellismo es condición necesaria para su secreta utilización. Hegel, que calificó de "ejercicio escolar" al Antimaquiavelo de Federico el Grande, echaba en cara de este monarca moderno que le contrapusiera sus gritos de moralista, cuya vaciedad él mismo puso manifiestamente de relieve, "tanto con sus métodos como en sus obras literarias"⁴. Asimismo "los jesuitas -sentenció Gramsci- combatían teóricamente a Maquiavelo mientras eran en la práctica sus mejores discípulos"⁵. Y en este sentido, F. Chabod ha destacado cómo los escritores de la Contrarreforma, a pesar de su odio violento, en más de un aspecto estaban en deuda con él. Es el caso de Botero, quien "exponía a su monarca unos preceptos no muy diferentes de los tan execrados axiomas del florentino, mientras Rivadeneyra encontraba fórmulas de exquisita elegancia para aplacar cualquier escrúpulo". La mentira estaba vedada, el disimulo recomendadísimo. Aunque, con el agravante de que "se aceptaban las soluciones fuertes con un espíritu tan distinto al de Maquiavelo, con unos acentos sentimentales tan mezquinos y bajos comparados con los de él, que cada vez se advertía en mayor medida que, para Italia había transcurrido casi un siglo de historia"⁶.

Por su parte, J.L.L. Aranguren, entre nosotros, ha sabido observar cómo un político puede ser, en la profundidad de su fuero interno, inmoral o amoral, pero muy mal político "si prescinde de la moral precisamente como *arma política*". Debe enmascarar sus verdaderos móviles e intenciones, ha de invocar elevados principios e ideales, aunque esté muy lejos de creer en ellos. "Un político que se entregase, por decirlo así, ingenuamente a la inmoralidad 'política' sería un mal político, lo mismo que si se declarase formalmente maquiavélico. El maquiavellismo del político puede ser un modo secreto de proceder, nunca un paladino programa político"⁷.

Finalmente, un grave error que se suele cometer, aparte de una interpretación sesgada de *El Príncipe*, consiste en conceder exclusiva representatividad a dicho libro respecto al pensamiento político de su autor. Error en el que, por referirnos a los clásicos, no incurrieron ni Spinoza ni Rousseau, quienes atendiendo también al conjunto de la obra de Maquiavelo, en concreto, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y la *Historia de Florencia*, entendi-

4 G.W.F. Hegel, *La Constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972 [1802], p. 125.

5 A. Gramsci, *Antología*, México, Siglo XXI, 1977, p. 460.

6 F. Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 1984 [1964], pp. 137-138.

7 J.L.L. Aranguren, *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 49.

ron que "este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla" (Spinoza)⁸, o que "fingiendo dar lecciones a los reyes, las da, y grandes, a los pueblos", lo cual, sin duda, "demuestra que este profundo político no ha tenido hasta ahora más que lectores superficiales o corrompidos" (Rousseau)⁹.

En esta línea, no siempre se ha sabido valorar -cuando no se ha ignorado- la relación existente entre *El Príncipe* y los *Discursos*, que lejos de ser antinómica se puede calificar de complementariedad, como lo prueban no solamente las constantes referencias de éstos a aquél, así como la presencia de una temática común -desprecio hacia la nobleza y las monarquías hereditarias, interés por la constitución del Estado, necesidad de una milicia nacional y de actuar según la condición de los tiempos, etc.- abordada desde unos mismos presupuestos teóricos -visión cíclica de la historia, invariabilidad del comportamiento humano, pesimismo acerca de su naturaleza, etc.-, sino, ante todo, por la especificidad del objeto de estudio, a grandes rasgos, la monarquía en uno, la república en los otros.

En definitiva, el maquiavelismo si es entendido como autocracia, despotismo, ausencia de escrúpulos y crueldad, poco o nada tendría que ver con lo que parece que eran las convicciones más profundas y apasionadas del que fuera secretario de la segunda cancillería de la República de Florencia, para quien, precisamente, la república aparecía como la forma más idónea de Estado, aunque a través de una constitución mixta que al ser partícipe de las distintas clases de gobierno -monarquía, aristocracia y democracia- y al hacer que cada una de ellas ejerciera un control sobre las demás, había de ofrecer una mayor garantía de firmeza, estabilidad y libertad. "Las ciudades donde gobierna el pueblo -afirma- hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores que los de aquellas que han vivido siempre bajo un príncipe", y esto en la justa medida de que "lo que hace grandes a las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas". Mientras que "lo contrario sucede con los príncipes, pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos"¹⁰.

8 B. Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1987 [1677], p. 121.

9 J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1985 [1762], pp. 78-79.

10 *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 58 y II, 2, Madrid, Alianza, 1987 [1520], pp. 170 y 186.

Este es, por consiguiente, el perfil que, a mi juicio, mejor se ajusta a Maquiavelo, el de un pensador político que, inspirado por motivos patrióticos, abogaba por una organización republicana bajo un gobierno que por ser expresión de la voluntad colectiva también sería más justo que cualquier otro.

