

Apartado del libro VIGENCIA DE MAQUIAVELO

Págs. 147 a 170

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
INSTITUTO ITALIANO DE CULTURA
MONTEVIDEO 1972

El ser y
el deber-ser
en Maquiavelo

Mario Sambarino



Savonarola.

Es ya un hecho innegable la profunda resonancia y la perdurabilidad histórica de la obra de Maquiavelo. Resonancia teórica, expresada en el interés que sus ideas han despertado y en juicios, a menudo apasionados, a que ha dado lugar; resonancia práctica, por cuanto son muchos los que han pretendido seguirlo, incluyendo entre ellos algunos que decían negarlo; y perdurabilidad, en fin, por la persistencia de la problemática que lo preocupa, pues también en nuestro tiempo la vida es pródiga en situaciones que llevan naturalmente a pensar en sus escritos.

Esta semblanza inicial de nuestra relación con Maquiavelo muestra, por su contenido, que tiene un fundamento parcial; está lejos de agotar los aspectos múltiples que ofrece su obra, que es la de un clásico de la cultura italiana y de la

cultura universal. Es posible acercarse a sus trabajos buscando el encuentro con el pensador teórico, con el consejero político, con el historiador, con el humanista, con el hombre de letras, con el político y el patriota, con el funcionario de una época y un régimen, con el diplomático encargado de misiones importantes, con el testigo de su tiempo. A nosotros nos ha de ocupar su pensamiento, en particular en tanto se nos manifiesta como analista e intérprete de la naturaleza humana, de la sociedad y de las circunstancias históricas, de lo ético y de lo político. Con ese propósito habremos de situarnos en el corazón de lo que se ha llamado "doctrina" de Maquiavelo, y que tantas y ya seculares controversias ha engendrado.

Ocurre que esa "doctrina" está lejos de mostrar con claridad sus perfiles. Son numerosas las interpretaciones divergentes, y más que frecuente ha sido que se la discuta con pasión sin establecer primero el alcance correcto de sus tesis. Por eso nuestro trabajo no podrá ser expositivo, sino fundamentalmente hermenéutico y en él procuraremos establecer las líneas **fundamentales de sus ideas, su ámbito de aplicación y sus límites**, en función de la problemática que las condiciona. Es una tarea de cumplimiento arduo, que requiere la reconsideración crítica de textos dispersos, y un constante esfuerzo de objetividad, a fin de superar las reacciones afectivas que esos mismos textos despiertan, y que a menudo oscurecen sus alcances. Este es uno de los escollos con que han tropezado muchos intérpretes distinguidos; y esta afirmación vale con independencia de que se haya admirado su pensamiento, o se le hayan dirigido las más acres de las censuras. Para ponernos en condiciones de superar esa deformación pasional, comencemos por situarnos desde un principio ante algunos de los textos que más crudamente pueden afectarnos.

En el capítulo XVIII de su muy famoso *El Príncipe*, leemos: "Sébase que hay dos modos de combatir: el uno con las leyes, el otro con la fuerza. El primero es propio del hombre, el segundo lo es de las bestias: pero como el primero muchas veces no basta es preciso recurrir al segundo. Por lo tanto es necesario a un príncipe saber usar bien la bestia y el hombre". En cuanto a lo primero, agrega que es necesario "ser zorro para conocer las trampas, y león para asustar a los

lobos. Los que simplemente hacen de león, no entienden de esto. Por lo tanto, un señor prudente no puede ni debe mantener la palabra (osservare la fede), cuando tal observancia se vuelva contra él, y están ausentes las razones que la hicieron prometer. Y si los hombres fuesen todos buenos, no sería bueno este precepto; pero como son bellacos (tristi) y no la mantendrán contigo, tú tampoco debes mantenerla con ellos". Y agrega "Pero es necesario saber disfrazar bien esta naturaleza, y ser gran simulador y disimulador"; y que en cuanto a lo que deben ser las buenas cualidades de un príncipe, no es necesario que las tenga todas, "pero es muy necesario parecer tenerlas. Hasta me atreveré a decir que, teniéndolas y observándolas siempre, son perjudiciales, y pareciendo tenerlas son útiles; como parecer piadoso, fiel, humano, íntegro, religioso, y serlo; pero estando dispuesto con el ánimo a que, necesitando no serlo, puedas y sepas mandarte lo contrario". Antes, en el capítulo VII, hace el elogio de César Borgia, justamente teniendo en cuenta las acciones astutas y crueles que por lo común se le reprochan: "no sabré qué mejores preceptos dar a un príncipe nuevo que sus acciones"; que "no podría reprehenderlo", habiendo en él "tanta fiereza y tanta virtud (tanta ferocità e tanta virtù)". En los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, se nos aconseja, en el plano político, defender la religión "como cosa del todo necesaria al mantenimiento de una vida civil" (I, XI), por lo que se debe favorecer lo que la fomenta "aunque se le juzgue falso" (Ibid. I, XII); nos muestra cómo los romanos se servían de la religión (Ibid. I, XIII), y cómo se esforzaban por parecer observarla, incluso cuando se veían precisados a no cumplirla (Ibid. I, XIV). De Rómulo, que mató a su hermano, y consintió después en la muerte de su propio asociado en la realeza, juzga bueno que "acusándolo el hecho, el efecto lo excuse" (Ibid. I, IX). Para agregar un ejemplo de otro tiempo: critica la cobardía de Giovanpagolo Baghioni di Peruggia, que no se atrevió a apresar, en circunstancias más que favorables, a su enemigo el Papa Julio II y su corte de Cardenales, perdiendo la oportunidad de realizar una acción "cuya grandeza habría superado toda infamia", y ello a pesar de su reconocida perversidad, de donde se desprende que los hombres no saben ser de manera

cabal ni una cosa ni otra: "honorablemente malos o perfectamente buenos" (Ibid., I, XXXII).

Baste ya con estas muestras; se comprende sin más que de textos así, cuyas citas podrían multiplicarse, surjan, tras la sorpresa o la indignación o ambas cosas, muchas de las tesis, por variadas que sean, que desde antiguo han servido para presentar las ideas de Maquiavelo: teórico de la "razón de Estado", y aún del absolutismo del Estado; predicador de un amoralismo total, sin cuidado alguno por lo bueno como bueno; justificador en lo estético del carácter poderoso, capaz de acciones fuera de lo común, pero cuyo fin está en sí mismo; admirador de aventureros, de personalidades ávidas y egoístas, carentes de escrúpulos, cuya sola guía es el éxito y cuya meta es el poder. Pero, por otra parte, ha tenido sus defensores: Maquiavelo el amigo de la libertad, Maquiavelo el patriota, Maquiavelo el conocedor profundo de la realidad humana, o el pedagogo político que quiso enseñar a los pueblos cuál era la verdad que se escondía tras el gobierno de los Príncipes, o el sutil revelador de las reglas de juego por las cuales, entre bambalinas o en antecámaras, se rige la efectividad del poder en las sociedades humanas. Y no es de extrañar que exista esta otra vertiente: hay pasajes, a los que pronto tendremos que referirnos, que muestran en Maquiavelo al amigo del pueblo, al partidario de los regímenes políticos en que reinan la libertad y la seguridad, en que se manifiesta su admiración por algunos ilustres y dignos ejemplos, y se censura con dureza a los culpables de males. El último capítulo de *El Príncipe* está consagrado a un llamado para liberar a Italia del dominio de potencias extranjeras, y superar los intereses, localistas o particulares, que mantenían un desdichado estado de continuas guerras intestinas. No se necesita de nada más para producir la perplejidad del lector; pero también, nada más es necesario para despertar el interés intrigado del intérprete.

Esas exégesis tan diversas nos conducen a observar que en el centro de las divergencias está el problema de cómo Maquiavelo entiende, fundamenta y relaciona las nociones de ser y deber-ser. Al solo efecto de encauzar el tema, distinguiremos entre ellas diciendo que "ser" se refiere a lo que existe

y lo que deviene, en su estructura y sus leyes, al margen de la formulación de juicios de valor acerca de lo que es; y "deber-ser" se refiere a lo que, supuestos ciertos principios estimativos, se requiere o se desea que acontezca o no acontezca, por juzgarlo valioso o contrario al criterio del valor. Si decimos: "un tiro en la sien tiene por consecuencia la muerte" nos atenemos a lo que es, y nada expresamos sobre lo que debe ser. Si decimos: "un príncipe que se atiene siempre a normas de bondad, fracasa en su gestión, si no vienen en su ayuda circunstancias excepcionales" también nos atenemos al orden de lo que es, mientras no deslicemos preconceptos estimativos acerca de cómo juzgar el hecho de cumplir o no con normas de bondad, fracasar o no en una gestión de príncipe, y cómo juzgar la relación jerárquica a establecer entre una y otra cosa. Claro es que esta asepsia estimativa es difícil, y que normalmente entendemos el hablar cotidiano admitiendo preconceptos estimativos; y es necesario hacerlo, para que puedan funcionar nuestras formas habituales de relación.

Algo semejante ocurre cuando formulamos juicios instrumentales. Conocida una relación secuencial, podemos decir: "Dadas las condiciones ABC, es necesario usar el medio M para lograr el resultado R". El juicio de valor sobre el medio, como sobre la aptitud para usar de los medios adecuados, es distinto del juicio de valor sobre el fin. Así decimos: "es un hábil ladrón": Esto significa reconocer las aptitudes positivas del agente para lograr el fin que se propone, sin que por eso juzguemos de manera positiva a tal fin; el enunciado del ejemplo no dice que sea bueno robar, aunque juzgue bueno al ladrón desde la perspectiva de considerar aisladamente su eficacia en su actividad.

Lo dicho hace fácilmente comprensible que una etapa más lo representen enunciados que se refieren estimativamente al fin. Porque juzgamos malo al hecho de robar, juzgamos negativamente al ladrón, por hábil que éste sea. Pero, ¿cuál es el fundamento y el sentido de los criterios conforme a los cuales juzgamos de los fines? ¿Residirán en el arbitrio individual, en lo que piensa un medio social, en lo que necesita un medio social, en principios cuyo origen o cuya validez se encuentran más allá de todo condicionamiento histórico-social de

sucesos temporales? En algunos de estos casos puede hablarse de un deber-ser que da razón de los juicios de valor sobre el curso de lo real. Ahora bien: en el pensamiento tradicional las formas propias de deber-ser se expresaban fundamentalmente en el campo de lo ético y de lo político; mas este último quedaba siempre, así fuera de una manera directa o indirecta, subordinado a lo ético. Podemos ahora formular las preguntas: ¿se atiende Maquiavelo a la sola consideración de lo que es, sin formular juicios de valor sobre lo que es?; ¿juzga a lo que es, pero de una manera puramente instrumental?; ¿juzga a lo que es, pero conforme a los criterios que de hecho tienen curso en la sociedad humana?; ¿niega, o deja de lado la moralidad admitida, o hay en él otra moral, o no se atiende a ninguna?; ¿considera acaso que lo político tiene un deber-ser propio, ajeno al de la ética, o subordina lo ético a lo político?; mas, en este último caso, ¿cómo se justificará, si es que lo hay, un deber-ser de lo político como político?