2. El "es" y el "debe" en Maquiavelo

Sin embargo, tampoco conviene que doblemos en exceso la barra por su lado contrario, y si bien en Maquiavelo se encuentran importantes alegatos a favor de la igualdad, la libertad y el bien común, también es verdad que ciertos aforismos y ambigüedades (o lo que a la luz del presente resulta ambiguo), por su provocativa formulación, dieron pie para que su obra, se convirtiera, como observa F. Chabod, en un "mero compendio de máximas de uso corriente, vademécum de confianza, del cual no podía prescindir quien pretendiera tiranizar"¹¹. Pero sobre todo, ni por un instante se ha de pasar por alto que, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, el florentino contempla el mundo que le rodea desde el punto de vista del Estado, desde la perspectiva de los gobernantes y no de los gobernados. Del mismo modo que tampoco se puede obviar que Maquiavelo, al margen de que nunca llegara a emplear el término, en más de un aspecto anticipa e inspira en el Occidente moderno la problemática y la conceptualización de la doctrina que se conocerá como la "razón de Estado".

Evidentemente, se halla marcado por las condiciones sociales, culturales y políticas de la Italia de su tiempo -dependiente, pobre, dividida y enfrentada entre sí, sumida en la corrupción y el desorden, retrasada respecto a la emergencia del Estado nacional en el resto de Europa-, pero tampoco se puede negar que en su obra queda más de una página cuyo objetivo central no es otro que la creación, consolidación y expansión de un poder supremo: el Estado, concepto que a partir de Maquiavelo se asimila al de "dominio". Es así como, por encima de las simpatías que quizá despierte una postura como la de A. Negri, para quien Maquiavelo es el primer eslabón de la "línea maldita" que, junto a Spinoza y Marx, "levanta el concepto de la fuerza productiva del republicanismo, el constitucionalismo y la lucha de clases"¹², no puedo por menos que estar de acuerdo con F. Meinecke cuando destaca que "Maquiavelo se hallaba lejos de creer ingenuamente en la virtud natural e inque-

¹¹ F. Chabod, *op. cit.*, p. 132.

¹² A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 289.

brantable del republicano, y consideraba la república más desde arriba, desde el punto de vista del gobernante, que desde abajo, desde el punto de vista de la forma democrática¹³. Asunto que en mi opinión se hace especialmente notorio cuando en los *Discursos* concluye que "para organizar una república es imprescindible estar solo en el poder", "que sea uno solo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad"¹⁴. O cuando deduce que para restaurar una república en una ciudad corrupta -allí donde los cargos públicos no son cubiertos por los que tienen más virtud, sino por los que ostentan mayor poder, con el objeto de acrecentarlo- es necesario inclinarse "más hacia la monarquía que hacia el estado popular, para que los hombres cuya insolencia no pueda ser corregida por las leyes sean frenados de algún modo por una potestad casi regia"¹⁵. Lo que ha llevado a G. Ritter a proponer que el verdadero punto central del pensamiento de Maquiavelo sobre el Estado "gira continuamente en torno al problema de cómo constituir una *autoridad política*"¹⁶.

Ahora bien, admitir todo esto es una cosa, y otra, muy distinta, afirmar, ya sea con admiración o como reproche, que Maquiavelo es el fundador de la ciencia política positiva, de un arte de gobernar concebido como un repertorio de reglas meramente técnicas para la perpetuación del poder e independiente de cualquier otra consideración de índole moral. Y en este sentido, tan poco acertado me parece el juicio de A. Cortina, para quien el "realismo conformista" de Maquiavelo "hoy se traduce en la aceptación acrítica de que la razón práctica se reduce a la razón estratégica, porque no existe más 'debe' que 'lo que hay'"¹⁷; como incompleta la opinión de A. Martínez Arancón, quien, refiriéndose a Maquiavelo, señala que "un acto será conveniente o no según sea beneficioso o perjudicial para conseguir el fin de mantener y acrecentar el Estado. Su valor moral es indiferente para el político; no le interesa, lo mismo que no le importa su entidad metafísica"¹⁸.

En efecto, de entre las diversas interpretaciones que se pueden hacer del pensamiento político maquiaveliano, probablemente la más

13 F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983 [1924], p. 34.

14 *Discursos*, I, 9, *cit.*, p. 57.

15 *Ibid.*, I, 18, pp. 86-87.

16 G. Ritter, *El problema ético del poder*, Madrid, Revista de Occidente, 1972 [1948], pp. 59-60.

17 A. Cortina, *Ética mínima, Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 33.

18 A. Martínez Arancón, "Estudio preliminar". En *El Príncipe*, Madrid, Tecnos, 1988, p. XVI.

certera sea la que le caracteriza de realista, respecto a aquellas otras que lo ven o como aético ("maquiavélico", es decir, "inmoral"), o como científico (de la política). Sin embargo, su realismo -anticipo- poco o nada tiene que ver con ese "utopismo 'amoralista'" en que, según Aranguren, caen de bruces todo realismo que se empeña en la imposible tarea de eliminar la moral y la conciencia¹⁹. Ni con ese otro, de que nos habla J. Sádaba, que por hipertrofiar la realidad circundante deviene en una *ilusa ilusión*²⁰.