La larga enumeración de estas preguntas puede hacer pensar que estamos en un debate de interés puramente académico; pero no es así, y porque no lo es hemos podido hablar de la perdurabilidad, incluso de la actualidad de Maquiavelo. Creo que esto podrá comprenderse si señalamos, en toda su simplicidad a la vez que en toda su gravedad, el problema que subyace en todas esas preguntas cuando las relacionamos con los textos de Maquiavelo, y que condiciona el desarrollo de su pensamiento. A nuestro juicio hay un pasaje muy nítido donde ese problema se formula y se anuncia la tesis del florentino; se anuncia, decimos, porque para su debida comprensión tendrá después que ser debidamente matizada. Se trata de un lugar de los Discursos que ya hemos mencionado, el referente a Rómulo, donde aprobaba que "acusándolo el hecho, el efecto lo excuse"; en él se formulan estas apreciaciones: "un espíritu sabio no condenará jamás a alguno que hiciese uso de alguna acción extraordinaria para ordenar un reino o constituir una república". Aquí está expresado con superlativa claridad cual es el tema central del pensamiento de Maquiavelo. En términos interrogativos, podemos enunciarlo así: ¿existen circunstancias, en la vida humana en sociedad, en las cuales es lícito actuar fuera de las reglas ordinarias? De esta manera nuestro

tema se circunscribe: debemos examinar qué alcance tiene en Maquiavelo esa pregunta, y qué alcance tiene su respuesta.

Importa señalar, como paso previo, que no es válido relativizar ni el uno ni el otro aspecto —o sea ni el problema ni su respuesta— explicándolos por la época y las circunstancias. Según algunos las ideas de Maquiavelo serían nada más —aunque, de cualquier manera, nada menos— que la expresión de la realidad política de la Italia del Renacimiento: nuestro autor tendría el mérito de haber comprendido su entorno, de hacer ver éste tal como era, y no tal como las convenciones reinantes exigían verlo; pero no más. Detrás de las apariencias y de las palabras tranquilizadoras que enseñan que todo es y debe ser conforme a lo que muestran las apariencias, Maquiavelo habría visto la verdad efectiva de la vida real (su propia y famosa "verità effectuale"); pero ésta sería la propia de ese tiempo, y tal vez de algún otro tiempo, mas no sería expresión de la realidad política como tal.

Una interpretación semejante tiende a reducir, por medio de la limitación de su campo temático, la importancia teórico-práctica del pensamiento de Maquiavelo. Fino y lúcido conocedor de su época, había elaborado tesis que solo en su tiempo y para su tiempo tendrían sentido; lo cual suprime el choque afectivo de que hablábamos, pues ¿qué podría tener de inquietante para nosotros un pensamiento referido a otro tiempo ya lejano, en el cual tenía lugar una sociedad de otra estructura y de otra problemática que la nuestra? Mas es claro que de este modo escapamos a la inquietud —incluso a la desazón— que en todos provoca el sólo oír algunas de las tesis del florentino. Escapamos —pero sólo ilusoriamente— al verdadero problema, al problema real, en el cual se sitúa Maquiavelo: el conflicto eventual entre las formas admitidas, sólida y venerablemente establecidas del deber-ser en las relaciones con el prójimo (como formas de lealtad, de respeto, de bondad, de ausencia de violencia expresa), y circunstancias en las cuales parecen imponerse otras formas de deber-ser que atentan gravemente contra las primeras. La relatividad histórica de los ejemplos no implica relatividad histórica del problema, ni del pensamiento que ha tenido la virtud de poner de manifiesto tal problema. No hay tiempos en que no haya

habido conspiraciones, y es evidente que éstas suponen, como condición de su posibilidad, que en su caso se dejan de lado las normas habituales de coexistencia, a lo menos en lo que se refiere a aquellos contra los cuales se conspira; mas la Historia está lejos de condenar sin más toda conspiración acaecida, haya o no tenido éxito, así como está lejos de aprobarlas a todas. De seguro, será difícil que algunos de los fáciles impugnadores del maquiavelismo no esté de acuerdo con algunos de los infinitos cambios irregulares que en la Historia han tenido lugar; pero entonces tendrán que admitir que tal acción no hubiera sido posible sin presuponer por lo menos algunas de las tesis de Maquiavelo.

Que se hable del puñal o del veneno puede parecer temporáneo; también puede serlo la flecha que se usó antes; no ocurre lo mismo con las bombas, a las que recurrió el terrorismo argelino al poner en marcha el proceso de independencia de su patria, como a una bomba confiaron los que en las postrimerías de la última guerra atentaron contra Hitler; ni con las balas que abrieron en Sarajevo las puertas de la primera guerra mundial, y que en Kansas afectaron a la vida política de los E.E.U.U. Todo país ofrece su cuota parte en casos de esta índole, y no dejará de ofrecerla hasta que su historia sea cosa conclusa. Mas no pensemos solo en casos espectaculares de violencia; miremos también a los otros aspectos (disimulo, engaño, violencia indirecta) a que también se refiere Maquiavelo. Bien sabemos que en esto, poner ejemplos sería lo mismo que dar un curso de Historia Universal. Mencionemos sólo uno, moderadamente risueño, de contemporáneos del florentino: se cuenta que Fernando el Católico, al conocer las quejas de Luis XII, por haberle engañado tres veces, habría contestado: "Miente el muy borracho; lo he engañado más de diez".

Si hemos mencionado esos diversos hechos en ocasión de hablar de Maquiavelo, ha sido al solo efecto de mostrar la vigencia de su problemática; pero esto no significa que cualesquiera de esos hechos pueda quedar justificado por su doctrina, que todavía no hemos determinado en su contenido. Sin embargo, lo dicho nos ha permitido ya excluir una interpretación injustificada de ésta. Ahora tendremos que dejar de la-

do otra, muy común, vinculada con la evidente comprensión que Maquiavelo tiene del curso real del acontecer político; es la que sostiene que su intención habría sido solamente la de describir y comprender, prescindiendo de todo juicio de valor. Al igual que el científico de la Naturaleza, que estudia lo que es, sin consideraciones valorativas, Maquiavelo, científico de la Política, se habría propuesto determinar leyes puras de la Política, consistentes en relaciones secuenciales de medios a fines, sin pronunciarse sobre el deber-ser de los fines mismos. Tomada en sus estrictos términos la tesis es insostenible. Por una parte, desde que el objetivo del conocimiento es aquí la efectiva realidad de la práctica, las relaciones entre medios y fines llevan consigo —por lo menos— juicios expresos de eficacia o ineficacia, habida cuenta de la variabilidad de las circunstancias y del margen de contingencia que acompaña siempre la marcha de los asuntos humanos. Para admitirla como plausible, esa tesis podría presentarse de otra manera que como es común, dándole un vuelco que la convierte en más sutil: sus juicios pueden resultar comprendidos en el ámbito de lo que meramente es, por una operación que sitúe en el orden del ser el condicionamiento hipotético de un juicio de deber-ser, en la siguiente forma: en lugar de decir: "si se quiere tal resultado, se debe proceder así", se diría: "supuesto que se da en los hechos el deseo de tal resultado, es eficaz proceder del modo a, no es eficaz proceder del modo b, es contraproducente proceder del modo c". De ser así, el pensamiento de Maquiavelo se limitaría a determinar y describir. En consecuencia, no habría lugar a ningún escándalo, porque faltaría el presupuesto necesario para el mismo: la pre-admisión de normas de deber-ser, con las cuales se mide estimativamente a lo que es. Tal como si, en presencia de un crimen, nos limitásemos a juicios de esta índole: "Fue hábil esperar a la víctima en tales circunstancias"; "fue correcto utilizar tal dosis de veneno"; "el hecho falló, porque el agente no afiló el cuchillo". ¿Será realmente así como hay que leer a Maquiavelo?

No hay duda de que Maquiavelo fórmula muchas veces enunciados de ese tipo, y que por esa vía abrió efectivamente una "nueva ruta" en el estudio de la vida práctica colectiva; pero otra cosa es sostener que solo así es como hay que leerlo,

o que sólo lo que es de este orden es lo que verdaderamente importa de su pensamiento. De la clase dicha son afirmaciones como éstas, al menos si las consideramos aisladamente: "Un pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe, si por algún accidente deviene libre, con dificultad mantiene la libertad" (Discursos, I, XVI); "Un pueblo corrompido, que adquiere libertad, solo con grandísima dificultad puede mantenerse libre" (Ibid. I, XVII); "como las buenas costumbres, para mantenerse, tienen necesidad de las leyes, las leyes a su vez, para ser observadas, tienen necesidad de las buenas costumbres" (Ibid., I, XVIII); "donde hay igualdad, no puede haber principado y donde no la hay, no puede haber república (Ibid. I, LV). En esas expresiones no se nos dice expresamente qué valgan la libertad, o el dominio de las leyes y las buenas costumbres o la igualdad. La propia estructura de *El Príncipe*, examinando el caso de un principado según sea viejo o nuevo; obtenido por obra propia, o por la fortuna, fuerzas ajenas, o maldad; o, si es un principado civil, cómo ha de procederse si éste se debe a los grandes o al pueblo; o cuándo y cómo es posible o ha de temerse una revuelta, muestra que Maquiavelo recorre efectivamente ese camino. Pero esto no basta para sostener la tesis de que se atiene sólo a lo que es: ya el elogio de César Borgia contradice esa afirmación, pues es propuesto como ejemplo.

Podría decirse: ese elogio es solamente instrumental, se refiere a la adecuación de los medios, supuesto que se desean los fines. Entraríamos acá en el ámbito de lo que hemos llamado enunciados instrumentales, que sin duda tampoco faltan en Maquiavelo. Esta tesis conduce a situarlo en la línea de un pensamiento negador de una normatividad de fondo y, dada la manera tradicional de interpretar el deber-ser, sería expresivo de una amoralidad total; mas es un camino que se contradice con textos importantes. Maquiavelo no ha hecho el elogio del aventurero hábil, del triunfador por cualquier medio, del egoísta superior, ni ha alabado el valor meramente estético de la personalidad poderosa que no tiene otros fines que sí misma. Veamos algunos pasajes ilustrativos. Hablando de Agatocles, tirano de Sicilia, de quien aprecia la eficacia de sus procedimientos, nos dice, en el capítulo VIII de *El Prín-*