En primer lugar, porque atender directamente a los hechos reales de la vida política trajo consigo la ruptura ideológica con el sistema jerárquico de la tradición medieval que se fundaba en el principio teocrático según el cual todo poder tiene su origen en la divinidad. Maquiavelo, ha escrito E. Cassirer, "habla de su experiencia política, y su experiencia le ha enseñado que el poder, el verdadero y efectivo poder político, no tiene nada de divino. Ha visto los hombres que fundaban 'nuevos principados'; y ha estudiado detenidamente sus métodos. Pensar que el poder de estos nuevos principados venía de Dios era no solamente absurdo, era además blasfemo"²¹.

En segundo lugar, porque Maquiavelo sí que tuvo muy en cuenta la distinción entre lo que sociohistóricamente es y lo que moralmente *debe ser*, la oposición incluso entre descripción fáctica y prescripción ética. "Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir -escribe-, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación"²². Lo cual implica, no que recomendara el mal, sino que lo juzgaba inevitable, esto es, consustancial a la *verità effettuale della cosa*, motivo por el cual estimaba conveniente que se actuara en consecuencia, de acuerdo con las condiciones objetivas y las circunstancias cambiantes de los tiempos, afrontando el desafío de la *necessità*. Sin confundir, pues, el conocimiento empírico de lo real-materia con nuestras proyecciones utópicas, que, por definición, son en ese plano -al menos de momento- inexistentes o, mejor dicho, que todavía están por realizar. Sin identificar, por tanto, lo puramente fáctico con nuestros ideales de vida, ya que -como se sabe- no es lo mismo dar razón de los hechos que hacerlo de las prescripciones normativas.

19 Cfr. J.L.L. Aranguren, *op. cit.*, p. 81.

20 Cfr. J. Sádaba, *Las causas perdidas*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1987, p. 85.

21 E. Cassirer, *op. cit.*, p. 162.

22 *El Príncipe*, XV, Madrid, Alianza, 1986 [1532], p. 83.

Desde este enfoque, el realismo del "sutilísimo florentino", como fue llamado por Spinoza, no procede en modo alguno de su supuesta y única preocupación por la racionalidad estratégico-instrumental -cuya médula consistiría en la elección de los medios más eficaces para lograr un fin concreto-, sino que se halla sólidamente fundamentado en su concepción amarga y pesimista del mundo -corrompido- y la naturaleza humana -inclinada al mal-. "Los hombres -dice Maquiavelo- nacen, viven y mueren siempre de la misma manera", todos son "malos y pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente ocasión de hacerlo libremente", "sólo obran bien por necesidad"²³. Los hombres "son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todos tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima vuelven la cara", "olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio"²⁴.

Es por tanto, la "maldad" inherente a la naturaleza humana que percibe Maquiavelo, y que sin duda contamina también la vida social y política, la que le aconseja no que se deba hacer "el mal", sino que, *si es necesario*, se ha de estar dispuesto para ejercerlo. Aprender a poder no ser bueno, es decir, "saber utilizar correctamente la bestia y el hombre", "no alejarse del bien, si puede, pero saber entrar en el mal si se ve obligado"²⁵, todo ello aparece, en palabras de B. Croce, como "la triste necesidad de ensuciarse las manos por tener que tratar con gente sucia"²⁶. Es, pues, un lección de supervivencia política en un mundo, moralmente gris e infame, donde el *es* -la maldad, la corrupción, el engaño- se encuentra demasiado alejado del *debe*. "Si los hombres fueran todos buenos -reconoce Maquiavelo-, este precepto no sería correcto, pero -puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra- tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya"²⁷. Precisamente, para Sh. S. Wolin, "el patetismo moral de Maquiavelo residía en una situación, no en que el fin justificara los medios, sino en que el fin imponía medios de un tipo que hacía superfluos tanto al hombre enteramente bueno como al enteramente perverso"²⁸.

23 *Discurso*, I, II, 3, *cit.*, pp. 67, 37 y 38.

24 *El Príncipe*, XVII, *cit.*, p. 88 y 89.

25 *Ibid.*, XVIII, p. 90 y 92.

26 B. Croce, *Ética e Política*, Roma-Bari, Laterza, 1981 [1931], p. 206.

27 *El Príncipe*, XVIII, *cit.*, p. 91.