cipe: "Sin embargo, no se puede llamar virtu matar a sus conciudadanos, traicionar a sus amigos, carecer de fe, de piedad, de religión: por estos medios se puede conquistar poder, pero no gloria (imperio, ma non gloria). Porque, si se considerase la virtud de Agatocles en el entrar y salir de los peligros, y la grandeza de su ánimo para soportar y superar cosas adversas, no se ve porqué haya de ser juzgado inferior a cualquier excelentísimo capitán: no obstante, su feroz crueldad e inhumanidad, con infinitas perfidias, no consienten que sea celebrado entre los hombres excelentísimos". En los Discursos son muy severas sus censuras a Julio César, destructor de la República romana (I, X); y luego examinando la historia del Imperio, hace el elogio de los buenos príncipes, y como tales considera a Tito, Nerva, Trajano, Adriano, Antonino, y Marco "que no tenían necesidad ni de los soldados pretorianos, ni de la multitud de las legiones para defenderlos, porque los defendían sus costumbres, el amor del Senado, la benevolencia del pueblo" (Ibid.); mientras que es trágica la historia de los tiempos de quienes degeneraron en tiranos, y menciona como tales a "Calígula, Nerón, Vitelio y tantos otros (...)". En el caso de los primeros reinaron el respeto por las dignidades, la justicia, la calma, la dicha, hubo "un príncipe seguro en medio de sus conciudadanos seguros", y se vieron "esos tiempos de oro en que cada uno puede mantener y defender la opinión que quiere"; en el caso de los segundos, el Imperio se encontró ensangrentado por discordias civiles, crímenes y crueldades, la corrupción de las costumbres, "lleno de exilados el mar, llenos de sangre los escollos" (Ibid.). Este contraste, aunque se tenga por exagerado en sus tonos de blanco y negro, no deja dudas en cuanto a lo que Maquiavelo entiende por un buen gobierno.

Pero hay otros textos en que todavía se explicita más claramente su admisión de la existencia de una normatividad de fondo. Así ocurre en el comienzo del título que venimos considerando: "Entre todos los hombres elogiados, los más elogiados son los que han sido jefes o fundadores de una religión. Inmediatamente después, aquellos que han fundado repúblicas o reinos. Después de estos son célebres aquellos que, al frente de sus ejércitos, han ampliado su reino o el de su

patria. A éstos se agregan los hombres letrados, y pues que éstos son de varios géneros, cada uno de ellos es celebrado según su grado. A cualquier otro hombre, cuyo número es infinito, se atribuye alguna parte de elogio, que le aporte su arte o su ejercicio. Son por el contrario infames y detestables los hombres destructores de las religiones, dilapidadores de reinos y repúblicas, enemigos de las virtudes, de las letras y de todo otro arte que aporte utilidad y honor a la especie humana, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos y los viles. Y ninguno será jamás tan necio o tan sabio, tan malo o tan bueno, que proponiéndole la elección de las dos clases de hombres, no elogie la que es de elogiar, y no censure la que es de censurar. Sin embargo, después casi todos, engañados por un falso bien y por una falsa gloria, se dejan llevar, por voluntad o por ignorancia, a los grados de aquellos que merecen más censura que elogio. Y pudiendo hacer con perpetuo honor suyo una república o un reino, se vuelcan hacia la tiranía, sin considerar cuánta fama, cuánta gloria, cuánto honor, seguridad, calma y satisfacción del alma, abandonan por esta elección, y en cuanto infamia, vituperio, censura, peligro e inquietud caen (incorrono)".

Resulta pues que hay un auténtico deber-ser en Maquiavelo, aunque a veces se manifieste en otras formas que por los cauces habituales; que la idealidad concreta por la que en él se enjuicia la realidad no coincide con la personalidad brillante, puesto que las hay que han merecido su censura; ni con el triunfador del momento, pues elogia a algunos que han fracasado, y censura a otros que han tenido éxito; que es clara su alabanza a la confianza, a la lealtad, al desinterés, por más que ya sepamos que otros textos ponen límites; que, por lo tanto, la capacidad para el mal, con la cual también cuenta, supone para su ejercicio justo que se trata de males necesarios, y presupone un fin cuyo valor justifica lo que en su servicio es preciso sacrificar. Está nítida, claramente dicho, que ese fin no puede ser de ninguna manera el interés individual como tal, y, por extensión, que no puede ser el de un bando o facción. Por razones semejantes se hace preciso excluir sin más la vieja manera de ver en Maquiavelo al teórico de la razón de Estado. Quien tan expresamente censura algu-

nas formas de Estados, y con frecuencia manifiesta su aversión por los tiranos y la tiranía, no puede justificar la razón de cualquier Estado. Quien considera que hay justas causas de rebeldía, no puede al mismo tiempo justificar la razón de Estado, del Estado cuyas violencias han dado lugar a la rebeldía. Y si el Estado no es bueno por el solo hecho de ser Estado, hay un deber-ser por el cual se ha de medirlo, y cuya ausencia deja sin fundamento las razones que un Estado invoque por imperar de hecho, y que desaparecen al mismo tiempo que ese hecho. Quien tan enérgicamente reclamaba la expulsión del territorio italiano de las potencias extranjeras que despedazaban a su patria, en bien poco debía tener las razones de Estado de los Estados entonces opresores. Y si Maquiavelo tenía en vista, por sobre las penosas intromisiones extranjeras, un Estado nacional unificado, no es posible hablar, relativamente a los comportamientos que aconseja, de "razón de Estado", cuando se trata de un Estado a crear, de un Estado todavía inexistente. Por otra parte, ¿qué sentido podría tener la apología del Estado en quien nos ha dejado textos penetrantes que nos muestran que el juego tenso de fuerzas contradictorias es condición para la marcha y grandeza de los Estados?

Más entonces, ¿dónde encontrar el deber-ser? ¿Cómo comprenderlo, cómo saber de su fundamento, cómo superar las contradicciones aparentes entre lo moral y lo político, que habíamos encontrado como problema? ¿Habrá que renunciar a la esperanza de una interpretación que muestre una unidad interior en su pensamiento? Pues la unidad desaparece en algunos que, como Croce, se han empeñado en buscarla en la aserción por la que, según Maquiavelo, "la política no es la moral, ni la negación de la moral —es decir el mal— sino que su ser es positivo y diferente como fuerza vital que ninguna otra fuerza puede abatir ni ningún razonamiento cancelar, como no se vence ni se cancela lo que es necesario". Pues aquí se concede una conflictualidad necesaria e insuperable entre dos esferas distintas, autónomas, válidas cada una en su propio ámbito, pero admitiendo —pues de otra manera no habría conflicto— que sus campos respectivos interfieren; lo que, traducido a las técnicas de la conceputación jurídica,

nos dejaría puestos en un insoluble conflicto de competencias. La interpretación de Croce, que es hábil, seria y profunda, como era de esperar de él, peca sin embargo por un supuesto que nos permitimos considerar inexacto: presupone un dualismo entre lo ético y lo político que no existe en Maquiavelo, a no ser en el plano verbal, en el que no escapa al lenguaje diario y a una milenaria tradición conceptual derivada del cristianismo. A nuestro juicio su obra es una tentativa, clarividente y esforzada, por superar la diferenciación entre un comportamiento privado, que pone su destino en un más allá, y el comportamiento como miembro de una comunidad política, atenta al más acá. O sea que Maquiavelo, empapado de autores clásicos y tal vez sin lograr una clarificación conceptual suficiente, pensaba desde la convicción de la necesidad de volver a la antigua ética del ciudadano que tuvo lugar en algunos momentos del mundo antiguo. Comprenderemos el significado de ese neopaganismo suyo si nos detenemos, por un instante, en sus pensamientos sobre la religión.

En los *Discursos* Maquiavelo se pregunta cuál pueda ser la causa de que en aquellos tiempos antiguos los pueblos fuesen más celosos de la libertad que los de su tiempo, y nos contesta: "creo que provenga de la misma razón que hace ahora que los hombres sean menos fuertes, la cual creo que sea la diversidad de nuestra educación con la antigua, fundada en la diferencia de nuestra religión con la antigua" (II, II). Esas diferencias pueden concretarse así: 1º, que nuestra religión "hace estimar menos el honor del mundo, mientras que los gentiles lo estimaban mucho, y habiendo puesto en ello el sumo bien, eran más fieros en sus acciones"; 2º, que la religión antigua "no deificaba sino a hombres llenos de gloria mundana, como eran capitanes de ejércitos y príncipes de repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos" (Ibid.); 3º, que mientras los paganos hacían consistir el sumo bien "en la grandeza del alma, la fortaleza del cuerpo y en todas las cosas aptas para hacer fortísimos a los hombres"; en su lugar "si la religión nuestra requiere que tengas fortaleza en tí, quiere que seas apto para padecer más que para hacer una cosa fuerte" (Ibid.). Es más: Maquiavelo insinúa que la religión

cristiana ha sido y es utilizada objetivamente como instrumento de dominio, al servicio del mal, sin perjuicio de que ello pueda ocurrir por intenciones subjetivamente buenas. Deja deslizar la idea de que así ha ocurrido a través del movimiento noble y purificador de las órdenes mendicantes, que impidieron que la religión se arruinase por la deshonestidad de los prelados y de los jefes de la religión (Ibid., III, I); pues a través del confesionario han adquirido tal influencia sobre el pueblo como "para darle a entender que está mal decir mal del mal, y que está bien vivir bajo la obediencia y si hacen errores dejar a Dios el castigarlos" (Ibid.). Por donde se comprende que: "Este nuevo modo de vivir parece pues que ha hecho más débil al mundo y lo ha entregado como presa a los hombres depravados, que lo pueden manejar con seguridad, viendo cómo la pluralidad de los hombres para ir al Paraíso piensa más en soportar sus golpes que en vengarlos" (Ibid.). Sin embargo Maquiavelo no cree que esa sea una consecuencia necesaria, pues la culpa de que se haya "afeminado al mundo y desarmado al cielo nace más sin duda de la vileza de los hombres que han interpretado nuestra religión según el ocio y no según la virtud. Porque si considerasen que aquella nos permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que ella quiere que la amemos y honremos, y nos preparemos a ser tales que podamos defenderla" (Ibid.).