28 Sh. S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974 [1960], p. 224.

Pero aún más, y esta sería una tercera apreciación en torno al realismo maquiavellano, no sólo el florentino no cae a ciegas en el error de reducir el *deber ser* moral al *ser* sociohistórico -como acabamos de ver en textos escritos unos doscientos cincuenta años antes de que el imperativo kantiano fuese formulado-, porque no habla en abstracto y sí muy concretamente del "combate contra el mal", sino que, más importante aún, el cabal conocimiento de *lo que hay*, lejos de entrafñar su aceptación acrítica, aparece como la condición necesaria de su radical superación en aras de *lo que no hay* ni se hace, pero que *debería haber* y hacerse. De este modo, una exigencia ética -alternativa y contrafáctica-, el desco de vivir en un mundo distinto del que se vive, un mundo por lo demás posible y alcanzable, opera como un criterio regulador desde el que evaluar una realidad hiriente que se considera inevitable pero transitoria, en suma, transcendible. "Creo que el verdadero modo de llegar al Paraíso es conocer el camino del Infierno para evitarlo", escribió el 17 de mayo de 1521 a Francesco Guicciardini²⁹. Palabras con las que, Maquiavelo, adelantándose a sus críticos, ponía sobre el tapete, por si no estuvieran las cosas suficientemente claras, sus verdaderas intenciones, así como el alcance de su realismo. Y es que, si bien una filosofía moral, como se ha ocupado en mostrar J. Muguerza, no tiene por qué ser realista, especialmente si rehusa extraer el deber ser a partir del ser, una filosofía política, en cambio, inevitablemente tiene que serlo si lo que quiere es preguntarse por la posible realización del deber ser en el ser³⁰. Lo que en el caso de Maquiavelo y su "paraíso" parece confirmado por I. Berlin cuando insiste en que su propósito no es el ocuparse del oportunismo de individuos ambiciosos ni dejar sin cambio o reproducir esta clase de vida, "sino elevarla a un nuevo plano, rescatar a Italia de la miseria y la esclavitud, restaurar su salud y su cordura"³¹.

Resulta significativo así, aparte de su renuncia a plegarse ciegamente a las imposiciones de la *necessità*, la forma en que considera que se deben afrontar los golpes del destino o del azar, los caprichos de la *fortuna*. Maquiavelo, que curiosamente había adoptado una visión cíclica del mundo e inalterable de la naturaleza humana, lejos de dejarse arrastrar por un fatalismo irracional, pro-

29 *Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, p. 201.

30 Cfr. J. Muguerza, "Habermas en el 'reino de los fines'. (Variaciones sobre un tema kantiano)", en E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 102.

31 I. Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, México, FCE, 1983 [1979], p. 118.

pio de una época muy apegada a la astrología, se niega a aceptar que la libre voluntad humana se vea anulada, y aún admitiendo que la fortuna es el árbitro de la mitad de nuestras acciones, la otra mitad, o casi, queda bajo nuestro entero control, depende de nuestra sabiduría, energía o *virtù*. La fortuna, comparable a un río torrencial que cuando se desborda rompe toda resistencia, únicamente muestra todo su poder -dice- "cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla"³².

Todo lo que, hasta el momento, acabo de exponer, de alguna forma desmiente ya la hipotética indiferencia absoluta de Maquiavelo hacia las cuestiones ético-normativas. Ciertamente que en múltiples ocasiones el referente explícito es la compleja idea de *virtù* y no la de justicia o moralidad. Ciertamente que la salvación de la patria está por encima de la ignominia o la rectitud, de lo justo o lo injusto. Ciertamente que lejos de excluir la violencia del poder, considera su apropiada dosificación. Pero, no obstante, también es verdad que, al referirse a Agatocles, rey de Siracusa -"que no llegó al principado por los favores de nadie"-, comenta acerca de sus "decisiones animosas y arriesgadas" que "sin embargo, no es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no gloria"³³. Como asimismo es verdad que la necesaria libertad, unidad e independencia de un Estado nacional italiano bajo la forma de república, al servicio del bien común y que garantice la seguridad de todos -lo que en la península itálica de comienzos del siglo XVI no era poco-, representaban el contenido desiderativo de su patriotismo, el fin legítimo respecto al cual los medios siempre habían de ser relativos y funcionales. Medios entre los que, Maquiavelo, al considerar las "crueldades" mal y bien usadas, añadía entre paréntesis: "Si del mal es lícito decir bien"³⁴, con lo que así venía a atestiguar no sólo que no se engañaba sobre la valoración ética de la violencia -el mal-, sino que además las preocupaciones morales -la legitimidad o no de ciertos comportamientos- tampoco le eran ajenas en absoluto.

32 *El Príncipe*, XXV, *cit.*, p. 117.

33 *Ibid.*, VIII, pp. 59-60.

34 *Ibid.*, VIII, p. 62.

3. La autonomía de la política

Decía más arriba que era muy discutible el estatuto científico de la obra de Maquiavelo. Sobre todo, si por tal se ha de entender un conocimiento teórico, capaz de investigar las estructuras políticas, de explicar y tal vez predecir acontecimientos y comportamientos políticos.