Lo último nos conduce hacia lo que a nuestro juicio es el concepto hermenéutico fundamental por el que podemos comprender a Maquiavelo. Una forma religiosa vale en razón y función de su contexto social; y en éste los preceptos religiosos, y con mayor razón los éticos, así como las instituciones, valen por su significado para una comunidad política. Esta tiene su valor propio cuando no es una forma accidental de relación, y nos ofrece otra sustancia que una mera convención jurídica, o el hecho de una transitoria situación de fuerza: es tal cuando constituye una "patria". Con esto accedemos a otro plano que el de descubrir en Maquiavelo el patriota, cosa que se ha hecho por muchos, y que es un hecho real; pero no estamos ahora en presencia de un problema de hechos, sino de un problema de conceptos; no se trata de los sentimientos políticos de un particular llamado Nicolás Maquiavelo,

ciudadano de Florencia a fines del siglo XV y principios del XVI, lo que sería un hecho histórico por la significación pública del personaje, pero cuya verdad podría discutirse por los historiadores sin que en nada se afectase lo que ahora intentamos determinar: saber qué función cumple "el concepto de patria" en el sistema de ideas filosófico-políticas de Maquiavelo. Lo que afirmamos es que en él esa idea es el principio de los principios, el centro en relación al cual adquieren su verdadero sentido los textos más discutidos. Por eso hablamos de un neopaganismo, de una vuelta a la antigua "ética del ciudadano" en la cual la educación tiene por fin la formación del ciudadano, en la cual lo privado se subordina a lo público, y en la cual lo público es la patria, como comunidad que constituye el instrumento de mediación del individuo consigo mismo, por el que éste llega a ser un individuo verdadero.

Fundamentaremos lo expuesto en unos pocos pero importantes textos. En primer lugar, la intención que el florentino manifiesta en sus estudios y en sus escritos. Así, en el proemio de los Discursos, se maravilla y duele de ver que sean más "admirados que imitados" los ejemplos de "acciones virtuosísimas que las historias nos muestran, que se han realizado en reinos y repúblicas antiguas por reyes, capitanes, ciudadanos, legisladores y otros, que se han sacrificado por su patria". Contrapuestamente en cuanto al juicio sobre los hechos, pero coherentemente con sus criterios de apreciación, en sus Historias florentinas (V, I) expresa, entrando a historiar los años que van desde el 1434 al 1494, que "no se narrará ni la fortaleza de los soldados ni la virtù de los capitanes ni el amor hacia la patria de los ciudadanos, pero sí se verá con qué engaños, con qué astucias y artes los príncipes, los soldados, los jefes de las repúblicas, se rigieron, para mantenerse en una reputación que no habían merecido. Lo cual será por fuerza no menos útil que si se tratase de conocer las antiguas cosas, porque si éstas invitan a seguirlas a las almas libres, aquéllas las invitan a huirlas y evitarlas".

En segundo lugar, más allá de la intención, está la aplicación concreta del criterio. En otro pasaje de los Discursos en que relata el famoso suceso de "las horcas caudinas", al

comentar el problema en que se ven los jefes del ejército romano, de afrontar una lucha en dificultades insuperables o resignarse a una humillación indigna de su tradición, formula en estos términos el juicio que le merece el consejo y la actitud de Lucio Lentulo, al preferir este último camino: "tal cosa merece ser notada y observada por cualquier ciudadano que deba aconsejar a su patria; porque cuando se delibera sobre el todo de la salvación de la patria, no se debe caer en ninguna consideración ni de lo justo ni de lo injusto, ni de lo piadoso ni de lo cruel, ni de lo laudable ni de lo ignominioso sino, pospuesto todo otro respeto, seguir del todo aquella decisión que le salve la vida y la mantenga en libertad" (III, XLI). Con esto no sólo obtenemos una explícita e importante ratificación de la interpretación expuesta, sino que además la precisamos: no se trata de la noción de patria solo como lugar, sino de "su salvación y su libertad". Por eso no es válido para la vida privada y el interés privado aplicar los mismos criterios que se justifican respecto de aquellos fines. Así, de la conducta ya expuesta de Rómulo (Ibid., I, IX) no se puede concluir "que los ciudadanos puedan, con la autoridad de su príncipe, por ambición o por deseo de mando, ofender a aquellos que a su autoridad se opongan", pues es si se trata de "servir al bien común y no al suyo propio, a la patria común y no a su propia sucesión", que "acusándolo el hecho, el efecto lo excuse". Lo que es perfectamente coherente con el título que sigue (Ibid., I, X): "Que tanto como son dignos de elogio los fundadores de una república o de una monarquía, merecen censura los fundadores de una tiranía". Con lo que se ve que el sentido del discutido El Príncipe no puede ser el de enseñar para servir a una tiranía.

Como tercer punto, habremos de examinar la decisiva noción de "virtù". Maquiavelo se empeña siempre en mostrar casos concretos que sean ilustrativos de "verdadera virtù". Lo cual significa que tiene en vista la noción de una virtud falsa o aparente. Contra lo que en nombre de ésta se enseña, quiere Maquiavelo enseñar la "verdad efectiva". Y, cuando nos muestra acciones ejemplares de virtù recurre siempre a acciones del hombre como "ser político", es decir, como ser que vive en una comunidad política, en relación a la cual ha