Sin duda no se puede desprestigiar la importancia de su apelación al examen de los fenómenos políticos reales, sin dejarse llevar por falsas ilusiones, ni negar sus decisivas aportaciones en torno a la obtención, conservación, extensión y ejercicio del poder de Estado, lo que en gran medida configura el objeto de la ciencia política moderna. Pero, aún así, no parece del todo apropiado contemplar a Maquiavelo como el fundador de dicha ciencia. Y no lo es, de entrada, porque no parece que ése fuera su principal propósito, que en el caso de *El Príncipe* no era otro que enseñar "en brevísimo plazo de tiempo" todo aquello que había conocido de las acciones de los grandes hombres y aprendido mediante una larga experiencia y una continua lectura. "Maquiavelo -opina Sh.S. Wolin- se había acercado peligrosamente a decir que la acción política no era, de hecho, un estudio teórico, sino un tema para el sentido común unido a la experiencia y versado en las lecciones de la historia"³⁵. La formulación de un conjunto de orientaciones obtenidas a partir de una observación atenta de la realidad, así como de un estudio de los clásicos, condicionaban, pues, la concepción metódica de Maquiavelo a caballo entre la tradición aristotélica -inductiva, empirista, comprensiva- y la que sería la tradición galileana -axiomática, racionalista, explicativa-, que en el orden de la política iba a inaugurarse con Hobbes.

Pero tampoco lo es en otro sentido. Cuando se habla del surgimiento de la ciencia política a partir del pensador florentino, normalmente se hace insistiendo en el carácter amoral, es decir, objetivo, desapasionado e imparcial de sus concepciones. "El príncipe de Maquiavelo -se dice en un manual de ciencia política- no es pasión incontrolada o subjetivismo analítico, sino racionalidad, cálculo, previsión, para actuar y para corregir la actuación si fuese necesario". "Sus propuestas son amorales, no las enfrenta con la moral sino que intenta que no sean pasadas por el tamiz positivo o negativo de la moral"³⁶. Ahora bien, no sólo me parece que se pueden abrigar serias dudas acerca de la posibilidad de semejante ciencia

³⁵ Sh.S. Wolin, *op. cit.*, pp. 269-270.

³⁶ E. Guerrero Salom, "La evolución del pensamiento político". En R. García Cotarelo y J. L. Paniagua Soto (comps.), *Introducción a la Ciencia Política*, Madrid, UNED, 1987, pp. 89 y 90.

en este mundo -donde toda teoría se halla marcada por un *ethos*-, sino que los reparos son mucho más graves aún respecto a la obra de Maquiavelo, condicionada como está por el compromiso moral de liberar Italia de la tiranía de los bárbaros, como él mismo proclama en el último capítulo de *El Príncipe*.

Lo que sí hizo, y antes que nadie, fue plantear el lugar diferenciado de la política como actividad práctica respecto a la esfera de la moral y de la religión. En este sentido, como dice G. Sartori, fue Maquiavelo y no Aristóteles, el primero en descubrir la política³⁷. Sin embargo, cortar los lazos tradicionales que vinculaban la ética con la política y sostener el carácter autónomo de ésta, no es exactamente lo mismo que afirmar su separación absoluta, lo que sería tan falaz como sostener su identificación total. Autonomía de la política no significa que ésta haya de encontrarse radicalmente separada de cualquier otra dimensión axiológica o normativo-moral. Entre otras razones porque los actos políticos, como advirtiera Aranguren, son "estructuralmente morales", y, por consiguiente, "no pueden escapar a la disyuntiva de ser 'buenos' o 'malos'³⁸. El ámbito de la política -allí donde se entablan las relaciones de poder y se desarrollan las resistencias contra el dominio- ni es ni puede ser extraño al universo de la ética, del mismo modo que, evidentemente, tampoco se identifica con él. Y por lo que hace a Maquiavelo, y para no repetir parte de lo ya dicho, habría que subrayar que lo que suele presentarse como la escisión entre las exigencias de la moral y el contexto de la política, en cuyo análisis la nueva ciencia se reduciría a arbitrar los medios más apropiados para los fines del Estado, en realidad admite más de un matiz.

Y sin duda uno de los primeros y más importantes ya fue hace tiempo señalado por I. Berlin. Desde su punto de vista, Maquiavelo, lejos de negar los principios rectores de la moral, lo que hace por el contrario es enfrentarse y romper con un tipo de moral determinada y apostar a favor de otros cánones muy distintos, inspirados en la religión de los antiguos y que auguran ya algunos de los valores de la modernidad. Para Berlin, lo que Maquiavelo viene a plantear es una diferenciación entre dos moralidades alternativas e incompatibles por las que se ha de optar. Una es la del mundo pagano, cuyos valores son el coraje, el vigor, la energía, el logro público, el orden, la disciplina, la justicia, etc. La otra, una cierta interpretación de la doctrina cristiana, cuyos valores son la mansedumbre, el sacrífico, el perdón a los enemigos, el desdén por los

37 Cfr. G. Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 1984 [1979], p. 209.

38 J.L.L. Aranguren, *op. cit.*, p. 77.

bienes de este mundo, la búsqueda de la salvación individual, etc., ideales estos últimos desde los que difícilmente se puede construir una comunidad humana políticamente virtuosa en el sentido de la Antigua Roma y en el sentido que Maquiavelo da a la palabra *virtù*. La política, nos viene a decir Berlin, posee su propia ética. Y los valores últimos que en ella están en juego son los de la sociabilidad y la comunidad humanas, enfrentados e inconmensurables con los preceptos cristianos dirigidos al individuo y no a la sociedad³⁹.

Uno de los aspectos más interesantes del análisis que nos ofrece I. Berlin, además de rechazar desde un nuevo ángulo la supuesta amoralidad de Maquiavelo, es el de revelar el carácter constitutivamente moral de todo ser humano y que por extensión impregna a todas y cada una de sus decisiones, así como a las relaciones que entabla con los demás. Sin embargo, mucho me temo que esa inconmensurabilidad entre una ética de los valores individuales y otra de los valores colectivos, de que nos habla, y que nos recuerda la dualidad weberiana entre una ética de la convicción incondicional y una ética de la responsabilidad política, no sea capaz de superar, al igual que esta última, ciertas dificultades.

Problemas entre los que, precisamente, no es el menos importante saber qué es lo que ocurrirá en caso de un más que probable conflicto entre ambos universos morales, por naturaleza inconcilliables, según Berlin, cuando como individuos y ciudadanos -si es que ontológicamente es posible distinguir entre ambos- nos relacionamos en el marco de la vida política y social cotidiana. Para I. Berlin, "si no todos los valores son compatibles uno con otro, y se debe elegir sin mejor razón de que cada valor es lo que es y nosotros lo elegimos por lo que es y no porque pueda ser mostrado en alguna escala simple como mayor que otro", entonces la respuesta a que se llega es la del pluralismo, la tolerancia y el arreglo. "La tolerancia -dice- es históricamente el producto de la comprensión de la irreconciliabilidad de fes igualmente dogmáticas, y de la improbabilidad práctica de la total victoria de una sobre otra"⁴⁰. Pero, cabe preguntar, ¿es verdad que, como cree Berlin, la racionalidad sólo puede aplicarse a los fines subordinados, pero nunca a los fines últimos? ¿Se puede propiamente hablar de dos éticas, una -privada y de la vida excelente- para la que el ser humano es un fin en sí, y otra -del éxito público- para la que tan sólo es un medio? ¿Hasta qué punto la ética no es el núcleo en que confluyen los deberes que tenemos con nosotros mismos y hacia los demás? ¿Hasta qué punto es posible escindir en ética la dimensión personal de la

39 Cfr. I. Berlin, *op. cit.*, pp. 105-106, 114-119.

40 I. Berlin, *op. cit.*, pp. 141-142.

social? ¿Podemos "tolerar el error" -como permite Berlin- cuando nuestra conciencia individual juzga como injusta e indigna una situación que la moral de la organización pública -o sea, burocrática- estima conveniente o insuperable? Asimismo también me temo que, muy a pesar de las intenciones del propio Berlin como de su interpretación sobre Maquiavelo, la divergencia que plantea deje abiertas de par en par las puertas para la justificación de la razón de Estado. La existencia de una ética de grupo independiente de cualquier otra ética, y más en concreto de la que se funda en la autonomía del individuo como sujeto moral, permitiría justificar e incluso exaltar permanentemente toda violación de cualquier otro imperativo y norma que no sean los que representan los intereses del Estado.

Así las cosas, tal vez cabría otra interpretación algo más plausible del pensamiento político de Maquiavelo. Desde este enfoque, de nuevo en clave de autonomía pero no de separación, y mucho menos de identidad, lo que el secretario florentino en definitiva vendría a plantear no sería tanto la disociación entre dos éticas -aunque en efecto en él se dé una ruptura con la herencia medieval- ni el desprecio por el carácter moral de los medios cuando se hallan políticamente justificados o impuestos por el fin -lo que se deduciría de la naturaleza irreconciliable entre ética y política-, cuanto que ningún medio, por importante que sea atenerse a su justificación, es absoluto ni transcendente. De modo que, en función de las circunstancias sociohistóricas, un determinado medio puede relativizarse e incluso sus aprioristas implicaciones morales verse canceladas debido a otras consideraciones más fuertes o de mayor peso con las que entran en conflicto. Y esto en base al supuesto de que puede ser un deber ético superior quebrantar cierto mandato normativo que usualmente se acostumbra obedecer, de igual modo que puede estar moralmente permitido, bajo tales circunstancias, el uso de unos medios que generalmente no se suelen recomendar. Al fin y al cabo -como nos recuerda E. Garzón Valdés-, "por lo menos desde Platón sabemos que no siempre es moralmente correcto cumplir las promesas y devolver lo que se nos ha prestado"⁴¹. Así, por ejemplo, cuando Maquiavelo, en el capítulo que se considera más "maquiavélico" de *El Príncipe* -el XVIII-, escribe: "No puede, por tanto, un señor prudente -ni debe- guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa"⁴², lo que está haciendo es sopesar las condiciones excepcionales que inhiben de la obliga-