de pensar lo que importa como "virtud". Cuando, en el Cap. XV de *El Príncipe*, se refiere a las que importa tener, y a las que importa parecer tener, en relación con su gestión al frente de un Estado, no le interesan las virtudes privadas, que sean para lo privado, y tengan un destino privado, cual la "salvación del alma", por ejemplo. Es patente que no hay en Maquiavelo una "ética de salvación", sino una "ética política". Si del Príncipe nos dice que puede no preocuparse mucho por aquellos vicios que no le harán perder sus Estados, y que debe preocuparse en cambio por aquellos que, teniéndose por defectos son en realidad virtudes, de suerte que sin tales "vicios" sería cierto su fracaso, no nos lo dice porque, por causa de su tema, piense al Príncipe como Príncipe, sino que lo hace pensando en el Príncipe como "hombre". Esto nos lleva a dejar sentado que "virtud" tiene en Maquiavelo su sentido antiguo, su sentido pagano, de "hombria"; y que, también con un sentido antiguo y pagano, no hay para Maquiavelo interés por un "hombre privado" distinto del "hombre público", porque no hay en él el dualismo que permite pensar al hombre como "hombre de dos reinos". No hay una ética del más allá; para él el hombre del más acá, único existente, no puede separarse de su contexto comunitario. Ahora comprendemos el elogio de César Borgia que también habíamos visto en los textos aparentemente desconcertantes o problemáticos de *El Príncipe*; pues lo que de él dice no se refiere sólo a su aptitud para los medios, por más que señale que su fracaso final "no fue por su falta, sino por una extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna" (aunque le censura haber consentido en la elección de Julio II), sino que "teniendo grande el ánimo y alta su intención, no podía conducirse de otra manera" (Cap. VII). Lo cual se enlaza sin dificultad con el final de la obra, llamando a la unidad de Italia y a la expulsión de los bárbaros. Desde luego, el historiador puede comprender de otra manera a César Borgia, y mostrar que en el caso concreto el juicio del florentino era equivocado; pero, nuevamente, el error en cuanto al hecho es distinto del error en cuanto al principio, pues éste debe ser determinado y discutido en otro plano: tal como un error de aritmética no destruye a la aritmética como tal. Obviamente, con esto no justificamos el pensamiento de

Maquiavelo, pues lo que nos hemos propuesto es nada más que establecer su contenido y, en consecuencia, delimitar el campo en el cual éste ha de ser considerado y discutido.

Todo lo dicho no excluye que quede cierta indeterminación en el concepto de "virtud", que en parte sea impreciso y en parte equívoco, y esto necesariamente: porque, por un lado se refiere a los fines que constituyen los criterios más altos del deber-ser, pero por otro se refiere a la aptitud para aceptar los medios que sean necesarios para esos fines, y que a veces requieren mucho del ánimo cuando se está en las situaciones de responsabilidad que tienen que ver con ellas, las que, según sean las circunstancias, pueden afectar a un príncipe o a un simple ciudadano. Ahora bien: parece inevitable que la aptitud para aceptar las decisiones difíciles que pueden ser necesarias según el caso permite elogiar una *virtù* instrumental, y en consecuencia derivada, que no se aplique a los fines verdaderos. Más aún así ella es secundaria y subordinada, y en rigor no hay efectiva *virtù* sino por el sentido que le adviene de éstos; por eso la noción de "*virtù*" no puede separarse de su entorno social. Ciertamente es que, entonces, los límites de lo ético devienen flexibles; mas ello es coherente con su des-sacralización, con la pérdida de su subordinación a lo absoluto religioso, porque lo religioso se vuelve creación humana cuyo sentido está en la sociedad civil (cf. *Discursos*, I, XI), y que por la defensa de ésta puede quedar de lado. Coherentemente, en las *Historias Florentinas* (VII, VI), le atribuye a Cosimo de Medici las palabras: "que los Estados no se mantenían con el padrenuestro en la mano". En la misma obra (III, VII) se lee que anualmente era prorrogada la magistratura de los Ocho, por sus servicios al interés general, en la época de guerra contra el Papado: "y eran llamados santos, a pesar del poco caso que hicieron de la excomunión, de haber despojado a las iglesias de sus bienes y forzado al clero a celebrar los oficios: tanto aquellos ciudadanos estimaban entonces más la patria que el alma". Caso en el que él mismo se incluye, al decirnos: "amo a mi patria más que al alma" (Carta XXIV, a F. Vettori, del 16/IV/1527). Estos dos últimos textos

constituyen una clara evidencia en favor de nuestra tesis: la "patria" es el Sumo Bien en la filosofía ético-política de Maquiavelo.

Cierto es que ahora sería necesario determinar a su vez este concepto de "patria". A esta altura no podemos limitarnos sino a unas pocas pero necesarias precisiones: la patria no es el lugar, sino una comunidad política, cultural, económica, de instituciones cambiantes en que han de conjugarse lo tradicional y los problemas colectivos de un presente. La lucha de clases e intereses contrapuestos, que diariamente alimenta su vida cuando lo particular se subordina a lo general, la destruye cuando el dominio demasiado absoluto de uno de esos factores la entrega a un bando o facción. Respecto de cualesquiera de esos puntos serían abundantísimos los textos. De estos surgen también dos corolarios de la tesis interpretativa que hemos sostenido, y que son demasiado importantes para no explicitarlos: uno, que la libertad y salvación de la patria no es separable de la libertad y salvación de los ciudadanos; y otro, que por valer "la patria" como concepto ético supremo, es ilusorio y condenable conducirla como si por moralidades supraestatales se gobernase la vida internacional, de la que ninguna comunidad política puede esperar otra ley que la que determinan los intereses, la astucia o la fuerza.

Concretemos, para terminar: en el pensamiento sutil del ilustre florentino no hay, como tantas veces se le ha atribuido, ni loas al egoísmo, ni indiferencia ante el mal, ni admiración por formas artificiales de grandeza, ni mero registro de lo que es, ni separación de la política y de la moral, ni culto del Estado, el cual puede a veces volverse contra la "patria"; pero es en ésta como comunidad vital que se halla el fundamento de lo ético, y por consiguiente de toda forma verdadera de hombría que no se pierda en el ciclo ficticio de lo que habría de ser. Es por esto que, en un sentido muy auténtico, cabe hablar del realismo y del humanismo de Maquiavelo, y de la fecundidad de su pensamiento, pleno de problemas vivos para el examen crítico de toda teoría de lo estimativo que quiera ser seriamente actual.