41 E. Garzón Valdés, "Acerca de la tesis de la separación entre ética y política", *Sistema*, núm. 76, 1987, p. 117.

42 *El Príncipe*, XVIII, *cit.*, p. 91.

ción *-prima facie-* de cumplir un pacto. "Causas extraordinarias", como cuando dicha alianza se hace por la fuerza o cuando se teme por la ruina o la pérdida del Estado, que el propio Maquiavelo, en el capítulo 59 del libro primero de los *Discursos* se encarga de precisar.

Ciertamente, creo que todos nos podemos imaginar circunstancias en las que, como dijo Hegel, "los miembros gangrenados no se pueden curar con agua de lavanda"⁴³. El problema, no obstante, continúa siendo quién determina y cómo se determina la gravedad de dicha situación, desde qué criterios y bajo qué condiciones particulares se valora como justo dejar en suspenso una obligación *prima facie* por un deber que, momentáneamente, se tiene por superior. Y es que ya sabemos lo que significa "anarquía" en boca del poder, y desde luego en modo alguno es lo mismo, ni puede ser igualmente justificado, el empleo de "procedimientos vigorosos" para, en nombre de la razón de Estado, perpetuar una situación de injusticia y explotación, que para rebelarse frente a ella y recuperar la dignidad.

En cualquier caso, dejando a un lado ahora este problema, lo que -a mi juicio- se insinúa en Maquiavelo, aquello que en nuestros días puede que nos resulte más útil, es la ineludible necesidad de replantearnos detenidamente la articulación de las distintas dimensiones -teórica, técnica y moral- que inciden sobre la acción política. Una actividad donde es imposible mantener el equilibrio y quedar indefinidamente en el justo medio, y en la que, como sucede en todas las cosas humanas -decía Maquiavelo- "no se puede quitar un inconveniente sin que inmediatamente surja otro"⁴⁴. Y un ejemplo cercano de este tipo de reflexión es el que se aprecia en V. Camps cuando afirma que la racionalidad de los medios es insuficiente sin el apoyo de la racionalidad de los fines últimos, pero que éstos "carecen de contenido separados de los medios que han de realizarlos"⁴⁵. Fines y medios, pues, se entrecruzan y condicionan mutuamente en una compleja espiral donde la práctica política racional, en caso de serlo y sin perder de vista su carácter normativo, inexcusablemente ha de abandonar cualquier uso unilateral y exclusivo de la razón. Entendiendo por "razón", como así lo hace J. Muguerza, "nuestra capacidad de enfrentarnos a situaciones inéditas"⁴⁶, de arbitrar nuevos procedimientos para abordar problemas que también son nuevos.

43 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 122.

44 *Discursos*, I, 6, *cit.*, p. 46.

45 V. Camps, "Mas allá de los fines y los medios: la pragmática de la política", *Sistema*, núm. 70, 1986, p. 67.

46 J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, p. 171.

4. En torno a la racionalidad política

En relación con esto último, no está de más resaltar que confundir el discurso político con la racionalidad tecno-instrumental significaría limitarlo, ni más ni menos, a una función meramente preventiva en donde las claves son tan sólo el cálculo, la eficacia, el provecho, la optimización, el rendimiento, la utilidad, el control, etc. Reducir, por otro lado, este mismo discurso al uso teórico de la razón -tal y como se puede responsabilizar de ello a la ciencia política-, supondría encerrarlo en la pura facticidad, limitado a la descripción y explicación de lo que es, pero ciego a la hora de justificar moralmente lo que *debe ser*. Impotente para orientar la acción política o de señalar proyectos por sí mismo, capaz únicamente para considerar las condiciones de su realización, pero no para ir más allá de su aparente "legitimidad"⁴⁷.

Así pues, la especificidad del discurso político, tal y como ha puesto de manifiesto J. Muguerza, viene determinada "por su carácter *normativo* más bien que *fáctico*", y esto aunque tan sólo sea porque toda comunidad se rige a través de algún sistema de normas⁴⁸. La política, así como la reflexión filosófica que se ejerce en torno a ella, en tanto que referida al actuar humano, adquiere su verdadero significado desde los criterios de la racionalidad práctica -aquella que discurre acerca de los fines últimos hacia los que debe apuntar nuestra acción-. Es decir, cobra sentido precisamente en la medida que su preocupación principal se centra en la realización de la justicia, la libertad, la igualdad y la dignidad humanas en el espacio público de la ciudad. "La filosofía política -sostiene F. Quesada-, que sabe de la necesaria opción individual por la ética, reconoce -no obstante- que ello sólo es posible en la ciudad, y por ello es necesario poner manos a la obra en esa construcción ciudadana, en cuyos límites espaciales y humanos puede darse la ética como vida buena en común"⁴⁹.

Pero esto, siendo verdad, no tiene necesariamente por qué implicar ni el desatender la explicación de los hechos sociales, ni el desdeñar la eficiencia de los medios para adecuarse a un fin. Tampoco el rendirse ante ellos. De suerte que, reconocer la aspiración intrínseca a ciertos ideales de vida, en tanto que fines últimos, como uno de los rasgos más característicos y sobresalientes de la racionalidad política -y entiendo ahora por política el saber vivir

47 Cfr. J.R. Capella, *Entre sueños. Ensayos de filosofía política*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 178.

48 J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, cit., p. 162.

49 F. Quesada Castro, "La filosofía política hoy: recuperación de la memoria histórica", *Arbor*, núm. 503/504, 1987, pp. 42-43.

en la *polis*-, no excluye sino exige, como ha planteado P. Ródenas⁵⁰, atender críticamente, en un tiempo y un espacio dados, no sólo a la racionalidad práctica (¿qué debo hacer?, ¿hacia dónde? o ¿para qué?) sino también a la racionalidad teórica (¿por qué?) y a la racionalidad tecnológica o instrumental (¿qué hacer?, ¿cómo?, ¿con qué consecuencias?). En definitiva, exige asumir como una tarea "integral" la mediación problemática entre el ser y el deber ser, entre la teoría y la práctica.

Llegados a este punto, y si tenemos ahora presente la relevancia que durante estos últimos años ha adquirido lo que se ha llamado la "generalización del giro lingüístico", tal vez sólo reste insistir en la enorme importancia que para la racionalidad política y la vida de una sociedad posee este interés creciente por la dimensión pragmática del lenguaje, al que se pasa a considerar en lo que tiene de actividad comunicativa e interacción social. Seguramente, a estas alturas, es ya un lugar común declarar que los procesos de formación democrática de la voluntad colectiva y de participación ciudadana en torno al establecimiento de los fines últimos a que se aspira y de las decisiones concretas respecto a los medios que se han de adoptar, resultan impensables sin una discusión racional libre y abierta de todos acerca de todo. La racionalidad política es dialógica.

Lo que quizá no esté tan asumido es que si bien la convivencia democrática presupone el diálogo y el debate público, no menos lleva consigo la polémica, la desobediencia y el disenso. "Cuanto más difieran los hombres, y cuanto más tiempo hayan estado acostumbrados a diferir, más probable es que acepten principios que permitan convivir pacíficamente a quienes difieren", son las palabras con que J. Plamenatz⁵¹ venía a poner punto final a un conocido y ya viejo balance sobre el estado de la teoría política.

Pues bien, lo realmente interesante es que Maquiavelo, hace casi quinientos años, en otra de sus observaciones, de la que también deberá acusar recibo la filosofía política, y no precisamente aquella de orientación conservadora, se atrevía a presentar un elogio del disenso -siempre y cuando la república permaneciera libre de corrupción-, que iba a contra corriente de la opinión general de sus contemporáneos y de la tradición política de la época, para quienes todo desacuerdo sonaba a desorden y sedición. "Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe -escribió- atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y los gritos que nacían de esos tumultos que en los

50 Cfr. P. Ródenas, "A propósito de la filosofía política", en prensa.

51 J. Plamenatz, "La utilidad de la teoría política". En A. Quinton (ed), *Filosofía política*, México, FCE, 1974 [1967], p. 51.

buenos efectos que produjeron". Y es que, continúa: "No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tanto ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esas diferencias internas que muchos, desconsideradamente, condenan, pues quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública"⁵².

El secretario de la República de Florencia, de nuevo, dejaba una lección de la que tristemente la posteridad también se iba a olvidar, así como de quién era su autor, desfigurado tras una máscara que todavía perdura. Sin embargo, como ha admitido N. Bobbio, jamás será exaltada suficientemente esta afirmación de que "no es la armonía sino el conflicto, el antagonismo, lo que establece las condiciones de salud de los Estados y el primer requisito de la libertad"⁵³.

En fin, el que se dijera que, con frecuencia, Catalina de Medicis, quien ordenó la noche de San Bartolomé de 1572 la matanza de todos los jefes hugonotes, se hacía leer *El Príncipe* -"este hermoso y cristiano libro"- por su consejero Morvilliers es algo que sin duda deja huella. De este modo no ha cesado de caricaturizarse y, por consiguiente, deformarse, el pensamiento político de quien llegara a proclamar: "Los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen, o de sentirse oprimidos, o de sospechar que puedan llegar a estarlo"⁵⁴.

Universidad de La Laguna

⁵² *Discursos*, I, 4, *cit.*, p. 39.

⁵³ N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 1987 [1976], p. 78.

⁵⁴ *Discursos*, I, 4, *cit.*, p. 40.